São Paulo 2/2021
eISSN: 2317-806X
ISSN: 1517-0128

CADERNOS de 39
Ética e Filosofia Política

Dossiê GT Filosofia & Gênero

CADERNOS de Ética e Filosofia Política

VOLUME 39, NÚMERO 2/2021

DOSSIÊ
II ENCONTRO DO GT FILOSOFIA E GÊNERO

FFLCH
USP

CADERNOS de
Ética e Filosofia Política

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 39 - São Paulo - 2º semestre de 2021
Publicação semestral
ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, André Manoel do Nascimento, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Clêmie Ferreira Blaud (editora convidada do dossiê), Eugênio Mattioli Gonçalves, Giovani Valério Graciano Borges, Joézer Carvalho de Castro, Lourenço Fernandes Neto Silva, João Pedro Argondizo Correia, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Ricardo Fernandes dos Santos, Silvana de Souza Ramos (editora convidada do dossiê), Taís da Silva Brasil, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *Mãe e filha cegas* ©, de Rosana Paulino. 2003, grafite e aquarela sobre papel. Imagem gentilmente cedida pela artista para a capa desse número.

USP
Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Vahan Agopyan
Vice-reitor: Prof. Antonio Carlos Hernandes

FFLCH
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretor: Prof. Paulo Martins
Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia da USP
Chefe: Prof. Oliver Tolle
Vice-chefe: Prof. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:
Prof. Carlos Eduardo de Oliveira
Prof. Maurício Cardoso Keinert

Endereço para correspondência e aquisição:
Profa. Maria das Graças de Souza
Departamento de Filosofia - USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 - São Paulo - SP - Brasil
Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431
E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

A revista ***Cadernos de Ética e Filosofia Política***, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área e estimulado o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, editando dossiês temáticos conduzidos com editores e editoras convidados, sempre em conjunto com o corpo editorial da revista.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

Sumário

Dossiê *II Encontro do GT Filosofia e Gênero*

Apresentação do dossiê *II Encontro do GT Filosofia e Gênero* 9

Silvana de Souza Ramos

Clêmie Ferreira Blaud

"Um Brasil, para brasileiros": o pensamento decolonial de Carolina Maria de Jesus 10

Susana de Castro

A interseccionalidade como base do feminismo negro 21

Halina Macedo Leal

A intelectualidade negra e a produção científica: um olhar decolonial 33

Betânia de Assis Reis Matta

Rita de Cássia Fraga Machado

O impacto da corporeidade nos escritos de Catharine MacKinnon na década de 1990 45

Magda Guadalupe dos Santos

A política da voz e do dizer segundo Adriana Cavarero 57

Thiago Dias

Calendários de mulheres nuas, batons e loções afrodisíacas: artefatos simbólicos e arquétipos ligados ao gênero, desejo e processos de dominação 69

Manuela Triani Gomes de Knegt Brière

Interações, espaços e ambientes utilizados por entendidas belorizontinas: um caminho velado 80

Janice Aparecida de Souza

Alessandra Sampaio Chacham

Maternidade: uma forma de opressão? ... 92
Carolina Bernardini Antoniazzi
Gênero, emoções, afetos e cuidados: novos desafios para o campo da filosofia ... 104
Mateus Gustavo Coelho
Cristina Scheibe Wolff
O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser ... 118
Mariana Di Stella Piazzolla
"Este é o mundo errado" – elementos para uma utopia política feminista ... 130
Janyne Sattler
Ciência para os 99% ... 144
Anastasia Guidi Itokazu
A noção de liberdade para Silvia Federici ... 161
Maria Cristina Longo Cardoso Dias
Razão à sombra do sexismo: o feminino no pensamento de Sêneca ... 177
Taynam Santos Luz Bueno
Provar algo não significa convencer o público: lições de pensadoras 'feministas' do século XVII ... 190
Ilze Zirbel
Marie de Gournay e Simone de Beauvoir: notas sobre memória e história ... 203
Clêmie Ferreira Blaud
Sobre o poder das mulheres no aforismo 68 de *A Gaia Ciência* ... 214
Adriana Delbó
Nietzsche e o controverso ideal de emancipação feminina ... 227
Patrícia Sheyla Bagot de Almeida
O gênero na produção e reprodução da vida social e a luta política ... 239
Larissa Drigo Agostinho
Subjetividade feminista em devir: a individualidade humana de Emma Goldman entre a filosofia e o teatro ... 252
Larissa Guedes Tokunaga
Na sala do teatro, "é de Diadorim que você deve de me chamar" ... 266
Luana Alves dos Santos
O feminismo espinosano de Marilena Chaui: Espinosa contra as Amazonas ou a hipótese contrária ... 278
Henrique Piccinato Xavier
Paradigmas em disputa? Debate entre Butler, Benhabib e Fraser ... 296
Michele Teixeira Bonote

Sobre mulher e filosofia ou uma canção para Simone de Beauvoir 309
Izilda Johanson
Da divindade ao pecado 320
Melissa Tami Otsuka
Sobre a importância da transversalidade de gênero para o debate feminista contemporâneo 333
Veronica Calado
Não ando só! Homenagem às professoras do Departamento de Filosofia da USP 344
Tessa Moura Lacerda
Expondo a si mesmas: homenagem às professoras do departamento de Filosofia da USP e o processo de escuta 349
Carla Milani Damião
Gênero em tradução: além do monolinguismo 364
Judith Butler
Tradução: Fernanda Miguens e Carla Rodrigues

Traduções

Plebe, política e acontecimento, de Alain Brossat 389
Tradução e notas: Breno Isaac Benedykt, Mauricio Pelegrini e Renan Ferreira da Silva
Apresentação da tradução 389
Breno Isaac Benedykt
Plebe, política e acontecimento 391
Alain Brossat

Dossiê II Encontro do GT Filosofia e Gênero

Apresentação do dossiê *II Encontro do GT Filosofia e Gênero*

Leitoras e leitores encontram nesse número dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* uma seleção de artigos dedicados à pesquisa sobre filosofia e gênero, a maioria deles fruto do II Encontro do Grupo de Trabalho de Filosofia e Gênero da Anpof, realizado entre os dias 04 e 06 de setembro de 2019, no Departamento de Filosofia da FFLCH/USP. A seleção é uma importante contribuição para a pesquisa na área e segue algumas prerrogativas fundamentais que marcam a fundação do referido Grupo.

Criado em 2016, o GT de Filosofia e Gênero pretende preencher, assim como outras iniciativas no campo de pesquisa em filosofia, uma lacuna fundamental: o fomento e a divulgação da produção tanto de pensamento feminista como de obras filosóficas escritas por mulheres. Trata-se de reconhecer que a história da filosofia não é nem nunca foi feita só por homens e, em decorrência disso, de dar espaço às pesquisas que abordem a reflexão filosófica produzida por mulheres, aos estudos dedicados ao debate sobre gênero e epistemologias feministas, às diferentes discussões sobre colonialidade, às investigações da estética e da crítica de arte feministas, aos trabalhos que abordem éticas feministas, e às pesquisas que tratem do olhar misógino da filosofia canônica sobre as mulheres.

Esse amplo espectro de investigação pode ser encontrado no presente número, de modo que a publicação expressa resultados recentes dessa importante iniciativa coletiva de pesquisa, realizada, decerto, no contexto dos Programas de Pós-graduação de todas as regiões do país. Além dos artigos, a seleção conta também com a tradução de um ensaio de Judith Butler, "Gênero em tradução: além do monolinguismo"; e com a obra da artista negra paulistana Rosana Paulino, que gentilmente nos cedeu a imagem de *Mãe e filha cegas* para ilustrar a capa do dossiê.

Agradecemos também, além do trabalho de padronização e revisão da equipe editorial dos *Cadernos de ética e filosofia política*, o auxílio de Iracy Ferreira dos Santos Junior, Luana Alves dos Santos, Vitor Frohlich, Lucas Paolo Vilalta, Lucas Bittencourt Vasconcellos, Ricardo Polidoro Mendes, Mariana Di Stela Piazzolla, Mario Antunes Marino e Melissa Otsuka, que participaram do processo de revisão dos textos.

É sem dúvida uma alegria e uma realização de grande monta a edição desse número dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, o qual pôde contar com a colaboração de pessoas empenhadas no estudo das questões de gênero sob a ótica da filosofia e, também, da arte. Esperamos que leitoras e leitores possam desfrutar do material aqui compilado e agradecemos às autoras e aos autores que contribuíram para que esse número chegasse ao público.

Boa leitura!

Silvana de Souza Ramos

Clêmie Ferreira Blaud

"Um Brasil, para brasileiros": o pensamento decolonial de Carolina Maria de Jesus[1]

Susana de Castro[2]

Resumo: o objetivo deste trabalho é demonstrar que Carolina Maria de Jesus foi muito mais do que uma autora de um só livro, *Quarto de Despejo*. O fato, entretanto, de ela ter sido assim considerada, mostra que, na verdade, a favor do seu silenciamento trabalharam o autoritarismo e o machismo vigentes. Os brasileiros rejeitaram a ideia de que uma voz feminina negra oriunda da favela pudesse ocupar o espaço 'puro' da literatura e do pensamento, reservado aos membros da elite econômica brasileira.
Palavras-chave: Racismo – Sexismo – Favela – Escravidão

"One Brazil, for brazilians": The decolonial thought of Carolina Maria de Jesus

Abstract: The objective of this work is to show that Carolina Maria de Jesus was much more than the author of a single book, *Quarto de Despejo*. The fact, however, that she was so considered, shows that, in fact, the authoritarianism and machismo in force worked in favor of her silencing. Brazilians rejected the idea that a black female voice from the favela could occupy the 'pure' space of literature and thought, reserved for members of the Brazilian economic elite.
Keywords: Racism – Sexism – Slum – Slavery

[1] Agradeço a consultoria prestada pela estudiosa da obra de Carolina, Raffaella Fernandez. Sua ajuda foi fundamental na redação desse trabalho. Sem o seu apoio técnico não teria conseguido apresentar a 'Carolina decolonial' aos leitores, dado o mundaréu de informações desencontradas sobre sua vida e obra, e as fontes imprecisas existentes. Recomendo ao leitor interessado em conhecer mais sobre Carolina que se utilize do livro de Fernandez, resultado da sua tese de doutorado na Unicamp, *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus* (2019) como 'mapa' de leitura, para não se perder e acabar se deparando com um beco sem saída. Trabalhando com a temática da editoração dos livros a partir dos manuscritos, e pesquisando no acervo de Carolina, Fernandez desconstrói a ideia elitista de que Carolina seria uma escritora intuitiva e espontânea, desprovida de método e rigor.
[2] Susana de Castro é Professora na Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde coordena o laboratório Antígona de Filosofia e Gênero. Coordena os projetos de pesquisa de extensão "Temas filosóficos na literatura" e "Vozes de Mulheres". E-mail: susanadec@gmail.com.

"Após a libertação dos escravos e a Proclamação da República,
o que restou para o Brasil foi um saldo de analfabetos"[3]

Carolina Maria de Jesus

Carolina Maria de Jesus (1914-1977)[4] foi uma das maiores intelectuais brasileiras. Seu relato, na forma de diário, sobre a sua vida e a de seus três filhos em uma favela de São Paulo que ficava às margens do rio Tietê, *Quarto de Despejo*, *diário de uma favelada* (1960), traduzido para 13 línguas e vendido em mais de 40 países, figura entre os livros mais conhecidos no exterior[5] sobre o Brasil[6]. O livro fez um estrondoso sucesso na época do seu lançamento em maio de 1960. Apenas três meses depois, em agosto, já havia seis edições da obra, cada qual com uma tiragem de 10 mil exemplares. Graças ao sucesso de venda, Carolina conseguiu deixar seu barraco de madeira na favela do Canindé e ir morar em casa própria de alvenaria no bairro de classe média baixa, Santana. Saiu do 'quarto de despejo', como ela chamava a favela, e foi para a 'sala de visitas', como ela chamava os bairros asfaltados da cidade. A favela é um 'quarto de despejo' porque nela, assim como no quarto destinado a guardar coisas velhas da casa, são 'despejados' todos os indivíduos 'indesejados' da cidade: os desempregados, os miseráveis, enfim, os que não são mais úteis à sociedade; os que são expulsos de suas terras por causa da seca, como os nordestinos; ou os que são expulsos do perímetro urbano por causa da especulação imobiliária, como os moradores das habitações coletivas ocupadas; ou os moradores de cortiços, que são obrigados a deixar suas casas para que elas sejam demolidas e em seu lugar sejam construídos prédios para a classe média paulistana; todos são obrigados a sair do centro e ir para a margem, para a periferia. A 'sala de visitas' representa o espaço urbano, civilizado, dos trabalhadores ordinários, assalariados, que podem usufruir de transporte público, da água encanada e da luz elétrica porque pagam impostos; o 'quarto de despejo', as moradias precárias, de madeira, sem luz, construídas próximas aos centros de abastecimentos, mas em localidades insalubres, como a várzea do rio Tietê, lamacenta e úmida. Essa mudança radical, na vida de uma mulher negra, favelada, e de seus filhos, que conseguem sair, de uma hora para outra, da extrema miséria para uma situação de 'luxo', dada as condições anteriores, lembra as mudanças repentinas das princesas dos contos de fada, que mudam da tristeza e sofrimento para a riqueza e beleza tão logo encontrem seu príncipe encantado. Por ter esse caráter quase 'mágico', Robert Levine e José Carlos Sebe Bom Meihy deram o título de *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus* ao seu trabalho de pesquisa sobre Carolina, considerado até hoje uma fonte de referência central no estudo da vida e obra da escritora minera, publicado em 1994 pela

[3] JESUS, *Provérbios*, p. 30.

[4] Não se sabe ao certo se esse é o ano de nascimento de Carolina. Ela mesma não tem certeza, como relata em seu livro póstumo *Diário de Bitita*, visto que sua mãe lhe dissera que ela tinha seis anos no ano que o avô faleceu, 1927, o que significa que ela teria nascido em 1921 e não em 1914 (JESUS, *Diário de Bitita,* p. 123). Na cidade de Sacramento, onde nasceu, em Minas Gerais, a prática de registro de nascimento em cartório era interditada aos negros na época da escravidão (FERNANDEZ, *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus*, p. 7). De qualquer forma, comemorou-se o centenário do nascimento de Carolina em 2014 com o lançamento, entre outros eventos, de uma edição do *Diário de Bitita* pela SESI-SP editora.

[5] LEVINE; MEIHY, *The Life and Death of Carolina Maria de Jesus,* 1995.

[6] Na introdução ao livro que organizaram com os trechos dos diários que não foram utilizados por Audálio na sua organização do *Quarto de Despejo*, os dois historiadores, Levine e Meihy, afirmam que dada a sua altíssima vendagem, com quase 1 milhão de exemplares vendidos, o *Quarto* é um dos "mais relevantes textos da história do livro em nossa cultura". LEVINE; MEIHY, "Preâmbulo necessário". In: JESUS, *Meu estranho diário*, p. 8.

editora da UFRJ[7]. Carolina lutou incansavelmente por um lugar de paz e tranquilidade que fosse seu e onde pudesse ser livre escrevendo. Nesse devir-escritora, teve que superar inúmeros obstáculos e dificuldades. Como narra em *Diário de Bitita*, sua vida foi marcada por viagens, algumas a pé, outras de caminhão, e outras de trem. Primeiro na infância, foi de caminhão para uma fazenda em Lajeado com a mãe e o padrasto para trabalharem como colonos; depois, adolescente, foi a pé para Uberaba, Franca e Ribeirão Preto, cidades paulistas relativamente próximas do ponto de vista da distância de carro, mas bastante distantes quando se faz o percurso a pé, como fez Carolina a fim de procurar atendimento médico para feridas que tinha nas pernas e que não curavam. Perseguida por seus parentes de pele mais clara e pelos habitantes brancos da cidade, por ser uma mulher estranha que vivia lendo e falando coisas 'inapropriadas' para a sua origem social, além de filha ilegítima, fruto de um relacionamento extraconjugal da mãe com um violeiro de passagem pela cidade, acabou enxotada da sua cidade natal, Sacramento, Minas Gerais, após ter sido presa acusada injustamente de feitiçaria junto com sua mãe, que quis defendê-la[8]. Depois de muito sofrimento, amargura e decepção, finalmente, a sorte bateu à sua porta e Carolina conseguiu uma chance de emprego doméstico que a fez se mudar sozinha, sem a mãe, que já havia falecido, para São Paulo em 1937. Viagem feita, desta vez, de trem. Essa mudança vai ser decisiva para o futuro da escritora. São Paulo era a terra prometida para muitos imigrantes estrangeiros e migrantes nacionais. Impulsionada pela riqueza dos barões de café, a cidade iniciava seu processo de urbanização e industrialização acelerada. Lugar das editoras, dos jornais, possuía um ambiente cosmopolita bem mais propício à intelectual Carolina, do que Sacramento.

São Paulo prometia trabalho aos migrantes, mas, para as mulheres, conseguir emprego sempre foi mais difícil. Em 1947, dez anos após ter chegado na cidade, Carolina engravida do seu primeiro filho, João José, e, despedida do emprego de doméstica, sem renda para alugar nada, foi morar na favela do Canindé, em um barraco construído por ela própria. Lá viveu durante onze anos com os três filhos, João José, José Carlos e Vera Eunice. Vera Eunice foi, dos três, a única que não nasceu no hospital, mas, sim, no barraco da mãe em Canindé, através das mãos da parteira, melhor amiga de Carolina, a espanhola Maria Puerta. Cada filho tinha um pai de nacionalidade diferente, todos europeus.

Carolina começa seu segundo livro, *Casa de Alvenaria*, também escrito na forma de diário, relatando a rotina de ir catar papel para poder alimentar os filhos e depois, uma novidade, arrumá-los para irem ao lançamento do seu livro, *Quarto de Despejo*. Aparentemente não havia nada de transformador na sua rotina. Nesse momento ela não suspeitava o que ocorreria com sua vida. O livro termina, entretanto, com o seu relato da ida ao teatro para assistir à montagem da peça baseada no seu livro. Entre a primeira entrada do livro, datada do dia 5 de maio de 1960, e a última, de 21 de maio de 1961, apenas um ano se passou, mas foi um ano de transformações profundas na vida de Carolina, que saiu dos becos lamacentos de Canindé para a casa de alvenaria em Santana, e de lá para os aeroportos, percorrendo várias cidades para lançar seu livro Brasil afora, e pela América Latina. O enorme sucesso de venda de seu livro, sua alçada abrupta ao centro das atenções

[7] Outra publicação dos dois historiadores, *Meu estranho Diário* (1996), com trechos inéditos não selecionados para a compilação feita por Audálio Dantas para os dois livros de Carolina em que fez o trabalho de editoração, e trechos inéditos do seu diário do tempo em que já morava no sítio em Palhereiros, também é considerada uma publicação essencial para a retomada do interesse pela obra de Carolina.

[8] Carolina trouxe de uma das casas em que trabalhou o *Diccionario prosodico de Portugal e Brazil*, de 1890, o primeiro dicionário com o qual havia se deparado, e quando entendeu para o que servia, não mais o largou, até que foi presa acusada de feitiçaria por supostamente estar lendo um livro que ensinava os rituais de ocultismo e exorcismo.

midiáticas e ao mundo da celebridade, se deram por uma conjunção favorável de fatores, tanto extrínsecos, quanto intrínsecos.

Vejamos, primeiro, os fatores extrínsecos. O jornalista Audálio Dantas, natural do Alagoas, cobria em abril de 1958 a abertura de um pequeno parque municipal para crianças na favela do Canindé, quando avistou Carolina que ameaçava adultos que cismavam em utilizar os brinquedos infantis: "Deixe estar que eu vou botar vocês todos no meu livro!"[9]. Dantas foi conversar com Carolina. Ela o levou ao seu barraco onde guardava seus cadernos de anotações sobre a dura rotina da favela. O resto da história é bastante conhecida. Audálio entendeu que havia ali a 'voz da favela', um relato testemunhal, em primeira pessoa, de quem de fato vivia as agruras da precariedade das condições de vida naquele lugar. Transformado em livro, o diário se tornou um dos maiores sucessos editoriais do Brasil, vendendo 10 mil cópias em uma semana, e 60 mil em três meses. Foi graças ao clima político favorável, marcado pelo 'populismo' político e pela aparente vontade das 'elites' nacionais em apoiar a que uma representante da favela, a 'voz do povo', fosse, finalmente, e pela primeira vez, escutada e recepcionada com a devida consideração e respeito, que as anotações de Carolina foram tão bem aceitas[10]. Se as circunstâncias nacionais fossem diferentes, muito provavelmente ela jamais teria tido essa chance de ouro. Jamais, dado o passado racista e colonial dos donos do poder no Brasil, no qual, normalmente, as mulheres afrodescendentes, são triplamente estigmatizadas, por seu sexo, por sua raça, e por sua classe, uma mulher negra, favelada, se transformaria em 'voz da favela'. Isso tanto é verdade que após um ano de sucesso, Carolina foi lentamente caindo no esquecimento e no ostracismo, até que o golpe militar e a censura dos militares a qualquer perspectiva que maculasse a ideia ufanista de um Brasil grande e maravilhoso, acabou de vez com as esperanças de que Carolina viesse a ser reconhecida em vida como a grande escritora que foi[11]. No Brasil dos militares, a voz das favelas foi completamente silenciada.

Mas não bastariam os elementos extrínsecos favoráveis, como a situação política do país, se o material publicado não fosse de fato muito bom e de grande qualidade. Audálio não 'criou' a escritora Carolina, porque ela já existia antes de Audálio. Isso é muito importante que se diga. Todas as dificuldades de vida descritas por Carolina nos seus livros autobiográficos mostram bem os inúmeros obstáculos sociais, psicológicos e físicos que teve que enfrentar para estar ali, naquele dia de abril, ameaçando os impertinentes adultos de denunciá-los em seu livro. Apesar de o título sugerir um conto de fadas, *A Cinderela negra*, os dois historiadores chamam acertadamente, no subtítulo, a história da vida de Carolina de *saga*. Nos contos de fadas, a mudança de uma situação desafortunada para uma afortunada ocorre graças à ação de outro indivíduo, como um príncipe que percebe por trás dos farrapos e da sujeira da mulher à sua frente uma bela e boa princesa. Apesar de a sorte ter batido à sua porta duas vezes, quando conseguiu um emprego em São Paulo e quando encontrou por acaso Audálio no parque infantil, jamais Carolina deixou de agir, jamais deixou de buscar a felicidade. Ela nunca acreditou que a felicidade poderia lhe ser dada de mão beijada. Por isso, desde que chegou a São Paulo, buscava um espaço para publicar seus textos. Jamais deixou de acreditar em si, e, por isso, nunca perdeu a altivez, o orgulho, a esperança, a independência, a despeito do menosprezo da sua família, vizinhos, patroas e da elite intelectual nacional, ao longo da sua vida.

Por que, passado o período militar, sua obra ainda não recebeu o reconhecimento que deveria ter em função não só de sua qualidade literária, mas também em função do valor

[9] DANTAS, "Apresentação: Nossa irmã Carolina", p. 9.
[10] FERNANDEZ, *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus,* pp. 164-165.
[11] FERNANDEZ, *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus,* p. 166.

testemunhal que ela carrega: a voz de uma mulher negra que descreve e interpreta o Brasil em seus momentos cruciais no século XX, o início da República, a época do *boom* do café, a era Vargas, Kubitschek e o golpe militar de 1964?

Ainda que, graças à introdução do sistema de cotas raciais e a mudança do perfil sócio econômico dos alunos das universidades públicas nas últimas décadas, tenhamos assistido a um paulatino resgate de autores nacionais, latino-americanos e africanos, esquecidos pelo cânone ocidental, branco e heterocentrado, acredito que há ainda muito por fazer para mudar a visão eurocentrada e americanocentrada da *intelligentsia* brasileira, acomodada em seu lugar privilegiado, legitimadora do modelo social vigente. No meu entendimento, o Brasil não reverencia a memória de suas escritoras e de seus escritores negros, indígenas, quilombolas, da periferia e das favelas porque, como afirmou muito apropriadamente a artista e escritora Grada Kilomba em uma entrevista recente[12], o Brasil é uma história do 'sucesso colonial', ou seja, até hoje, mesmo após o fim de 400 anos de colonização e de escravidão, a mentalidade colonial continua presente no imaginário social dos brasileiros que acreditam na existência de uma hierarquia 'natural' entre os culturalmente inferiores, descendentes de negros e indígenas, e os culturalmente superiores, descendentes de europeus. Ainda que a colonização tenha terminado há muito tempo, o racismo colonial é uma realidade facilmente constatável no Brasil. Por essa razão, uma mulher como Carolina, detentora de reconhecido talento literário, poético, analítico, não atinge o reconhecimento público que lhe é devido em função dos estereótipos que a sociedade lhe impingiu a partir dos marcadores de raça, classe, e gênero e sexualidade. Na cabeça dos conservadores, a obra de uma mulher negra e, por escolha própria, mãe solteira de três crianças, migrante do campo, moradora de favela, ex-empregada doméstica, com apenas dois anos de escolaridade, autodidata, só pode ser apreciada condescendentemente, isto é, como um caso interessante e folclórico, jamais, porém, ser alçada por direito à categoria de grande escritora nacional.

A sociedade brasileira patriarcal, racista, classista e colonial tratou-a com a condescendência usual, mas Carolina quis ir além porque sabia que tinha mais a oferecer. Não aceitou ser controlada, paternalizada, tratada com condescendência. Não aceitou se submeter às regras sociais que lhe impunham um comportamento dócil e submisso em função da sua quádrupla condição subalterna, mulher, negra, favelada e solteira. A ela seria possível ascender à 'sala de visita', mas deveria ter ficado satisfeita com isso, com essa ascensão somente, não lutar pelo seu espaço enquanto intelectual, escritora e intérprete do Brasil, campo notoriamente ocupado, quase exclusivamente, por homens brancos e, com poucas exceções, por homens negros e mulheres brancas. Na última reportagem sobre ela, um ano antes do seu falecimento, é tratada como uma delirante malvestida e suja, mas que guardava em sua sala de estar livros de autores clássicos da literatura mundial. Afinal, "por que será que uma negra pobre tem esses livros na sala?", parece sugerir a jornalista ao seu leitor[13].

Carolina, intelectual e poeta decolonial, testemunhou a consubstancialidade entre a opressão de raça, de gênero e de classe na forma com a qual a sociedade brasileira a tratou, mas nunca aceitou o ostracismo social ao qual sua condição periférica lhe impunha. Para satisfazer a vontade de Audálio, que queria publicar seus extratos testemunhais sobre a vida na favela no jornal em que trabalhava, ela continuou escrevendo seu diário, mas esse era um jogo estratégico. Fazia a performance de mulher submissa, dócil e dependente, para poder sair do lugar de extrema miséria

[12] KILOMBA, "O Brasil é uma história de sucesso colonial", 2020.
[13] FERNANDEZ, *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus,* p. 221.

e subalternidade, mas sua vontade maior não era ser reconhecida como memorialista, mas sim como poetisa[14]. O desejo de Audálio de publicar uma voz da favela que denunciasse as condições de vida dos miseráveis era distinto do desejo de Carolina de ser reconhecida pelo seu trabalho ficcional e literário, principalmente seus poemas. Audálio, entretanto, como ficará claro depois, jamais tevê interesse nessa 'outra' Carolina, seus olhos se voltavam apenas para a 'mulher negra da favela vítima da pobreza'. Carolina, como mostram os extratos textuais não escolhidos para publicação por Audálio, nunca se sentiu confortável com o fato de ser colocada, através do seu diário, nesse lugar de testemunha e representante das mazelas na vida na favela. Ela não se reconhecia nessa imagem de vítima, presa a um destino cruel do qual ela não podia sair com o próprio esforço, pois isso contradizia o exemplo que recebeu do avô. Para Carolina, o ser humano livre, não escravo, poderia ser o que quisesse ser, desde que se esforçasse para tal e seguisse os princípios éticos básicos de respeito aos outros e de disciplina de trabalho. Seu caráter austero, pautado pela ética do trabalho e em certos princípios básicos da teologia cristã, como os dez mandamentos, foi forjado a partir da convivência com a figura masculina mais importante da sua vida, seu avô materno, por uns considerado o Sócrates africano, de quem herdou o entendimento de que o trabalho honrado e o respeito à dignidade humana são as únicas ferramentas necessárias para conquistar o que se quer[15].

Abandonada pela mídia, cansada dos problemas com a vizinhança em Santana[16], Carolina se mudou em 1969 com seus filhos para um sítio em Parelheiros, bairro na periferia de São Paulo, em busca de paz, tranquilidade para escrever e de um espaço para plantar e colher. Ela sempre guardou uma ótima lembrança do período que passou com sua mãe e seu padrasto na fazenda de Lajeado. Nela, a família viveu a prodigalidade do plantio abundante e mesa farta. O dono da terra autorizou que utilizassem parte da terra para plantio próprio, mas a felicidade durou pouco, logo os dispensou alegando que não atingiam a meta desejada.

A falta da posse da terra e a dificuldade do plantio para subsistência foram, ao lado da ausência de projeto de educação do português para a colônia, os problemas centrais para o negro liberto, segundo Carolina. Analfabetos e sem terra para plantar e morar, os brasileiros afrodescendentes se tornaram injustamente os párias de uma sociedade que preferia, em alguns casos, empregar a mão de obra imigrante do colono europeu a pagar pela mão de obra do ex-escravo que, ao contrário do europeu, conhecia as especificidades da terra e do clima do país. Sem lugar para morar, muitos permaneceram em condições semiescravas nas fazendas de seus antigos donos, enquanto outros afluíram para a cidade em busca de trabalho. Carolina se espantava com a quantidade de terras incultas quando sobrevoava o país para os lançamentos de seu primeiro livro.

Felizmente, a sua desilusão com a baixa recepção de seus outros escritos, não lhe tirou a motivação e a inspiração para escrever. Continuou escrevendo até o final da sua vida, deixando mais de cinco mil páginas manuscritas[17]. Aos poucos, muitas obras inéditas vão sendo publicadas, graças ao trabalho meticuloso de pesquisadores que se debruçam sobre seus cadernos.

[14] PERPÉTUA, *"Aquém do quarto de despejo: a palavra de Carolina Maria de Jesus nos manuscritos de seu diário",* 2003.
[15] Ver os livros *Provérbios* e *Diários de Bitita* para uma compreensão detalhada da importância do avô na vida de Carolina.
[16] JESUS, *Meu estranho diário,* p. 201.
[17] FERNANDEZ, *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus,* 2019.

1. Desagenciamento e condescendência como forma de opressão

O organizador dos seus dois primeiros livros, o jornalista Audálio Dantas, finaliza o prefácio do segundo livro de Carolina, C*asa de Alvenaria, diário de uma ex-favelada,* de modo autoritário, com as seguintes palavras dirigidas a ela: "Agora você está na sala de visitas e continua a contribuir com este novo livro, com o qual você pode dar por *encerrada a sua missão*. (...) Guarde aquelas 'poesias', aqueles 'contos', aqueles 'romances' que você escreveu [itálicos meus]"[18]. Quem era ele para determinar quando um autor deve começar e terminar de escrever e publicar livros? Como alguém pode se achar no direito de escrever no prefácio do livro do autor que este deveria considerar sua missão cumprida? Como ele se atreve a falar para Carolina guardar seus escritos ficcionais quando ele sabia desde o início que a única coisa que a interessava era justamente publicá-los, pois nunca deu valor aos escritos testemunhais e diaristas sobre a favela?

Para que um jornalista se sinta absolutamente seguro ao escrever essas palavras que, de outra forma seriam tidas como absolutamente indecorosas e agressivas, ele precisa estar muito seguro de si, do lugar social que ocupa, para falar sobre o futuro literário de uma autora negra, do alto da sua condição privilegiada de homem, hetero, branco, cristão, cis. Ele seguramente achava que ocupava um lugar privilegiado e reconhecido socialmente como jornalista engajado com as causas do povo miserável por direito e mérito, isto é, porque era simplesmente um ótimo jornalista. Não lhe passava pela cabeça que a sociedade que coloca os pobres em condições de vida absolutamente indignas é a mesma sociedade que lhe permite ser jornalista de prestígio. Portando, ao negar a Carolina o direito de ser escritora ele estava reproduzindo o discurso de classe e raça da elite brasileira. A sua 'cegueira' tanto aos aspectos interseccionais da opressão, quanto ao fato de que classe não é o único vetor de opressão, mas que além desse há também, e de forma combinada, os vetores de raça, gênero e sexualidade, é, ao meu, ver uma 'cegueira interessada', porque lhe favorece, isto é, lhe outorga um acesso a uma forma de prestígio social e poder negada a outras pessoas. É assim, do alto desse lugar supostamente desinteressado de poder, desse lugar 'generoso' da condescendência patriarcal[19] que ele se dá o direito de emitir um julgamento grosseiro e ofensivo justamente no espaço que normalmente é destinado a uma apresentação empática do autor e da obra em questão. Que sociedade é essa que dá a uma pessoa o direito de humilhar publicamente a outra sem sequer transparecer algum tipo de dificuldade ética com isso?

Audálio certamente tevê um papel crucial na vida de Carolina, a 'descobriu' quando visitava como jornalista a favela de Canindé. Assim que Carolina lhe mostrou seus cadernos, teve a sagacidade de perceber a sua preciosidade. Criado e educado, entretanto, em uma sociedade machista, como a brasileira, não foi capaz de entender que não era ele que estava 'criando' a escritora Carolina de Jesus, por isso não poderia ser ele que determinaria quando ela deveria parar de escrever. Carolina começou a escrever muito jovem quando ainda morava na cidade de Sacramento (MG), mas como ela mesma, no auge da fama, disse quando esteve no Rio de Janeiro para o lançamento do seu livro em entrevista ao jornal *Tribuna da Imprensa*, na edição do dia 8 de novembro de 1960, o talento literário dela foi despertado somente quando ela deixou a vida 'apática' do interior e foi para São Paulo em 1937. Estimulada pelo ambiente novo e desafiador, ela 'teve que fazer sua cabeça funcionar', e para evitar a confusão de ideias na sua cabeça, ela decidiu anotar seus pensamentos. Não sabia, entretanto, qual destino dar a esses escritos até que o certo

[18] DANTAS, "Casa de Alvenaria- história de uma ascensão social", p. 6.
[19] CASTRO, "Condescendência: estratégia pater-colonial de poder", 2020.

indivíduo chamado Luis Catapano lhe dissesse que seus escritos eram versos e que ela deveria levá-los para as redações de jornais[20]. Nessa entrevista, Carolina não menciona Audálio como o seu mentor. Quem, de direito, nas palavras de Carolina, poderia ser chamado de o 'revelador' do seu talento literário seria esse ilustre sujeito desconhecido, Luis Catapano. Interessa aqui salientar que o que a faz se considerar uma escritora não são os diários, mas sim a sua poesia, por isso o seu marco de referência é o ano de 1937, quando encontrou Catapano, e não 1958, quando encontrou Audálio. Não se pode sequer dizer que Audálio tenha sido o primeiro a publicar Carolina. Em 25 de fevereiro de 1940, dezoito anos antes dela ser 'descoberta' por ele em Canindé, ela foi entrevistada pelo jornalista Willy Aureli, da *Folha da Manhã* (SP). À reportagem foi incluída, além da entrevista, na qual ela diz, entre outras coisas, que é poetisa, mas ninguém a leva a sério, o poema que ela declamou para o repórter, "O Fazendeiro e o Colono". O poema narra a relação injusta entre fazendeiro e colono, na qual este trabalha, mas está sempre endividado. No final, o jornalista profetisa: "É possível que ainda se torne célebre!". Depois, na sua edição de 17 de junho de 1950, o jornal *O defensor* publica outro poema seu sobre ex-Presidente Getúlio Vargas. Tanto na entrevista ao jornal *Folha da Manhã*, aos 26 anos, quanto em outra entrevista que dá, dois anos depois, ao jornal *A Noite*, aparece radiante de felicidade, bem-vestida e sem aquela que passou a ser sua marca registrada, o lenço na cabeça, após a publicação do *Quarto*[21].

Carolina já era uma escritora muito antes de Audálio ter surgido em sua vida, e continuaria a ser, independente de ele achar que ela teria ou não cumprido a sua missão. Qualquer que seja a 'missão' que ele pensasse que ela teria cumprido, o fato é que por ter sido o responsável pela escolha dos trechos do diário que haveriam de ser publicados, ele acabou de fato criando uma certa imagem de uma autora monotemática, marcada na sua subjetividade quase que exclusivamente pela experiência da vida na favela com os três filhos. No fundo, não lhe interessava mais ouvir a história da Carolina, a escritora, e o que ela pensava sobre a cidade, a sociedade, ou a política, porque ela, na sua cabeça, já teria servido à finalidade a que ele a destinou. O recorte de classe e a voz que falasse pela favela era o único aspecto da obra de Carolina que interessava a Audálio. Ele acreditava que a única narrativa interessante que Carolina tinha para contar era a sua história sobre a miséria e a vida na favela. Ele quis enclausurar toda a criatividade da escritora Carolina dentro desse rótulo 'a favelada'. No fundo, não acreditava que aquela 'mulher', com tão pouca instrução fosse de fato uma escritora de mão cheia. O 'ser escritora' havia sido, na cabeça *dele*, apenas uma situação passageira. No fundo, ela era, e sempre seria, na visão dele, 'Carolina, a catadora de papel'. Como se pode depreender dos comentários dela sobre ele, no segundo livro, ele sempre a tratou com a condescendência de um pai que não quer que o filho faça escolhas que considera ruins. Após a morte de Carolina, ele disse que ela morreu pobre porque havia gasto seu dinheiro com seus amantes pobres[22], uma hipótese que além de falsa, como o comprovam seus filhos, mostra o velho preconceito do homem branco com relação à mulher negra, vista de modo estereotipado e colonialista como promiscua.

---

[20] AURELI, "Entrevista com Carolina Maria de Jesus", 1940.

[21] Em entrevista, Raffaela Fernandez compara a imagem de uma Carolina sem lenço e sorridente, que ilustra a capa de seu livro, com a imagem dela com o lenço na cabeça pela qual ficou conhecida: "É uma imagem muito distante daquelas que, aos poucos fui percebendo, foram montadas por apelo editorial, as de uma Carolina estigmatizada, colocada sempre no lugar da pobreza, do sofrimento, cabisbaixa com um lenço na cabeça. Carolina, ao contrário disso, nos seus manuscritos e na própria produção literária que não é conhecida, que não veio a público ainda infelizmente, revela uma outra mulher, com um desejo constante de se refazer e de criar, como a fantasia de carnaval que ela recriava e vestia todos os anos". *Suplemento Pernambuco*, *Jornal Literário da Companhia Editora de Pernambuco*, 2019.

[22] LEVINE; MEIHY, *Cinderela Negra, p. 43.*

Carolina não foi uma escritora de um livro só, pelo contrário, além do Q*uarto de Despejo*, publicou pela mesma editora, a Francisco Alves, o já citado *Casa de Alvenaria* (1961), no qual relata, também na forma de diário, a sua vida e a dos filhos desde o dia do lançamento do livro *Quarto de Despejo*, em 5 de maio de 1960, até o dia em que foi assistir à peça baseada no seu primeiro livro, estrelada pela atriz Ruth de Souza, em 21 de maio de 1961. Publicou também, por outra editora, o romance *Pedaços da Fome* em 1963, e financiou a publicação em 1965 do seu quarto livro *Provérbios*. Após ter se mudado para o sítio em Palheiros, onde pôde finalmente realizar seu sonho de ter um espaço para plantar, Carolina recebeu, já idosa e combalida, a visita de jornalistas francesas a quem confiou os manuscritos do que depois veio a ser conhecido como o livro de memórias da sua infância, *Diário de Bitita*, publicado postumamente em 1982 na França, e 'traduzido' para o português em 1986. Além desses quatro livros, Carolina deixou entre as 5 mil páginas manuscritas, inúmeros romances, poemas, peças de teatro. Ela era uma escritora talentosa e versátil, capaz de passar de um gênero literário para o outro sem maiores problemas.

2. Agenciamento através da escrita

Uma das questões fundamentais da escrita e literatura de Carolina, e de outras autoras negras, é o do fim do seu silenciamento. Normalmente, os relatos sobre a escravidão, sobre a opressão de gênero, ou sobre o racismo, são feitas a partir do olhar do escritor/a branco/a. Mesmo que esse escritor ou escritora sejam bem-intencionados e queiram de fato descrever as situações de racismo, esse relato jamais será autêntico, porque a ele faltará a experiência vivida. Ao supor que falar em nome de um grupo invisibilizado e silenciado é uma forma de ajudar esse grupo, mais uma vez esse narrador branco está sendo condescendente. A rigor, só pode falar sobre racismo quem já viveu o racismo na pele. Mas nem todo mundo tem esse talento de saber escrever sobre sua experiência, por isso os escritores são tão importantes. Graças ao seu talento descritivo e analítico, são capazes de vocalizar, dar expressão àquele sentimento que todos sentem, mas aos quais lhes faltam palavras para descrever. A brasileira Carolina Maria de Jesus é uma dessas autoras indispensáveis porque, ao contar a sua experiência de vida na favela ou na cidade pequena em que nasceu, ela ao mesmo tempo está trazendo à luz situações semelhantes vividas por outras pessoas, mas sob ponto de vista da mulher e mãe negra. Comparativamente, são poucas as escritoras mulheres, e menos ainda as escritoras negras, no entanto, as favelas são cheias de mulheres que criam sozinhas os seus filhos. É óbvio que o relato de Carolina diz mais sobre o que significa viver em uma favela para essas mulheres, do que a leitura, digamos, do relato frio de um jornalista. Ambas são perspectivas ricas e igualmente válidas, mas uma não pode suplantar a outras. Em resumo, a subalternidade é um lugar no qual muitos homens e mulheres periféricos estão submetidos, porque não possuem meios nem reconhecimento necessários para serem ouvidos por um público mais amplo.

Certamente o estilo realista do *Quarto de Despejo,* mesclado com pitadas de lirismo e romantismo, captura a imaginação de quem quer que o leia. O texto não perdeu sua atualidade apesar de todas as mudanças pelas quais as favelas passaram de 1958 até os dias atuais. No meu entendimento, o que torna essa obra um escrito poderoso, é o sentimento que o leitor fica de que, apesar de toda a situação degradante, Carolina em momento algum se desespera ou desiste. Ela jamais deixa que a pobreza da família seja razão para que ela não aja como mãe zelosa pela segurança e felicidade dos filhos. O que a distingue de todas as demais moradoras da favela que lutavam

diariamente para conseguir o mínimo necessário para sobreviver, é que ela combatia o desespero da fome com a escrita.

Em seu livro póstumo, *Diário de Bitita*, narra a sua história desde a infância até a sua partida para São Paulo, já adulta. Há várias questões importantes nesse livro a serem melhor analisadas. Destaco o fato de Carolina ter feito um relato muito parecido ao da escritora afroamericana, Toni Morrison, em seu livro de estreia, *O olho mais azul*. Ambas as autoras colocaram, na boca de uma criança, todo o espanto com um mundo violento e racista. Outra similaridade entre as duas obras está na crítica que ambas fazem ao racismo dos negros claros, mulatos. Normalmente, se diria que nos EUA o racismo afeta a todos os afrodescendentes independentemente da cor da pele, mas Toni Morrison mostra que a história não é bem essa. Como aqui, lá também os negros de pele clara são considerados mais integrados socialmente do que os de pela mais escuras. Tal qual as irmãs do livro de Morrison, personagens das lembranças da sua infância, a jovem Bitita mostra uma arguta inteligência e questiona o direito que o filho branco do juiz tem em importunar as meninas negras apertando os seus seios. Apesar de ser discriminada na família por ter a pele mais escura que os outros, Bitita/Carolina adora a sua cor e diz não ter problema com ela. Por outro lado, quando a dona da fazenda em que Bitita e sua família moram, lhe promete trazer um remédio que a vai transformá-la em uma menina branca de nariz afilado, ela aceita entusiasmadamente a oferta. Mas, para sua decepção, a patroa não cumpre com o prometido e Bitita desde esse dia se recusa a trabalhar para ela. A questão da autoestima com relação à beleza negra é um tema importante no romance de Morrison, no qual o título faz referência justamente a uma menina cujo sonho era o de ter os olhos azuis. Bitita tinha um forte sentimento de justiça: sabia que a polícia da sua cidade não era justa na abordagem das pessoas, pois protegia as pessoas brancas e prendia e espancava os afrodescendentes e nordestinos migrantes. Ela mesma foi presa uma vez por falsa acusação de roubo. Carolina aprendeu a ler rapidamente e esse fato mudou radicalmente a sua vida. Ela sempre foi uma criança inquieta e questionadora, como o *Diário de Bitita* nos mostra. Parecida à personagem de quadrinhos argentina, Mafalda, a pequena Bitita torrava a paciência dos adultos com suas perguntas, assim como mostrava enorme maturidade ao se colocar questões existenciais e políticas que, normalmente, uma criança da sua idade não faria. Uma vez munida do poder da leitura, ela não podia deixar de criticar a forma injusta com a qual os negros eram tratados na cidade em que nasceu. Tal qual os estados sulistas norte-americanos, essas cidades do interior de Minas Gerais continuaram com o forte registro da discriminação racial muito tempo depois da abolição da escravatura.

Como diz a epígrafe deste artigo, o projeto colonial foi um sucesso no Brasil na medida em que deixou os escravos sem educação, pois uma vez libertos, eles se tornaram presas fáceis das manipulações políticas da República brasileira. Para Carolina, um Brasil para brasileiros seria um Brasil no qual não fosse negada educação e terra para ninguém.

Referências bibliográficas

AURELI, W. "Entrevista com Carolina Maria de Jesus". In: *Folha da Manhã*, fevereiro, 1940. Disponível em:

http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_02&PagFis=3394

CASTRO, Susana de. "Condescendência: estratégia pater-colonial de poder". In: Hollanda, Heloisa Buarque. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar, 2020.

DANTAS, Audálio. "Apresentação: nossa irmã Carolina". In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo, diário de uma favelada*. São Paulo: Francisco Alves, 1960 (6ª. Edição).

DANTAS, Audálio. "Casa de Alvenaria – história de uma ascensão social". Apresentação. In: JESUS, Carolina Maria de. *Casa de Alvenaria, diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Francisco Alves, 1961.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo, diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2009.

_____. *Casa de Alvenaria, diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Francisco Alves, 1961.

_____. *Provérbios*. São Paulo: Edição da Autora, 1963.

_____. *Meu estranho diário*. LEVINE, Robert; Meihy, José Carlos Sebe Bom (orgs.). São Paulo: Xamã, 1996.

_____. *Diário de Bitita*. São Paulo: SESI-SP, 2014.

_____. *O Sócrates africano*. In: FERNANDEZ, Raffaella (org.) *Carolina Maria de Jesus, meu sonho é escrever*. São Paulo: Ciclo, 2018.

FERNANDEZ, Raffaella *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus*. São Paulo: Aetia editorial, 2019.

_____. "Entrevista". In: *Suplemento Pernambuco, Jornal Literário da Companhia Editora de Pernambuco*. Publicado em 08 de maio de 2019. Disponível em: https://www.suplementopernambuco.com.br/entrevistas/2282-entrevista-raffaella-fernandez.html

KILOMBA, Grada. "O Brasil é uma história de sucesso colonial". In: CNN Brasil, 2020. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/06/06o-brasil-e-uma-historia-de-sucesso-colonial-lamenta-grada-kilomba

MORRISON, Toni. *O olho mais azul*. Trad. Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEVINE, Robert; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *The Life and Death of Carolina Maria de Jesus*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

_____. *Cinderela Negra. A Saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

PERPÉTUA, Elzira Divina. "Aquém do quarto de despejo: a palavra de Carolina Marai de Jesus nos manuscritos de seu diário". In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea,* n. 22. Brasília, janeiro/junho, 2003, pp. 63-83.

A interseccionalidade como base do feminismo negro

Halina Macedo Leal[1]

Resumo: A análise de processos de opressão de gênero começa a emergir nas reflexões filosóficas, seja pelo foco no funcionamento do sistema patriarcal ou pelo foco na intersecção do patriarcado com relações de dominação a partir de origens etnicorraciais. Em geral, tais reflexões buscam examinar os fundamentos dos sistemas opressivos e a reação das mulheres a tais sistemas. São localizadas diferentes formas e demandas dos movimentos feministas e os modos como estes procuram, por meio da discussão sobre gênero, fortalecer o papel social e político das mulheres. Neste contexto, o presente artigo visa examinar o lugar do feminismo negro no debate e suas bases de sustentação, tendo em vista as peculiaridades das necessidades das mulheres negras. Estas peculiaridades estão relacionadas à inseparabilidade estrutural entre patriarcado, sexismo, racismo e suas articulações que implicam em múltiplas situações de opressão sofridas por este grupo de mulheres. Em outras palavras, busca-se analisar a centralidade do conceito de interseccionalidade para a compreensão da atuação do feminismo negro nas reflexões filosóficas acerca da condição da mulher negra na sociedade.
Palavras-chave: Feminismo Negro – Gênero – Interseccionalidade – Opressão – Raça

The intersectionality as ground of black feminism

Abstract: The analysis of processes of gender oppression begins to emerge in philosophical reflections, either by focusing on the functioning of the patriarchal system or by focusing on the intersection of patriarchy with relations of domination from ethnic-racial origins. In general, such reflections seek to examine the foundations of oppressive systems and the reaction of women to such systems. Different forms and demands of feminist movements are found and the ways in which they seek, through the discussion of gender, to strengthen the social and political role of women. In this context, this article aims to examine the place of black feminism in the debate and its bases of support, in view of the peculiarities of the needs of black women. These peculiarities are related to the structural inseparability between patriarchy, sexism, racism, and its articulations that imply in multiple situations of oppression suffered by this group of women. In other words, it seeks to analyze the centrality of the concept of intersectionality for understanding the role of black feminism in philosophical reflections on the condition of black women in society.

Keywords: Black feminism – Gender – Intersectionality – Oppression – Race

[1] Halina Macedo Leal é professora de filosofia na Universidade Regional de Blumenau, FURB halina.leal@gmail.com.

Introdução

Nas reflexões a respeito das questões de gênero, um dos pontos cruciais de análise diz respeito à ideia de natureza como definidora de categorias distintivas do masculino e do feminino. O sociólogo Pierre Bourdieu, no seu texto *A Dominação Masculina*, aponta que "a divisão entre os sexos parece estar "na ordem das coisas" (...) para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas, em todo o mundo social e, em estado incorporado nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (...)"[2] Segundo ele, esta naturalização dos corpos (em masculino e feminino) estabelece a divisão de atividades e funções que resultam em relações não simétricas entre os "sexos naturalizados". Nesta não simetria, o patriarcado se impõe por meio de modos de pensamento e de linguagem que se constituem como legítimos, objetivos e universais a partir dos quais situações de opressão sobre o denominado "gênero feminino" se manifestam de diferentes formas.

No que se refere às relações etnicorraciais, a perspectiva de construção social também surge, empreendida por pensadores que, tendo como base o exame do racismo e do colonialismo, refletem sobre a construção de condições de diferenciação e de dominação racial. Frantz Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, afirma que o racismo e o colonialismo devem ser compreendidos como modos socialmente construídos de apreender o mundo e viver nele. Para Fanon, não haveria necessidade de as pessoas pensarem sobre si mesmas em termos de raça se estas não se constituíssem subjetivamente a partir de uma linguagem que expressa significados de culturas e contextos sociais específicos que também são naturalizados. No que diz respeito ao racismo, a linguagem do colonizador é tida como a "verdadeira", carregando consigo o "verdadeiro significado" de como é a realidade e submetendo aqueles considerados "diferentes", os colonizados, neste caso os negros, a esta maneira de significação do mundo. Dito de outro modo, o negro passa a existir do outro para o outro, uma vez que é a partir da linguagem que ele passa a assumir uma cultura, que lhe é imposta, e a "suportar o peso de uma civilização"[3]. Pode-se inferir, assim, que o negro passa a ser negro, com todos os significados que o termo carrega numa perspectiva racista, a partir do momento em que o "colonizador/branco" o define como tal.

Tanto com respeito às questões de gênero quanto às questões etnicorraciais, há reações aos sistemas opressivos. No decorrer da história, são identificados movimentos de resistência - movimentos feministas e negros - que questionam não somente a naturalização das condições desiguais entre os grupos diversos da sociedade, mas a necessidade de superação das desigualdades, com reconhecimento de existência legítima de grupos oprimidos. Neste debate, quais seriam, então, as condições das mulheres negras cujos processos de opressão interseccionam questões de gênero e etnicorraciais?

Quando as opressões se interseccionam sobre as mulheres negras, as vivências da opressão se configuram em situações e necessidades peculiaridades deste grupo de mulheres. Nesta perspectiva, o feminismo negro surge com foco nestas peculiaridades, salientando que estas só podem ser apreendidas a partir da compreensão do lugar da mulher negra no

[2] BOURDIEU, *A Dominação Masculina*, p. 17.
[3] FANON, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, p. 33.

cruzamento interseccional das opressões de gênero e de raça e que, muitas vezes, resulta em opressão de classe.

O presente artigo busca, desta forma, analisar a centralidade do conceito de interseccionalidade para a compreensão das reflexões e ações do movimento feminista negro e de suas respostas às situações sociais vivenciadas pelas mulheres negras. Para tanto, o texto está dividido em três partes. Na primeira parte, se mostra a ausência de consideração das demandas das mulheres negras num histórico de momentos-chave dos movimentos feministas e, de forma pontual, em movimentos negros. Na segunda parte, é desenvolvida uma análise da interseccionalidade, conceitualmente cunhada pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw (1959-), e que constitui a base de compreensão do feminismo negro. Na terceira parte, se busca mostrar que, a partir do reconhecimento da intersecção de opressões, o feminismo negro recusa o essencialismo, epistemologias universalistas e reivindica voz às mulheres negras a partir de seus lugares de fala.

Feminismo, movimento negro e invisibilidade das mulheres negras

Os questionamentos a respeito do lugar das mulheres negras nos debates feministas surgem na medida em que o histórico dos movimentos feministas indica desinteresse no tratamento de questões raciais. Angela Davis, em sua obra *Mulheres, Raça e Classe*[4], descreve situações em que sufragistas estadunidenses se colocam ostensivamente contra o direito ao voto de homens negros, com argumentos voltados somente à questão de gênero, sem considerar os extremos que a condição de opressão de raça impunha às pessoas negras. Afirma Davis:

> Havia um poderoso fator de ingenuidade política na análise feita por Stanton[5] a respeito das condições vigentes no fim da guerra, o que significava que ela estava mais vulnerável do que nunca à ideologia racista. [...] Quando os republicanos ortodoxos contestaram a reivindicação pelo sufrágio feminino no pós-guerra com o slogan "Chegou a hora do negro", eles estavam, na verdade, dizendo em silêncio "Chegou a hora de mais de 2 milhões de votos para nosso partido". Contudo, Elizabeth Cady Stanton e suas seguidoras parecem ter acreditado que era "a hora do sexo masculino" e que os republicanos estavam dispostos a estender aos homens negros todos os privilégios da supremacia masculina. Na Convenção pela Igualdade de Direitos de 1867, quando foi questionada por um representante negro se apoiaria a extensão do voto aos homens negros mesmo que as mulheres não se tornassem eleitoras também, ela respondeu: "Digo que não; eu não confiaria a eles meus direitos; desvalorizados, oprimidos, eles poderiam ser mais despóticos do que nossos governantes anglo-saxões já são [...]"[6].

[4] DAVIS, *Mulheres, Raça e Classe*, Capítulo 4.
[5] Elizabeth Cady Stanton foi uma sufragista que enviou uma carta ao editor do New York Standard, datada de 26 de dezembro de 1865, na qual expressa ideias racistas para justificar sua postura contra o direito ao voto para homens negros.
[6] DAVIS, *Mulheres, Raça e Classe*, pp. 82-83.

Davis aponta que as sufragistas lideradas por Stanton expressaram total descontentamento quando, depois da Guerra Civil dos Estados Unidos, os homens negros obtiveram o direito ao voto e elas não, proferindo, naquele momento, reclamações explicitamente racistas. Este grupo de mulheres criticou emendas aprovadas em favor da concessão de direito ao voto aos homens negros da Associação pela Igualdade de Direitos:

> (...) na defesa dos próprios interesses enquanto mulheres brancas de classe média, elas explicitavam – frequentemente de modo egoísta e elitista – seu relacionamento fraco e superficial com a campanha pela igualdade negra do pós-guerra. (...) Com a aprovação [do direito ao voto aos homens negros], elas sentiam possuir razões tão fortes a favor do sufrágio quanto os homens negros. No entanto, ao articular sua oposição com argumentos que evocavam os privilégios da supremacia branca, demonstravam o quanto permaneciam indefesas – mesmo após anos de envolvimento em causas progressistas – contra a perniciosa influência ideológica do racismo.[7]

Neste movimento, além das feministas não conseguirem entrar num acordo em questões referentes à raça, nem cogitaram considerar a situação das mulheres negras. Estas foram totalmente ignoradas.

Posteriormente, saindo do contexto estadunidense, um outro grande movimento feminista ocorreu na França, tendo como base teórica a obra *O Segundo Sexo* (1949), de Simone de Beauvoir (1908-1986). Quando a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) finda, a maioria dos países desenvolvidos e daqueles em que houve processos de descolonização, o voto das mulheres já era realidade. Com isto, muitas das demandas de movimentos feministas da época haviam sido satisfeitas e várias mulheres abandonaram a militância. Outras continuaram trabalhando, principalmente com os problemas econômicos e com as reformas das leis sobre a infância e a maternidade. Foi neste contexto, que a obra de Beauvoir inicia uma nova etapa do feminismo. Diferentemente de reivindicar direitos, como havia feito o feminismo até então, a filósofa discorre sobre a teoria de que a mulher historicamente tem sido considerada como a outra em relação ao homem, sem que haja reciprocidade. Ela salienta que o homem em nenhum momento é o outro, ao contrário ele é o centro, a medida e a autoridade. Neste sentido, o homem é o essencial e a mulher está sempre em relação de assimetria com ele. Com Beauvoir, o movimento feminista se assenta não somente nas reivindicações, mas nas indagações às ciências e disciplinas da cultura e do conhecimento, concluindo que não há nada de biológico nem de natural que explique a subordinação e a discriminação das mulheres. A cultura, segundo ela, se impõe e atribui papéis às mulheres.

Alguns anos depois, no contexto estadunidense, Betty Friedan, em sua obra *A Mística Feminina* (1963), analisou a profunda insatisfação das mulheres estadunidenses consigo mesmas, com suas vidas e como elas traduziam essa insatisfação em problemas pessoais manifestados em diversas patologias como ansiedade e depressão, por exemplo. Para Friedan, para além de um problema particular, estas questões eram um problema político. A reação patriarcal contra o sufragismo, e a incorporação das mulheres na esfera pública durante a Segunda Guerra, fez com que a sociedade dominada por homens definisse o lugar

[7] DAVIS, *Mulheres, Raça e Classe*, pp. 84-85.

da mulher como mãe e esposa, com possibilidades cerceadas de realização pessoal, sendo geralmente culpabilizada por não estar feliz:

> O problema era minimizado dizendo à dona de casa que ela não percebia como tinha sorte: era sua própria chefe, não batia ponto, não tinha nenhum estagiário querendo roubar sua vaga. E daí que não fosse feliz? Ela achava que todo homem era feliz? Será que na verdade ainda desejava secretamente ser homem? Será que ainda não tinha se dado conta de como tinha sorte por ser mulher? (...) o problema também era minimizado quando se dizia que não havia solução: ser mulher é isso; o que há de errado com as estadunidenses que não conseguem aceitar seu papel com graciosidade?[8]

Assim como as sufragistas, tanto Simone de Beauvoir quanto Betty Friedan não postularam a situação das mulheres negras. O fato é que, ao definirem indistintamente as questões de gênero, as feministas universalizaram as suas experiências e reduziram estas experiências às necessidades de um grupo de mulheres: das mulheres brancas de classe média.

Neste sentido, os movimentos feministas expressaram, em momentos-chave de seu desenvolvimento, um pensamento hegemônico reducionista, e, sobretudo, indiferente às situações de dominação e opressão sofridas pelas mulheres negras.

Sojourner Truth, no seu célebre discurso *Não sou uma mulher?,* proferido em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, já apontava para estas questões quando interrogava, em primeira pessoa, se a mulher negra não é mulher. Isto porque, enquanto força de trabalho, as mulheres negras sempre foram vistas como tão resistentes quanto qualquer homem. Num dos trechos de seu discurso, Truth afirma: "(...) eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! Não sou uma mulher? (...)". O que se observa, e Sojourner Truth foi pioneira em apontar isto, é que as mulheres negras nunca foram vistas como frágeis, como quem requer algum tipo de cuidado. Muito pelo contrário, suas imagens sempre estiveram associadas à disponibilidade para trabalhar, cuidar e servir, inclusive sexualmente. Estes pontos não eram contemplados nas reivindicações feministas. Em muitos casos, enquanto as feministas militavam e lutavam pelos seus direitos, as mulheres negras trabalhavam, cuidando da casa e dos filhos destas feministas.

No que se refere às questões de raça, as mulheres negras também não têm suas situações consideradas. Isto porque os movimentos negros, ao banirem debates e análises de gênero, vêm demonstrando desinteresse em combater o sexismo. Nestes movimentos, as questões raciais estão historicamente ocupando um lugar hierárquico superior às questões de gênero. Em geral, argumenta-se que, se as questões raciais forem resolvidas, automaticamente as dificuldades pelas quais as mulheres negras passam desapareceriam. Assim, negligencia-se o fato de que sobre as mulheres negras não recai somente a opressão racial. Por serem mulheres, recai também sobre elas a opressão de gênero e, de modos distintos e, por vezes, mais violentos do que sobre as mulheres brancas, já que as mulheres brancas não estão sujeitas ao racismo.

[8] FRIEDAN, *A Mística Feminina*, p. 23.

As feministas negras ressaltam que, neste contexto, as questões de raça e suas dificuldades associam-se unicamente ao ser homem negro, e as questões de gênero unicamente ao ser mulher branca. As experiências das mulheres negras não se inserem nem no ser mulher nem no ser negro. Seja nas discussões teóricas, seja nas vivências do dia a dia, a mulher negra experiencia o não lugar. Em *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano,* ao se referir a este ponto, Grada Kilomba afirma que as mulheres negras têm sido incluídas em diversos discursos que não interpretam as suas realidades. Segundo Kilomba, o sujeito do discurso de gênero é a mulher branca e o sujeito do discurso sobre o racismo é o homem negro. Deste não lugar ou – como afirma Kilomba, a partir de Heidi Safia Mirza (*Black British Feminism*, 1997) – deste espaço vazio que se sobrepõe às margens da raça e do gênero, denominado de "terceiro espaço", as mulheres negras habitam uma espécie de vácuo de apagamento e de contradição que se sustenta pela polarização entre mulheres de um lado e negros de outro, com as mulheres negras no meio.[9] As mulheres brancas, embora sofram as consequências da opressão de gênero, numa sociedade racista, não sofrem a opressão de raça. Os homens negros, embora sofram as consequências do racismo, por serem homens numa sociedade patriarcal, não sofrem a opressão de gênero. Neste sentido, tanto homens negros quanto mulheres brancas encontram condições de se constituírem enquanto sujeitos. Com relação a este ponto, Grada Kilomba afirma:

> As mulheres *brancas* têm um status oscilante, como o eu e como a *"Outra"* dos homens *brancos* porque elas são *brancas*, mas não homens. Os homens *negros* servem como oponentes para os homens *brancos*, bem como competidores em potencial por mulheres *brancas*, porque são homens, mas não são *brancos*. As mulheres *negras*, no entanto, não são *brancas* nem homens e servem, assim, como a *"Outra"* da alteridade.[10]

Kilomba ressalta que as narrativas separadas mantêm a invisibilidade das mulheres negras nos debates acadêmicos e políticos.[11] Portanto, não é possível, no caso das mulheres negras, compreender gênero e opressão racial de forma separada, pois a separação aumenta a invisibilidade das diferentes necessidades das mulheres negras comparadas aos homens negros e às mulheres brancas.

Feminismo negro e interseccionalidade

É neste sentido que o feminismo negro tem como base a compreensão da noção de interseccionalidade. As opressões sofridas pelas mulheres negras são resultantes da intersecção de opressões de gênero e de raça e colocam a maioria das mulheres negras à margem do poder e da representação, invisibilizando-as em diferentes contextos.

Mesmo sem ser expresso conceitualmente, já com Sojourner Truth, no início do movimento, há uma primeira referência à interseccionalidade como uma provocação a se

[9] Cf. KILOMBA, *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, 2019.
[10] KILOMBA, *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, p. 191.
[11] KILOMBA, *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, pp. 97-98.

pensar acerca das condições de opressão peculiares às mulheres negras. Mas foi somente a partir da década de 1960, em resposta ao sexismo do Movimento dos Direitos Civis dos negros nos EUA e ao racismo do movimento feminista, que o movimento de mulheres negras se tornou popular. Entre 1970 e 1980, formaram-se vários grupos que instigaram debates sobre o papel das mulheres negras nestes movimentos e em outros movimentos sociais, assumindo como base a interseccionalidade de opressões[12].

A interseccionalidade é uma ferramenta teórica e metodológica utilizada pelas feministas negras para refletir acerca da inseparabilidade estrutural entre patriarcado, sexismo, racismo e suas articulações que implicam em múltiplas situações de opressão sofridas pelas mulheres negras. A intersecção de estruturas racistas e machistas sobre estas mulheres as coloca mais expostas a condições de vulnerabilidade política e social. Conceitualmente, o termo foi cunhado por Kimberlé Crenshaw (1959), jurista estadunidense, defensora dos direitos civis e professora de teoria crítica de raça, num contexto de crítica às leis antidiscriminação dos Estados Unidos.

Crenshaw, ao questionar o que há de errado com a visão tradicional das discriminações, afirma que um dos problemas é que as visões de discriminação racial e de gênero partem do princípio de que se fala de categorias diferentes de pessoas. A visão tradicional indica que a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres. Ela também aponta para outras categorias de discriminação (em função de deficiências, de idade, etc.) e ressalta que a interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos. Segundo ela, ao sobrepormos o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, as mulheres de pele mais escura são as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos.[13] Para Crenshaw, a visão tradicional de discriminação opera no sentido de excluir as sobreposições.

Ela propõe, então, que pensemos em tipos de discriminação e em como isto opera com relação às mulheres negras. O primeiro tipo é a discriminação contra grupos específicos que, em última análise, se refere a mulheres que são interseccionais. A estas são associados estereótipos como, por exemplo, às mulheres da Bósnia e de Ruanda, onde a associação de etnicidade/raça como determinante de padrões sexuais gera situações de "violência justificada". Neste caso, a raça/etnia tende a conduzir a inferências e suposições a respeito de um grupo. O segundo tipo de discriminação, é a discriminação mista ou composta. Esta seria a combinação da discriminação racial e da discriminação de gênero. Neste caso, as mulheres negras são diretamente afetadas pela confluência das discriminações. E o terceiro tipo é a subordinação estrutural, quando não há qualquer discriminação ativa. O que ocorre

[12] Cabe ressaltar que, no Brasil, o feminismo negro ganha força e visibilidade a partir da década de 1970, com o Movimento de Mulheres Negras (MMN). Neste momento, pensadoras e ativistas negras problematizam a falta de uma abordagem interseccional nas pautas de gênero e de raça pelos movimentos sociais. De forma similar ao caminho analítico trilhado pelas feministas negras estadunidenses, as feministas negras brasileiras apontaram para a falta de abordagem racial no movimento feminista brasileiro, o qual não pautava a dupla discriminação sofrida pelas mulheres negras; assim como apontaram para a falta de interesse, no movimento negro liderado por homens, de atuar nas lutas contra o machismo e o sexismo.

[13] As referências de Crenshaw são com relação à situação das mulheres estadunidenses, mas pesquisas realizadas no Brasil indicam que a situação é similar. As mulheres negras, por exemplo, correspondem a 61% das vítimas de feminicídio no Brasil, de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2019.

é que o peso combinado das estruturas de raça e das estruturas de gênero marginaliza as mulheres que estão na base e, geralmente, quem está na base é o grupo das mulheres negras. Tecnicamente, Crenshaw não atribui a denominação de discriminação a este tipo, ela denomina de subordinação, porque este não é voltado particularmente para grupos específicos. Não há um discriminador ativo. Em muitos casos, a subordinação não é resultante de políticas locais, mas de políticas internacionais e que têm efeito particular para as mulheres em decorrência da sua posição na estrutura socioeconômica.[14] Crenshaw, exemplificando esta última denominação, diz:

> O melhor exemplo da discriminação estrutural, talvez sejam as políticas de ajustes que muitos países são forçados a adotar. As feministas têm criticado as políticas de ajustes estruturais pelo efeito particular que elas têm sobre as mulheres. Geralmente, políticas de ajustes estruturais obrigam os países subalternos a desvalorizar suas moedas, o que, por sua vez, reduz salários e restringe serviços sociais, geralmente forçando as mulheres a assumirem serviços que deixam de ser prestados, como o de cuidar de idosos, doentes, jovens. (...) Em decorrência da sua boa condição socioeconômica, algumas mulheres (...) conseguem contratar a mão-de-obra de outras mulheres para assumirem esses serviços de cuidados. As contratadas, em geral, são mulheres economicamente marginalizadas, que, por essa razão, são também socialmente marginalizadas, situadas na base da pirâmide socioeconômica. (...) É isso que eu chamo de subordinação estrutural, a confluência entre gênero, classe, globalização e raça.[15]

O conceito de interseccionalidade denota, assim, as diferentes maneiras pelas quais raça e gênero interagem para moldar as várias experiências pelas quais as mulheres negras são submetidas. Estas experiências não são compreendidas se não for considerado o modo como a intersecção do racismo e do sexismo afeta estas mulheres, moldando aspectos estruturais, políticos, representacionais que geram violências e as colocam na base da sociedade.

Crenshaw ressalta, ainda, que a interseccionalidade não é uma teoria totalizante da identidade. O foco é destacar a necessidade de explicar os múltiplos aspectos da identidade, ao considerar como a realidade social é construída.

Segundo Carla Akotirene, em *O que é interseccionalidade?*, este conceito "é uma sensibilidade analítica, pensada por feministas negras"[16]. Em outras palavras, este é um conceito que deve ser interpretado, no âmbito do feminismo negro, com base em variáveis implicadas nos debates aí empreendidos.

[14] CRENSHAW, "A Interseccionalidade na discriminação de raça e gênero", 2002.
[15] CRENSHAW, "A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero", pp. 13-14.
[16] AKOTIRENE, *O que é interseccionalidade?*, p. 13.

Epistemologias e vozes

A partir do conceito de interseccionalidade, compreende-se o fato de as feministas negras articularem o feminismo negro como um movimento não essencialista e que questiona as epistemologias universalistas. Se apreende o não essencialismo do movimento, na medida em que a compreensão da situação das mulheres negras passa pela compreensão da sobreposição de opressões estabelecidas socialmente. Não há uma "natureza" e nem a possibilidade de se recorrer a "essências" para justificar o que ocorre; tudo depende de interações e articulações sociais em que grupos são definidos de determinada forma, em função de interesses de domínio e hegemonia. No que se refere à crítica a epistemologias universalistas, os argumentos caminham na mesma direção da crítica do filósofo da ciência Paul Feyerabend (1924-1994) à ideia de um universalismo na ciência e na linguagem científica:

> (...) A unanimidade de opinião pode servir a uma igreja, às vítimas aterradas ou ávidas de um (antigo ou moderno) mito, ou aos seguidores fracos e voluntários de um tirano. A variedade de opiniões é necessária ao conhecimento objetivo. E um método que encoraje a variedade é também o único método compatível com uma perspectiva de humanidade. (...)[17]

Feyerabend critica o universalismo na ciência e a imposição deste modo de conhecer na sociedade. Há aí a crítica à imposição de um conhecimento universal que reflete os interesses específicos de um grupo dominante. Na obra, *A Ciência em uma Sociedade Livre*, ele rechaça a ideia de dominação que subjaz ao universalismo:

> "Igualdade", incluindo a igualdade da mulher e a igualdade racial, não significa igualdade das tradições, mas apenas a igualdade de acesso a uma tradição particular: a tradição do homem branco. Os *liberais brancos*, que apoiam a busca da igualdade com todas as suas forças, abriram a terra prometida, mas uma terra prometida que se deve construir segundo os seus planos, que deve encher-se dos seus brinquedos favoritos e em que só se pode entrar com a sua autorização.[18]

A epistemologia não diz respeito somente a conhecimento, mas a quem produz o conhecimento considerado válido ou verdadeiro. Neste sentido, a epistemologia, ou como Feyerabend cita, a "tradição do homem branco" impede o conhecimento de diferentes perspectivas e desconsidera outros saberes como, por exemplo, de povos originários e grupos subalternizados. Em última análise, a ideia de um conhecimento universal, além de expressar interesses específicos de um grupo social dominante, impede o conhecimento de diferentes perspectivas, desconsiderando saberes de outras e outros sujeitos colocados à margem do conhecimento estabelecido.

O pensamento das feministas negras vai ao encontro do que Feyerabend expõe. O feminismo negro, indo de encontro ao universalismo, busca desenvolver e identificar

[17] FEYERABEND, *Against Method*, pp. 31-32
[18] FEYERABEND, *A Ciência em uma Sociedade Livre*, p. 95.

variadas narrativas, validando conhecimentos e discursos para além dos discursos hegemônicos eurocêntricos. A ideia de epistemologia do movimento feminista negro envolve a valorização das experiências de vida e de visões de mundo das mulheres afrodescendentes.

No livro *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento* (1990), Patrícia Hill Collins[19] aponta para quatro dimensões da epistemologia feminista negra. A primeira dimensão é a da valorização da sabedoria, envolvendo a perspectiva vivencial; a segunda é a do diálogo com outros membros da comunidade, para além do âmbito acadêmico, vistos como importantes para a construção de novos conhecimentos. A terceira dimensão é a da ética do cuidado, na qual fatores como a expressividade pessoal, as emoções e a empatia são considerados como fundamentais no processo de validação do conhecimento; e, finalmente, a ética da responsabilidade pessoal, a partir da qual espera-se que o indivíduo tenha relação direta com suas próprias ideias e se responsabilize pelo seu discurso[20] .

Neste sentido, a epistemologia do feminismo negro ressalta a interação entre teoria e vivência, a centralidade analítica das experiências e ideias das mulheres negras, a criatividade intelectual e a exigência de que o pensamento implique ações, assim como ações impliquem pensamentos. Tudo isto considerando uma linguagem que abarque não somente a objetividade, mas a subjetividade em discursos considerados válidos. Este último ponto ressalta a necessidade de, no contexto epistemológico, não se desvincular a narrativa da pessoa que narra. Esta deve ter consciência do seu lugar no discurso, revelando, para si e para os outros, o lugar social do qual fala. É nesta direção que o conceito de "lugar de fala" se apresenta também como constituinte do feminismo negro.

Djamila Ribeiro, em *O que é lugar de fala?* (2017), explica que o conceito de "lugar de fala" reivindica diferentes pontos de análises e diferentes afirmações, buscando refutar a historiografia tradicional e a hierarquização dos saberes. O conceito serve para auxiliar na compreensão de como as falas marcam relações de poder e eventualmente reproduzem preconceitos e estereótipos. "Lugar de fala" não é somente o poder falar. O conceito não pretende apenas legitimar a expressão de um amontoado qualquer de palavras, mas revelar uma hierarquia violenta que subjaz as autorizações e as decisões sobre quem pode e quem não pode falar. Essa hierarquia, por sua vez, é fruto da classificação racial, de gênero e de classe de grupos de pessoas.

O "Lugar de fala" surge para problematizar e refutar alguns pressupostos da epistemologia dominante, na medida em que possibilita trazer à consciência a existência de estruturas única e essencialmente relacionadas à branquitude no discurso dominante, sob um olhar branco, masculino e europeu. A partir da tomada de consciência que o uso do conceito permite, ele se configura como possibilidade eficaz de enfrentamento do discurso dominante, por meio da promoção da multiplicidade de vozes. Estas vozes apresentam-se como potencialmente capazes de quebrar o discurso autorizado e que se pretende universal. Segundo Ribeiro, "lugar de fala":

[19] Collins compreende que, mesmo que focada no contexto estadunidense, sua perspectiva abarca outras experiências de mulheres negras na diáspora. Assim, ela tenta explicar as dimensões do conceito de epistemologia que sustenta o movimento.
[20] Cf. COLLINS, *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*, 2019.

> [...] representa o fim da mediação na fala, ou seja, representa o sujeito como protagonista de seu próprio discurso reivindicatório. [...] [discurso] como um sistema que estrutura determinado imaginário social, [no qual se fala, portanto, de poder e controle] [...] O falar, neste caso, não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir.[21]

"Lugar de fala" expressa o existir em si, para si, enquanto sujeito, no seu lugar social. Neste sentido, todos temos um lugar de fala, pois somos atravessados pelo lugar social que ocupamos. Todos podemos e devemos falar de tudo, a partir da consciência de nosso lugar social. No feminismo negro, a importância de considerar o "lugar de fala" é que este nos permite, primeiramente, identificar qual é o discurso autorizado. Num segundo momento, situar os discursos e, num terceiro movimento, para além de "falar", convocar os sujeitos à escuta. É importante escutar as "vozes dissonantes" do discurso autorizado, ou melhor, escutar as vozes do discurso "não autorizado", pois estas já foram silenciadas durante muito tempo. O objetivo não é calar as vozes do discurso que até então se assumiu como válido, mas situá-las, observando a emergência de distintas narrativas por meio de distintas vozes. A linguagem se configura, assim, em caminho de empoderamento e ação.

O objetivo do feminismo negro é o desenvolvimento do empoderamento das mulheres negras, a partir de si mesmas, de discursos próprios, tendo em vista o que Collins denomina de justiça social ou o que Davis salienta como modificação das estruturas sociais. Este empoderamento não é direcionado pura e simplesmente para conquistas individuais, mas às coletividades de mulheres negras que desenvolvem um entendimento de sua condição social e política, de sua história e de suas variadas habilidades, autoafirmando-se e trilhando caminhos de superação das condições impostas pela dominação. Nesse sentido, a superação não envolve somente a libertação das mulheres negras individualmente ou enquanto grupo, mas envolve também a libertação de homens negros, mulheres não negras, comunidade lgbtqia+ e todas e todos em situações de desigualdade e opressão. Em última análise, ao refletir sobre as bases dos sistemas opressivos, o feminismo negro amplia e diversifica não somente o debate, mas seu campo de atuação enquanto um movimento social e político.

Considerações finais

No presente artigo, buscou-se mostrar que, em momentos-chave de movimentos feministas e movimentos negros, as demandas das mulheres negras não foram, e muitas vezes ainda não são, consideradas. Avaliar os problemas das mulheres negras somente sob o ponto de vista de uma questão de gênero ou somente como uma questão de raça produz e reproduz "não lugares" sociais a este grupo de mulheres.

Neste sentido, o feminismo negro surge como um movimento que, partindo de condições de invisibilização impostas às mulheres negras, assume como base de compreensão da situação destas mulheres o conceito de interseccionalidade de opressões que recai sobre elas. Este movimento, ao assumir como base argumentativa o cruzamento interseccional, amplia o olhar sobre as questões de gênero e raciais e permite a construção e

[21] RIBEIRO, *O que é lugar de fala?*, p. 56 e p. 64.

a proposição de alternativas aos problemas aí identificados. Estas alternativas direcionam-se não somente a questões práticas, de condições de vida e sobrevivência destas mulheres, mas a questões epistemológicas referentes ao conhecimento considerado válido e o quanto a imposição de saberes serve a discursos e narrativas de dominação e silenciamento de vozes.

Referências bibliográficas

AKOTIRENE, Carla**.** *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte, MG: Letramento: Justificando, 2018.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento.* tradução Jamile Pinheiro Dias. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. *Cruzamento: Raça e gênero.* Brasília, p. 7-16, 2004.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe.* Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

FEYERABEND, Paul. *Against Method.* Londo: Verso, 1993.

_____. *A Ciência em uma Sociedade Livre.* São Paulo: UNESP, 2011.

FRIEDAN, Betty. *A Mística Feminina.* 1ª Edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo.* Tradução Bhuvi Libanio. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

_____. *Teoria Feminista: da margem ao centro.* Tradução Rainer Patriota. – São Paulo: Perspectiva, 2019.

JORDAN, June. *Civil Wars.* Boston: Beacon Press, 1981.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.* Tradução Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. *Sister Outsider***.** Berkeley: Crossing Press, 2007.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?.* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

A intelectualidade negra e a produção científica: um olhar decolonial

Betânia de Assis Reis Matta[1]

Rita de Cássia Fraga Machado[2]

Resumo: Este artigo discute o papel feminino na produção de conhecimentos científicos a partir da perspectiva decolonial. Possui como linha de análise a educação libertadora e reflete sobre os discursos sociais contemporâneos pautados em um modelo de pensamento colonialista. Para esse pensamento colonialista, a questão de gênero ainda é muito relevante. A importância deste tema se justifica pela necessidade de compreender os aspectos procedentes da mentalidade colonizadora, que silenciou, censurou e desvalorizou o conhecimento produzido pelas mulheres ao longo da história. Por isso, espaços democráticos de debates devem ser criados para que os grupos que não foram visibilizados durante muito tempo por essa sociedade patriarcal, machista e desigual possam ser ouvidos e acolhidos. Para tanto, a metodologia utilizada foi a pesquisa bibliográfica, tendo como *corpus* de análise artigos científicos e livros. Os materiais pesquisados fazem referência aos estudos decoloniais e ao legado do Movimento Feminista Negro.
Palavras-chave: Gênero – Pensamento decolonial – Educação – Feminismo

The black intellectuality and scientific production: a decolonial view

Abstract: This paper discusses the female role in the scientific knowledge production, in a decolonial perspective. It has as guideline the libertarian education, reflecting on contemporary social discourses, based on a colonialist thought model. For the colonialist thinking, the gender issue is still very relevant. This theme importance is justified by the need to understand the aspects from the colonizing mentality, which silenced, censored and depreciated the women knowledge production throughout human history. For this reason, democratic spaces for debate must be created so that groups that have not been seen by this patriarchal, sexist and unequal society can be heard and welcomed. For this research, the bibliographic research methodology was used, having as analysis scientific corpus papers and academic books. The researched materials refer to decolonial studies and the Black Feminism Movement legacy.
Keywords: Gender – Decolonial thinking – Education – Feminism

[1] Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Especialista em criança e adolescente em situação de risco social (UNIFRA - RS) e Gestão Pública (UEA - AM). Mestra em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH). E-mail: betaniamatta@hotmail.com.

[2] Vice Coordenadora do PPG em Educação da Universidade Estadual do Amazonas – CEST/UEA. É membro da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, da UNESCO - Rede de Mulheres Filósofas da América Latina e do GT - Filosofia e Gênero da ANPOF (2021-2023). Pós-doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bolsista PNPD/CAPES. Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: rmachado@uea.edu.br. http://lattes.cnpq.br/8882999172098781. https://orcid.org/0000-0002-7385-3771.

Introdução

O processo civilizatório europeu foi permeado por choques culturais que se deram a partir de um processo de dominação pautado no equívoco de considerar a cultura europeia uma ferramenta ideológica e legitimadora de dominação, o que justificou, no seu decurso, sobrepujar por completo a cultura dos povos colonizados. "[...] só a cultura europeia é racional, pode conter sujeitos. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar sujeitos"[3].

Para Césaire[4], o processo de colonização europeu pode ser entendido como uma equação de extrema desigualdade, em que, de um lado, se observou a dominação europeia e, de outro, a aniquilação de várias culturas. Segundo o autor, a partir "da repressão cultural e do genocídio massivo provenientes do processo de colonização, podemos concluir que a Europa possui uma dívida impagável para com a humanidade, pelas pilhas de cadáveres da história"[5]. Assim, o contato entre colonizador e colonizado pode ser compreendido como uma total violação dos valores humanos.

De acordo com Quijano[6], a colonização não significou somente a dominação da cultura ocidental sobre as demais culturas; foi, sobretudo, a dominação do imaginário do colonizado. O que tornou este processo ainda mais perverso. De acordo com o autor, o que se constatou foi a repressão das crenças, dos símbolos, dos conhecimentos dos colonizados, visto que os mesmos não atendiam aos interesses econômicos do sistema colonial. Com isso, os grupos dominados foram coagidos a usar os "padrões de expressão dos dominantes, [...] os quais serviam não somente para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural [...]"[7].

Não restam dúvidas que o processo civilizatório europeu ocorreu diante de um cenário de extrema desigualdade e crueldade. A supremacia do homem branco e europeu formou uma combinação que abertamente se consolidou numa relação de dominação. Tal fato permitiu que se estabelecesse uma hegemonia racial e cultural, que se constituiu como instrumento valioso na manutenção e controle do poder nas colônias.

Djamila Ribeiro[8] aprofunda ainda mais essa questão ao enfocar o protagonismo da mulher negra no período da escravidão, trazendo à luz questões acerca dos processos de resistência e insurgência à dominação europeia, os quais, em sua maioria, são ocultados ou negligenciados pela história oficial. Porém, tais sujeitos configuram-se como sujeitos históricos, fonte de inspiração de ações políticas feministas de descolonização do conhecimento. A autora faz referência também aos efeitos maléficos desencadeados por uma sociedade patriarcal e machista que submeteu as mulheres, em especial as negras, a uma posição social inferior aos homens.

A trajetória das mulheres negras e escravas confirma um cotidiano marcado por circunstâncias de opressão, submissão e exploração sexual, que as forçaram a travar lutas de

[3] QUIJANO, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", p. 6.
[4] Cf. CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*.
[5] CÉSAIRE, *Discurso sobre o colonialismo*, p. 28.
[6] QUIJANO, "Colonialidad y modernidad-racionalidad".
[7] QUIJANO, "Colonialidad y modernidad-racionalidad", p. 6.
[8] Cf. RIBEIRO, *O que é lugar de fala?*

resistência diárias, devido a um sistema colonial desumano, consequência do racismo e das desigualdades raciais provenientes do processo civilizatório europeu.

Neste contexto, destacamos a trajetória das lutas do movimento feminino negro, que, por sua vez, reivindica a superação da desigualdade racial e de gênero com o intuito de promover a igualdade de direitos. "Assim, mais do que compartilhar experiências baseadas na escravidão, racismo e colonialismo, essas mulheres partilham processos de resistências"[9].

Ao incentivar a prática de produção de conhecimento científico pelos grupos sociais historicamente apartados da academia, como as mulheres, estamos caminhando rumo a um processo de descolonização do conhecimento, deixando, desta maneira, de sermos objetos de discurso científico para nos tornarmos protagonistas na construção de novos conhecimentos. Isso permite que novas possibilidades de relacionamento com a ciência sejam efetivadas, de forma inovadora e democrática. Em outros termos, descolonizar o conhecimento significa assumir uma postura epistemológica heterogênea, independente e libertadora, ou seja, sair da sombra de um pensamento europeu, que, de certa forma, ainda nos mantém colonizados.

Certamente é um desafio refletir e analisar sobre questões femininas. Todavia, este trabalho se propõe discutir sobre o protagonismo feminino no sistema colonial, bem como a hierarquização de saberes que privilegia a epistemologia eurocêntrica do conhecimento. Por isso a importância da realização de estudos que reivindiquem a emancipação e valorização da produção intelectual negra, rechaçada, ao longo da história, pelo pensamento moderno europeu. O que incitou a manutenção do preconceito, da segregação racial e da desvalorização da cultura negra em uma sociedade que foi constituída de forma desigual.

Movimento feminino negro: a luta pela descolonização do conhecimento

Para pensarmos a questão do protagonismo feminino negro na busca pela descolonização do conhecimento, é necessário que façamos o esboço de algumas linhas indicativas da trajetória histórica e política dos movimentos de mulheres negras no período colonial. Com isso, proponho aqui um ensaio de ideias que podem, possivelmente, ajudar a compreender a importância da história do movimento negro durante a escravatura.

Neste sentido, Angela Davis[10] descreve com clareza e objetividade o sofrimento das mulheres negras no período da escravatura estadunidense, cujas práticas podem se estender para a escravatura negra nas colônias do continente americano. Segundo a autora, os escravos eram vistos como bens móveis, considerados apenas como mão de obra rentável, submetidos a condições degradantes e sub-humanas. Destacamos que não havia distinção de gênero na execução das tarefas laborais, ou seja, tanto homens como mulheres eram expostos às mesmas condições severas de trabalho. O que denota que as preocupações dos senhores de escravos se centravam apenas na exploração da força de trabalho, objetivando o lucro.

As mulheres negras trabalhavam como domésticas na casa grande[11] até completarem a idade para trabalharem nos campos de algodão. Com uma carga horária semelhante à dos homens, trabalhavam no campo do amanhecer ao anoitecer. Não bastando todo esse

[9] RIBEIRO, *O que é lugar de fala?*, p. 17.
[10] Cf. DAVIS, *Mulheres, raça e classe.*
[11] Como era conhecida a residência da família dos proprietários rurais e de engenho de açúcar no Brasil Colônia.

contexto de violência, ainda eram violentadas sexualmente. A violação era uma prática muito vantajosa para os senhores de escravos, pois não só significava uma estratégia de dominação da população negra escravizada, como os filhos nascidos do estupro equivaliam a uma mercadoria, passível de serem vendidos ou explorados como força de trabalho.

> Os comportamentos dos donos de escravos com as mulheres escravas eram: quando era rentável, explorá-las como se fossem homens, sendo observadas, com efeito, sem distinção de gênero, mas quando podiam ser exploradas, castigadas e reprimidas em formas ajustadas apenas às mulheres, elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulheres[12].

Mesmo diante de vários testemunhos acerca da alta incidência de violação e abuso sexual, a questão nunca foi tratada com o devido empenho, nem pela justiça nem pela literatura especializada. "Vistas como mulheres perdidas e prostitutas, o choro das mulheres negras violadas tinha necessariamente falta de legitimidade".[13] Em muitos casos, as mulheres negras foram duplamente vitimizadas, sendo acusadas também de realizarem ações que encorajavam os senhores de escravos à prática do ato sexual, em uma relação permeada por estereótipos negativos acerca das mulheres. Enfim, eram taxadas de infratoras, quando, na verdade, eram vítimas de um sistema desumano e cruel.

Este comportamento é fruto da herança colonial que hipersexualizava a mulher negra, naturalizando-a como um objeto sexual. A literatura, historicamente, se reporta à mulher negra como fogosa, de sexualidade aflorada, destituindo-a por completo de sua condição humana, o que desencadeou um processo de coisificação feminina. Isto alimentou o imaginário dos senhores de escravos com pensamentos permeados de perversidade sexual.

> A coação sexual era, antes, uma dimensão essencial das relações sociais entre os donos de escravos e os escravos. Por outras palavras, o direito reclamado pelos donos de escravos e seus agentes sobre os corpos escravos femininos era uma expressão direta dos seus presumidos direitos de propriedade sobre o povo negro como um todo. A licença para violar emanou da facilidade da rude dominação econômica que era o carimbo horrível da escravatura[14].

Diante de um contexto de permanente violação dos direitos civis e sociais, a luta pela abolição da escravatura passou a ser uma necessidade política. Despertou nas mulheres negras a consciência da sua condição sub-humana, da violência, dos constantes abusos sexuais, da exploração e da opressão sustentada e perpetuada por um regime escravocrata. Esta consciência foi determinante para que elas apoiassem a luta pela abolição da escravatura e contra a discriminação racial.

> [...] as mulheres negras eram iguais aos seus homens na opressão que sofreram; elas eram socialmente iguais aos seus homens dentro da

[12] DAVIS, *Mulheres, raça e classe,* p. 11.
[13] DAVIS, *Mulheres, raça e classe,* p. 132.
[14] DAVIS, *Mulheres, raça e classe,* p. 128.

> comunidade escrava; e elas resistiram à escravatura com uma paixão igual aos seus homens[15].

A grande ironia do regime escravocrata foi tratar homens e mulheres de forma equiparada, ou seja, não havia distinção de gênero. O que permitiu que experimentassem a igualdade na opressão, na exploração, nas violências físicas, muitas das quais resultavam em mortes. E, considerando ainda a importância dessas mulheres, é necessário lembrar que tiveram um papel de destaque no crescimento econômico das colônias, pois respondiam por atividades no campo, na reprodução de crianças, objetivando novos escravos, e nas funções domésticas da casa grande.

As experiências vivenciadas por elas durante a escravatura as encorajaram a abraçar as causas do movimento antiescravista, dando mais tarde origem à criação do movimento feminino negro. Sua luta pode ser entendida como uma reflexão político-ideológica a partir do seu lugar de fala, ou seja, da posição social que ocuparam na sociedade escravocrata. De acordo com Djamila Ribeiro,

> [...] todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados[16].

Neste sentido, o processo de abolição da escravatura representou uma conquista importante. Entretanto, ele não foi suficiente para promover uma descolonização completa da sociedade.

Outro fator preponderante foi a inexistência de políticas públicas que promovessem a inserção do negro na sociedade. Em outros termos, os negros libertos ficaram à mercê de sua própria sorte. Tal fato pode ser observado também no que tange à história da abolição da escravatura no Brasil.

Angela Davis[17] aponta que, mesmo após quase dois séculos da abolição da escravatura, as mulheres negras continuam a desempenhar os mesmos papéis domésticos de outrora. O que nos permite concluir que houve um processo de independência, mas que este não foi acompanhado por um processo de descolonização do pensamento dominante. Isto é, a sociedade ainda é marcada por traços de um sistema escravista e patriarcal, mantendo homens e mulheres negros marginalizados, segregados dos espaços de poder social, cultural, econômico, político e educativo.

> Um papel tão importante não se cumpre somente através das lutas políticas nos movimentos sociais organizados, mas pode ser feito também através da

[15] DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 24.
[16] RIBEIRO, *O que é lugar de fala?*, p. 48.
[17] Cf. DAVIS, *Mulheres, raça e classe.*

> reflexão científica e da ocupação do espaço conceitual. Ora, até a abolição do regime servil, as massas negras não tiveram acesso à escola e à educação formal e figuravam apenas como objetos de estudos historiográficos, sem poder tomar conhecimento daquilo que se escrevia a seu respeito[18].

A luta dos negros por um lugar nos bancos escolares, em uma sociedade escravocrata, foi marcada por um processo de banimento social e de exclusão das oportunidades educacionais, que condenou esta população a ações de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual. Numa tentativa de deslegitimar as reivindicações pelo reconhecimento da produção cultural negra. Cabe-nos ressaltar que o negro não só teve sua condição humana negada, bem como sua cultura depreciada. Ao longo da história, o que se observou foi a naturalização da exclusão do negro do contexto intelectual.

Ainda hoje, não conseguimos ultrapassar as barreiras impostas por uma educação injusta e desigual, cuja epistemologia se baseia no conhecimento europeu. Em outros termos, somente seremos livres quando rompermos com o modelo epistêmico dominante, ou seja, com a descolonização do conhecimento, permitindo, assim, a abertura de novos espaços para a inserção de intelectuais negras e negros, vislumbrando a construção de uma educação de fato inclusiva. Davis afirma que:

> A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e, assim, inviabilizando outras experiências do conhecimento[19].

A descolonização do conhecimento e a refutação de uma neutralidade epistemológica significam permitir que outros discursos, não hegemônicos, se façam presentes na pesquisa científica praticada no meio acadêmico. Isso possibilita que as vozes subalternizadas a uma epistemologia dominante sejam ouvidas, rompendo, desta forma, com uma história permeada por exclusões. Pontuamos, ainda, que a linguagem dominante sempre foi um instrumento valioso na manutenção de poder, uma vez que invisibilizou grupos sociais, negando-lhes um sistema educacional justo.

Segundo Spivak[20], a agressão epistêmica corroborou para que se perpetuasse o intelectualismo, que considera poder falar em nome do subalternizado, funcionando como cúmplice do imperialismo, reproduzindo as estruturas de poder e de opressão aos grupos marginalizados. No caso feminino, afirma a autora que "se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade"[21].

O final do século XX e início do século XXI são marcados por debates que passam a questionar a neutralidade da ciência moderna e seu uso como instrumento de dominação, de discriminação e de racismo. Neste contexto, as contribuições advindas do movimento intelectual negro e dos estudos pós-coloniais ajudaram a desmistificar pseudoteorias raciais

[18] MUNANGA, "Prefácio"*,* p. 13.
[19] DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 16.
[20] Cf. SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*
[21] SPIVAK, *Pode o subalterno falar?*, p. 67.

que atestavam para uma superioridade racial. Todavia, tal reconhecimento não anula os prejuízos sociais e raciais decorrentes do processo histórico. De acordo com Gomes, "tais resultados afetaram não somente o campo da produção intelectual [...], mas de maneira específica, a vida e a trajetória das crianças, adolescentes, jovens, e adultos negros e negras, inclusive na educação"[22].

Os intelectuais negros e negras têm como desafio propor um novo olhar científico, que enxergue para além dos aspectos socioeconômicos e passe a compreender a pluralidade cultural, as dimensões simbólicas do preconceito, da desigualdade racial e de gênero, dentre outras. A identidade negra não pode ser compreendida como um grande bloco monolítico de saber monocultural. Entretanto, é possível dialogar com os diferentes perfis intelectuais de origem negra, oriundos de filiações teóricas e políticas diferenciadas, entre jovens negros de diferentes gerações, desde os que adentram na universidade aos militantes políticos do movimento de negritude.

As discussões sobre lugar, perfil e produção dos intelectuais negros nos remetem às reflexões de Santos[23], que apontam para a necessidade de se estabelecer um diálogo entre os diferentes saberes, evidenciando os conhecimentos que foram silenciados, negligenciados e discriminados. Segundo o autor, é necessário que a ciência seja entendida sob uma perspectiva plural, superando a visão monocultural pautada numa epistemologia eurocêntrica. Para tanto, as contribuições dos movimentos feministas negros, pós-coloniais e multiculturais são de grande valor, visto que estabelecem um diálogo entre a epistemologia convencional da ciência moderna e uma epistemologia construída a partir de outros saberes, alternativos à ciência tradicional.

A intelectualidade negra: um caminho de desafios e resiliências

O início do século XX foi um divisor de águas na construção e legitimação da identidade intelectual negra, proporcionando reflexões em prol do direito à educação e ao conhecimento no contexto acadêmico brasileiro. O movimento intelectual negro elencou a educação como uma de suas principais bandeiras de luta. Assim, negros e negras, antes apenas objetos de pesquisas científicas, passaram a reivindicar seu espaço como sujeitos produtores de saber. Podemos dizer que este é um longo caminho a ser percorrido diante de um processo histórico marcado por lutas pela equiparação de direitos e pela superação do racismo.

Desse modo, a descolonização do conhecimento exerce um papel primordial, visto que não somente aponta para a necessidade de incluirmos a história da África, de africanos e afro-brasileiros no currículo educacional brasileiro, como possibilita abarcar novas temáticas no âmbito acadêmico. A disciplina rompe com paradigmas dominantes, utilizados pela ciência moderna como instrumentos para justificar a superioridade racial, a discriminação e o racismo. Afirma Gomes: "No decorrer do processo histórico, tais teorias foram derrubadas, superadas e condenadas [...], mas isso não isenta os prejuízos sociais e o

[22] GOMES, "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", p. 497.
[23] Cf. SANTOS, *A gramática do tempo: por uma nova cultura política.*

imaginário racista que elas ajudaram a reforçar e produzir, principalmente, na trajetória de grupos étnico-raciais [...]"[24].

Os intelectuais negros, no seu discurso, na sua escrita e na sua intervenção no meio acadêmico e literário, elegeram a questão racial como foco de pesquisa e investigação. Gomes[25] descreve que os negros intelectuais carregam consigo uma ética da convicção do antirracismo, proveniente das reivindicações do movimento negro. Assim, passaram a questionar as relações entre raça e poder, apontando para a existência de uma estrutura em que a dominação racial ainda persiste.

Ao abordarmos acerca da necessidade de democratização dos espaços universitários, pautamos na discussão promovida por Bell Hooks[26], quando argumenta que as universidades, mesmo tendo como premissa a busca pela verdade, perdem seu caráter emancipatório: à medida que reproduzem conhecimentos que servem, majoritariamente, a uma elite acadêmica; ao promoverem a hierarquização do saber, pautado no paradigma da ciência moderna; ao desqualificarem debates relacionados às questões sociais concretas, como racismo, desigualdade, preconceito, dominação, segregação racial e poder. Afirma Hooks:

> Se examinarmos criticamente o papel tradicional da universidade na busca da verdade e na partilha de conhecimento e informação, ficará claro, infelizmente, que as parcialidades que sustentam e mantêm a supremacia branca, o imperialismo, o sexismo e o racismo distorceram a educação a tal ponto que ela deixou de ser uma prática da liberdade[27].

As tensões e desafios impostos ao novo perfil de intelectual negro que emerge nos anos 1990 não o impediu de propor ações emancipatórias e de transformação de uma realidade historicamente excludente e discriminatória. Para tanto, é necessário a utilização do conhecimento dito engajado, a fim de subverter teorias eurocêntricas e opressoras presentes no contexto social. "Tal invisibilidade, pois, não é ingênua. Ao contrário, explicita outras faces do racismo e do sexismo vividos por intelectuais negras"[28].

A questão que se coloca é que os espaços universitários sempre tiveram uma forte preponderância branca e, quando os intelectuais negros passaram a colocar em xeque as pseudoteorias raciais, as estruturas internas da universidade foram abaladas, colocando em foco as relações de poder nela existentes. Cabe-nos apontar que, no Brasil, vivemos o mito da democracia racial e que a nossa academia ainda é marcada pelo predomínio da branquitude. Sobre isso, Gomes alerta:

> [...] ao reivindicar o direito ao conhecimento e o direito como produtores de conhecimento, os intelectuais negros desnaturalizam o cânone e ajudam a desvelar o quanto ele sempre foi racial, androcêntrico, eurocêntrico, adultocêntrico e classista. E é esse mesmo potencial de denúncia que exige

[24] GOMES, "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", p. 497.
[25] GOMES, "Intelectuais negros e produção do Conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira".
[26] Cf. HOOKS, *Ensinar a transgredir*.
[27] HOOKS, *Ensinar a transgredir*, p. 45.
[28] SANTIAGO, "Intelectuais negras: entre a invisibilidade e a resistência", p. 59.

> desses intelectuais fôlego e competência para produzirem um conhecimento denso que se coloca como alternativa ao cânone e aos ideais da branquitude nele presentes[29].

Neste sentido, afirmar-se como intelectual negro implica em desvelar a ideologia racista oculta na dominação étnico-racial, que deslegitima os conhecimentos produzidos pelos grupos sociais historicamente discriminados e, por conseguinte, excluídos das práticas acadêmicas e sociais. Enfim, significa reafirmar o compromisso com a mudança social, cultural e política, iniciado no fim do século XIX pelos movimentos intelectuais negros. Inspiramo-nos na fala de Fanon para reforçar nossos argumentos: "Precisamos botar o dedo em todas as chagas que zebram a libré negra"[30].

Não podemos deixar de destacar que os entraves à intelectualidade negra feminina são mais desafiadores, pois as mulheres negras precisam, além do racismo, lutar ainda contra o sexismo, o que faz com que o caminho se torne mais difícil. De acordo com Djamila Ribeiro, é preciso "divulgar a produção intelectual de mulheres negras, colocando-as na condição de sujeitos e seres ativos que, historicamente, vêm pensando em resistências e reexistências"[31]. Diante desse contexto, sua luta consiste em criar estratégias de superação, permitindo-lhes a merecida visibilidade de sua produção intelectual.

> A subordinação sexista e racista na vida das mulheres negras obscurece obras das nossas intelectuais, atuando em paralelo aos estereótipos socialmente construídos da mulher só corpo, sem mente. A insistência cultural com a aceitação dos papéis historicamente sistematizados talvez seja um dos entraves para a visibilização das produções intelectuais negras, contudo, a maior deles é sem dúvida a apropriação dos valores pelas mulheres negras[32].

Os intelectuais negros e as intelectuais negras, imbuídos dos pensamentos difundidos pelos respectivos movimentos, tomaram para si a luta contra o sistema excludente, racista, sexista e desigual, especialmente no âmbito acadêmico. Desta forma, "o movimento negro pode ser considerado o seu principal lugar de aprendizagem embora não seja necessariamente o seu espaço de atuação política"[33].

Ao finalizarmos a presente reflexão, concluímos que a sociedade brasileira é marcada por um racismo velado, que delimita espaços de ocupação para as pessoas ditas "de cor". Com isso, a concepção de educação como prática libertadora se configura como estratégia importante, pois possibilitou a estes intelectuais a compreensão da existência de uma epistemologia dominante, presente não só na sociedade como no meio acadêmico, e que privilegia uma elite predominantemente branca. "Entender esse contexto e construir novas

[29] GOMES, "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", p. 508.
[30] FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 159.
[31] RIBEIRO, *O que é lugar de fala?*, p. 9.
[32] SOUZA, *Mulheres negras e relações de gênero: narrativas de construção da identidade de mulheres negras participantes do Bloco Afro Akomabu do Centro de Cultura Negra do Maranhão*, p. 39.
[33] GOMES, "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", p. 507.

formas de atuação acadêmica coloca esse grupo de intelectuais diante de velhos e novos desafios"[34].

Considerações finais

Ao refletirmos sobre o movimento negro, devemos ter em mente a importância de suas ações no campo político, social, econômico e, sobretudo, educacional, na busca pela emancipação étnico-racial. Outro fator importante é compreender o processo de colonização europeia a partir da ótica dos estudos pós-coloniais, os quais alargaram as discussões acerca da existência central de uma epistemologia dominante, mantida pela ciência moderna ocidental e pelas relações de poder, em especial, no campo educacional.

A presença, mesmo que de forma velada, de uma epistemologia dominante corroborou para constituir uma sociedade desigual, estimulando a segregação racial, o racismo, a exclusão, a desvalorização da cultura e do conhecimento negro, negando a essa população o seu lugar de fala, tornando-os invisíveis para o contexto social.

A tomada de consciência a partir desta realidade fez com que os negros reivindicassem seu lugar de fala, até então inexistente. Neste contexto, o movimento negro ressignifica e problematiza questões referentes à sua condição étnico-racial, a partir da sua localização social. Atribuímos ao movimento negro:

> [...] a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural [...][35].

Nesta perspectiva, a educação passa a ser uma aposta dos movimentos negros na tentativa de estabelecer um diálogo entre os diferentes sujeitos sociais, excluídos historicamente, na busca de reconhecimento como cidadãos. O movimento percebe a educação como propulsora de ações de caráter emancipatório e reivindicatório, necessárias para que negras e negros sejam reconhecidos como sujeitos detentores e produtores de conhecimento.

Todavia, é oportuno destacar que a produção intelectual negra possui uma vasta diversidade cultural, que foi desqualificada historicamente por pseudoteorias que defendiam a inferioridade e a superioridade racial. Tal fato ocasionou perdas significativas no âmbito social, econômico e, principalmente, cultural desta população.

A descolonização do pensamento é uma vertente defendida por intelectuais negros como Aimé Césaire e Frantz Fanon, os quais, a partir de seus estudos pós-coloniais, desvelaram os reais interesses do processo de colonização europeu. Suas ideias foram minuciosamente estudadas, aprofundadas e ampliadas por outros intelectuais, que passaram a investigar e a questionar as heranças coloniais, tendo como eixo o racismo, a segregação racial, a exclusão, a desigualdade social, política e econômica.

---

[34] GOMES, "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", p. 508.
[35] DOMINGUES, p. 102 *apud* GOMES, "Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça", p. 4.

Concluímos destacando o empenho e o esforço dos intelectuais negros que superaram obstáculos estruturais e culturais a fim de inserir a história e a cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar brasileiro. Tal passo resulta de práticas educativas de cunho emancipador e transformador da realidade social. O reconhecimento da cultura negra e sua inclusão nos sistemas de ensino oficiais, mesmo que tardiamente, são mais que merecidos. Todavia, é uma jornada que ainda está longe de terminar, pois "a dominação e a opressão continuam a moldar as vidas de todos, sobretudo das pessoas negras e mestiças"[36].

Referências bibliográficas

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1978.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In*:* SANTOS. B.; MENEZES, M. (Org.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010. pp. 492-516.

_____. "Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça". In: *Educação e sociedade.* Campinas, v. 33, n.° 120, jul-set 2012.

HOOKS, Bell. *Ensinar a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

MUNANGA, Kabengele. "Prefácio". In: *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro.* Bahia: UFRB, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (Org.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTIAGO, Ana Rita. "Intelectuais negras: entre a invisibilidade e a resistência". In: *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro.* Bahia: UFRB, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: por uma nova cultura política.* 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Grace Kelly Silva Sobral. *Mulheres negras e relações de gênero: narrativas de construção da identidade de mulheres negras participantes do Bloco Afro Akomabu do Centro de Cultura Negra do Maranhão.* Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017. Disponível em:

[36] GOMES, "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", p. 514.

http://tedebc.ufma.br:8080/jspui/browse?type=author&value=Souza%2C+Grace+Kelly+Silva+Sobral. Acesso em 24 abril 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

O impacto da corporeidade nos escritos de Catharine MacKinnon na década de 1990[1]

Magda Guadalupe dos Santos[2]

Resumo: As teorias feministas de Catharine MacKinnon sobre a questão do corpo, na década de 1990, ampliam as discussões que regulam o processo de materialização de significados e submissão das mulheres ao poder. MacKinnon, especialmente em *Are Women Human?*, propõe que se amplie a proteção das mulheres contra a violência, visando alcançar, nos julgamentos de estupros em tempos de guerra, a conotação de genocídio, pelo seu impacto ético-político. Também com relação à pornografia ela é profundamente crítica, entendendo isso como verticalidade de uma violência explícita que deveria ser combatida. Ao se questionar o alcance de sua teoria no momento histórico de sua produção, verifica-se que suas preocupações chegam até os dias atuais em novas pautas axiológicas, mas ainda como um desafio e uma necessidade teórica nos tópicos feministas da atualidade.
Palavras-chave: Catharine MacKinnon – Corporeidade – Feminismos – Humanidade – Violência

The impact of corporeality on Catharine MacKinnon's writings in the 1990s

Abstract: Catharine MacKinnon's feminist theories of the 1990s on the issue of the body broaden discussions about the process of materializing meanings and submitting women to power. MacKinnon, especially on *Are Women Human?* proposes to expand the protection of women against violence, aiming to achieve genocide connotations in rape trials in times of war, due to their ethical-political impact. The pornography scene is also deeply criticized by her, as the verticality of an explicit violence that should be combated. When questioning the scope of her theory at the historical moment of its production, it appears that her concerns reach the present day in new axiological guidelines, but still as a challenge and a theoretical necessity in feminist topics today.
Key words: Catharine MacKinnon – Corporeality – Feminisms – Humanity – Violence

---

[1] Este artigo foi apresentado, numa primeira versão, sob o título de *A herança de Simone de Beauvoir nos temas da corporeidade em Catharine MacKinnon e Judith Butler,* no II Encontro do GT Filosofia e Gênero, ocorrido na Universidade de São Paulo, de 4 a 6 de setembro de 2019, organizado pela Profa. Silvana de Souza Ramos. Ter ali na USP a oportunidade de conversar sobre teorias feministas foi uma honra, especialmente em tempos tão sombrios.

[2] Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e da Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Minas Gerais (FaE-UEMG). Advogada. Mestre em Filosofia e Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisadora de Teorias Feministas, Questões de Gênero e Filosofia Feminista. E-mail: magda.guadalupe@yahoo.com.br

Introdução

As análises dos feminismos contemporâneos conduzem a várias trilhas indagativas que ampliam afirmativamente os caminhos que viabilizam a vida das mulheres, a partir de reflexões sustentadas e amparadas pelas questões e causas feministas. O controvertido panorama das teorias feministas tem sido tratado como um movimento aberto, não unitário, com grande mobilidade histórica. Sendo distintas as leituras feministas em suas várias vertentes, alguns temas, como o da corporeidade e seu impacto nas interpretações temporalizadas, tornam-se palco de teorizações e práticas que perpassam a vida das mulheres nos seus enfrentamentos cotidianos. Seja para realçar diferenças de gêneros ou procurar igualdades relacionais, o corpo sempre conta como algo determinante na vida de mulheres, em torno ao questionamento sobre o sentido de sua materialidade. Neste propósito, volta-se ora a questionar direções menos opressivas de validade dos corpos de mulheres, para além das idealizações de perfeição, utilidade e validade como determinações patriarcais.

O debate sobre a questão corpórea tornou-se bastante relevante na década de 1990, devido a um rol de publicações motivadas por vivências em cenários de embates sociais e políticos. Entre os acontecimentos mais marcantes, tem-se a consolidação dos governos democráticos liberais, com o suporte do capitalismo global, assim como o aumento nos casos de AIDS, a guerra dos Bálcãs, o genocídio de Ruanda e a primeira Guerra do Golfo, além do aumento da violência nos grandes centros urbanos. Em todos os eventos, o corpo das mulheres contava como objeto de degradação e violência, de morte, mas também de luta.

Nesse período, na vertente pós-estruturalista, Judith Butler, particularmente em *Bodies that Matter*, de 1993, investiga as condições de possibilidade para que os corpos importem, no contexto das normas discursivas e sociais de submissão ao poder. Na complexa relação entre poder e discurso, instituem-se teorias e práticas acerca dos corpos, especialmente *femininos*, que se redefinem na performatividade discursiva da sexualidade e na configuração de uma vida viável.

Segundo M. L. Femenías, ao reconhecer o duplo significado de "matter", tanto como matéria, quanto como importância, Butler ressalta a hipótese do corpo como "meio ou instrumento no qual se inscrevem os significados culturais"[3], num processo de materialização das normas regulatórias, pelas quais o sexo não é apenas uma descrição estática, mas aquilo que vem qualificar o corpo e passa a inscrevê-lo em "um domínio de inteligibilidade cultural"[4].

De outra perspectiva, realçando a multiplicidade de vozes dos feminismos, Catharine MacKinnon, especialmente em *Only Words*, de 1993, problematiza a subordinação dos corpos das mulheres pela violência pornográfica. Já em *Are Women Human? and Other International Dialogues*, coletânea de artigos dos anos 1990, publicada em livro somente em 2006, ela advoga a favor das mulheres violentadas em massa na Guerra do Kosovo. No embate teórico sobre a corporeidade, para MacKinnon as mulheres são tomadas como um produto de desigualdade sexual e, por isso, são objeto de violência contínua.

[3] FEMENÍAS, *Judith Butler. Introducción a su lectura*, pp. 57-58.
[4] BUTLER, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, p. 4.

A proposta deste artigo é abordar a questão da corporeidade na obra de Catharine MacKinnon, priorizando os trabalhos publicados nos anos 1990, pois muito contribuem para pensar os corpos das mulheres no cenário atual.

Vale observar que, desde a publicação de *O Segundo sexo*, em 1949, por Simone de Beauvoir, se reconhece que um corpo não nasce, ele se torna um corpo em um processo complexo e indefinido. Não mais perdura, assim, a ilusão de uma origem corpórea fixa e de uma conclusão espaço-temporal que encerraria com precisão os detalhes da vida[5]. O ato de tornar-se uma mulher não é algo linear, simples tópico sequencial de dados naturais ou biológicos incontestáveis. O questionamento do que seja o natural, o cultural, o real e o feminino traz à cena, das várias leituras interpretativas, distintas possibilidades de entendimento sobre as relações entre poder e discurso.

O tema da corporeidade nas obras dos anos 1990

No contexto histórico e das estruturas de poder na década de 1990, alguns tópicos se mostram relevantes nas obras de Catharine MacKinnon, especialmente em *Only Words* e *Are Women Human?*

Estupros na forma de genocídio

MacKinnon responde aos anseios de igualdade jurídica entre os gêneros e problematiza o lugar ocupado pelas mulheres na guerra e, para além da guerra, sob o impacto midiático. Tendo seguido os problemas vividos pelas mulheres na Guerra do Kosovo, no final dos anos 1990, inclusive como advogada de algumas ONGs canadenses, ela insistiu no pedido de que a Corte Internacional considerasse como genocídio os estupros generalizados de mulheres bósnias e croatas[6]. Naquele momento, denunciava ela que o uso do estupro generalizado durante a guerra tinha como intenção ampliar de forma enfática a violência contra as mulheres em geral. Diante dessas violações, "a lei dos direitos humanos precisaria de efetiva revisão", para que a negação da humanidade das mulheres não provocasse danos essenciais nos direitos humanos, baseados justamente em sexo e etnia. Ela insiste na função do estupro como uma ferramenta comum ou usual de subordinação das mulheres e também como uma arma de genocídio aproximando os genocídios historicamente reconhecidos, desde o Holocausto, ao genocídio quotidiano de mulheres.

Conforme MacKinnon, o ato de se tornar um ser humano, "tanto em termos jurídicos, quanto em função do alcance e sentido da vida vivida", equivale a um processo social, jurídico e político, a um complexo *devir*. Isto exige que proibições sejam estipuladas e deslegitimados os atos mediante os quais seres humanos são violados. Tal invalidação deveria ser reconhecida para a garantia de uma existência plenamente humana e, em consequência, para que se preservassem formalmente (*officially upholding*) essas normas, tornando exigíveis os direitos (*entitlements*) daí decorrentes.[7]

[5] BURGOS DÍAZ, "Cruzando líneas. Trazando conexiones", p. 332.
[6] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, pp. 41-43.
[7] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 2.

Todavia, para que pudesse haver "reparação e proteção" era preciso, antes de tudo, que grupos subordinados fossem reconhecidos como reais em relação ao poder, sendo vistos como "grupos de seres humanos". Segundo McKinnon, Mulheres não são ideias, mas são reais, conforme alega ela também em *Only words*. Os direitos humanos devem ser sempre a resposta às atrocidades praticadas contra as mulheres e tais perversidades devem ser reconhecidas enquanto tal, recusando-se a leitura autoritária que as minimiza, ao afirmar que são "demasiadamente extraordinárias para que nelas se acredite ou muito comuns para serem tomadas como atrozes"[8].

A Humanidade das Mulheres seria possível?

No primeiro dos textos que compõem a coletânea *Are Women Human?*, o qual constituía originalmente uma curta exposição acerca da efetividade da *Declaração universal dos direitos humanos*, MacKinnon desenvolve uma forma bastante realista de apontar os problemas:

> Na Declaração dos direitos humanos, de 1948, está definido o que é um ser humano, assim como os seus direitos. Já se passaram mais de 50 anos. As mulheres são humanas? Se nós, mulheres, fôssemos humanas, seríamos transportadas como mercadorias prontas a sermos vendidas da Tailândia aos bordéis de Nova York? Seríamos escravas sexuais, usadas para finalidades reprodutivas? Seríamos criadas como animais, constrangidas a trabalhar por toda a nossa vida sem sermos pagas? (...) Seríamos mortalmente agredidas, ou quase, pelos homens dos quais somos íntimas? Seríamos sexualmente molestadas no interior de nossas famílias? Se nós, mulheres, fôssemos humanas, a nossa violação seria *louvada* por nossos violadores?[9]

Segundo Antonella Besussi e Alessandra Facchi, organizadoras da edição italiana e comentadoras do livro, o que se afirma é quanto se moldam de forma hierárquica as relações entre mulheres e homens, dividindo superiores e inferiores, e sexualizando a desigualdade, para que permaneça o domínio patriarcal.[10] Contudo, as diferenças sexuais não parecem a MacKinnon explicativas da questão da divisão do poder, da vulnerabilidade das mulheres e de sua exclusão dos atos decisórios dos homens. Os termos utilizados pela autora, *constrangimento, humilhação, exploração e violação* enfatizam a relação de desigualdade entre os gêneros, apontando aquilo que deve ser combatido.

De acordo com as comentadoras italianas, a posição de MacKinnon em *Are Woman Human?* é realista não somente no sentido comum do termo, como também enquanto afirma que as mulheres devem participar ativamente da realidade e não apenas recontá-la. Depara-se aqui também com um sentido filosófico, na medida em que MacKinnon indica um mundo exterior que independe das mulheres e que resiste às tentativas de transformação. De acordo

[8] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 3.
[9] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, pp. 41-42. Veja a tradução completa do texto publicada em *VirtuaJus*. Revista eletrônica. PUC Minas. v. 5, n.º 8, 2020.
[10] BESUSSI; FACCHI, 2014.

com seu estilo pragmático, no entanto, apenas as implicações políticas desta tese filosófica lhe interessam[11].

Já no prefácio da própria obra pode-se ler como as mulheres são por MacKinnon comparadas a um "povo" que não pode ser reconhecido como tal porque a violência masculina as golpeia enquanto mulheres, impedindo-as de perceberem-se como grupo. Nessa lógica, sua liberdade sexual não existe e não pode existir, até que o "domínio masculino" seja derrubado como sistema de opressão. Também as categorias "homem" e "mulher" são estruturadas como "relações de domínio hierárquico", são fruto de erotização e de relações de dominações[12]. O poder masculino se organiza em torno a uma política do sexo e se vale da prática da violência sexual, com fundamento ideológico na misoginia.

A categoria "mulher" não é, em MacKinnon, simplesmente um "outro", como pode ser lido amplamente em Simone de Beauvoir, mas um "outro erotizado e sexualmente submetido", um "outro" reificado e transformado em objeto sexual por meio do qual o opressor pode satisfazer seu próprio desejo. Todo o seu trabalho demonstra que a compreensão do humano não estará completa até que as mulheres possam contribuir para torná-lo compreendido também como algo ao qual se integram.

No conjunto dos artigos de *Are Woman Human?*, o que as mulheres fazem, sentem e dizem é real. O tom de MacKinnon, neste ponto, não é moralista, mas bastante pragmático, visando cercar de frente os acontecimentos. A referência a um critério de realidade é relevante para que se possa entender o modo como ela se orienta nas passagens descritivas dos textos. Evidencia-se a descrição de uma violência coativa em relação às mulheres em tempo de guerra e em períodos de paz. MacKinnon tem como base a realidade dos dados que revelam as vítimas de assédio sexual, estupro, feminicídio e, sobretudo, as vítimas da pornografia, configurando uma violência não apenas simbólica, mas também material contra as mulheres. Desse modo, ela trabalha vários espaços de violência que incidem nos corpos de mulheres, que delas retiram seu cunho de humanidade, o que leva à seguinte indagação: quando fatos de violência política – amplamente pensada – incidem sobre as mulheres, que tipo de direitos humanos se tem no projeto histórico da humanidade? O que se entende por direitos humanos quando se analisam os problemas das mulheres na guerra e para além da guerra?[13]

É possível pensar que o que MacKinnon critica é o fato de que o universalismo dos direitos humanos sempre se forjou à luz do homem, masculino, branco? Estaria ela indicando a necessidade de abandonar a pretensão de universalidade dos direitos humanos, tal como Wendy Brown ironicamente cogita, julgando tratar-se de uma "defesa pura dos inocentes e dos impotentes frente ao poder", contra as "imensas maquinarias potencialmente cruéis ou despóticas da cultura"?[14] Em MacKinnon o que se encontra é algo mais objetivo; ela faz realçar que tais "direitos humanos" integram certa ideia de ser humano substancial e masculinamente descrita. Os direitos humanos são produtos de uma relação conflitiva entre uma lógica social de dominação e uma lógica de oposição à dominação. Tais direitos não respondem a práticas e experiências particulares das mulheres.[15]

---

[11] BESUSSI; FACCHI, Introduzione all'edizione italiana di: *Le donne sono umane?*, p. 3.
[12] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 3.
[13] Cf. MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*.
[14] BROWN, "'The Most We Can Hope For...': Human Rights as the Politics of Fatalism" p. 453.
[15] CASTILLO, "Lo humano, la violência y las mujeres", p. 35.

MacKinnon aponta haver uma ausência no âmbito da universalidade dos princípios dos direitos humanos, a ausência do corpo sexuado, cuja presença infundiria neles um senso de realidade e de verdadeiro alcance da cidadania, erradicando-se a violência sexual contra as mulheres. A sua proposta seria a de avançar na temática dos direitos humanos, problematizando se haveria ali lugar para emoções, novos corpos, novos sofrimentos na construção das leis[16].

A violência da pornografia

Para além do cenário de guerra, o que mais se tem destacado nos debates sobre os textos de Catharine MacKinnon são suas posições teóricas e práticas sobre a questão da pornografia, que muito tem dividido os entendimentos feministas desde o final do século XX. Desde *Feminism Unmodified*, de 1987, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Womens Equality*, de 1988, e, especialmente, *Only Words*, publicado em 1993, MacKinnon define a pornografia como uma forma de subordinação feminina sexualmente explícita. Seus elementos desumanizam as mulheres e as tomam como meros objetos sexuais, em que incidem dor e humilhação, prazer na violação, que se expressam visual e graficamente em posição de inferioridade. A seu sentir, a mídia pornográfica, que serve à sociedade patriarcal e com ela sempre muito lucra, trabalha a pornografia como um discurso estigmatizante que reproduz condutas sexuais ditas "normalizadas", visando nada mais do que dominação, opressão e reificação das mulheres, num processo de comunicação, nos termos de Alessandra Facchi, "que se desenvolve em condições de desigualdade"[17].

Conforme MacKinnon, o que a pornografia produz é um contínuo de violências erotizadas, apresentadas como algo desejável pelas fictícias mulheres representadas pela mídia, e cujo preço é sempre pago pelas mulheres reais, especialmente, nos cenários da violência doméstica. Este espaço de suposta autonomia privada se apresenta como objeto de desinteresse do direito público – expresso na ausência de proteção às mulheres contra as discriminações que ocorrem nas famílias, conforme o entendimento de Rhonda Copelon[18]- e a pornografia adentra também os lares pela vivência e dominação masculina. Em MacKinnon, tais vivências mantêm-se como uma forma de prática de política sexual, uma instituição da desigualdade dos sexos. De tal perspectiva, a pornografia não constitui uma fantasia inofensiva ou um mero espetáculo, mas se revela, juntamente com as formas de violação e de prostituição das quais participa, como uma construção social dos gêneros, em que a erotização da dominação e da submissão se funde à sexualidade da supremacia masculina.

Mackinnon escreve em *Only Words* como a mídia pornográfica usa ou mesmo abusa das mulheres, tomando-as como simples objeto de manuseio sexual e eximindo-se de quaisquer responsabilidades, sob a alegação de que se está diante de simples *ideia* ou *metáfora* do sexo. Seus argumentos de contestação são enfáticos: "nos limites dessa abordagem, dizer que a pornografia é um ato contra as mulheres é visto como metafórico ou mágico, retórico

[16] CASTILLO, "Lo humano, la violência y las mujeres", p. 38.
[17] FACCHI, "El Pensamiento Feminista sobre el Derecho. Un recorrido desde Carol Gilligan a Tove Stang Dahl", p. 27.
[18] COPELON, "Terror íntimo: violencia doméstica entendida como tortura", 1997, p. 112.

ou irreal, uma hipérbole literária ou um dispositivo de propaganda"[19]. Defender a pornografia como "simples palavras" (*only words*) é desvinculá-la de seu "referencial de realidade", mesmo quando a mídia utiliza fotos que revelam como as mulheres foram por ela usadas, quando a matéria escrita "são os próprios corpos das mulheres, mesmo quando uma mulher é destruída para dizer ou mostrar" o que a indústria pornográfica quer que seja dito ou mostrado[20].

Liberdade de expressão

A questão central que se debate em *Only Words* diz respeito ao entendimento jurisprudencial acerca da Primeira Emenda da Constituição norte-americana, a proteção da mídia pornográfica encontrando respaldo na expressão "the freedom of speech, or of the press"[21]. De certa interpretação conservadora, referendada, contudo, nos termos constitucionais, obliteram-se meios de apontar como afrontoso à dignidade das mulheres o tratamento de violência que a indústria pornográfica lhes confere. Quando as imagens, que, na verdade, são "discursos protegidos", expressam violência, a Primeira Emenda é invocada para satisfação e proteção do nefasto repertório das mídias de pornografia.

Nos Estados Unidos, a pornografia é protegida pelo Estado ao preço de silenciar as mulheres violadas e ainda fazer identificar o abuso com uma ideia ou um ponto de vista do que se pensa sobre as mulheres e sobre o sexo. Contudo, escreve MacKinnon, "o que a pornografia faz", ela o "faz no mundo real" e não apenas como simples idealidade[22]. O que se pode ver na indústria pornográfica não são as ideias que suas matérias expressam, mas o efeito de *chantagens, pressões e truques,* formas de *persuasão* das mulheres para fazer sexo sob o impacto da violência e serem então fotografas em situações aviltantes. Em seus próprios termos, "Na pornografia, as mulheres são estupradas por gangues para que possam ser filmadas. Elas não são estupradas por gangues pela ideia de estupro. É para a pornografia, e não pelas ideias contidas nela, que as mulheres são feridas e penetradas, amarradas e amordaçadas, despidas para que as fotos de sexo possam ser feitas."[23]

Quando as mulheres são também mortas para satisfazer as exigências do filme de sexo, não é a ideia de um assassinato sexual que as mata, é a ação da indústria pornográfica em si mesma que incide brutalmente contra os corpos das mulheres. Além disso, a projeção da mídia, sobre as transformações no sistema patriarcal, faz com que as agressões na vida real, no âmbito doméstico e de trabalho, sejam efeitos do modo como os homens que se utilizam da pornografia são por ela afetados e impelidos a violência. Ironicamente, segundo MacKinnon, não são simples ideias que ali se expressam. É necessário fazer alguma dessas coisas para expressar, não apenas com ideias, as ideias que a pornografia expressa, já que "a pornografia não sai da prateleira e agride as mulheres", mas as consequências de suas atividades o fazem: "o que acontece através do seu uso que é o problema".[24]

---

[19] MACKINNON, *Only Words*, p. 12.
[20] MACKINNON, *Only Words*, pp. 12-15.
[21] The First Amendment text reads: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances."
[22] MACKINNON, *Only Words*, p. 14.
[23] MACKINNON, *Only Words*, p. 15.
[24] MACKINNON, *Only Words*, p. 15.

A proposta de MacKinnon não se manifesta somente como crítica teórica, mas se apresenta por meio de alternativas ao entendimento convencional da lei, para que se redefina a pornografia como material gráfico sexualmente explícito que subordina as mulheres por meio de figuras ou palavras[25]. Suas ações correspondem a orientações a projetos de leis que possam combinar "o que se apresenta graficamente como sexualmente explícito", com atividades que se expressam em atos de "ferir, degradar, violar e humilhar" as mulheres; propõem-se alternativas hermenêuticas para que se evidencie ser ultrajante a forma como a indústria pornográfica tem subordinado ativamente as mulheres, ao tratá-las "de modo desigual, como algo menos que humano, com base no sexo"[26]. É que a pornografia não se restringe ao que é dito, mas se delimita no que faz, nem é protegida porque diz algo, mas em relação ao que faz[27].

O entendimento da Suprema Corte norte-americana é de que não se pode restringir a liberdade de expressão pelo que é dito, contudo, segundo MacKinnon, "toda expressão restrita diz algo" (*all restricted expression says something*)[28]. A negação de que a pornografia é uma força real vê-se disfarçada em muitas construções midiáticas. Diz-se que, no máximo, a pornografia reflete, descreve ou representa a subordinação que ocorre alhures (*that happens elsewhere*). Comumente, afirma-se que a pornografia é mera "fantasia", significando algo "irreal ou apenas uma realidade interior". Contudo, indaga MacKinnon, "para quem?" As mulheres podem ser delas dissociadas, mas as degradações ocorrem em seus corpos. Aqueles que consomem a pornografia se utilizam de corpos de mulheres de forma regular e não como mera fantasia! As projeções reais ocorrem sob o impacto da pornografia e as cenas são revividas com mulheres reais, com as quais se vive e muitas das quais são levadas à morte[29].

Em seu entendimento, não se trata de verificar se o Direito deve tratar as mulheres de modo idêntico ou diferente daquele deferido aos homens. A questão central é tentar evitar que o Direito se constitua como instrumento de subordinação e opressão. Verifica-se o confinamento das mulheres a papéis construídos pela cultura masculina, sendo preciso mudar tais bases de opressão, em que a sexualidade tem sido o âmbito privilegiado de violência presente na sociedade patriarcal. Nesse contexto, a pornografia que faz uso da violência contra as mulheres se traduz em efeitos sociais bastante nocivos a mulheres e a homens, e propõe imagens de humilhação das mulheres que repercutem em várias situações, na família, no trabalho. Neste sentido, a pornografia é considerada por ela como um instrumento da cultura masculina que alimenta a discriminação feminina, produzindo danos não apenas aos indivíduos singularizados que a ela se submetem, mas também às mulheres enquanto uma coletividade.

Nos Estados Unidos, trata-se, contudo, de algo debatido no plano dos princípios, já que coloca em campo de discussão, de um lado, a liberdade de expressão e a tutela proveniente da Primeira Emenda, de outro, a igualdade entre os sexos e, pois, os princípios estipulados na Décima Quarta Emenda, evocados também para a tutela protetiva das Mulheres (*the equal protection of the laws*). Se os debates nas cortes norte-americanas alegam proteger a liberdade de expressão, independentemente de cada juízo sobre seu conteúdo e

[25] MACKINNON, *Only Words*, p. 22.
[26] MACKINNON, *Only Words*, p. 22.
[27] MACKINNON, *Only Words*, p. 22.
[28] MACKINNON, *Only Words*, p. 23.
[29] MACKINNON, *Only Words*, p. 27.

de suas possíveis consequências, toda vez que a pornografia é liberada toda tentativa de frear seus impactos incorre na declaração de *inconstitucionalidade* por parte do Poder Judiciário.

MacKinnon insiste em afirmar que gestos e imagens não são simples palavras. Se as palavras se referem à realidade e a pornografia é defendida apenas como palavras (mesmo quando se expressa como imagens), a violência e a destruição de corpos femininos deveriam ser sancionadas. Enquanto continua a prosperar o entendimento das cortes, a mídia pornográfica se mantém livre em suas expressões de violência, não se podendo taxá-la como crime. Merecem ser ampliados os meios protetivos contra as ofensas sexuais no trabalho, na vida privada para que se promova uma transformação social mais profunda[30].

Autonomia e escolha

Realmente, parece não haver, neste contexto de abordagem da pornografia, nenhum espaço de agenciamento ou mesmo de resistência das mulheres, e tal fato tem sido criticado por outras alas dos feminismos contemporâneos[31]. Seja porque, para MacKinnon, a mídia impede as mulheres de se dotarem de autonomia de escolha para recusar participar do cenário real da subordinação pornográfica, seja pelas questões sociais e políticas que não favorecem a autonomia das mulheres e as utilizam como mero objeto sexual violentado. Contudo, no contexto da força política dos feminismos contemporâneos, Cláudia de Lima Costa, na esteira de Teresa De Lauretis[32], afirma que positividades têm sido construídas por seus sujeitos, com base na materialidade das experiências de mulheres em nível social. Surgem, segunda Costa, posições paradoxais ocupadas pelos sujeitos dos feminismos, tanto em termos de discursos e representações, quanto nas lutas sociais de maior amplitude. Tais representações não poderiam se situar apenas em repressões identitárias impostas pelo sujeito masculino,[33] sendo necessário se repensar a contribuição epistemológica dos feminismos para a redefinição da subjetividade e sociabilidade, conforme De Lauretis[34].

Contudo, seja de ótica construtiva ou crítica dos feminismos, o que Catharine MacKinnon indica é a economia simbólica e efetiva do patriarcado, campo que perpetua a impossibilidade de que as mulheres possam se ver em condições de sujeito de suas próprias histórias. O que ela visa é analisar as condições de vida de mulheres reais, para que elas possam escapar do que lhes é imposto e refazer a vida em novos campos de valor e sob a proteção constitucional. Não se trata de um essencialismo positivo, mas de uma preocupação com o seu teor de realidade e historicidade. Sua preocupação volta-se para uma teoria jurídica crítica e que possa problematizar métodos e categorias da ciência jurídica convencional e suas interpretações estigmatizantes[35].

---

[30] MACKINNON, "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence", p. 639.
[31] No debate contra as teses de MacKinnon, apresenta-se Nadine Strossen, 1995, para a qual se está vivendo verdadeiro "pânico de sexo" (*sex panic*) como um falso alarme. O fato de tratar-se de uma expressão sexual não invalida a pornografia como algo contrário aos direitos das mulheres, sobretudo aos seus direitos de escolha.
[32] De LAURETIS, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, pp. 23-24; De LAURETIS, "O sujeito no feminismo. Revisitando os debates", pp. 59-90.
[33] COSTA, "O sujeito no feminismo: revisitando os debates", p. 64.
[34] De LAURETIS, *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*, p. 24.
[35] Se é mesmo realista ou por demais conservadora a posição de MacKinnon, isso seria um tema para um novo texto e novos debates teóricos.

Pornografia e violência de guerra

Outra perspectiva pode ser considerada quando a violência pornográfica se agrega à violência da guerra, o que se discute no artigo intitulado "Turning Rape into Pornography: Postmodern Genocide" (1993), texto integrante do livro *Are Women Human*? Os relatos de mulheres sobreviventes da guerra na Sérvia relatam os estupros diários, também filmados. MacKinnon compara tais campos de estupros com os campos de concentração nazistas, com a especificidade de que, naquela guerra, estupros étnicos (*etnic rape*) ocorriam dia após dia, a prostituição sendo forçada regularmente e a pornografia surgindo como uma ferramenta de genocídio (*pornography emerges as a tool of genocide*)[36].

Ela também insiste em indicar o grande uso da pornografia na antiga Iugoslávia, anteriormente à guerra dos Bálcãs. Quando os estupros generalizados se iniciaram, os soldados já estavam devidamente preparados para banalizar a situação, havendo integrado durante algum tempo as cenas de violência pornográfica em seu imaginário social[37]. A pornografia havia se tornado normalizada anteriormente à guerra, quando grande parte da população masculina se preparava para "desumanizar as mulheres" e para gozar do prazer de lhes infringir violências sexuais[38]. Para MacKinnon, a pornografia havia se tornado a perfeita preparação para a guerra, tal como um "manual de instrução e motivação para as atrocidades sexuais" (*for the sexual atrocities*) ordenadas naquele genocídio. A pornografia havia desumanizado as mulheres "para seus consumidores" (*for its consumers*), em forma de entretenimento[39]. De fato, configura-se uma situação bastante constrangedora e apta a retirar das mulheres a sua dimensão de humanidade e autonomia, sem, entretanto, causar grande estranhamento ao mundo, pelo impacto do que ela denomina como "Double-edged denial", uma "dupla-negação", uma negação de dois gumes, ou uma negação com um sentido dúplice, segundo a qual o abuso das mulheres – como já se salientou – é considerado ou extraordinário demais para nele se acreditar, ou comum demais para ascender ao nível das violações protegidas pelos direitos humanos internacionais[40].

Por força de lei ou por decisão judicial, "alguém é menos do que humano quando sua violação não remete aos direitos humanos que lhe são reconhecidos". Atos corriqueiros na experiência de mulheres, como os estupros, têm sido desprezados, rebaixados e tornados invisíveis (*beneath*) em relação ao que é noticiado ou revelado como sério ou relevante. Enquanto *descrença e impunidade* prevalecem, "os sujeitos violados são transformados em seres não totalmente humanos, em termos jurídicos ou sociais": e "mulheres estão no meio desse processo" (*Women are in the midst of this process),* alega MacKinnon.[41]

---

[36] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 162.
[37] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 163.
[38] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues,* p. 164. Conforme pode-se ler ainda neste capítulo do livro, *The New York Times* relatou que "pilhas de revistas pornográficas" (*piles of pornographic magazines*) foram encontradas no quarto de Borislav Herak, o soldado sérvio capturado que tranquilamente admitiu em sua quota de ações militares um número alto de estupros e assassinatos.
[39] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 164.
[40] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 3.
[41] MACKINNON, *Are Women Human? and Other International Dialogues*, p. 3.

À guisa de conclusão

De distintas perspectivas metodológicas, pode-se compreender que, apesar do impacto dos "corpos que contam" ou dos "corpos que pesam", não se pode entender que o ponto de origem das políticas feministas dos anos 1990 seja o corpo tomado em si mesmo, já que após Simone de Beauvoir o corpo não é um dado natural ou biológico incontestável e, com Butler, lê-se criticamente a lógica universalista do signo Mulheres. Os feminismos dos anos 1990 não assumem o corpo pela dimensão meramente científica ou empírica, ou como o fundamento que sustenta a realidade, já que tal fundamento é sempre instável, de mobilidade constante. O corpo deve ser tomado pelo viés de seu reconhecimento. Conforme Burgos Dias, é pela dimensão corpórea que reconhecemos, percebemos e experimentamos o discurso que se denomina humano, relativo ao lugar da vida que se vive e como se vive[42]. Assim, problematizam-se justamente os corpos que são excluídos do significado de corpos válidos e valiosos, o que os Feminismos dos anos 1990 justamente problematizam.

O que há de específico no discurso feminista assumido por Catharine MacKinnon, que entende estar na defesa de mulheres reais e não abstratas? Em seus textos, conferências e práticas, atuando durante toda uma vida como advogada em favor dos direitos das mulheres, ela questiona a legitimidade do poder patriarcal e propõe revisões às leis. Visa abordar o problema dos direitos e ampliar o alcance da cidadania, de modo que possam se ajustar às experiências das mulheres. Assumir a categoria do humano fora da esquadria normativa masculina que se impõe como categoria substancial garantirá um teor de mais dignidade para as mulheres, no sentido de tornar os direitos humanos também a elas acessíveis, para que suas capacidades efetivas possam ser desenvolvidas. Sobretudo, ela visa deixar bem evidente que a violência sexual, que de forma silenciosa e invisível integra a vida quotidiana das mulheres em supostas democracias contemporâneas, deve ser considerada como factual e degradante, para que se verifiquem mudanças legais tanto em tempos de guerra, quanto em tempos de paz nas democracias reais. Afinal, a violência não se mantém no registro apenas de palavras ou ideias, mas são atos expressivos e performativos.

Contudo, se nós mulheres somos realmente "humanas", na lógica de MacKinnon, podemos ser algo mais ou algo diferente na medida em que esta realidade distorcida em que nos inserimos historicamente não esgota as potencialidades do humano. Ao constatar a violência que recai sobre cada mulher e sobre as mulheres em geral, MacKinnon não pretende render-se ao fato de que todas as possibilidades foram exauridas. Suas orientações são no sentido de se dever buscar instrumentos contra as opressões advindas do Estado, da família, da comunidade, de poderes geradores da opressão feminina. É preciso, então, rever o próprio *status* de humanidade, para que nós mulheres possamos ser tomadas como humanas. Eis a tarefa dos feminismos contemporâneos.

Referências bibliográficas

BESUSSI, A.; FACCHI, A. Introduzione all'edizione italiana di: *Le donne sono umane?*. Bari, Roma: Laterza, 2012.

[42] BURGOS DÍAS, "Cruzando líneas. Trazando conexiones", p. 332.

_____. "Introduzione all`edizione italiana di Le donne sono umane?". In: *Jura Gentium: Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*. v. X1, n.º 1, 2014.

BROWN, W. "'The Most We Can Hope For...': Human Rights as the Politics of Fatalism". In: *The South Atlantic Quarterly*, v. 103, n. 2-3, pp. 451-463, 2004.

BURGOS DÍAZ, E. "Cruzando líneas. Trazando conexiones". In: *Feminismo/s*, v. 15, pp. 33-54, 2010.

_____. "Devenires corporales: como pensar de un outro modo". In: *Thémata: Revista de Filosofía*, v. 46, pp. 331-343, 2012.

BUTLER, J. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, [1993] 2011.

CASTILLO, A. "Lo humano, la violência y las mujeres". In: *Archivos de Filosofía*, v. 4-5, pp. 31-39, 2009/2010.

COPELON, R. "Terror íntimo: violencia doméstica entendida como tortura". In: COOK, R. (Ed.). *Derechos Humanos de la Mujer. Perspectivas nacionales e internacionales*. Bogotá: Profamilia, pp. 110-144, 1997.

COSTA, C. L. "O sujeito no feminismo: revisitando os debates". In: *Cadernos Pagu*, n.º 19, pp. 59-90, 2002.

De LARETIS, T. "O sujeito no feminismo. Revisitando os debates". In: *Cadernos Pagu***,** n.º 19, pp. 59-90, 2002.

_____. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

FACCHI, A. "El Pensamiento Feminista sobre el Derecho. Un recorrido desde Carol Gilligan a Tove Stang Dahl". In: *Revista Academia*, n.º 6, pp. 27-47, 2005.

FEMENÍAS, M. L. *Judith Butler. Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones, 2003.

MACKINNON, C. *Are Women Human? and Other International Dialogues*. Cambridge, MS: Harvard University Press, 2006.

_____. "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence". In: *Signs*, Vol. 8, No. 4, pp. 635-658, 1983.

_____. *Only Words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, [1993] 1996.

STROSSEN, N. *Defending Pornography. Free Speech, Sex, and Fight for Women's Rights*. New York: New York University Press [1995] 2000.

A política da voz e do dizer segundo Adriana Cavarero

Thiago Dias[1]

Resumo: Um dos objetivos deste artigo é apresentar a relação entre política e palavra proposta por Adriana Cavarero em "Vozes plurais". Sob influência declarada de Hannah Arendt, Cavarero coloca a singularidade no centro de seu pensamento, e o segundo objetivo deste artigo é mostrar que a singularidade é uma ideia chave para a crítica do patriarcado. Uma análise fina de Platão e Aristóteles mostra que eles dividiram o *logos* em um aspecto sonoro e um aspecto lógico e, ato contínuo, soterraram a voz sob o semântico estabelecendo uma hierarquia que marcaria toda a tradição. A diferença de gênero se uniria a esta hierarquia, pois a tradição atribuiria a voz à mulher e o semântico ao homem. Carnal, sensual e particular, a voz e a mulher se mantiveram à sombra do espiritual, racional e universal garantidos pelo homem e seu *logos* sem voz. Em um passo adicional, Cavarero apresenta uma *fenomenologia vocálica da unicidade* a fim de mostrar que a voz porta a singularidade humana. Diante disto, faz-se necessário reconduzir a palavra à sua raiz vocálica, especificamente acústica e tradicionalmente feminina, a fim de elaborar uma política pós-patriarcal.
Palavras-chave: Cavarero – Arendt – Feminismo – Singularidade – Voz

The politics of the voice and of saying in Adriana Cavarero

Abstract: One of the purposes of this article is to present the link between politics and speech proposed by Adriana Cavarero in "For More Than One Voice". Under declared influence of Hannah Arendt, Cavarero places uniqueness at the center of her thought, and the second purpose of this article is to show that uniqueness is a key idea for the fight against patriarchy. A fine analysis of Plato and Aristotle shows that they split *logos* into both, a sound and a logical aspect, and buried voice under semantics; this movement established a hierarchy that would mark the whole tradition. Gender difference is placed under this hierarchy, since tradition would attribute voice to woman and semantics to man. Fleshy, sensual and particular, voice and woman remained in the shadow of the spiritual, rational and universal guaranteed by man and his voiceless *logos*. Going one step further, Cavarero presents a *vocal phenomenology of uniqueness* in order to show that the voice carries human uniqueness. It is then necessary to bring speech back to its vocal root, which is specifically acoustic and traditionally feminine, in order to elaborate a post-patriarchal policy.
Keywords: Cavarero – Arendt – Feminism – Uniqueness – Voice

[1] Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo. Além de tradutor, é coordenador do grupo de estudos "Violência em tempos sombrios" do NEV-USP e foi pesquisador visitante na Freie Universität Berlin em 2015. Contato: thdiass@yahoo.com.br

Introdução

Este texto tem duas pretensões: uma bastante modesta e outra um tanto mais ousada. A primeira é simplesmente apresentar um elemento do pensamento político de Adriana Cavarero. Esta apresentação, evidentemente, está direcionada ao tema do evento que deu origem a este dossiê, ou seja, pretendo mostrar um vínculo entre política e feminismo no pensamento de Cavarero. Meu segundo interesse, um pouco mais ambicioso, é mostrar como certa leitura da obra de Hannah Arendt, leitura que apresentei em minha tese de doutorado[2], se aproxima com o pensamento de Cavarero, sobretudo ao atribuir à singularidade um papel particularmente importante na desmontagem da tradição de filosofia política. Para não desviar do tema do dossiê, deixei em segundo plano o debate com especialistas do pensamento arendtiano.

Apesar de Cavarero já ser pensadora bastante conhecida na Europa e nos EUA, ainda é preciso apresentá-la para o público brasileiro. Ela é professora de filosofia política na Universidade de Verona, na Itália. Sua formação se deu na Universidade de Pádova, onde se dedicou fundamentalmente aos estudos antigos, em especial a Platão. Além disto, e mais importante aqui, Cavarero participou intensamente, em teoria e na prática, do movimento feminista italiano. Foi uma das fundadoras do *Diótima*, uma comunidade filosófica feminina criada em 1983 sob o lema: ser mulher e pensar filosoficamente.[3] É desta época seu "*Per una teoria della differenza sessuale*" [Por uma teoria da diferença sexual], publicado em um volume coletivo organizado pela *Diótima* e tido como uma espécie de manifesto filosófico do feminismo italiano. Outro aspecto da trajetória de Cavarero relevante aqui é seu declarado débito intelectual com Hannah Arendt, débito que a animou a fundar, em 2016, o *Centro de Estudos Políticos Hannah Arendt* na Universidade de Verona. No Brasil, a revista *Estudos feministas*, da UFSC, publicou seu diálogo com Judith Butler a respeito da condição humana[4], e, salvo engano, seu único livro traduzido para o português é *Vozes plurais*[5], publicado originalmente em 2005.

Parte considerável do pensamento feminista tem como procedimento usual certo retorno ao passado a fim de rever a posição ocupada pelas mulheres ao longo dos séculos. Cavarero está entre os que procedem desta forma, mas, de modo mais específico, ela o faz de maneira a se aproximar daqueles que se dedicaram a desconstruir, ou a desmontar a tradição da filosofia ocidental. Influenciados pelas críticas nietzscheanas a Platão e pela destruição da metafísica proposta por Heidegger, inúmeros pensadores, vinculados ou não ao feminismo, se lançaram à hercúlea tarefa de, não apenas criar novas filosofias, mas refundar o pensamento ocidental sobre novas bases.

É importante assinalar que desmontar a tradição não equivale, em absoluto, a recusar o passado. De fato, o olhar direcionado à tradição é fundamentalmente crítico e pretende, inequivocamente, corrigir problemas profundos que marcam a cultura de modo decisivo. Mas isto não se confunde com o puro e simples cancelamento do passado, com a mera recusa

[2] Cf. DIAS, Totalitarismo, tempo e ação: uma interpretação de A condição humana de Hannah Arendt.
[3] A comunidade ainda está ativa e mantém um site: http://www.diotimafilosofe.it/presentazione/ Há uma apresentação cuidadosa da comunidade em MENDES, "Diótima e a construção da legitimidade do pensamento da diferença sexual no espaço público".
[4] Cf. CAVARERO, BUTLER, "Condição humana contra 'natureza'".
[5] Cf. CAVARERO, A. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

dos grandes autores ou das grandes ideias. Desmontar a tradição é algo muito distinto de fazer tábula rasa do passado imaginando ser possível simplesmente inventar o futuro *ex-nihilo*, ou a partir da pura vontade de recusar a tradição.

Apesar das muitas diferenças entre os pensadores que compõem esta linhagem, é possível notar que é comum a muitos deles este retorno às origens intelectuais do ocidente em busca de certos arranjos que marcaram a tradição. Uma vez identificados, estes arranjos fundamentais são cuidadosamente analisados e, com isto, têm seus pressupostos e seus valores desvendados. Desta revelação, decorre a possibilidade de desfazer estes nós que sustentaram milênios de filosofia e, assim, abrir novos horizontes de pensamento. Pertencem a esta linhagem, aqui definida de modo meramente indicativo, Derrida, Jaspers, Lévinas, Merleau-Ponty e outros tantos, dentre os quais Hannah Arendt e Adriana Cavarero.

Arendt volta às origens em sua luta contra o totalitarismo, uma luta que não se resume à discussão das formas políticas, pois exige também o questionamento e a desmontagem da *filosofia* política. Como veremos mais à frente, a análise arendtiana encontra na origem uma hostilidade fundamental entre filosofia e política, uma hostilidade que conduziu a filosofia a pensar *contra* a política mesmo quando se imaginava pensando a política. Segundo Arendt, a condenação de Sócrates pela cidade é o impulso fundamental da filosofia política de Platão, que assim introduziu na fundação da tradição esta hostilidade da filosofia contra a política.

Em *Vozes plurais*, Cavarero também retorna às origens, mas preocupada com as questões feministas, o que a leva a encontrar uma série de mulheres silenciadas a partir de certa interpretação do que é o *logos*. No caso de Cavarero, a tradição a ser desmontada recebe o nome de *ordem simbólica patriarcal*, uma estrutura "notoriamente dicotômica, que concebe o homem como mente e a mulher como corpo, [dentro da qual] a cisão do *logos* em pura *phoné* feminina e em puro *semantikon* masculino resulta coerente com o sistema e o confirma"[6]. Na análise de Cavarero, o silenciamento das mulheres não é apenas um fenômeno político, mas é também um traço fundamental da filosofia, o que exige o procedimento de ir às origens para desmontar o que lá se estabeleceu.

A proximidade no procedimento, no entanto, não é suficiente para afirmar o débito de Cavarero com Arendt, pois vários autores voltaram às origens de maneira parecida — o apêndice de *Vozes plurais* se chama "Dedicado a Derrida" e "quer ser antes de tudo uma dedicação: um reconhecimento e uma crítica expressamente dedicados a Derrida"[7]. O ponto de união mais interessante entre Cavarero a Arendt é a centralidade conferida por ambas à *singularidade* (e aqui me filio a Cavarero como leitora de Arendt). Apesar das enormes diferenças quanto ao motivo de Arendt e Cavarero se lançarem ao passado — Arendt luta contra o totalitarismo; Cavarero, contra o patriarcado — ambas se encontram na afirmação da *singularidade* como ideia chave para fazer frente à tradição.

A questão Arendt no feminismo

Antes de vermos isto com mais cuidado, faz necessário um pequeno excurso, pois a aproximação entre Arendt e o feminismo impõe tratarmos, ainda que brevemente, da

[6] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 132.
[7] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 268.

"questão Arendt no feminismo". Isto porque a relação entre Arendt e o feminismo é composta por um pequeno entrave inicial que, embora já tenha sido superado pelos estudos arendtianos, ainda deve ser comentado fora dos círculos muito especializados.

Hannah Arendt não era feminista. Mais do que isto, mostrou reservas contra o movimento nas poucas vezes em que tratou do assunto. Uma das ocasiões é a conhecida entrevista concedida a Gunter Gauss, em 1964:

> Gauss: Compreendo. Voltemos agora, por gentileza, à questão da emancipação [das mulheres]. Isto tem sido uma questão para você?
> Arendt: Sim, naturalmente, sempre houve o problema enquanto tal. Eu efetivamente sou mais à moda antiga. Sempre achei que há determinadas ocupações que são inadequadas para mulheres, que não lhes caem bem, se posso colocar desta forma. Não parece bom quando uma mulher dá ordens. Caso queira manter sua qualidade feminina, ela deve tentar não estar em situações como estas. Se estou certa ou não, eu não sei. Eu mesma sempre vivi de acordo com isto de maneira mais ou menos inconsciente — ou melhor, de maneira mais ou menos consciente. O problema para mim, pessoalmente, não teve papel nenhum. Veja, eu simplesmente fiz o que eu queria fazer.[8]

O silêncio de Arendt a respeito do feminismo associado a algumas poucas passagens como esta costumam causar decepção em leitores, sobretudo em leitoras, que chegam à obra de Arendt como quem chega aos feitos de uma grande heroína feminista. Se adotarmos esta perspectiva, ou seja, se procurarmos por alguém que defende diretamente a emancipação feminina, talvez a vida de Arendt seja digna do *status* de heroína, mas sua obra certamente não é. Como escreve Bonnie Honig, em um texto publicado há mais de vinte anos, "Nos anos 1970 e no início dos anos 1980, feministas se voltaram a Arendt como pensadora mulher com a expectativa de que ela teria algo especificamente ginecocêntrico a lhes oferecer. (E, de fato, algumas ainda o fazem) Muitos comentadores voltaram desapontados"[9].

Com o passar do tempo, no entanto, e felizmente, a "questão da mulher em Arendt" aos poucos se converteu na "questão Arendt no feminismo"[10], pois o pensamento feminista deixou de centralizar o fato de Arendt ser mulher e ter a "experiência" feminina, e passou a se ocupar dos possíveis recursos que o pensamento político arendtiano pode oferecer ao pensamento feminista. Feita esta mudança fundamental de perspectiva, o pensamento de Arendt ganha interesse em muitos sentidos, como prova o frequente recurso de pensadoras feministas como Seyla Benhabib, Bonnie Honig, Judith Butler e Cavarero à obra de Arendt. A variedade da abordagem de cada uma destas pensadoras sobre a obra arendtiana demonstra a potência deste pensamento, que pode oferecer múltiplas perspectivas para vários

[8] O vídeo da entrevista é facilmente encontrado na internet, e o Centro Arendt da Universidade de Verona publicou em seu site tanto o vídeo quanto a transcrição da entrevista. A tradução acima foi feita com base nesta transcrição, a única a que tive acesso durante a quarentena (http://www.arendtcenter.it/en/tag/gunter-gaus/ — acessado em 24.03.2020). No Brasil, a entrevista foi publicada na coletânea *Compreender: formação, exílio, totalitarismo* (São Paulo: Cia das Letras, 2008) sob o título "Só permanece a língua materna".
[9] HONIG, "Introduction: The Arendt Question in Feminism", p. 2.
[10] Eu tomo esta oposição de Honig, que por sua vez a tomou de Sandra Harding, *Op. Cit.*, p. 3.

problemas políticos, dentre os quais o feminismo. Portanto, é como pensadora política, não como mulher ou como pensadora feminista, que Arendt inspira o feminismo.

Arendt e a tradição política

O que impulsiona Arendt à tarefa de desmontar a tradição é o evento totalitário, ou seja, os regimes de Hitler e de Stálin. O totalitarismo, para Arendt, tem origens históricas, sociais, econômicas, políticas, culturais e também filosóficas. Muito lamentavelmente, as origens filosóficas não se resumem à pseudociência de Hitler ou ao darwinismo de segunda categoria, mas podem ser encontradas nos grandes autores do passado. Arendt faz parte da geração de alemães cultos e orgulhosos de sua *Kultur* que tiveram que repensar esta cultura depois de Auschwitz. À sua maneira, e seguindo sua formação, feita no movimento fenomenológico, ela vai às origens do pensamento filosófico a fim de encontrar quais elementos da tradição que tiveram algum papel no totalitarismo. Isto não quer dizer, em absoluto, que Platão e Aristóteles sejam a causa do totalitarismo, mas quer dizer que certos arranjos filosóficos que sustentaram a tradição de filosofia política participaram daquilo que não deveria ter acontecido, do que decorre a exigência ética de desmontar estes arranjos.

Em sua análise das origens da tradição de filosofia política, Arendt encontra em Platão o surgimento de uma hostilidade mútua entre a filosofia e a política. Esta hostilidade é um problema, pois coloca filosofia e política em conflito, mas não as desvincula completamente, ou seja, filosofia e política se procuram mutuamente, mas se entendem mal por trabalharem de modos fundamentalmente incompatível. A alegoria da caverna é um momento particularmente ilustrativo do surgimento desta hostilidade. Na alegoria, lembremos, o âmbito das relações humanas, ou seja, o âmbito em que a política e a *vita activa* acontecem, é descrito como o fundo da caverna, lugar onde o sol não chega, lugar próprio para sombras, para erro e para o que não é. No âmbito das relações humanas, proliferam o engano e a confusão, a verdade não tem papel e nada de fixo ou estável pode se estabelecer. Em oposição a este lugar desprezível, há o lado de fora da caverna, espaço marcado pela luz, pela verdade e pelo que é. Ali, onde acontece a filosofia, onde a *vita contemplativa* tem lugar, encontram-se a verdade e o mundo das ideias fixas, eternas, claras, distintas, cuja visão marca definitivamente o filósofo.

Há um fragmento de Pascal que Arendt costuma citar para resumir esta oposição e evidenciar a avaliação tradicional sobre ela:

> Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles com grandes túnicas de pedantes. Eram pessoas honestas e, como as outras, rindo com seus amigos; e, quando se divertiam em fazer suas *Leis* e sua *Política*, fizeram-na brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida. A mais filosófica consistia em viver simples e tranquilamente. Se escreveram sobre política foi para pôr em ordem um hospício; e, se fizeram menção de falar dela como de uma grande coisa, é que sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; entravam nos seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível.[11]

[11] Pascal, *Pensamentos*, fragmento 331 (numeração Brunschvicg) em tradução de Sérgio Milliet.

Com a alegoria, Platão estabelece uma distinção fundamental entre os dois âmbitos e não há mais como estimar ou prezar aquele hospício que é o âmbito das relações humanas. Feita esta separação entre um âmbito superior e outro inferior, cabe ao filósofo, portanto, ordenar aquela loucura toda de acordo com as formas às quais apenas ele teve acesso. Ora, mas os habitantes da caverna não são mera massa passiva pronta para receber a iluminação filosófica. E no momento em que recebem o filósofo, devolvem-lhe a mesma hostilidade alegando que ele faz mal à cidade por suas ideias extravagantes, baseadas nas coisas inexistentes que ele afirma ter visto. Sócrates pagou esta hostilidade com a vida.

Segundo Arendt, esta oposição nascida com Platão marca toda a filosofia política. Todos os demais filósofos políticos que surgiram na tradição ocidental, malgrado as diferenças entre eles, mantiveram intacta a hostilidade e a hierarquia entre filosofia e política. Alguns autores, como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville, não partilharam desta oposição, e por isto mesmo não foram filósofos, mas pensadores políticos. A diferença fundamental aqui está em que estes procuram o que há de específico às relações humanas sem as considerarem como sombras, loucura, erro; ou seja, eles olham para a política sem ter como referência as ideias eternas.

Tanto a oposição entre filosofia e política quanto o desprezo contra a política estão na base dos procedimentos filosóficos mais essenciais, como o esforço para definir "O Homem" ou "A Humanidade" e, em seguida, fundamentar uma filosofia política sobre esta definição.[12] Todo esforço da filosofia política — e isto, segundo Arendt, jamais foi seriamente questionado — está em encontrar uma definição de Homem que seja capaz de submeter tais ou tais eventos a alguma forma universal de governo ou de história, uma definição que seja capaz de postular uma forma de governo que seja definitiva.

Contra este traço estruturante da tradição de filosofia política, Arendt defende que o pensar político — e não mais a filosofia política — deve encontrar um espaço adequado para a particularidade, mas não uma particularidade que possa ser apreendida por termos gerais como "o indivíduo" ou "a classe". Para elaborar o novo pensar político que a ameaça totalitária exige, faz-se necessário pensar a *singularidade* do agente, ou seja, pensar adequadamente *quem* age na esfera pública. A ação política pode ser feita por indivíduos, classes ou grupos, mas, ao afirmar isto, deixamos de lado o peso que está no fato de que determinada ação se deu por *aquele* indivíduo, classe ou grupo que se encontrava *naquela* situação inteiramente única e irrepetível. É por conta disto que Arendt elabora uma teoria que define a ação como "a revelação de *quem* o agente é". A ação política, segundo Arendt, é uma performance em que alguém aparece em público defendendo certos princípios gerais, mas trazendo *também sua singularidade* à vista de todos. Quem agiu foi aquela pessoa, e sua singularidade é parte da ação.

Como um dos esforços constitutivos da filosofia política é o de desencarnar os agentes particulares a fim de encontrar uma universalidade — como o indivíduo ou a classe —, a proposta de incluir de modo sério, não apenas a particularidade, mas a singularidade de cada agente, equivale a uma ruptura total com a tradição.

[12] Este argumento está desenvolvido tanto em minha tese quanto em DIAS, "Hannah Arendt contra a *differentia specifica*".

Cavarero e a desmontagem do patriarcado

Assim como Arendt, Adriana Cavarero também se vincula à linhagem da desmontagem da tradição e, consequentemente, se lança às origens da cultura Ocidental a fim de identificar alguns arranjos que moldaram a tradição. Assim como Arendt, Cavarero tem a política como preocupação fundamental. E há ainda, por fim, algo que as une mais estreitamente, a saber, o papel da *singularidade* na tarefa de desmontar a tradição. Diferentemente de Arendt, no entanto, o trabalho de Cavarero conecta esta desmontagem da tradição ao pensamento feminista, do que resulta a possibilidade de vincular de modo estreito, rigoroso e muito profícuo a tradição metafísica e a ordem patriarcal.

Em *Vozes plurais*, Cavarero se ocupa de modo cuidadoso do tema da voz. Não a voz em sentido metafórico, como a opinião expressa ou a posição de determinada parcela da sociedade, mas da voz em seu sentido mais fundamental possível, ou seja, como som resultante do movimento de ar que tem origem nas cavidades carnosas, no corpo profundo, vibra as cordas vocais, passa pela garganta, úvula, palato, língua e sai pela boca para penetrar o ouvido de outro alcançando o tímpano, o martelo, a tuba auditiva e, por fim, as cavidades carnosas deste outro. É este fenômeno que Cavarero analisa.

Mas, por que a voz? O que há de politicamente importante na voz? Mais do que isto, o que há de importante na voz para a tarefa de desmontar a tradição e o patriarcado? Por fim, o que a voz tem a ver com o feminino?

Comecemos com aquilo que Cavarero afirma estar fazendo: segundo ela, o que temos em *Vozes plurais* é uma *fenomenologia vocálica da unicidade*. O termo "unicidade" [*unicità*], pouco comum em português, equivale exatamente à "singularidade" que encontramos no texto de Arendt. A diferença entre os termos se deve a um pequeno movimento de tradução. Em *A condição humana*, livro que Arendt escreveu em inglês e depois verteu para o alemão, encontramos os termos *uniqueness* e *Einzigartigkeit*. A tradução brasileira, feita a partir do inglês, traduziu *uniqueness* por "singularidade", o que está correto. A tradução italiana, no entanto, traduziu *uniqueness* por *unicità* (este também foi o caminho da tradução francesa, que optou por *unicité*, e da espanhola, que traz *unicidad*). Assim, lendo em português, a "unicidade" de Cavarero é exatamente igual à "singularidade" de Arendt.

Em Arendt, como indiquei há pouco, a singularidade é um recurso fundamental para desmontar a tradição, uma vez que a tradição sempre se esforçou para excluir a singularidade em benefício da generalidade. Com "singularidade", Arendt aponta para o caráter único de cada ser humano, ou seja, para aquilo que faz com que cada ser humano seja diferente de qualquer outro ser humano que exista, que tenha existido ou que venha a existir. Usando os termos de Cavarero, aquilo que nos torna únicos é, literalmente, nossa unicidade; e a unicidade é um dos componentes fundamentais da voz que sai da garganta de cada um de nós.

> Cada voz "vem certamente de uma pessoa única, inimitável como qualquer pessoa", assegura-nos [Ítalo] Calvino [cujo conto "Um rei à escuta" é analisado nas páginas iniciais]. O escritor atrai a nossa atenção para aquilo que poderíamos chamar uma *fenomenologia vocálica da unicidade*. Trata-se ao mesmo tempo de uma ontologia que diz respeito à singularidade encarnada de cada

> existência enquanto se manifesta vocalmente. Ontologia e fenomenologia são apenas nomes — demasiadamente técnicos, bem como indulgentes a certo idioleto filosófico — para assinalar como, no registro da voz, ecoa a condição humana da unicidade.[13]

É importante notar que *não* se trata da noção de indivíduo. Mais do que isto: a singularidade é uma maneira de romper com o conceito de indivíduo, pois, embora ele também aponte para nossa existência como "um", ele aponta sobretudo para algo que partilhamos com todos os humanos. Todos os seres humanos são um indivíduo e isto não singulariza absolutamente ninguém. Eu, Thiago, sou tão indivíduo quanto qualquer leitor deste texto, assim como Hannah, ou Adriana. Para ser capaz de nos tematizar, a filosofia moderna, seguindo a estrutura fundamental da tradição, precisa encontrar em Thiago, Hannah ou Adriana um substrato comum capaz de servir de fundamento, e, para isto, vai até o lado de fora da caverna, de onde volta com a noção de indivíduo, que é capaz de unificar a todos. Do ponto de vista da individualidade — reparem na impropriedade! — Thiago é equivalente a Hannah e Adriana, o que significa que a singularidade foi deixada de lado.

O procedimento é importante, mas não se deve deixar de notar que, além de indivíduo, sou também uma singularidade inteiramente distinta de qualquer outra pessoa que tenha vivido, esteja vivendo ou venha a viver algum dia. Uma manifestação forte desta singularidade está no fato de minha voz ser única, irrepetível e distinta das vozes de qualquer pessoa. A tradição, mesmo quando valorizou a individualidade, expulsou a singularidade e a unicidade dos seres humanos; Arendt e Cavarero recolocam-nas no centro de seu pensamento político e, com isso, contribuem para a desmontagem da tradição.

Cavarero se lança à análise da definição clássica de Homem, ou seja, à definição aristotélica do humano como *zoon logon echon*, e chama atenção para o fato de que costumamos traduzir esta definição por "animal racional", mas ela literalmente ela quer dizer "vivente que possui *logos*". Dentro do melhor espírito aristotélico, a definição afirma a existência de um grupo de seres que se classificam como viventes; dentre estes, há os humanos, que se diferenciam por terem *logos*. Ora, *logos* vem do verbo *legein*, que significa "falar", "conectar", "ligar", "recolher". Na acepção comum, *logos* é a atividade de quem fala, de quem liga palavras, de quem as conecta umas às outras de maneiras específicas. Ou seja, *logos* não é apenas emitir som, como fazem os demais animais, mas emitir sons *sob determinadas regras*. É por isso que na *Poética* Aristóteles afirma que *logos* é *phoné semantiké*; ou seja, *logos* é voz (*phoné*), mas é também significado, sentido (*semantikê*).

Partindo desta definição, portanto, tem-se que os animais e os humanos têm voz, têm *phoné*. Mas, diferentemente dos humanos, os animais não alcançam a *semantiké*, de modo que aquilo que realmente distingue os humanos dos demais animais não é o som, mas o significado contido neste som. Consequentemente, a voz é mero meio, é algo que serve a um fim outro, pois seu papel é meramente vocalizar o conceito, torná-lo visível ao olho do espírito de outra pessoa. Tradicionalmente, portanto, a voz é mero resíduo que se exaure depois de cumprir seu destino.

Diante disto, diz Cavarero, a tradução comum do *zoon logon echon* por "animal racional" se revela um erro bastante perspicaz, pois cristaliza a consideração tácita de que o

[13] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 22.

elemento fundador no *logos* não é o vocal, mas o nexo da palavra com o regime dos significados. Ou seja, apesar de *logos* também ser voz, som, *phoné*, na cultura logocêntrica surgida a partir de Platão e Aristóteles (e contra Homero), o decisivo é realmente o conteúdo, o sentido, *semantiké*, aquilo que pode ser expresso de modo indistinto por absolutamente qualquer voz (ou pela voz de qualquer indivíduo, para usar vocabulário moderno). Para o "animal racional", importa pouco o meio, que se tornará resíduo, pois o essencial está no significado. Não surpreende, portanto, que o ideal do filósofo esteja em *ver*, não ouvir, as formas ideais e os conceitos, pois a voz perturba a contemplação muda a que só o filósofo tem acesso. É por conta desta possível perturbação que Platão expulsa de sua cidade ideal os poetas, ou seja, o *aedos* e sua voz prazerosa e enganadora.

Como indiquei acima, a voz analisada por Cavarero é um fenômeno intrinsecamente corporal. A voz é, no fundo, consequência da respiração, do movimento de ar no interior de nosso corpo profundo e que sai de nossa boca úmida e vermelha por meio de vibrações sonoras impalpáveis que penetram, pelo ouvido, as cavidades profundas de outras pessoas. Este fenômeno corporal, é fácil notar, estabelece uma *relação* direta entre pessoas que partilham um mesmo espaço. Para relacionar as pessoas, a voz como *phoné* não precisa passar pela *semantiké*, como prova a experiência simples de ouvir alguém falando uma língua que não conhecemos ou cantando uma melodia, ou também quando estamos diante de um bebê que ainda não domina o código linguístico.

A este fenômeno estritamente corporal, vincula-se um *prazer* de falar e ouvir; um prazer perceptível já no canto do *aedos* contra o qual Platão se insurge, perceptível também no prazer pré-edipiano que mistura a sucção do leite à voz da mãe e ao ritmo de seu corpo; um prazer que é amplificado quando fechamos os olhos para ouvir melhor determinado som.

Um dos traços essenciais da tradição, segundo Cavarero, é o silenciamento do *logos* em benefício da contemplação muda das formas ideais por meio da visão. Este silenciamento foi realizado por Platão e marcou toda a filosofia a partir dele, do que decorreu o desprezo tácito ou explícito da *phoné*. Com a valorização da *semantiké* em detrimento da *phoné*, a tradição se formou criando uma ordem binária que opunha, de um lado, um *logos* sem voz, ao qual se vincula a filosofia, a razão, o universal, a verdade; e, do outro lado, o falatório, a política, o corpo, o particular, o falso.

A partir desta avaliação da tradição ocidental, as preocupações feministas de Cavarero a conduzem à percepção de que, nesta ordem binária, a dualidade de gêneros encontrada na espécie humana teve um papel determinante. Assim formado, o *logos* mudo que está na origem de nossa tradição vinculou ao gênero masculino aquilo que o constituía e, inversamente, ao gênero feminino tudo aquilo a que se opunha. São masculinos a *semantiké* e seus congêneres — filosofia, razão, verdade, luz, ideias; são femininos a *phoné* e seus congêneres — arte, sentimentos, engano, falsidade, sombras, corpo.

Para explicitar seu argumento, Cavarero traz ao longo de *Vozes plurais* uma galeria de figuras femininas decisivas para a constituição tradicional da ideia de feminino. Um dos traços marcantes destas figuras é a relação difícil com a *semantiké* e fácil demais com a *phoné*. As musas inspiram o poeta, mas quem fala é ele; as sereias cantam para seduzir Ulisses e matá-lo; depois do encontro trágico com Narciso, a ninfa Eco perde seu corpo e se reduz à repetição atrasada e imprecisa do que ouve. Na época burguesa, a italiana Cavarero vê o

feminino de modo expressivo no "estranho mundo da ópera",[14] mundo em que enredos um tanto ridículos produzem prazer incomensurável por meio da voz. Na ópera, Violeta, Tosca, Butterfly e Carmen são figuras um tanto marginais — uma cortesã, uma cantora, uma exótica e uma cigana — que ganham o protagonismo e seduzem a plateia com um canto (*phonê*) cujo conteúdo (*semantikê*) é a morte delas mesmas. "Mulheres que vivem à margem dos papéis familiares, figuras transgressivas e, via de regra, independentes, elas não se limitam a morrer, mas *devem* morrer para que tudo retorne ao seu lugar"[15].

Representadas ao longo da tradição como essencialmente fônicas e corporais, sereias, musas, ninfas, cantoras e mães são concebidas como fontes de inspiração e prazer. Distanciadas da *semantiké*, a inspiração e o prazer por elas incitados vêm do corpo e da voz, o que faz delas a encarnação dos mais terríveis perigos à sabedoria patriarcal. A ordem simbólica patriarcal nunca negou que todos os humanos têm voz, mas considerou sempre que isto vale mais para as mulheres, representadas como essencialmente tagarelas, ou seja, como *phoné* sem *semantiké*, do que decorre a necessidade de domá-las, de forçá-las à mudez, como se faz com os animais. Esta proteção da ordem é levada a cabo por meio da filosofia, da razão, do espírito, do silenciamento das vozes.

The Future is Female!

Ao fim da análise realizada por Cavarero, vemos com clareza que uma das origens das representações tradicionais de homens e mulheres está em um dos termos mais elementares da civilização ocidental; *logos*. Isto não a conduz, é bom que se diga, à tolice de cancelar Platão ou renegar Aristóteles por eles serem "a fonte" do patriarcado. Cavarero é crítica, não tola, e sua crítica nos revela uma das origens inadvertidas das representações que sustentaram o patriarcado. Uma vez revelado, este aspecto da cultura deve ser desmontado com cuidado, a fim de que ele não se estenda pelo futuro, a fim de que as possibilidades por ele impedidas sejam liberadas, a fim de que as injustiças por ele justificadas sejam corrigidas.

Diante do quadro que revela a distinção entre homens e mulheres a partir da diferença entre *phoné* e *semantiké*, surge inicialmente a ideia de que uma política feminista seria aquela que incluísse as mulheres no âmbito da *semantiké*, ou seja, que permitisse às mulheres o acesso aos papéis masculinos. Deste ponto de vista, mulheres poderosas como Margareth Thatcher ou Dilma Rousseff seriam ícones feministas capazes de inspirar feminismo à direita ou à "esquerda". Não se pode negar a importância de figuras como estas, e arrisco dizer que Cavarero não negaria, mas tal ideia seria ainda pouco diante das ambições da autora, que pretende algo mais ousado.

A proposta política de Cavarero não é a de inverter a representação tradicional, e tampouco dissolvê-las uma na outra, pois seu interesse é combater o silenciamento da voz. "Não se trata de femininizar a política e muito menos de fazê-la coincidir com a pura voz insistindo na potência eversiva do prazer, mas sim de reconduzir a palavra à sua raiz vocálica, subtraindo-lhe ao jogo perverso da economia binária que, cindindo vocálico e semântico, destina-os aos dois gêneros da espécie humana."[16]

[14] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 146.
[15] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 152.
[16] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 240.

Trata-se, portanto, de dar à voz seu lugar de direito na política, de desfazer a cisão entre o vocálico e o semântico, de recusar a superioridade do significado e valorizar o aparecer de alguém por meio de sua voz. A inspiração arendtiana é evidente neste ponto.

> Na voz, que é sempre a voz de alguém, na voz essencialmente destinada à palavra e nela ressoante segundo as leis musicais e relacionadas do eco, não é a mulher que se faz ouvir, mas sim a unicidade encarnada de quem fala e a convocação, por esse alguém, de outra voz. A validade antipatriarcal do vocálico comparece já nesse simples reconhecimento que força a politicidade a desviar-se da palavra para a unicidade corpórea e material dos falantes, bem como para a sua recíproca invocação. Apenas prescindindo-se da pluralidade sonora das vozes, pode-se imaginar, de fato, uma política da palavra que continua a conjugar-se com sujeitos gerais como homem e indivíduo. O vocálico ataca principalmente pelo lado da ontologia a relação tradicional entre política e palavra.[17]

A política da voz defendida por Cavarero é feminista porque a recondução da palavra à raiz vocálica é algo profundamente antipatriarcal. Ela contraria um dos arranjos fundamentais da ordem simbólica patriarcal porque inclui a unicidade no pensar político.

Sob certa perspectiva, esta maneira de formular a questão é fundamentalmente a mesma maneira pela qual Arendt formula seu conceito de ação. Animada pela preocupação de incluir a singularidade no pensar político, Arendt concebe a ação como uma atividade capaz de revelar quem age. Este *quem* que o agente revela na ação — e apenas nela — é inteiramente irrepetível, bem como a voz que expressa a unicidade de que fala Cavarero.

A política da voz é, portanto, uma política da performance, uma política da ação que inclui o prazer e a corporeidade de *dizer*. Vir a público e se relacionar com os demais por meio do dizer, por meio desta atividade que estabelece uma relação com o outro por meio da conexão entre boca e ouvido. *Nota bene*, uma política do dizer é radicalmente diferente de uma política do dito, ou seja, de uma política que cristaliza o conteúdo veiculado pelo dizer e, desprezando a voz e a singularidade de quem disse, reduzindo o agente a um indivíduo ou a uma classe, analisa o significado contido na mensagem entregue. Dizer é aparecer, com o corpo,[18] com a voz e a unicidade irrepetíveis, em momento irrepetível, e fazer-se ouvir. O patriarcado lutou por séculos contra isto, e é precisamente por esta razão que devemos fazê-lo.

---

[17] CAVARERO, *Vozes plurais*, p. 240.

[18] Há aqui uma diferença notável entre Arendt e Cavarero. A noção de corpo em Arendt está muito mais vinculada à identidade do que à singularidade, pois, para ela, corpo é a parte em que todos os humanos são fundamentalmente semelhantes, necessitando basicamente das mesmas coisas para mantê-lo (três refeições por dia, abrigo do frio, antibióticos etc.). É graças a esta semelhança que se faz possível a medicina, por exemplo, pois é graças a ela que a aspirina tem efeitos semelhantes em quase todos nós. A aparência exterior do corpo de cada um é parte da singularidade, mas o corpo tomado como entidade biológica, muito felizmente, é fundamentalmente idêntico para todos. Para Cavarero, ao contrário, o corpo produz a voz e, neste sentido, é parte da unicidade, da singularidade. A voz surge de cavidades que não têm aparência política e entra em cavidades auditivas que não também não aparecem, mas Cavarero vincula estreitamente este não aparecer à voz. "O jogo entre emissão vocálica e percepção acústica envolve necessariamente os órgãos internos: implica a correspondência de cavidades carnosas que aludem ao corpo profundo, o mais corpóreo dos corpos. A impalpabilidade das vibrações sonoras, mesmo incolores como o ar, sai da boca úmida e irrompe do vermelho da carne". (CAVARERO, *Vozes plurais*, p.18)

Referências bibliográficas

ARENDT, H. *The Human Condition*. The Chicago University Press, 1998

_____. *Between Past and Future*. New York: Penguim, 2006

CALVINO, I. "Um rei à escuta". In. *Sob o sol-jaguar*. São Paulo: Cia das Letras, 1995

CAVARERO, D. *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CAVARERO, Adriana; BUTLER, Judith. "Condição humana contra 'natureza'". In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 650, set. 2007.

DIAS, T. *Totalitarismo, tempo e ação: uma leitura de* A condição humana *de Hannah Arendt*. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

_____. "Hannah Arendt contra a *differentia specifica*". In. *Kriterion* (UFMG) 2018, vol.59, n.141, pp. 921-941.

HONIG, B. "Introduction: The Arendt Question in Feminism". In. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. HONIG, B (org.). The Pensilvania State University, 1995, pp. 1-16.

MENDES, G. "Diótima e a construção da legitimidade do pensamento da diferença sexual no espaço público". In: *Sísifo*. Feira de Santana-BA, n.º 6, v. 1, 2017.

Calendários de mulheres nuas, batons e loções afrodisíacas: artefatos simbólicos e arquétipos ligados ao gênero, desejo e processos de dominação

Manuela Triani Gomes de Knegt Brière[1]

Resumo: O presente artigo trata de três obras de arte produzidas nas décadas de 1960 e 1970 por Lygia Pape, Wanda Pimentel e Maria Eugenia Chellet. Todas as três colocam em cena o corpo de mulheres ambientado em distintas situações onde discursos normativos da sexualidade e processos de dominação são evidenciados. As principais fontes de pesquisa para este artigo foram depoimentos das artistas, entrevistas, textos de exposições, além de uma literatura dirigida à sexualidade feminina e aos mecanismos de estabelecimento de relações de dominação.
Palavras-chave: Lygia Pape – Maria Eugenia Chellet – Wanda Pimentel – Feminismo – Sexualidade

Erotic calendars, lipsticks and aphrodisiac lotions: symbolic artefacts and archetypes related to gender, desire and domination processes

Abstract: The present article deals with three works of art produced in the 1960s and 1970s by Brazilian artists Lygia Pape, Wanda Pimentel and Mexican artist Maria Eugenia Chellet. They all brought on stage the women's body represented in different situations, where normative discourses of sexuality and processes of domination are highlighted. The main sources of research for this article are the artists testimonies, interviews, texts from exhibition catalogues, in addition to literature regarding female sexuality and the mechanisms for establishing domination relationships.
Keywords: Lygia Pape – Maria Eugenia Chellet – Wanda Pimentel – Feminis – Sexuality

[1] Manuela Triani Gomes de Knegt Brière, é Doutora em História da Arte, pela Universidade Paris La Sorbonne, título reconhecido pela USP, e Tutora EAD na Uniasselvi Centro Universitário. Email: manuelatgknegt@hotmail.com

O título deste artigo descreve parcialmente o trabalho *Eat Me: a gula ou a luxúria?* de Lygia Pape (1927 - 2004), artista originária de Nova Friburgo, nascida em 1927 e falecida em 2004, no Rio de Janeiro. Ela é integrante dos grupos Concreto e Frente e uma das signatárias do Manifesto Neoconcreto. Sua formação inicial foi em grande parte realizada nos ateliers do MAM do Rio de Janeiro, sob a tutela de Ivan Serpa (1923-1973).

Em 1976, Pape expõe no MAM do Rio de Janeiro o trabalho *Eat Me: a gula ou a luxúria?*, um vasto projeto que contava com duas exposições, um filme em 16mm, posteriormente refeito em 35mm, instalações contando com vitrines, tendas e barracas típicas do comércio informal repletas de produtos baratos, comercializados em pequenos kits, embalados em saquinhos. Seu conteúdo era formado por objetos tais como calendários de mulheres nuas, cabelos postiços, loções afrodisíacas, batons, maçãs, seios postiços e textos feministas. Os kits, que eram autentificados pela própria artista, que os carimbava, beijava com batom e assinava, eram vendidos a preços populares, como uma forma de contornar as imposições do mercado da arte[2].

O início do filme mostra uma boca masculina com bigode e barba, que chupa um objeto plástico lapidado à semelhança de uma pedra falsa. Acompanha esta imagem o som de gemidos sexuais femininos que vão aumentando de volume e acabam com um grito. O objeto, então, muda de cor, tornando-se azul. A câmera focaliza uma boca feminina com batom vermelho, chupando uma salsicha com mostarda. A sequência seguinte retoma a boca masculina que, deixando cair a pedra azul, passa a dobrar a língua e brincar com bolhas de saliva. O som que acompanha as sequências repete em várias línguas a frase: "a gula ou a luxúria?".

Os objetos escolhidos pela artista, chamados por ela de objetos de sedução, são comuns dentro do comércio. Expostos e vendidos sob um formato estetizado de objeto de arte, evidenciam a sexualidade e o erotismo aos quais o corpo feminino permanece tendenciosamente ligado. Fazendo-os dialogar com textos permeando a questão do gênero e fundamentadores do feminismo, Lygia Pape nos mostra alguns dos mecanismos de objetivação da sexualidade e do corpo feminino. Esses objetos de consumo de massa aparecem como garantes de uma *surenchère* da feminilidade pelo viés do erotismo.

Como nos lembra Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*: "O Erotismo da mulher é muito mais complexo e ele reflete a complexidade da situação feminina"[3]. Desta forma, o erotismo feminino é inseparável da sociopolítica, já que reflete uma organização social em torno do gênero em todos os seus aspectos, sejam eles legais ou ligados a uma imprecisa e volúvel lei da moralidade.

Simone de Beauvoir afirma que uma sociedade não é representativa de uma espécie, mas moldada por um sistema de crenças e costumes que não derivam dos aspectos biológicos dos gêneros. É no sistema de crenças e valores que os diferentes gêneros se apoiam para encontrar sua disposição ontológica: "Não é enquanto corpo, mas enquanto corpo sujeito a

[2] MATAR, Lygia Pape: Intrinsecamente anarquista, p. 74.
[3] BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe* (1949), p. 146: "L'érotisme de la femme est beaucoup plus complexe et il reflète la complexité de la situation féminine".

tabus e a leis que o indivíduo toma consciência de si mesmo e alcança sua maturidade: é ao nome de certos valores que ele se valoriza"[4].

Beauvoir defende que é numa relação que conjuga o feminino e o social que a mulher pode definir-se como indivíduo. Porém, a autora enfatiza que o corpo da mulher é uma variável preponderante nessa equação, pré-definindo seu status social e estabelecendo um sistema de imposições mais ou menos flexíveis. Beauvoir afirma que, ainda que o corpo da mulher não seja capaz de defini-la, ele se impõe como uma construção social que varia conforme o momento histórico:

> O corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa no mundo. Mas não é aquilo que a define; não há realidade vivida sem ser assumida pela consciência através de ações e ao seio da sociedade. [...] a questão é saber o que a humanidade fez da fêmea humana[5].

Em *Eat Me: a gula ou a luxúria?* a forma como os objetos banais relacionados à beleza da mulher são exibidos em tendas e barracas típicas do comércio ambulante reflete a fragilidade socialmente imposta ou associada à mulher dentro das sociedades patriarcais, quase sempre culminada em algum tipo de submissão.

Em *Eat Me: a gula ou a luxúria?*, Lygia Pape enfatiza um processo de adaptação ao qual a mulher brasileira recorre para se adequar à norma abstrata da exigência da feminilidade: cílios postiços, batons e seios falsos a aproximariam de um modelo de feminilidade que se relaciona com aquele da sedução. A artista apresenta esses objetos juntamente com os textos feministas, estabelecendo assim uma relação de conjunto entre eles. Os objetos escolhidos fazem referência a dois arquétipos relacionados à mulher: a mulher feminina e a mulher feminista. Nasce então a necessidade de saber se o estereótipo feminino e o feminismo podem coexistir, ou se o feminismo implica numa progressiva des-erotização do corpo feminino. Em outras palavras, que tipo de força existe na sexualidade e no erotismo? Que tipo de fragilidade se impõe junto à erotização do corpo feminino?

A obra *Dulces Dieciséis* da artista mexicana Maria Eugenia Chellet nos coloca no coração do problema. Maria Eugenia Chellet nasceu na Cidade do México em 1948, estudou ciências da informação na universidade Iberoamericana e Artes Visuais na ENAP, UNAM. Artista visual multidisciplinar ela trabalha igualmente fotocolagens e performances, vídeo arte e instalações. Oriunda da série Complejo de Musa: autoretratos de 1981, *Dulces Dieciséis* é uma montagem realizada a partir da obra de François Bucher, Girl Reclining: Louise, de 1751, cuja modelo tinha dezesseis anos, e à qual Chellet adiciona algumas fotografias de si mesma aos dezesseis anos de idade. As fotografias escolhidas pela artista, na verdade uma repetição da mesma imagem onde ela aparece vestida com o uniforme do colégio de freiras que frequentava, são sobrepostas sobre a reprodução da pintura de Bucher que retrata uma adolescente nua, reclinada sobre o ventre em um tipo de cadeira alongada e com as pernas

[4] BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe (1949)*, v. I, p. 78: " Ce n'est pas en tant que corps, ce en tant que corps assujetti à des tabous, à des lois, que le sujet prend conscience de lui même et s'accomplit: c'est au mon de certaines valeurs qu'il se valorise".

[5] BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe (1949*), v. I, pp. 78-79: "le corps de la femme est l'un des éléments essentiels de la situation qu'elle occupe en ce monde. Mais ce n'est pas non plus lui qui suffit à la définir ; il n'a de réalité vécue qu'en tant qu'assumé par la conscience à travers des actions et au sein d'une société […] il s'agit de savoir ce que l'humanité a fait de la femelle humaine".

abertas. O contraste entre as representações das duas jovens traz a questão do erotismo e da sexualidade, pontuando um momento chave na vida e carreira de Chellet, que passa a interessar-se pelos mecanismos por trás de sua própria sexualidade, explorando-os em seus trabalhos visuais. Maria Eugenia Chellet falou sobre esta obra na abertura da exposição Mulheres Radicais, na Pinacoteca de São Paulo, relatando que passou muitos anos de sua vida sendo a modelo de seu companheiro artista, até que, em um momento ela havia incorporado em sua personalidade traços da musa, que ela passa a descrever como um arquétipo no qual ela se projeta e que, em retorno a protege.

A obra *Dulces Dieciséis* nos leva a pensar sobre o papel dos artefatos na erotização do corpo feminino, aqui representado pelo pintor François Bucher com a evocação das sensações de seda e veludo que cobrem o ambiente, combinadas às fitas de cetim e cores pastéis que aludem à inocência da jovem representada. O erotismo nasce da ambientação entre almofadas e cortinas, na intimidade de um quarto que poderia ser infantil, onde uma adolescente posa nua para um pintor na expectativa de se tornar a amante do rei. O erotismo da cena traz ao mesmo tempo fragilidade e força da adolescente, que usa de, e é utilizada por, sua sensualidade em desenvolvimento para alcançar uma posição social.

Simone de Beauvoir nos dá uma segunda pista quando nos lembra que "fazer-se um objeto, fazer-se passiva é uma coisa diferente de ser um objeto passivo"[6]. Segundo Beauvoir, a mulher submissa não pode satisfazer o apetite de seu amante, assim como a mulher muito constrangida por tabus também não pode. Seria então esperado da mulher que sua sexualidade se encaixasse em uma categoria entre a languidez e o ardor[7]. Esta expectativa ou imposição condiciona o comportamento sexual dos gêneros, onde o elemento feminino deve sempre aparecer sob a forma de uma ilusão perfeitamente controlada, encontrando no ato sexual algum tipo de equilíbrio entre a amante que se espera dela, a amante que ela de fato é e a amante que ela deseja ser. A necessidade ou escolha de agir dentro deste calculado balanceamento entre a consciência de si mesma e o olhar do outro introduz um novo conflito a uma fantasmagórica ética feminina. Por que recorrer a um arquétipo quando o corpo feminino já foi ele mesmo induzido com tantas camadas de imposições sobre o comportamento que corresponde à feminilidade? Por que recorrer ao adorno e ao estereótipo numa supervalorização do ideal do feminino? Que tipo de força existiria no ato de estereotipar o corpo da mulher como hiperfeminino? Por que exagerar sua fragilidade para içá-la a uma posição de domínio? Poderia a utilização de um arquétipo de presa, de isca, conduzir uma mulher a uma situação de poder? Abre-se assim uma discussão em torno dos artefatos simbólicos relacionados a uma ideia de feminilidade.

A série *Envolvimento* de Wanda Pimentel permite aproximar este problema sob um outro aspecto. Nas pinturas da série *Envolvimento* deparamo-nos com outro tipo de arquétipo do feminino, aquele que gradativamente se anula, até quase desaparecer quando em ambientes opressivos.

Wanda Pimentel é uma artista carioca nascida em 1943, e que inicia seus estudos em 1965, no ateliê de Ivan Serpa, no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Porém, diferentemente de Lygia Pape, que teve uma formação similar, Pimentel encontra na Nova Figuração Brasileira sua fonte de inspiração. Durante os anos sessenta e setenta, a artista

[6] BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe (1949)*, V.II, p. 155: "Se faire objet, se faire passive c'est tout autre chose qu'être un objet passif".
[7] BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe (1949)*, V.II, p. 155: " […] la langueur et le feu".

desenvolve uma obra que se situa entre a figuração e a abstração, mantendo um diálogo com a Pop Arte. A figuração de Wanda Pimentel é composta por imagens em cores sólidas, sem nuances. Os elementos se sobrepõem em planos ambíguos, sem uma verdadeira noção de profundidade. As imagens produzidas por Pimentel nesse período representavam, em cores aciduladas, espaços e objetos domésticos banais, tais como máquinas de costura e de lavar, nas quais fragmentos de corpos femininos são introduzidos, transportando o observador a uma ambientação de interiores opressiva e claustrofóbica. É pela omissão quase completa do corpo feminino que a artista dá vida a seu arquétipo feminino de dona de casa, esposa ou filha cuja identidade se mescla à sua força de trabalho doméstico e invisível.

Nessas imagens de Pimentel, os objetos tendem a ser mais realçados do que os fragmentos dos corpos que contracenam com eles, aludindo a um tipo de semi-existência dos indivíduos representados, ou de existência condicionada a uma função doméstica pré-estabelecida.

Esta descrição de Ana Beatriz Siqueira, de uma das pinturas da série *Envolvimento* ilustra a dimensão da importância atribuída aos objetos sobre os corpos representados:

> Apoiado no chão e no espaldar da cadeira, um vestido de mangas compridas parece vivo, cansado. Da mesma forma, um guarda-chuva ereto, sem se recostar a canto algum, ganha força vital. Da tomada no canto do rodapé sai um fio a traçar linha sinuosa até o abajur sobre a mesa-saia, ao lado de um vidro (de perfume?) e de um cinzeiro em que repousam dois cigarros acesos, cujas fumaças se fundem. Cigarros que atestam, em sua objetualidade e na fumaça que exalam, a presença viva das pessoas que os fumam. A perspectiva fragmentada mostra diferentes pontos de vista, unificados pelo uso de poucas cores saturadas e vibrantes (branco, preto, vermelho, azul, verde, amarelo), que recusam qualquer tonalismo e se repetem abstratamente em diferentes partes do quadro. Pernas de mulher viram pernas de mesa. Coisas ganham vida. Fio é linha. Fumaça é densidade. Objetos viram cor, voltam a ser objetos, se transmutam em seres, recuperam a condição de signos gráficos. Tudo é ambivalente e nenhum sentido se deixa fixar[8].

Esta ambivalência criada por Pimentel entre os objetos inanimados e os corpos, dando aos primeiros mais vida que aos segundos, sugere uma hierarquia simbólica que habita os ambientes privados, onde a importância atribuída à mulher é estabelecida em função da importância dos objetos representados. Um vestido depositado sobre uma cadeira sugerindo o cansaço vem substituir a presença do corpo, a importância do inanimado se impondo à do indivíduo.

Segundo descrito por Vera Beatriz Siqueira em seu artigo *Maldito silêncio: o canto de Wanda Pimentel*, a artista estaria apontando para o problema da relação da mulher com os objetos presentes no ambiente privado da casa e, nesse ponto, ela se aproximaria do mesmo tipo de crítica que é estabelecida pela Pop Arte. Porém, é exatamente na fragmentação dos corpos que repousa uma impressão de opressão dos ambientes representados, onde os

[8] Cf. SIQUEIRA, "Maldito silêncio: o canto de Wanda Pimentel".

corpos são substituídos por suas partes, em um apelo pela erotização de cada membro, como um pé, uma perna, mão ou um pescoço.

Em *O Sistema dos Objetos*, o sociólogo Jean Baudrillard transcreve um diálogo retirado de um filme de Jean-Luc Godard. O trecho narra uma conversa íntima entre um casal, cujo tema é a observação e aprovação pelo homem de cada parte do corpo de sua amante:

> […] "Você ama meus pés?" dizia ela. [Notemos que, durante toda a cena, ela se detalha no espelho, o que não é indiferente: ela se valoriza como vista através de sua imagem, e em consequência já descontinuada no espaço.]
> "Sim, eu os amo.
> Você ama minhas pernas?
> Sim.
> E minhas coxas?
> Sim, responde ele ainda, eu as amo". [E assim em seguida, de auto a baixo, até seus cabelos].
> "Então você me ama totalmente.
> Sim, eu te amo totalmente.
> Eu também, Paul", diz ela resumindo a situação[9].

No filme de Godard, é pela representação especular que a fragmentação do corpo da amante acontece, acompanhado de um discurso que ela mesma produz e que conduz a uma progressiva erotização de seu corpo. O amante, porém, não é meramente um espectador, pois cabe a ele caucionar a beleza de cada parte do corpo de sua amante, reafirmando seu amor e colaborando com o processo de autoafirmação que ela iniciou.

Pimentel igualmente recorre à fragmentação de suas personagens femininas, mas neste processo, ao invés de valorizá-las pelo viés do erotismo, introduz a noção de alienação das mesmas.

Esta descrição de Ana Beatriz Siqueira aponta para a progressiva perda de identidade das personagens de Pimentel:

> A artista elege o problema da relação do homem, e mais particularmente da mulher, com os objetos que dominam seu ambiente. O que não era algo incomum na arte de então, especialmente aquela que se relacionava livremente com a tradição pop. Mas sua escolha pelos objetos domésticos, a estratégia de tratar o corpo metonimicamente, a opção pelos recantos particulares, pelos pontos de vista restritos, pelo tratamento escorço e fragmentário da perspectiva e, acima de tudo, pelo silêncio lírico, traz um dado peculiar a sua obra. No lugar do ceticismo político, da liberação erótica

[9] BAUDRILLARD, *Le Système des objets*, p. 142: "[…] « Tu aimes mes pieds ? » disait-elle. [Notons que, pendant toute la scène, elle se détaille elle-même dans la glace, ce qui n'est pas indifférent : elle se valorise elle-même comme vue, à travers son image, et donc déjà discontinuée dans l'espace.] « Oui, je les aime. Tu aimes mes jambes ? Oui. Et mes cuisses ? Oui, répondait-il encore, je les aime ». [Et ainsi de suite, de bas en haut jusqu'aux cheveux]. « Alors, tu m'aimes totalement. Oui, je t'aime totalement. Moi aussi, Paul », dit-elle en résumant la situation".

> ou do histrionismo crítico que dominava boa parte da produção brasileira como reação à repressão e ao silenciamento, Wanda apresenta uma poética sutil. Segundo ela mesma, essa sutileza foi resultante do próprio contexto repressivo. Para conseguir falar, [Pimentel] adotou um tom rebaixado, uma forma tensa, dedicando-se a problemas amplos do mundo moderno e não a questões circunstanciais. Mas não foi uma opção passiva. Ao contrário, o que interessava a Wanda era justamente essa questão básica, de fundo, do posicionamento do homem diante do universo moderno do consumo. Cercar-se de objetos, sinal exterior de riqueza e bem-estar, submeter-se à lógica do consumo e da propriedade seria uma escolha consciente ou uma subordinação acrítica?[10]

Em filigrana à questão levantada por Siqueira, nota-se a carga simbólica dos artefatos que dividem a cena com as personagens femininas, todos representando interiores de casa ou de lojas de vestuário. A ambientação das cenas é sempre feita de acordo com os limites do que é convenientemente relacionado à mulher.

De fato, a dialética entre os espaços exteriores e interiores culmina numa forma de divisão do mundo entre domínios sagrados e profanos, seguros e inseguros. O sagrado corresponderia ao interior, que é o lugar conhecido e protegido. Por sua vez, o lugar profano é o exterior, devassado e exposto ao desconhecido. O interior do lar seria o local mais adequado à presença feminina, e dentro deste interior, os ambientes e objetos que tradicionalmente se relacionam ao trabalho da mulher e com o trabalho doméstico seriam os mais adequados. A série *Envolvimento* pode ser lida como uma representação do lugar socialmente apropriado para a mulher, mesmo em seu ambiente privado.

Em *O Sistema dos Objetos*, Baudrillard afirma que os espaços interiores de um lar são organizados para demonstrar a hierarquia e o estilo de vida da família. Deriva desta afirmação a evidência de uma divisão de espaços correspondentes a cada gênero. Da mesma forma, os objetos tendem a ser relacionados com cada um dos gêneros. Na série *Envolvimento*, Pimentel recorre à opressão silenciosa dos paradigmas comportamentais femininos para criticá-los, representando-os em pinturas, para que se tornem mais eloquentes.

Na série *Envolvimento*, o artefato e o corpo entretêm uma relação viciosa e simbiótica, onde um e outro contribuem com suas respectivas definições. O corpo ornado não é o mesmo corpo que o corpo nu. O corpo nu que repousa em um ambiente ornamentado não transmite as mesmas impressões que o corpo que repousa num ambiente vazio. Os artefatos que envelopam e cercam os corpos os modificam e os alienam.

Como observa o crítico Frederico Morais, no livro Wanda Pimentel, editado pela Silvia Roesler Edições de Arte, a pintura da artista é uma metáfora do aprisionamento, opressão e confinamento. Entendendo a organização interna dos espaços e a distribuição dos objetos segundo uma lógica que reproduz no ambiente doméstico as relações sociais encontradas em sua sociedade e ilustradas sob aspectos econômicos e culturais, Wanda Pimentel parece negociar seu próprio espaço como artista com os objetos no interior de sua residência. Pimentel ilustra assim, a crise estrutural dentro da hierarquia familiar e social, principalmente entre gêneros.

[10] SIQUEIRA, « Maldito silêncio: o canto de Wanda Pimentel », pp. 6-7.

Para Ana Beatriz Siqueira, a série *Envolvimento* questiona a objetivação do corpo feminino dentro de modelos sociais que perenizam relações desequilibradas entre os gêneros:

> Sua pintura silenciosa e rigorosa torna-se uma modalidade radical de resistência à realidade opressora da mercantilização das relações. Mas, novamente, não é nostálgica, nem utópica. Aposta em forma diversa de lirismo, não mais ancorada em uma ideal harmonia entre homem e mundo, e sim em uma relação de envolvimento. A ideia de envolvimento implica essa ambivalência essencial: como os sentidos estão em suspenso, tudo é possível. Até o lirismo. Ou a morte ibérica[11].

De fato, a mulher representada por Wanda Pimentel é aquela que foi pega numa armadilha. Os artefatos que a cercam limitam sua presença em cada ambiente, pré-determinando seu comportamento.

Comparada às representações femininas de *Envolvimento*, as imagens estampadas nos calendários de mulheres nuas que aparecem em *Eat me: a gula ou a luxúria?* de Lygia Pape explicitam a mercantilização da sexualidade e do erotismo femininos. As mulheres dos calendários aparecem inteiras, tudo como a adolescente da obra *Dulces Dieciséis*, mas em ambos os casos a simples nudez dos corpos não parece ser suficiente para evocar toda a carga sexual por trás das imagens. Os artefatos integrados na ambientação ajudam a construir arquétipos de inocência ou provocação, exercendo uma influência significativa na transformação do corpo feminino em objeto de desejo.

Em todas as obras visitadas nesse texto, as personagens femininas ciclicamente são definidas e se definem por arquétipos e artefatos simbólicos que representam facetas de uma certa ideia do gênero feminino. Em todas elas nota-se uma provocação lançada por suas respectivas autoras ao público. Cada uma dessas três artistas, a seu modo, interpela a assimetria das relações entre os gêneros no ambiente público e privado.

Em *História da Sexualidade*, Foucault explica que seu principal objeto de estudo é a sexualidade como experiência. Isto significa aprofundar-se dentro de um sistema regulador que estabelece as formas de sexualidade permitidas e as reprimidas, trazendo para o centro de sua pesquisa o desejo e o sujeito que deseja, mas também o sujeito que se apresenta como objeto do desejo:

> O projeto era então de uma história da sexualidade como experiência, - se entendemos por experiência a correlação numa cultura dada entre os domínios do saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade. Falar assim da sexualidade implicava que nos liberássemos de um esquema de pensamento que era então corrente: fazer da sexualidade uma invariável, e supor que, se ela toma em suas manifestações formas historicamente singulares é pelo efeito dos mecanismos diversos de repressão, os quais, em toda sociedade ela se encontra exposta; o que equivale a colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito do desejo, e a perguntar à forma geral

[11] SIQUEIRA, "Maldito silêncio: o canto de Wanda Pimentel", p. 11.

> do proibido de prestar contas do que pode haver de histórico na sexualidade[12].

Foucault interessava-se pelo funcionamento dos sistemas de poder, tais como o poder punitivo e as práticas disciplinantes, mas também pelos discursos formadores do conhecimento vinculado à sexualidade, no estabelecimento das relações de poder e na criação de simulacros[13]. Ele afirma que o desejo, utilizado como forma de controle entre os indivíduos, pode ter tido no sexo e na sexualidade sua origem, porém, uma vez estabelecida, esta relação alcança outros setores da vida, impregnando as relações sociais: "[...] os indivíduos foram levados a exercer sobre eles mesmos e sobre os outros uma hermenêutica do desejo cujo comportamento sexual foi, sem dúvidas, a ocasião, mas certamente não o único domínio"[14].

Para Foucault o problema central parece ser o de entender os mecanismos que levaram o sujeito moderno a se reconhecer como sujeito de desejo. Entretanto, o problema levantado por Lygia Pape, Maria Eugenia Chellet e Wanda Pimentel é inverso, e questiona os caminhos percorridos através dos sistemas de disputa de poder, onde o sujeito pode se converter no objeto de desejo, e se pergunta sobre as implicações deste processo entre gêneros.

Lygia Pape e Maria Eugenia Chellet dão respostas similares, apresentando a ambiguidade que existe em se oferecer como objeto de desejo e de admiração, apontando para a quase incapacidade do outro em não se deixar seduzir pelo voyeurismo. Wanda Pimentel também utiliza o voyeurismo e a fragmentação dos corpos para discorrer sobre os sistemas de dominação patriarcal na intimidade dos lares, porém sua argumentação foca o patriarcado como instrumento de dominação e isolamento.

A mulher de Wanda Pimentel mostra seu corpo de forma velada pela fragmentação do mesmo. A mulher de Maria Eugenia Chellet é provocativa. Mostra seu corpo, mas ao mesmo tempo aponta para um costume que hoje não é mais aceito: a exposição de uma menor de dezoito anos com a franca intenção de realizar um tipo de transação, onde sua beleza e juventude pagariam por uma situação social. A mulher de Lygia Pape joga com toda a ambiguidade da liberação sexual da segunda metade do século XX, conjugada com o autoritarismo próprio da época.

Em todas as três obras, os artefatos desempenham um papel de importância fundamental, explicitando sistemas de dominação, discursos normativos e mecanismos de controle sobre o gênero feminino. Numa escala do moralmente aceitável percebemos a mobília dos interiores de Wanda Pimentel, seguido pelo interior rosa e aveludado do qual se

---

[12] FOUCAULT, *Histoire de la sexualité (1978)*, p. 10: " Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience, - si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre les domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. Parler ainsi de la sexualité impliquait qu'on s'affranchisse d'un schéma de pensée qui était alors assez courant: faire de la sexualité un invariant, et supposer que, si elle prend, dans ses manifestations, des formes historiquement singulières, c'est par l'effet des mécanismes divers de répression, auxquels, en toute société, elle se trouve exposée ; ce qui revient à mettre hors champ historique le désir et le sujet du désir, et de demander à la forme générale de l'interdit de rendre compte de ce qu'il peut y avoir d ; historique dans la sexualité".

[13] FOUCAULT, *Histoire de la sexualité (1978)*, p. 10

[14] FOUCAULT, *Histoire de la sexualité (1978)*, p. 12: "[…] comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir dont leur comportement sexuel a bien été sans doute l'occasion, mais n'a certainement pas été le domaine exclusif"

apossa Maria Eugenia Chellet, e finalmente o lugar público representado pelos objetos de sedução, calendários de mulheres nuas e textos feministas de Lygia Pape. Nos três casos, os artefatos simbólicos parecem representar a mulher como objeto de desejo ao alcance das mãos. Em *Envolvimento*, o casamento parece autorizar a relação de domínio, enquanto que em *Dulce Dieceséis* esta relação é bastante ambígua. Ela pode ser autorizada pela legitimação da jovem como amante real. *Em Eat me: a gula ou a luxúria?*, esta relação não parece requerer autorização nenhuma. A escolha dos artefatos e de seu meio de comercialização substituindo uma representação do comércio da mulher.

Mas se os artefatos simbólicos nos limitam e definem, poderia a recusa em portá-los subsidiar o desenvolvimento da igualdade de gênero?

O que define o feminino e o que o evoca são conceitos subjetivos demais para serem definidos. Os artefatos simbólicos estabelecem formas de indicação que apontam em direção aos elementos permitindo sua gradual construção, narrando o que é esperado como comportamento e aparência de uma mulher – jovem, casada, divorciada, viúva, idosa, deficiente, do lar, bem-sucedida, profissional do sexo etc. As repostas dadas a esta questão seriam mais correntemente relacionadas às múltiplas construções sociais do feminino do que a um conceito fechado de feminino.

Existiria então uma imposição de condições a serem cumpridas para que uma mulher integre a categoria do feminino? Invertendo a questão, perguntando-nos se existe um fator condicionante da masculinidade, encontraríamos por certo uma resposta negativa? Um homem é um homem tanto quanto uma mulher é uma mulher. E ainda assim nada é tão simples. O sexo é fixo. Ele realmente o é? Mas o gênero é socialmente construído, levando-nos a um paradoxo relacionado aos significados dos artefatos em diferentes meios culturais. E nessa construção do gênero, como nos lembra Judith Butler, não há razão para supor que os gêneros também devam ser de ordem binária: "Os gêneros são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado"[15].

Então, coloca-se o problema do status sociocultural e legal do gênero que se sobrepõe ao sexo na contemporaneidade. O sexo é pré-discursivo, mas o gênero também o é, na medida em que ele se constitui de ideias. Tudo, aliás, como a sensualidade e o erotismo. E assim começamos a nos perguntar em que medida diferentes contextos socioculturais e políticos participam da construção dos discursos normativos que propõem conceitos de sexualidade e erotismo.

Em *História da Sexualidade*, Foucault nos alerta para a existência cultural e implicitamente imposta de uma economia reguladora da sexualidade. E voltamos a apontar a dependência de cargas simbólicas trazidas pelos artefatos, constituindo a ideia de sexualidade e erotismo. Um batom, uma maçã ou uma loção afrodisíaca não são em si eróticos, mas a intenção, o fetiche e imagem mental que estes objetos evocam podem sê-lo.

O que é denunciado por Foucault é a assimetria que se introduz numa relação entre equivalentes, quando uma das partes aceita o papel de objeto de prazer. Porém, dentro de uma sexualidade forjada na assimetria como fugir destes esquemas? E ainda mais importante, é necessário fugir destes esquemas?

As respostas encontradas por Lygia Pape, Maria Eugenia Chellet e Wanda Pimentel se refletem em seus trabalhos artísticos apontando para a utilização de todas as possibilidades

[15] BUTLER, *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, p. 26.

de criticar sistemas de poder fundados na diferença de gêneros. As três artistas transmitem imagens do feminino que acomodam a incorporação de um arquétipo do feminino, sem entretanto se resumir a ele, demonstrando que a insurreição admite nuances.

Referências bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. *Le Système des objets*. Paris: Editions Gallimard, 1968.

BEAUVOIR, Simone. *Le Deuxième sexe* (1949). Paris: Gallimard, 2008.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité* (1978). Paris: Gallimard, 2015.

Lygia Pape: Espaço Imantado, São Paulo, Pinacoteca de São Paulo, 2012.

MATAR, Denise. *Lygia Pape: Intrinsecamente anarquista*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

MORAIS Frederico. *Wanda Pimentel*. Rio de janeiro: Silvia Roesler Edições de Arte, 2012.

Mulheres Radicais: arte latino-americana, 1960-1985, São Paulo, Pinacoteca de São Paulo, 2018.

SIQUEIRA, Vera Beatriz. "Maldito silêncio: o canto de Wanda Pimentel". In: *Concinnitas*, Rio de Janeiros, UFRJ, 2014, volume 01, número 24, julho de 2014.

Interações, espaços e ambientes utilizados por entendidas belorizontinas: um caminho velado

Janice Aparecida de Souza[1]

Alessandra Sampaio Chacham[2]

Resumo: Este artigo aborda a invisibilidade da homossexualidade feminina a partir da análise da experiência de uma "Confraria" de Lésbicas mineiras nascidas na década de 1950. O objetivo é refletir sobre os usos que faziam dos espaços e sobre as interações possíveis à época. Se é a partir dos processos de interação social que o sentido e o significado nas relações emergem, a forma pela qual a cidade acolhe ou ignora e invisibiliza determinados sujeitos impacta suas vidas. O modo pelo qual elas se apropriaram dos espaços disponíveis na cidade de Belo Horizonte e a criação de outros espaços mais reservados foram fundamentais para a criação de longevos vínculos de amizade e convivência. Tais vínculos parecem ter colaborado para uma rede de apoio mais estruturada na velhice formada por relações de afeto, amizade e solidariedade

Palavras-chave: Cidade – Lésbicas – Envelhecimento – Invisibilidade – Redes de Solidariedade

Interactions, spaces and places used by "entendidas" belorizontinas: a obfuscated path

Abstract: This article discusses the invisibility of female homosexuality based on the experience of a "sisterhood" of lesbians from Minas Gerais born in the 1950s. The objective is to reflect on the uses they made of spaces and the possible interactions at the time. If it is from the processes of social interaction that sense and meaning in relationships emerge, the way in which the city welcomes or ignores and makes certain subjects invisible impacts their lives. The ways in which they appropriated the spaces available in the city of Belo Horizonte and the creation of other more reserved spaces were fundamental for the creation of long-lasting bonds of friendship and coexistence. Such bonds seem to have contributed to a more structured support network in old age, forged in relationships of affection, friendship and solidarity.

Keywords: City – Lesbians – Aging – Invisibility – Support Networks

[1] Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PUC Minas. Professora concursada na Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Foi Superintendente de Políticas de Promoção de Direitos e Cidadania, Coordenadora da Casa de Direitos Humanos e Diretora de Orientação ao Trabalho no Governo do Estado de Minas Gerais. Contato: Janice.souza@uemg.br

[2] Alessandra Sampaio Chacham. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Doutorado em Demografia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil (1999).

Sobre elas e suas interações

> "Éramos tratadas como doentes e pervertidas, párias da sociedade. Um horror! A sociedade hipócrita sempre nos tratou com nojo e desrespeito. Avançamos muito nessa questão, mas ainda estamos longe do ideal".
>
> Cachinho, 64 anos – BH

A epígrafe com a qual iniciamos este texto é de uma mulher homossexual mineira que viveu intensamente os processos de estigmatização que marcaram a sua geração na cidade de Belo Horizonte. Ela faz parte de uma "Confraria de Entendidas"[3] que juntas construíram estratégias para viver, à revelia do modelo patriarcal, sexista e heteronormativo imposto, a negada sexualidade que desejavam. Nomeavam-se Entendidas, como outras contemporâneas! Desta forma identificavam a orientação sexual, sem, entretanto, serem expostas abertamente aos preconceitos vividos, noutros tempos ainda mais limitadores.

As "Confreiras", cujos vínculos entre algumas chega a remontar à adolescência, tiveram os seus primeiros contatos por meio da prática de esportes: futebol, handball e vôlei. Chegaram a ser vitoriosas em um campeonato de futebol acontecido em Belo Horizonte. Nas palavras de uma delas: "o handebol e, principalmente o futebol, foi o que nos reuniu, primeiro jogando, depois, quando acabaram os joelhos e tornozelos, como torcedoras" (Saião, 64 anos). À medida que foram amadurecendo passaram a se encontrar também em bares, boates, casas e sítios alugados e nas festas[4] que organizavam, exclusivamente para lésbicas.

Envelheceram mantendo os vínculos tanto presencialmente quanto via Facebook ou nos diversos grupos[5] de whatsApp que as congregam, como é o caso do Vila das Entendidas (21 mulheres), que a princípio me parece ter um perfil mais conservador; o Vizinhas para sempre (10 mulheres), grupo composto por cinco casais que moram em um condomínio situado em Nova Lima – MG; o Polêmico, que surgiu com o objetivo de ser um grupo sem censura de temas; o Mineirinho (22 mulheres e 1 gay[6]), composto exclusivamente por cruzeirenses; o Camisa (24 mulheres), formado por atleticanas; e o FroGames[7] (36 mulheres) composto pelas amantes do futebol. Traço este breve relato sobre os grupos com o fito de apresentar, ainda que de forma incipiente um pouco da organização e dos interesses delas.

---

[3] Utilizarei o termo Confraria para identificar, de forma ampla, o grupo de mulheres que pesquiso, aproveitando um termo usado por elas. Contudo a forma pela qual elas se identificam varia a depender da época, do evento ou do propósito que têm em pauta.

[4] Uma dessas festas, o Brega-Fest, virou um festival, ocasião na qual vestiam um traje barango e realizavam um concurso de trajes, músicas e performances, também barangas, as melhores eram premiadas. Aconteceu entre os anos 1977 e 1988, em espaços alugados, as festas eram fartamente regadas a comes, bebes e muita dança. Os nomes dos grupos foram alterados para manter o anonimato.

[5] Os nomes dos grupos foram alterados para manter o anonimato.

[6] Curiosa a presença desse único elemento masculino. Eu o apresentei ao grupo, foi meu colega no curso de História, dividíamos apartamento à época. Uma amizade que parecia ser para sempre, mas que sucumbiu durante os debates para as eleições presidenciais de 2018, pena.

[7] O nome original do grupo é outro e foi destacado em dois programas da Rádio Itatiaia em 2019. Contudo, buscando preservar o anonimato das integrantes, neste artigo virou FroGames. Na explicação de uma das Entendidas: *frog* é sapo em inglês e *games*, jogos.

De acordo com Didier Eribon[8] os amigos encontrados nos lugares gays substituem as relações familiares, ou mais ou menos deixadas de lado, assim como as relações no lugar de trabalho, tão difíceis de estabelecer e serem mantidas para um gay ou uma lésbica, sobretudo quando procuram esconder o que são. De acordo com Moore[9] o problema de como os indivíduos levam vidas coletivas surge e ressurge como uma das problemáticas mais urgentes para a ciência social contemporânea.

Se os amigos e a forma pelas quais os indivíduos levam vidas coletivas são elementos importantes no entendimento dos autores citados, ambos se mostram igualmente relevantes no caso das Confreiras. As festivas jovens lésbicas de outrora seguem celebrando a vida e os encontros. Chegada a aposentadoria para umas tantas, criaram em 2015 o Breja da SAPiência[10], evento semestral no qual é concedido o título e um crachá-medalha do mérito Vagaba[11] às recém aposentadas. Encontros nos quais sempre me faço presente. Tais encontros acontecem em bares frequentados majoritariamente por heterossexuais e neles não há qualquer manifestação explícita de afeto que revele a formação de casais entre elas. A opção por uma trajetória de vida reservada não as favoreceu no sentido de se assumirem publicamente, muito menos na família ou nos ambientes de trabalho, núcleos particularmente difíceis. No entanto, como a maioria dessas senhoras já se aposentaram, o local de trabalho deixou de ser uma questão. Quanto ao núcleo familiar de origem, alguns casais incorporaram suas parceiras nele, contudo, a manifestação de intimidade é comedida. É comum cuidarem dos pais e mães envelhecidos ou doentes juntas. Porém, a dificuldade de se exporem acompanha essas mulheres ainda em dias atuais.

A militância pelo reconhecimento de direitos sociais não fez parte da vida dessas mineiras mais maduras, mas é possível inferir a contribuição dada por elas por meio das estratégias adotadas para se relacionar, viver e amar! Em dias atuais presenciamos a relativização do preconceito pautado na superação do entendimento de que as pessoas fazem uma opção sexual, afinal, trata-se de orientação sexual. Se opção houvesse, a heterossexualidade seria a escolha mais óbvia e fácil. Tais entendimentos podem ter colaborado para o reconhecimento de muitos dos direitos alcançados atualmente. Considero importante destacar o possível legado das mais velhas às mais jovens, as quais, efetivamente militando ou se expondo, de forma física ou pelas redes sociais e virtuais, têm tentado tornar a cena de duas mulheres trocando afeto em público, no mínimo, digna de respeito.

Interessada em conhecer o universo das Entendidas, venho me dedicando à pesquisá-las. Tive meus primeiros contatos com elas nos anos 1990, ocasião em que uma amiga da faculdade começou a namorar uma mulher que fazia parte de um grupo grande e fechado de lésbicas. Algum tempo depois, em 1996, rompi uma relação heterossexual e estável para ter um caso com uma delas. Embora tenha sido uma relação séria, com endereço único e relativamente longa para os meus trinta e poucos anos, era assim que as Entendidas apresentavam suas namoradas: caso! Essa relação me inseriu em um universo restrito e completamente novo para mim. Desde então venho acumulando vivências e escutando as

[8] ERIBON, *Reflexões sobre a questão gay*, p.51.
[9] MOORE, *Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência*, p.15.
[10] O nome Breja da SAPiência traz em si um mix de inspiração. O termo Breja, apelido para cerveja em Belo Horizonte, remete ao feminino de brejo, local habitado por sapos e sapas, este último apelido comum dado às lésbicas. Remete ainda à desejada sapiência que poderia vir junto com o envelhecimento.
[11] Vagaba é uma gíria comum, abreviação de vagabunda, mulher vadia, que não presta. De acordo com as Entendidas foi escolhido por sinalizar a vagabundagem que, para elas, viria junto com a aposentadoria.

histórias dessas mulheres ao longo dos mais de vinte e cinco anos de convívio. No mestrado pesquisei "Estratégias de Escolarização de Homossexuais com Sucesso Acadêmico"[12] e em uma das etapas da coleta de dados apliquei cem questionários como etapa exploratória nessa confraria de lésbicas. Entretanto o material foi subaproveitado até que me dei conta de seu potencial para aprofundamento e conhecimento de um universo ainda a ser explorado e desvelado.

Se é comum que homossexuais dos dois sexos optem por uma vida anônima como estratégia de proteção, no caso das mulheres parece haver uma existência quase negada e isso se torna ainda mais contundente se pensarmos nas gerações mais antigas.

> Onde escondem-se e esconderam-se as lésbicas? Em que nicho de obscuridade e silêncio se pode encontrá-las? Não se fala delas por que não existiram? Ou sua existência representa a desestabilização e o caos na ordem 'natural' e 'divina' da heterossexualidade dominada pelo masculino?[13]

Em uma breve incursão pelo vasto banco de teses e dissertações da Capes pode-se constatar o quão restritas e incipientes são as pesquisas sobre o universo homossexual feminino. Entre teses e dissertações, com a palavra gay, localizei 1.358 trabalhos, com a palavra lésbica 124. Ao que tudo indica é um campo ainda pouco explorado – principalmente se comparado ao universo homossexual masculino.[14] Há ainda muitas histórias a serem escritas e contadas. Até então, no campo feminino, isto se deu à "boca miúda".

Pensar o lugar marginal ocupado pelas mulheres e, principalmente pelas lésbicas, talvez ajude a compreender o motivo da invisibilidade delas. Em algum lugar do passado moram histórias, resistências, memórias. Repousam ainda sonhos, dores e lutas. Embora a afirmação possa parecer – e é –, abrangente demais, ater-me-ei em abrir uma janela da qual possamos mirar, a partir de uma confraria formada por mulheres lésbicas, um universo mais amplo e invisibilizado.

Sobre a cidade e seus acolhimentos – ou não

A cidade é um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições, está envolvida nos processos vitais das pessoas que a compõem e devem ser estudadas não apenas em seu próprio benefício, mas pelo que nos podem revelar do comportamento humano e da natureza humana em geral, segundo Park.[15] Contudo, a possibilidade de fruição das cidades, suas ruas e equipamentos, se apresenta como possibilidades distintas a distintos sujeitos. No caso de heterossexuais é uma, no caso de homossexuais outra. A esses últimos coube pensar alternativas, criar soluções e outros espaços para se relacionarem.

---

[12] Cf. DE SOUZA, Estratégias de Escolarização de Homossexuais com Sucesso Acadêmico.
[13] NAVARRO-SWAIN, *O que é lesbianismo*, p. 13.
[14] Esta informação precisa levar em conta a onda de pesquisas realizadas devido ao advento da AIDs no Brasil e a instabilidade do site que apresenta, por vezes números distintos. Contudo, mesmo eliminando esta peculiaridade, há muito mais estudos sobre as homossexualidades masculinas. Fonte https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/. Acesso em 14/04/2020.
[15] PARK, *A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano*, p. 26.

Pessoas de status e necessidades homogêneos, consciente ou inconscientemente, se dirigem ou são forçadas a se dirigirem para determinadas áreas, na medida em que suas necessidades e modos de vida são incompatíveis uns com os outros e na medida em que sejam antagônicos.[16] Dadas as contingências impostas aos homossexuais, a busca por alternativas para conhecerem outros, com eles se relacionar me soa imperativa, dessas "coisas que só o coração pode entender, fundamental é mesmo o amor, é impossível ser feliz sozinho" nas palavras daquele que é conhecido como gênio, o Tom Jobim.

Assim fizeram os homossexuais, criaram os espaços onde poderiam "ser felizes". No caso das lésbicas, data do início dos anos 1970 o registro dos primeiros bares e boates voltados para elas na capital mineira. Nesses espaços tinham liberdade para afirmar suas identidades, se assumirem, fazerem amizades e se relacionar afetivamente longe do fardo e da culpa impostos pelos olhares da tradicional família mineira.

A cena lésbica noturna de Belo Horizonte foi capitaneada pelo trio Norma Sueli, Mani e Mariinha. Foram pioneiras por terem aberto os primeiros bares e boates na capital mineira para o público homossexual feminino. Entretanto, para além desses espaços foram criados outros mais reservados. Era comum às lésbicas que viviam em Belo Horizonte - várias vieram do interior do Estado - fazerem uso também de casas ou sítios alugados por temporadas, para viverem livremente suas experiências afetivas e sexuais. Nesses locais foram criadas, além da oportunidade de se relacionarem com outras mulheres, duradouras relações de amizade e afeto.

No caso de lésbicas atualmente idosas, a vida em gueto adotada por muitas, como é o caso da Confraria à qual venho estudando, parece relacionar-se tanto às contingências sociais quanto a uma estratégia deliberada de isolamento em busca de proteção.

Para Pierre Bourdieu[17], as "lésbicas são duplamente dominadas, mesmo dentro de um movimento que comporta 90% de gays e 10% de lésbicas, uma vez que ainda é marcado por uma forte tradição masculinista". Ainda que o livro - A Dominação Masculina - tenha sido publicado nos anos 1998, na hierarquia social a diferença entre feminino e masculino persistem.

A título de exemplo, quanto à forma distinta que lésbicas e gays ocupam as cidades, encontramos a dissertação de mestrado de Teixeira[18], *Territórios homoeróticos em Belo Horizonte: um estudo sobre as interações sociais nos espaços urbanos*. O estudo constatou que as "interações nos lugares de 'pegação' tiveram como desdobramentos a criação de marcas e vínculos necessários ao processo de construção das identidades homoeróticas dos entrevistados". Afirma o autor "não ter encontrado registros, por meio da pesquisa bibliográfica e da pesquisa de campo, sobre a existência de espaços específicos, na cidade de Belo Horizonte, que propiciassem encontros fortuitos entre mulheres, nos mesmos parâmetros que os masculinos".

Sigo atenta às pesquisas feitas com lésbicas mais velhas[19], mas a busca tem se mostrado bastante desafiadora. Um estudo parecido com o apresentado neste atigo foi realizado pioneiramente por Carmen Dora Guimarães no final dos anos 1970, sob orientação

[16] WIRTH, *O urbanismo como modo de vida*, p.103.
[17] BOURDIEU, *A dominação masculina*, p.148.
[18] TEIXEIRA, *Territórios homoeróticos em Belo Horizonte: um estudo sobre interações sociais nos espaços urbanos*, p. 13.
[19] Até o momento localizei um artigo: Envelhecimento, Trajetórias e Homossexualidade Feminina de Andrea Moraes Alves. Disponível em https://www.scielo.br/pdf/ha/v16n34/10.pdf. Acesso em 24/05/2020.

de Gilberto Velho. Contudo a dissertação de mestrado – O Homossexual visto por entendidos – é uma pesquisa exploratória sobre o universo homossexual masculino - jovem - na cidade do Rio de Janeiro. A maioria dos entrevistados era oriunda de Minas Gerais, rapazes que buscavam na cidade carioca uma vida com mais liberdade, para além das montanhas e distante da tradicional família mineira.

Para uma aproximação do universo homossexual de mulheres mineiras mais velhas[20] tomo a pessoa, objeto de estudo do antropólogo social, e suas complexas relações sociais, como fio condutor. A antropologia, mais do que uma disciplina voltada para o estudo dos povos primitivos é, como afirma Merleau-Ponty[21], "a maneira de pensar quando o objeto é 'outro' e que exige nossa própria transformação. Assim, também viramos etnólogos de nossa própria sociedade, se tomarmos distância com relação a ela".

Sob as lentes de uma estrutura patriarcal, sexista e heteronormativa, as relações sociais para aqueles que fogem à norma são fortemente marcadas por tensões, conflitos e contradições. É possível elencar seus desdobramentos sobre as vidas de quaisquer sujeitos, em uma sociedade na qual as práticas afetivas são heterocentradas e hierarquizantes, os desdobramentos transitam da invisibilidade à violência, como é possível comprovar nos mais variados meios de comunicação. Cenário favorável à opção por uma vida dentro do armário como estratégia de proteção.

Em dias atuais "as reformulações teóricas aceitas como consenso não mais admitem um tratamento distorcido e/ou preconceituoso com base nas orientações afetivo-sexuais em face das categorias identitárias divergentes dos padrões estanques da lógica binária de gênero".[22] Ao contrário do que ocorre com as lésbicas mais jovens, as mais velhas viveram na invisibilidade, que, nas palavras da advogada e desembargadora Maria Berenice Dias[23], "é a forma mais cruel de gerar injustiças".

As relações vividas em uma sociedade heteronormativa, patriarcal e sexista passam pelo controle dos corpos e da sexualidade. Em tais sociedades os papéis definidos como "naturais" e os comportamentos tidos como "adequados" transformam mulheres que amam mulheres em seres invisíveis.

Navarro-Swain[24] traz alguns questionamentos nesse sentido: onde se escondem e se esconderam as lésbicas? Em que nicho de obscuridade e silêncio se pode encontrá-las? Não se fala delas por que não existiram? Ou sua existência representa a desestabilização e o caos na ordem "natural" da heterossexualidade dominada pelo masculino?

A vida no anonimato protege homossexuais das violências às quais estão expostos e permite a eles escapar ao controle social. Para Wirth[25], a reserva, a indiferença e o ar blasé que os habitantes da cidade manifestam em suas relações podem ser encarados como instrumentos para se imunizarem contra exigências pessoais e expectativas alheias. O superficialismo, o anonimato e o caráter transitório das relações urbano-sociais explicam, também, a sofisticação e a racionalidade geralmente atribuídas ao habitante da cidade. Embora o indivíduo ganhe, por um lado, certo grau de emancipação ou liberdade de

[20] Parto de mulheres nascidas por volta da década de 1950, algumas muito próximas têm "virado estrelas", deixado saudades e levado com elas muitas histórias ainda por contar.
[21] MERLEAU-PONTY, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", pp. 199-200.
[22] JÚNIOR, *Homofobia e Violência Doméstica*, p. 495.
[23] DIAS, *Rumo a um novo direito*, p. 263.
[24] NAVARRO-SWAIN, *O que é lesbianismo*, p. 13.
[25] WIRTH, *O urbanismo como modo de vida*, p. 101.

controles pessoais e emocionais de grupos íntimos, perde, por outro lado, a espontânea autoexpressão, a moral, e o senso de participação, implícitos na vida numa sociedade integrada.

De acordo com Morrow & Messinger[26], com a pressão para se conformar à norma heterossexual, o conflito entre desejos, comportamentos e identidades, pode levar os indivíduos a experimentar isolamento, baixa autoestima, depressão e raiva. Neste sentido, foi no vasto campo que a antropologia social urbana oferece que encontrei inspiração para buscar compreender como algumas associações entre seres humanos criam fenômenos sociais decorrentes da estrutura social pela qual estão unidos. De acordo com Benedict (1968), a antropologia deveria sempre estudar a "smallness" – sociedades de pequena escala, ou seja, pequenos grupos no interior de sociedades mais amplas, e assim o faço.

Parto de um pequeno grupo de lésbicas para tentar entender, de dentro dele, como os processos de estigmatização e invisibilidade social se espraiam e impactam vidas. Atenta ao necessário distanciamento quando o objeto de pesquisa nos é familiar e próximo – mulher lésbica estudando mulheres lésbicas – reconheço a importância do acúmulo que a convivência com elas e com "seus" espaços me proporcionou. "Olhar de perto e de dentro", mas respeitando os arranjos por elas feitos para conviver e amar; para captar as formas por meio das quais elas utilizaram os equipamentos de que a cidade dispunha; como transitaram por ela, usufruíram de seus serviços e estabeleceram seus encontros e trocas nas mais diferentes esferas, religiosidade, trabalho, lazer, cultura, participação política ou associativa.

Gilberto Velho[27] destaca que o familiar, com todas as necessárias relativizações, é cada vez mais objeto relevante de investigação para uma antropologia preocupada em perceber a mudança social não apenas no nível das grandes transformações históricas, mas também como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas.

No artigo Urbanidades Invisíveis, Carlos Fortuna[28] aponta a necessidade de se trazer alguma subterraneidade urbana até o plano da visibilidade. O autor, ao citar Aubert e Haroche, chama a atenção para o fato de que a invisibilização pode ser intencional. Afinal, todas as pesquisas de opinião feitas junto aos homossexuais (dos dois sexos) atestam que a experiência de insulto (sem falar até de agressão física) é um dos traços mais comum de suas existências. Em graus diversos, é claro, conforme os países e, no seio de um mesmo país, conforme o lugar onde vivem e no meio social em que evoluem.[29]

Neste ponto acho oportuno retomarmos a epígrafe deste artigo para refletir sobre os sentimentos das homossexuais que foram tratadas como "doentes e pervertidas, párias da sociedade" nas palavras de uma delas. Para Park[30], a existência de uma atitude sentimental indica que existem motivos para a ação, sobre os quais o indivíduo não tem consciência plena e um controle apenas parcial. Para o autor, todo sentimento tem uma história, mas a pessoa que age movida por esse sentimento pode não estar ciente dessa história. Para o autor, nossos sentimentos se relacionam com os nossos preconceitos, que podem estar associados a qualquer coisa. Os preconceitos estão relacionados também com os tabus, e assim tendem

[26] MORROW & MESSINGER, *Sexual orientation and gender expression in social work practice: Working with gay, lesbian, bisexual, and transgender people*, p. 85.
[27] VELHO, "Observando o familiar", p. 132.
[28] FORTUNA, *Urbanidades invisíveis*, p. 135-151.
[29] ERIBON, *Reflexões sobre a questão gay*, p. 30.
[30] PARK, *A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano*, p. 39.

a manter, além da organização social existente, "distâncias sociais", que, na minha percepção conduzem ao vazio social sobre o qual fala Wirth.[31]

Para entender o trânsito na cidade de Belo Horizonte pelas lésbicas que venho estudando algumas escolhas ainda precisarão ser feitas. Uma possibilidade de entendimento poderia partir da noção de "quase grupos"[32], que pressupõem um conjunto de indivíduos em interação e formam uma entidade sem uma estrutura identificável, mas cujos membros possuem determinados interesses ou condutas comuns, que poderão, em algum momento, levá-los a formarem grupos definitivos.[33] Ou ainda a possibilidade de entendimento por meio dos circuitos que, de acordo com Magnani[34], formam uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, mas que são reconhecidos em seu conjunto pelos usuários habituais.

Além de bares e boates voltados à população LGBTQI[35], era comum às lésbicas mais velhas criarem seus circuitos na noite belorizontina e seus "pedaços", O "pedaço" - lugar dos colegas e dos chegados - é um ponto de referência, impregnado pelo aspecto simbólico. Seus símbolos remetem a gostos, orientações, valores, hábitos de consumo e modos de vida semelhantes. Nos "pedaços" se evoca laços de pertencimento e estabelecimento de fronteiras, neles determinados grupos de frequentadores estabelecem uma rede de relações.[36] O termo designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade.[37]

Ao universo gay é comum a utilização de parques e praças como lugares de encontros e lazer. Quanto ao universo lésbico, o aprofundamento durante o trabalho de campo revelará o que a cidade oferecia e o que as lésbicas criaram para a vivência de suas relações afetivo-sexuais. É dentro das cidades que a maioria das relações se dá. Contudo, muitos planos de cidade não conseguem inscrever o significado das interações das pessoas com os espaços desenhados. É por isso que perguntar sobre se se pode planejar a informalidade da vida urbana tem por trás um não dito que é o convite a desaprender a cidade formal, juntando-lhe os significados próprios dos fragmentos não convencionais da urbanidade.[38]

O estudo de mulheres lésbicas organizadas em grupos, a exemplo do que ocorre com as belohorizontinas, pode vir a aprofundar-se, seja pela perspectiva dos "quase grupos" interativos, pelos "circuitos", "pedaços" ou outros cantos que a cidade oferecia. O meu desejo é desvelar para conhecer esse universo de mulheres que compõe uma geração de

[31] WIRTH, *O urbanismo como modo de vida*, p. 101.
[32] O conceito de quase grupos, segundo Mayer (*Importância dos "quase grupos" no estudo das sociedades complexas*, p.152) pode ser aplicado a qualquer situação na qual atuem grupos não organizados. Esse parece ser o caso de um considerável volume de lésbicas contemporâneas às Confreiras de onde parte o estudo que venho fazendo. Contudo, somente no desenvolver da pesquisa terei condições de avaliar a adequabilidade do termo.
[33] MAYER, *Importância dos "quase grupos" no estudo das sociedades complexas*, p. 127.
[34] MAGNANI, *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*, p. 23.
[35] Internacionalmente, a sigla mais utilizada é LGBTI, que engloba as pessoas intersex. Órgãos como a ONU e a Anistia Internacional elegeram esta denominação como um padrão para falar desta parcela da população. Em termos de movimentos sociais, uma denominação que vem ganhando força é LGBTQ ou LGBTQI – incluindo, além da orientação sexual e da diversidade de gênero, a perspectiva teórica e política dos Estudos Queer.
[36] MAGNANI, *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*, p. 21.
[37] MAGNANI, *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*, p. 116.
[38] FORTUNA, *Urbanidades invisíveis*, p. 146.

invisíveis, sobre elas, pouco se sabe. Para tanto será necessário captar os elementos intangíveis, espontâneos, irrepetíveis e inscritos na informalidade do cotidiano da vida na cidade.

Apesar de avanços, como no caso do reconhecimento das uniões homoafetivas, no Brasil, há, ainda, longo caminho a ser percorrido na busca da garantia da dignidade humana, no enfrentamento à homofobia e à discriminação. Se atualmente casais de homossexuais adquiriram o direito de se casar, ter filhos e constituir famílias, tal direito chegou tardiamente para a geração de mulheres mais velhas.

É possível que a geração de homossexuais mais jovens se sinta mais à vontade com a própria orientação sexual, tendo em vista o significativo avanço que pode ser observado a partir do reconhecimento legal das uniões constituídas por pessoas de mesmo sexo. Ou, ainda, por exemplo, por meio das políticas públicas, como a criação do Conselho Nacional LGBT, o Programa Brasil Sem Homofobia (2004), o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (2009), o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH (1996), o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (2006), entre outros. Quanto ao legado dessas ações pós-eleições presidenciais no Brasil em 2018, serão necessárias outras pesquisas.

Para Pierre Bourdieu[39]:

> O movimento gay e lésbico coloca, ao mesmo tempo, tacitamente, com sua existência e suas ações simbólicas, e explicitamente, com os discursos e teorias que produz, ou a que dá lugar, um certo número de questões que estão entre as mais importantes das ciências sociais e que, para alguns, são totalmente novas.

Para Marques[40], as desigualdades sociais têm uma de suas origens na ordem jurídica brasileira e em sua relação com a nossa sociedade, em suas dimensões de tradicionalismo, hierarquia social e preconceito, e tem responsabilidade na produção e reprodução da segregação e das desigualdades no espaço urbano. Não é possível ignorar o impacto disso sobre aqueles que fogem ao padrão heteronormativo. A ordem jurídica brasileira e sua relação com o atraso presente em nossa sociedade estão implicadas na manutenção da ordem vigente.

Segundo Wirth[41], a população urbana é selecionada e distribuída em locais mais ou menos distintos a depender do trabalho, da renda, das características raciais, étnicas, do status social, dos costumes, hábitos, gostos, preferências e preconceitos. Assim sendo, há que se pensar essa seleção e distribuição à luz dos preconceitos e das limitações vividas pelas homossexuais, seja em decorrência das violências às quais estão expostas seja em decorrência da inadequação que o modelo heteronormativo a elas impõe. Ainda de acordo com Wirth[42], a vida, em contato estreito e o trabalho em comum, de indivíduos sem laços sentimentais ou emocionais, desenvolve um espírito de concorrência e exploração mútua. Contato físico estreito, frequente, aliado a grande distância social, acentua a reserva de indivíduos não

[39] BOURDIEU, *A dominação masculina*, p. 143.
[40] MARQUES, "Elementos conceituais da segregação urbana e da ação do Estado", pp. 22-23.
[41] WIRTH, *O urbanismo como modo de vida*, p. 105.
[42] WIRTH, *O urbanismo como modo de vida*, p. 104.

ligados entre si e, a não ser que seja compensada por outras oportunidades de reação, dá origem à solidão.

Seguindo a linha de pensamento de Wirth é possível inferir que, contato físico estreito e frequente, aliado a proximidade social acentuaria vínculos de indivíduos ligados entre si e contribuiria para um espírito de fraternidade e ajuda mútua, dando origem à redes de relacionamento e convivência. Este parece ser o caso das "Confreiras" às quais venho me dedicando a estudar e entender. Contudo, para além delas, parece haver outras contemporâneas a elas que tiveram mais dificuldades para compensar as difíceis contingências impostas pela sociedade da época.

Sobre estratégias de convivência, afetos e envelhecimento

Se é a partir dos processos de interação social que o sentido e o significado nas relações se dão, a forma pela qual a cidade acolhe, ignora ou invisibiliza determinadas pessoas exerce forte impacto sobre suas existências. O mesmo ocorre com relação às atitudes que tomamos e com as palavras que usamos para nos dirigirmos ou nos referirmos uns aos outros.

As palavras podem designar e estigmatizar sujeitos, perpetuar preconceitos e definir lugares na hierarquia social. Apesar dos tratamentos recebidos - "doentes, pervertidas, párias" as Entendidas trilharam seus caminhos, ainda que de forma velada, e parece ser legítimo reconhecer o legado por elas deixado às mais jovens.

Para as lésbicas mais velhas era impensável, inclusive, a possibilidade de constituir suas famílias dentro das prerrogativas disponíveis aos heterossexuais. Apesar disto construíram vínculos duradouros que parecem manter relação com a construção de suas identidades com desdobramentos tanto para o estilo de vida adotado quando jovens quanto para a qualidade de suas vidas na velhice. Haveria algo a ser aprendido com elas? E aquelas da mesma geração que trilharam outros caminhos aonde chegaram e como estão?

Chance há que, relações de afeto, amizade e solidariedade somadas à presença ou a ausência de potentes vínculos no campo social, afetivo, econômico-financeiro, em menor ou maior grau - podem determinar trajetórias diferentes, mas parece ser elemento fundamental para a qualidade da vida na velhice.

Partindo desse cenário, poderíamos nos perguntar quais são os elementos fundamentais à construção de potentes redes de sociabilidade, amizade, apoio e solidariedade erigidas por alguns sujeitos marginalizados, como parece ser o caso das mulheres focalizadas neste artigo.

Se o passado se impõe ao presente, faz-se necessário nos indagar como as vidas das Etendidas mais velhas foram impactadas a partir da trajetória que tiveram na cidade de Belo Horizonte, e a isto me dedicarei: histórias marginais de vidas que importam.

Referências bibliográficas

BENEDICT, Burton. "Sociological Characteristics of Small Territories and their Implications for Economic Development". In: BANTON, Michael (org.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock (A.S.A. Monographs 4), 1968.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. (org.) Willi Bolle. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

DE SOUZA, Janice Aparecida. Estratégias de Escolarização de Homossexuais com Sucesso Acadêmico. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

DIAS, Maria Berenice. Rumo a um novo direito. In: DIAS, Maria Berenice (org). *Diversidade Sexual e Direito Homoafetivo*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011, pp. 249-263.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FORTUNA, Carlos. Urbanidades invisíveis. In: *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, v. 31, n.º 1, pp. 135-151, abr. 2019.

GUIMARÃES, Carmen. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2004.

JÚNIOR, Enézio de Deus Silva. Homofobia e Violência Doméstica. In: DIAS, Maria Berenice (org). *Diversidade Sexual e Direito Homoafetivo*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2011, pp. 495-510

MAGNANI, José Guilherme. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. 1ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

_____. "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo , v. 17, n.º 49, pp. 11-29, jun. 2002.

MARQUES, E. "Elementos conceituais da segregação urbana e da ação do Estado". In: MARQUES, E. e TORRES, H. (org.). *São Paulo: segregação, pobreza urbana e desigualdade social*. São Paulo: Senac, 2005.

MAYER, Adrian C. "A Importância dos "quase grupos" no estudo das sociedades complexas". In: C. FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *"De Mauss a Claude Lévi-Strauss"*. In: *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1984.

MORROW, D. F., & MESSINGER, L. (Eds.). *Sexual orientation and gender expression in social work practice: Working with gay, lesbian, bisexual, and transgender people*. New York: Columbia University Press, 2006.

L. MOORE, H. "Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência". In: *Cadernos Pagu*, n. 14, pp. 13-44, 2000.

NAVARRO-SWAIN, T. *O que é lesbianismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PARK, Robert E. "A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano". In: VELHO, O. (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

TEIXEIRA, Alexandre Eustáquio. *Territórios homoeróticos em Belo Horizonte: um estudo sobre interações sociais nos espaços urbanos*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de Mina Gerais, Belo Horizonte, 2003.

VELHO, Gilberto. "Observando o familiar". In: *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

WIRTH, L. "O urbanismo como modo de vida". In: VELHO, Otávio (org.), *O Fenômeno Urbano*. Trad. de Marina Côrrea Treuherz. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1979, pp. 90 – 113.

Maternidade: uma forma de opressão?

Carolina Bernardini Antoniazzi[1]

Resumo: O presente artigo persegue a seguinte questão: seria a maternidade uma forma de opressão? Para tanto, partimos do conceito de opressão formulado por bell hooks. A fim de analisar a experiência da maternidade enquanto vivida por um sujeito único, mas, ao mesmo tempo, constrangida por estruturas sociais generificadas, ancoraremos a maior parte de nossa análise em Iris Young. O pensamento da autora é habilidoso ao entrelaçar uma corrente fenomenológica à crítica social, dando conta de problemas que surgem nas pautas feministas acerca de subjetividades em relação a marcadores sociais. É pertinente, ainda, na medida em que Young se ocupa amplamente de temas e problemas ligados à maternidade, dando maior ênfase a este debate do que normalmente observamos. Silvia Federici também é central neste ponto, fornecendo ferramentas para entendermos a reprodução como um trabalho. Procuramos demonstrar como as tarefas do cuidado estão amplamente relacionadas à maternidade e, provavelmente, foram naturalizadas como pertencentes à esfera feminina em decorrência do próprio trabalho reprodutivo.
Palavras-chave: Iris Young – Gênero – Cuidado – Trabalho reprodutivo – Opressão

Motherhood: A Form of Oppression?

Abstract: This article addresses the following question: would motherhood be a form of oppression? For that, we start from the concept of oppression formulated by bell hooks. In order to analyze the experience of motherhood as lived by a single subject, but, at the same time, constrained by gendered social structures, we will anchor most of our analysis in Iris Young. The author's thinking is skillful in interweaving a phenomenological approach with social criticism, addressing problems that arise in feminist agendas about subjectivities in relation to social markers. It is also relevant, as Young is largely concerned with issues and problems related to motherhood, giving greater emphasis to this debate than we normally observe. Silvia Federici is also central at this point, providing tools to understand reproduction as a work. We tried to demonstrate how the tasks of care are largely related to motherhood and, probably, were naturalized as belonging from the female sphere as a result of the reproductive work itself.
Keywords: Iris Young – Gender – Care – Reproductive work – Oppression

[1] Pesquisadora de mestrado pelo Departamento de Filosofia da USP, Orientadora: Silvana de Souza Ramos. Bolsista CAPES. E-mail: carolina.antoniazzi@usp.br

Introdução

"Ser oprimida significa *ausência de opções*.", afirma bell hooks[2] em *Mulheres negras: moldando a teoria feminista.* Partimos *deste* conceito de opressão presente *neste* ensaio. Explico: bell hooks nos empresta seu olhar para entendermos como podemos — e devemos — levar em consideração a perspectiva única das mulheres negras. Como essas mulheres não encontram o "*Outro*" a quem possam oprimir, pois, normalmente, concentram todos os marcadores (raça, classe e sexo) dos que estão à margem, podem desempenhar na construção da teoria feminista um enriquecimento para uma ideologia libertadora. Isto se articula ao enunciado destacado na medida em que, segundo bell hooks, devemos olhar para a opressão[3] com cautela, a fim de não a confundir com a exploração e discriminação a que muitos grupos estão submetidos, mas que ainda podem, de algum modo, oprimir outros. Devemos observar, ademais, que a opressão pode sim estar presente em determinados contextos, desde que seja feito o recorte específico para tanto. Isto posto, nosso intuito é perseguir a seguinte pergunta: seria a maternidade uma forma de opressão?

O texto de bell hooks dialoga diretamente com a obra *A mística feminina* de Betty Friedan que, segundo ela, abriu caminho para o feminismo contemporâneo. bell hooks é direta ao afirmar que o problema de um grupo seleto de mulheres dos Estados Unidos — brancas casadas, classe média e alta, com formação universitária — foi posto como querendo ser comum a todas as mulheres dos Estados Unidos. Suas reivindicações pediam pelo fim do trabalho doméstico e uma inserção no mercado de trabalho — quando se sabe que mais de um terço já participava da força de trabalho. Note-se que bell hooks não busca dessa forma deslegitimar as reivindicações de feministas brancas, apenas apontar que eram extremamente particulares quando queriam ser universais. Mais, estas se revelam muitas vezes racistas, classistas e sexistas (por pressupor a heterossexualidade compulsória) quando expostas a demandas que não fazem parte da pauta do feminismo branco.

O que nos salta aos olhos em bell hooks é que, caso desejemos pensar em questões ligadas ao feminismo de modo que não operemos, nós mesmas, opressões racistas e classistas, devemos atentar-nos sempre à interseccionalidade, afirmando-a. De tal maneira que, ao desenvolver uma teoria crítica acerca de experiências de indivíduos situados, faz-se relevante notar que a experiência de quem escreve também é, em si, situada, e portanto, limitada e circunscrita a um determinado ponto de vista. Sendo cada perspectiva única, o que se pode fazer é uma descrição que engloba experiências diversas; que não fale por elas, mas, sim, com elas.

Isto posto, e tendo por premissa o conceito de opressão como ausência de opção de bell hooks, perseguiremos nosso caminho analítico através do pensamento de Iris Young, especialmente, sob o recorte de gênero[4]. Nos interessa a leitura de Young, uma vez que a autora consegue articular uma crítica social sem abrir mão da subjetividade dos indivíduos. Isto porque, ao refletir sobre experiências corporais de sujeitos, utilizando-se de conceitos

[2] A grafia em letras minúsculas é uma escolha da própria autora, que pretende dar destaque ao conteúdo de sua escrita e não à sua pessoa.
[3] É importante salientar que bell hooks entende o uso da palavra opressão também como forma de resistência política e estratégia para politização da luta feminista.
[4] Caso os outros marcadores fossem tomados como pontos de articulação principais, faríamos outras conexões e daríamos maior centralidade e peso a outros debates.

como *corpo vivido* e *experiência encarnada,* derivados da fenomenologia, pode assegurar o âmbito da individualidade. Ao mesmo tempo, seus ensaios engajam-se em críticas sociais, mostrando como esses mesmos corpos são constrangidos por normas sociais que regulam seus comportamentos e ações no mundo. A articulação entre uma corrente fenomenológica — que pensa a subjetividade — e uma corrente social — que problematiza politicamente esses corpos — constitui a chave do entendimento do pensamento de Young.

Por que gênero?

De início, faz-se pertinente justificar o recorte de gênero. Não pretendemos traçar e retomar o debate acerca do conceito de gênero, ou nos aprofundar nele mesmo. Assumimos que gênero trata de uma categoria social, querendo opor-se a ideia de sexo biológico (que seria um dado da natureza). Isto significa que um indivíduo pode nascer com determinado órgão sexual, sem que se identifique com ele. O gênero seria passível de mudança, portanto. Ao gênero também seria possível atribuir uma construção social e cultural, sobre identidades. Como nos interessa analisar uma opressão social, que recai sobre aqueles indivíduos que portam signos do feminino, o recorte de gênero se faz mais interessante do que o de raça ou classe, como pretendemos demonstrar adiante.

Como dissemos, devemos estar atentas à interseccionalidade. Sua importância torna-se exemplar quando Angela Davis aponta como a esterilização forçada de mulheres (principalmente as indígenas, mexicanas, porto-riquenhas e negras) nos Estados Unidos — com um viés claramente racista — muda o tom do debate em relação ao aborto. Não obstante as mulheres de baixa renda serem aquelas mais expostas aos riscos de uma interrupção de gravidez de forma clandestina e ilegal, o que, por muitas vezes, pode levá-las a morte, as mulheres negras, desde os tempos escravistas, utilizavam-se de técnicas para a interrupção forçada da gravidez. Assim, ter direito e autonomia sobre seus corpos é pauta imprescindível de luta. Contudo, levando em consideração que o Estado promoveu um controle forçado de natalidade da população negra (mas não só), a possibilidade de reprodução dessas mulheres é uma afirmação de sua raça enquanto aquela que vem sendo oprimida há séculos. De tal forma que mulheres negras e mulheres brancas encaram a questão do aborto de perspectivas e experiências distintas.

A esterilização forçada é uma prática existente até os dias atuais[5], como forma de controle populacional realizado pelo Estado, normalmente em populações de baixa renda e raças não brancas. Observe-se que o controle reprodutivo por parte do Estado é um controle dos corpos, e que se fez presente, pelo menos, desde o surgimento do regime capitalista, como aponta Silvia Federici. Em o *Calibã e a Bruxa,* a autora sustenta que os métodos disciplinares adotados pelo Estado para regular a procriação e quebrar o controle das mulheres sobre a reprodução é associada à crise demográfica. À ideia de que a riqueza de uma nação e sua prosperidade estava atrelada ao seu crescimento populacional, somou-se a necessidade capitalista de exploração de mão de obra. As mulheres foram alienadas de seus corpos na medida em que eram escravizadas à procriação.

[5] Uma simples busca na internet sobre "esterilização forçada" fornece matérias recentes sobre o assunto.

> Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista.[6]

Este seria, inclusive, o primeiro aspecto da acumulação primitiva de capital, que Marx não teria reconhecido. A geração da mão de obra em si mesma poderia ter sido encarada como um terreno de exploração, logo, de possível resistência. Mas a procriação sempre foi tida como "natural" enquanto colocada à serviço da acumulação capitalista. Já aqui observamos o cruzamento dos marcadores de gênero, raça e classe, tendo em vista que as camadas mais baixas da sociedade são as mais vulneráveis e alvo das ações estatais.

Federici nos mostra como a caça às bruxas relaciona-se com o surgimento do capitalismo e de que forma às mulheres foi imposto o trabalho reprodutivo. Levando em conta que tal trabalho cabe às mulheres, ela analisa a opressão desse grupo. A questão que perseguimos, contudo, tenta não restringir nosso objeto de estudo: o corpo gestante parece não se ater ao gênero, uma vez que há a possibilidade de pessoas transexuais gerarem uma criança. Não há, inclusive, a pressuposição de um relacionamento heterossexual para a criação de um filho. Mas, por outro lado, ainda são as mulheres aquelas que mais carregam uma gestação e aquelas que exercem majoritariamente as práticas do cuidado. O primeiro fato pode apoiar-se na biologia, mas, o segundo, deve-se verificar a partir de uma construção social. Assim, como nos mostrou Simone de Beauvoir, biologia não é destino. Logo, a análise da maternidade enquanto função social é mais pertinente se tomada pelo recorte de gênero que, justamente, pressupõe este debate. Em outras palavras, a gestação e a maternidade possuem diferentes consequências caso as analisemos sob outros marcadores, como de raça ou classe, como indicamos a partir de Angela Davis. Mas, justamente pelo trabalho reprodutivo recair sobre as mulheres, escolhemos o recorte de gênero: ter o corpo biológico de uma mulher não deveria ter por consequência o fato de caber às mulheres o trabalho reprodutivo e as práticas do cuidado[7].

Iris Young e a experiência da maternidade

Segundo indicamos, nosso intuito é entender em que medida pode haver opressão na experiência da maternidade. Como tal experiência não é abstrata, mas, sim, localizada em um corpo específico, situado, é necessário que antes de adentrarmos no âmbito social propriamente, façamos uma primeira análise desse corpo gestante enquanto *corpo próprio*. Iris Young retoma o conceito de corpo próprio da fenomenologia de Simone de Beauvoir, segundo proposta de Toril Moi em *O que é uma mulher?,* a fim de teorizar as subjetividades,

[6] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*, p. 178.

[7] É importante salientar que observando o critério de classe, por exemplo, as tarefas do cuidado podem ser lidas de maneiras distintas se tomadas em relação às mulheres de classe alta e classe baixa. Isto porque, apesar da pressão social que as mulheres de classe alta possam sofrer acerca da responsabilização por tais tarefas, na maioria das vezes, têm condições de delegá-las. Ocorre que essa delegação será feita, quase sempre, para outra mulher, de classe mais baixa. O que pode ser verificado também em relação ao trabalho doméstico. É também por esse motivo que demos ênfase ao recorte de gênero. Cf. MISSAGGIA, "Ética do cuidado: duas formulações e suas objeções".

sem o perigo de se cair em um reducionismo biológico ou um essencialismo de gênero. Do mesmo modo que bell hooks aponta para o perigo de uma teoria feminista que pretenda libertar as mulheres sem se questionar quem seriam essas mulheres e do que libertá-las, Toril Moi revisita a teoria de Simone de Beauvoir para refundar a teoria feminista não mais no par sexo/gênero, mas, sim, no conceito de corpo próprio. O corpo vivido seria uma ideia unificada de um corpo próprio agindo e experienciando um contexto sociocultural específico; seria um corpo-em-situação. Propor a utilização do conceito de corpo vivido, em vez de gênero, para a teorização da subjetividade seria sugerir que cada corpo próprio possui sua especificidade, sem que seja constrangido por seu sexo biológico a agir e a se expressar de determinada maneira, pois cada corpo seria uma singularidade a partir do qual vive a facticidade e poderia desenhar sua liberdade.

Esta questão insere-se na problemática do par sexo/gênero, o qual buscou abrir um primeiro horizonte de possibilidades às mulheres. O sexo enquanto dado biológico não poderia ser o fundamento da inferioridade da mulher, restando entender o que colocaria a mulher no lugar de *Outro*. Para tanto, surge a ideia de gênero como referência para a constituição das subjetividades no âmbito social e suas interações. Tal diferenciação alargou o campo de opção às mulheres, distanciando seus comportamentos, temperamentos e conquistas do âmbito do biológico ou das explicações naturais. Assim, era possível afirmar que homens e mulheres são diferentes no que tange a sua biologia e papel reprodutivo — relativo ao sexo —, porém tais diferenças não fundamentam as desigualdades sofridas no campo social — relativo ao gênero —, o qual é construído e passível de mudança, portanto.

O que passa a ser questionado em seguida é o próprio conceito de gênero. Sem nos alongar sobre questão específica, o conceito de gênero seria problemático na medida em que não seria capaz de abarcar a multiplicidade de singularidades possíveis, criando seus próprios excluídos, visto não se enquadrarem nessa norma[8]. Segundo leitura de Moi, o conceito de gênero deveria ser substituído, portanto, pelo conceito de corpo vivido. Young concorda que o conceito de gênero seja problemático para teorizar subjetividades, mas não abre mão dele, tendo em vista que há estruturas sociais que incidem diretamente na liberdade e bem-estar de indivíduos. A teoria feminista deve ser capaz de se engajar em projetos de críticas sociais e políticas, de modo que identifique injustiças dentro de certas instituições e relações sociais para propor ações de mudanças. Segundo Young:

> Nós precisamos de ferramentas para entender como e por que certos padrões na alocação de tarefas ou reconhecimento de status persistem de maneiras que limitam as opções de muitas mulheres e da maioria das pessoas cujas escolhas sexuais se desviam da heteronormatividade. Uma importante mudança conceitual ocorre, no entanto, quando entendemos o conceito de gênero como uma ferramenta para teorizar mais as estruturas do que os sujeitos.[9]

Entendendo o conceito de gênero, portanto, como uma ferramenta para teorizar estruturas e entender como relações de opressão se dão de modo generificado na sociedade,

[8] Judith Butler é central neste debate, cf. BUTLER, *Problemas de Gênero.*
[9] YOUNG, *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*, p. 21. Todas as citações de Iris Young são de tradução minha. Daqui em diante, sem menção.

podemos pensar a maternidade sob *este* recorte de gênero. Já que, enquanto o corpo equipado com útero e ovários é ainda o único capaz de realizar o trabalho reprodutivo, convém questionar o porquê se segue que todas as obrigações advindas deste processo, recaiam sobre estas pessoas. Convém questionar, também, este fato ser tomado como "natural", quando, na realidade, é um trabalho não remunerado que desencadeia uma série de implicações.

Compreendemos as estruturas sociais divididas em três eixos básicos: divisão sexual do trabalho, tendo por base a separação da esfera público e privada, normas da sexualidade que privilegiam as relações heterossexuais, e hierarquias de poder baseadas no gênero, ou seja, privilégio dos valores ligados ao masculino. As estruturas posicionam indivíduos em relações de trabalho e produção, poder e subordinação, desejo e sexualidade, prestígio e status. Desse modo, a análise de um relato estrutural oferece uma maneira de entender a desigualdade de oportunidades, opressão e dominação. Para explicar e descrever algumas estruturas e processos que engendram diferentes oportunidades e privilégios na sociedade contemporânea, é preciso apelar ainda para o conceito de gênero. O gênero é melhor entendido como uma forma particular de posicionamento social dos corpos vividos em diferentes relações, seja pessoal, seja dentro de instituições e de processos sociais, historicamente localizados, e que têm efeitos concretos sobre o ambiente no qual as pessoas agem e reproduzem relações de poder e de privilégio. Um mesmo indivíduo pode ocupar múltiplas posições dentro de diferentes estruturas — é por isso que bell hooks pode dizer que grupos que ocupam posições de opressão por um lado, podem ser opressores por outro. Como são exemplos os homens negros e as mulheres brancas. Nas palavras da autora:

> Os homens negros podem ser vitimados pelo racismo, mas o sexismo lhes permite atuar como exploradores e opressores das mulheres. As mulheres brancas podem ser vitimizadas pelo sexismo, mas o racismo lhes permite atuar como exploradoras e opressoras de pessoas negras.[10]

A divisão sexual do trabalho pauta as divisões de trabalho nas sociedades modernas, dividindo-se em público e privado. À esfera privada, normalmente associada ao trabalho doméstico e de dentro de casa, comporta as tarefas do cuidado em sentido amplo — dos corpos, das necessidades básicas, das questões emocionais e primárias de qualquer pessoa — além do cuidado específico com crianças e idosos. Este trabalho, apesar de ser a base de formação de todo e qualquer indivíduo, bem como tarefa imprescindível e invisibilizada, não é remunerado. Diversas autoras feministas[11] já apontaram o trabalho doméstico e as práticas do cuidado como aquelas que sustentam o regime capitalista. Sem esse trabalho essencial e invisibilizado, as outras relações de trabalho, aquelas da esfera pública, não aconteceriam. Além do caráter material, esta tarefa é perpassada por um caráter intangível das relações pessoais. Há certo tipo de energia vital e poder despendidos pelas mulheres em relação aos homens, a fim de liberar estes para trabalhos mais essenciais e criativos[12]. Essa característica do cuidado emocional, normalmente ligada ao feminino, escamoteia-se no chamado amor de mãe, que nutre emocionalmente seus filhos, para que os meninos tornem-se intelectuais independentes e as meninas outras mães.

[10] hooks, *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*, pp. 207-208.
[11] Gayle Rubin, Iris Young, Angela Davis, Susan Okin, Virginia Wolf, Silvia Federici, dentre outras.
[12] YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, p. 51.

Em *Vozes que se Cruzam*, Young analisa de maneira mais aprofundada (principalmente nos capítulos de IV a VI) de que modo se estabelece, quais são as consequências, e propõe algumas soluções, para a divisão sexual do trabalho[13]. A base central para a crítica de Young encontra-se na ideia de que os indivíduos devem ser independentes. Essa independência pode ser lida em dois sentidos (que muitas vezes se implicam): independência econômica, como autossuficiência para manter-se economicamente sem necessitar de ajuda ou contribuição externa, recorrentemente lido como um emprego estável e bem pago; e, independência como autonomia, em que escolhas sobre ações a serem tomadas não dependam de outrem ou não precisem obedecer a ordem de outrem. A lógica neoliberal postula que um cidadão configura-se como aquele indivíduo que contribui para a sociedade e é capaz de manter-se sozinho economicamente, encerrando-se em sua individualidade. De modo muito simplificado, esse ideário dá base aos desdobramentos estruturais e políticos que regem as relações sociais. Em primeiro lugar, porque pressupõe um homem branco, adulto, economicamente estável e detentor de propriedades. Em segundo lugar, porque não considera que este mesmo homem em, pelo menos, dois momentos de sua vida também será dependente de alguém — quando criança e idoso. O argumento principal aqui é que todo indivíduo, em algum momento da vida, será dependente de outra pessoa. E, quem se encarregará desse cuidado, serão as mulheres[14].

Assumir primeiramente a dependência como valor comum a todos os cidadãos, uns mais, outros menos, já nos pouparia de uma série de consequências indesejáveis. Reconhecer, portanto, que a prática do cuidado é um trabalho e deve ser dividido socialmente sem estruturas de gênero, seria um primeiro remédio. Mas, tendo em conta que essa divisão sexual do trabalho mantém as mulheres na esfera privada — não remunerada e invisível — e torna-as já de início dependentes (ou de um outro particular ou do Estado). Mesmo quando conseguem estar na esfera pública, ocupam, em geral, os lugares também do cuidado (como enfermeiras, professoras de educação infantil, cuidadoras, etc.) e, quando não, acumulam funções/jornadas de trabalho estando, portanto, muito mais sobrecarregadas. Para além disso, ocupam poucos cargos de liderança e, quando o fazem, esbarram nas hierarquias de poder baseadas no gênero — serão mais questionadas, tidas menos em conta, receberão menores salários que seus pares do sexo masculino. Todos esses pontos geram um sistema que se retroalimenta, fazendo com que a divisão sexual seja reforçada.

> Uma divisão sexual do trabalho é, portanto, apropriada e compatível entre mulheres não cidadãs emocionalmente apegadas a homens e crianças cuja

[13] É importante ressaltar que Iris Young analisa casos estadunidenses, mas como se volta à análise de uma sociedade capitalista e com estruturas neoliberais de poder, é possível expandir e aplicar sua lógica a outras sociedades contemporâneas que apresentam estruturas similares.

[14] A autora não se pergunta propriamente de onde advém essa naturalização da prática do cuidado assumido pelas mulheres e, ouso arriscar neste momento, que isto se deve, justamente, à maternidade. Isto porque, sendo a reprodução um trabalho tido como "natural", há um primeiro pré conceito de que as mulheres seriam seres mais propensos aos cuidados por conta dessa sua pretensa natureza (a procriação). Durante a gestação, o cuidado com esse corpo gestante já se dá com vistas a outro ser que, ainda, não é propriamente outro. O momento seguinte, após o parto, apresenta o ápice do cuidado necessário para com o recém-nascido. Além dos cuidados mais elementares, a mãe torna-se responsável pela alimentação desse neonato através da amamentação, sem a qual não sobreviveria. Assim, há uma dependência que se segue de imediato para com a figura da mãe. Os outros hábitos que daí se instauram dão margem a naturalizar o cuidado como sendo feminino.

> autonomia elas fomentam ao nutrir sua individualidade particular, e homens cidadãos que se tornaram autônomos e pensadores independentes que exercem o julgamento político autônomo para o bem geral de todos, graças ao cuidado amoroso de suas mães.[15]

Young está dialogando com William Galston, que toma a independência como virtude. Segundo ele, há líderes e cidadãos, e somente os primeiros devem poder tomar decisões públicas. Já os cidadãos, não devem exigir mais do Estado do que podem contribuir através de taxas e impostos. Segundo análise de Young, cria-se, portanto, toda uma classe de pessoas que são consideradas menos cidadãs que outras. "*Privilegiar normativamente a independência neste sentido, e fazer dela a virtude primária da cidadania, implica em julgar um número altíssimo de pessoas nas sociedades liberais como menos do que cidadãos completos.*"[16]. Para Young a independência (no sentido da autossuficiência) não deve ser uma virtude básica da cidadania. Para tanto, distingue os dois sentidos de independência (autossuficiência e autonomia) conforme explicitado acima, já que a autonomia deve ser um direito de todo indivíduo, o qual, por sua vez, deve ser considerado um cidadão mesmo que dependente economicamente. A noção moderna republicana de cidadania tende a amarrar esses dois sentidos: se o indivíduo não é um proprietário autossuficiente, então está subordinado a um proprietário para ter suas necessidades alcançadas e, logo, não pode ser um cidadão por completo. A extensão da cidadania para pessoas antes subordinadas significa quebrar essa ligação entre autonomia e autossuficiência. Trabalhadores e mulheres devem poder pensar por si mesmos, existindo políticas que garantam que possam tomar decisões sobre suas vidas e ações, sem depender do aval de seus empregadores e maridos, aos quais normalmente são dependentes economicamente. Esta autonomia comumente é dada apenas àqueles que são autossuficientes (logo, aqueles considerados cidadãos na lógica proposta por Galston).

Entramos assim no terreno da esfera pública em referência ao Estado. Quem pode ou não fazer política pública também se insere na lógica da divisão sexual do trabalho, pois aqueles considerados cidadãos, normalmente são homens. Mais, insere-se na lógica das hierarquias de poder baseadas no gênero, uma vez que há a pressuposição de que, para se ocupar um cargo público, as características desejáveis são aquelas ligadas ao masculino[17]. A esfera pública, desde a experiência da *pólis* grega — tida como experiência democrática paradigmática — até os dias atuais, é terreno ocupado majoritariamente por homens. De acordo com Young, embora diversas autoras[18] abordem tal problemática, temas como a sexualidade e reprodução ficam de fora das discussões sobre gênero e justiça[19].

Ora, se as mulheres ocupam a esfera privada, estando a esfera pública repleta de homens, as decisões tomadas neste âmbito vão certamente privilegiar as estruturas baseadas no gênero. Se as políticas públicas são pensadas e elaboradas por homens, a sexualidade e a

---

[15] YOUNG, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, p. 124

[16] YOUNG, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, p. 125

[17] A virtude da independência implica num senso de autonomia pessoal e autoconfiança, com habilidade para reflexão, sem estar propenso a impulsos imediatos ou cego por emoções (estes últimos ligados ao feminino). Tais características seriam aquelas desejáveis ao ser político pretensamente neutro que estaria apto a zelar pelo bem comum.

[18] Susan Okin, Hannah Arendt e Judith Butler são autoras importantes acerca da distinção entre o público e o privado, e em qual esfera estaria a ação política.

[19] Note-se que, para Young, correntemente o debate de gênero está atrelado ao ideário de justiça, o qual, por sua vez, não é dissociável do embate público vs. privado. Cf. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*.

reprodução das mulheres ainda se encontram sob sua tutela. A ilegalidade de se realizar um aborto, presente ainda hoje na maioria dos países, torna evidente esta questão.

Young (capítulo IV de *Vozes que se Cruzam*) faz uma análise pungente sobre mulheres dependentes químicas que tornam-se ou são mães. Aportando a problemática no seio da crítica à política punitivista, baseada em Foucault e em suas noções de poder disciplinar e do discurso confessionário, Young argumenta que o tratamento dado às mulheres, nos casos por ela analisados, geralmente operam a fim de ajustarem-nas ao gênero, raça, e estrutura de classe dominantes, despolitizando e desindividualizando suas situações. Cumpre ressaltar que aqui também está pressuposto o valor da independência; isto significa que, se há dependência química, esta é de responsabilidade de quem escolheu este caminho[20]. Tal lógica é ainda mais perversa quando observada do ponto de vista de mulheres que, na maioria das vezes são mães solo, e devem se haver com a responsabilidade de cuidar de uma criança. O aborto relaciona-se a este tema, uma vez que da mesma maneira em que há a responsabilização desse indivíduo pela dependência química, há a responsabilização das mulheres que engravidam. Quando há a junção dos dois casos, o expoente da responsabilidade dispara e a mulher é vista como um *monstro* que não foi capaz de cuidar de seu próprio filho.

> A maioria dos estados onde políticas punitivistas em relação a grávidas adictas foram seguidas, não processam pessoas pelo uso de drogas em si. Especialmente onde isto ocorre, mulheres estão essencialmente sendo punidas por levarem uma gravidez a termo. Tal punição deve pressupor que mulheres são responsáveis por estarem grávidas, mas há diversas condições sociais que limitam a escolha de uma mulher sobre estar ou não grávida. A nossa ainda é uma sociedade onde as mulheres geralmente não são realmente livres nas suas relações sexuais com homens. O acesso à contracepção, além disso, não é fácil para muitas mulheres, especialmente mulheres pobres e jovens. E, é claro, mesmo quando elas o têm, a contracepção nem sempre funciona. Com a rápida queda de acesso ao aborto para todas as mulheres nos Estados Unidos, mas especialmente para mulheres jovens e pobres, menos e menos mulheres têm a escolha de levar uma gravidez a termo.[21]

Esta temática é sensível, pois aproxima uma série de problemas: a pressuposição da independência individual, a postura punitivista do Estado em relação a pessoas dependentes químicas, a falta de acesso à informação sobre métodos contraceptivos ou até mesmo a eles próprios, a responsabilização unilateral da mulher por uma gravidez, a falta de acesso ao aborto e a não existência de serviços sociais apropriados para o acolhimento desse tipo de situação.

No capítulo seguinte, Young tece algumas considerações sobre "A Família". A autora verifica que o papel da Família, enquanto instituição cultural e social sedimentada, é a base da ordem, ligando-se ao casamento e às normas heterossexuais através de um princípio de moralidade generificado. Sempre que há a afirmação da família como um valor moral social,

[20] Não caberia aqui reconstruir todo o argumento da autora acerca da crítica às políticas punitivistas. Inserimos o tema apenas para adentrarmos à nossa problemática. Para maiores considerações sobre o assunto, cf. YOUNG, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*.
[21] YOUNG, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, p. 79.

afirma-se também a estrutura de um pai e uma mãe, com a hierarquia do primeiro em relação à mulher e aos filhos. A lógica da afirmação desse modelo de família também serve ao propósito de criticar unidades parentais fora da lógica binária, homem e mulher. Young passa grande parte deste e do próximo capítulo refutando teorias que colocariam o foco do problema da criação de jovens no fato de haver mães solo. Há autores que defendem a família nuclear por pensar que neste tipo de relação a educação seria melhor e constituiria melhores cidadãos. Neste mesmo sentido, a solução para a maternidade solo — vista aqui como uma patologia social entre outras, como a pobreza, o stress e a discriminação das mulheres — seria mantê-las casadas ou arranjar um marido para elas. A maternidade solo seria, portanto, além de desprezível, um problema a ser resolvido. Obviamente há uma inversão do problema, o qual Young pacientemente refuta.

Vemos em estreita relação com a família a instituição do casamento, que regula a sexualidade, a procriação e a propriedade. A instituição do casamento ainda é o pilar do poder patriarcal. Gayle Rubin estuda *As Estruturas Elementares do Parentesco* de Levi-Strauss, e nos revela como as mulheres serviam como moeda de troca para se criarem laços entre diferentes grupos sociais. O casamento viria a este propósito, enquanto os filhos dariam vazão à transmissão da propriedade privada. Carole Pateman, por sua vez, nos revela como as práticas da prostituição, pornografia, estupro, assédio sexual fazem parte ou derivam do casamento. Mas o que devemos salientar neste debate, através dos escritos de Young, é como a instituição do casamento é fundamentalmente injusta e deveria ser eliminada, portanto. O argumento não vai contra relacionamentos estáveis entre homens e mulheres, mas ataca principalmente a divisão sexual do trabalho dentro dele, a dependência e os valores que consigo traz. Young nos mostra como ainda há um senso de respeitabilidade e legitimidade ligados à instituição do casamento, tendo por consequência tornar desviante e mal visto aqueles que não se enquadram a esta norma, bem como observar facilidades quando seguida — como, por exemplo: planos de seguros, facilidade nos acessos à adoção, à propriedade privada, ao crédito, etc.

A proposta de Young é alargar o conceito de família e estender os direitos e deveres dos familiares para estas novas formas. De forma resumida, para a autora, a formação de uma família não precisa pressupor relações sexuais. Os benefícios do casamento deveriam ser oferecidos a todos que optem por formar uma família — família esta que não implica em procriação, nem em parentes consanguíneos. Mas, um dos problemas (e objetivos) centrais da família é justamente a procriação. Novamente, de modo simplificado, o argumento forte aqui é que se todos afirmam que as crianças são o futuro de uma nação, bem como entendem serem elas as futuras forças de mão de obra, seu cuidado deveria ser encarado por toda a sociedade. O Estado, inclusive, deveria ter um maior papel na educação de crianças; ou seja, não devemos assumir que apenas os pais são responsáveis por seus filhos. O Estado[22], portanto, não é neutro em relação à criação das crianças e em relação às famílias (aqui já no novo sentido proposto), mas deve dar o suporte para que todas desenvolvam-se igualmente. Mais, uma sociedade justa deve prever o aborto e contracepção como um direito, garantindo e dando o suporte necessário, também, à gestação daquelas pessoas que assim optarem.

[22] Para maiores reflexões sobre política em Young, cf. YOUNG, *Inclusion and Democracy* e YOUNG, *Justice and the Politics of Difference.*

Conclusão

Isto posto, analisamos como as estruturas nos três níveis estão presentes em questões que de algum modo se conectam com a maternidade. A divisão sexual do trabalho evidencia que, de um lado, a esfera privada guarda o trabalho do cuidado, sempre invisibilizado e não remunerado, entretanto, essencial à esfera pública que, por sua vez, é excludente em diversos níveis. Desde que às mulheres foi-lhes negado o controle sobre seus corpos, acusadas de bruxaria, e a prática das parteiras e curandeiras passou ao domínio da medicina — aqui pensando especialmente na questão da maternidade — esses temas passaram, também, ao domínio masculino. Podemos observar que cada vez mais os controles dos corpos e do trabalho reprodutivo foi sendo expropriado e apropriado com fins específicos. Note-se que a maternidade sempre se apresenta como uma questão nos debates feministas, não ocupando, contudo, posição de centralidade. Penso, contudo, que esse seja o caso que mais nos revele sobre relações de opressão.

Todas as esferas que envolvem a questão da maternidade ocultam, de algum modo, relações opressivas. De saída, a educação sexual dada às mulheres e aos homens — quando dada — sustenta fundamentos machistas e patriarcais. À criança identificada como menina, desde cedo lhe é inculcada — como brincadeiras com bonecas, casinhas, etc. — a responsabilidade da procriação, como se fosse um destino imutável e inquestionável. Observe-se que as mulheres que optam conscientemente em não se tornarem mães — seja porque de fato assim o desejam, ou porque a sociedade ainda lhes relega a maior parte da responsabilidade e do cuidado com essa futura criança — ainda sofrem estigmas e encontram dificuldades frente à medicina para conseguir fazer isso em definitivo. O acesso aos métodos contraceptivos ainda não é amplamente disponível para todas as mulheres. O direito ao aborto ainda não é positivado em muitos países. Tudo isso nos indica que não há liberdade sobre seu próprio corpo.

Cada corpo é um corpo singular em situação, isto é um fato. Outro fato, porém, é que um corpo equipado com um útero e ovários ainda é o único capaz de realizar o trabalho reprodutivo. E isto foi apropriado de modo que: este seja um trabalho tanto invisível quanto mais necessário que as tarefas do cuidado — essas mesmas, como tentamos demonstrar, naturalizadas como consequência da maternidade. Mesmo quando pensamos na inserção no mercado de trabalho como forma de dar autonomia financeira às mulheres, estas acabam se sobrecarregando com triplas jornadas — o que já nos ensinavam as mulheres negras. E, mesmo que estas afirmem sua reprodução como modo de subverter a opressão de raça, verificamos que estas mesmas costumam estar mais propensas às opressões ligadas à maternidade. Isto porque, quanto mais excluídas e marginalizadas, mais estão sujeitas a relações de opressão. De modo que, enquanto houver uma sociedade pautada pelo gênero, haverá estruturas de constrangimento que não dão opções de fato à escolha livre da maternidade, em maior ou menor grau. Há neste cenário — quase sempre — ausência de opção.

Referências Bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sex*o. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Trad. coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

hooks, b. "Mulheres negras: moldando a teoria feminista". In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16, pp. 193-210, 2015.

MISSAGGIA, Juliana. "Ética do cuidado: duas formulações e suas objeções". In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6 n. 3, pp. 55-67, 2020.

MOI, Toril. *What Is a Woman?: And Other Essays*. New York: Oxford University Press, 1999.

OKIN, Susan Moller. "Gênero, o público e o privado". In: *Estudos Feministas*, v. 16, n. 2, pp. 305-332, 2008.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. Trad. de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: UBU, 2017.

YOUNG, Iris Marion. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.

_____. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

_____. *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. New York: Oxford University Press, 2005.

Gênero, emoções, afetos e cuidados: novos desafios para o campo da filosofia

Mateus Gustavo Coelho[1]

Cristina Scheibe Wolff[2]

Resumo: Este trabalho pretende traçar uma relação entre a recente abertura acadêmica da Filosofia para os estudos feministas no Brasil e de como estes, em grande parte, têm sido responsáveis por colocar novos desafios ao ato de filosofar a partir das possibilidades trazidas pela discussão das interações entre a categoria gênero, com os estudos de afetos, emoções e cuidado. Ao trazer os afetos e emoções, ligados ao gênero, para a discussão nas Ciências Humanas e na Filosofia, os estudos feministas buscam estabelecer relações com partes da vida humana que durante séculos foram deixadas de lado no pensamento filosófico. Temas como a relevância das emoções, o cuidado com o outro e os afetos cada vez mais se fazem presentes dentro dos espaços de debate. Os estudos feministas não apenas ampliaram as temáticas possíveis dentro da academia, como também propiciaram diferentes possibilidades de escrita ao dar ênfase às subjetividades. Partindo de uma análise bibliográfica de autoras que pesquisam o papel dos afetos, emoções e cuidados, defendemos aqui que os estudos feministas ao trazerem estes temas como categorias de análise trazem consigo o próprio ato de espantar-se e de afetar-se com o mundo.
Palavra-chave: Gênero – Filosofia – Feminismos – Campos discursivos – Espanto

Gender, emotions, affections and care: new challenges for philosophy

Abstract: This work intends to trace a relationship between the recent academic opening of Philosophy to feminist studies in Brazil and how these, in large part, have been responsible for posing new challenges to the act of philosophizing from the possibilities brought by the discussion of the interactions between gender, affections, emotions and care studies. Bringing affections and emotions linked to gender to the discussion in Human Sciences and Philosophy, feminist studies seek to establish relationships with parts of human life that for centuries have been left aside in philosophical thought. Themes such as the relevance of emotions, care and affections are increasingly present within the spaces of debate. Feminist studies have not only expanded the possible themes within academia, but have also provided different possibilities for writing by emphasizing subjectivities. Starting from a bibliographic analysis of authors who research the role of affections, emotions and care, we argue here that feminist studies when bringing these themes as categories of analysis bring with them the very act of being wondered and affected with the world.
Keywords: Gender – Philosophy – Feminism – Discursive fields – Wonder

[1] Doutorando no Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: mateusgusco@gmail.com.

[2] Professora titular do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: cristiwolff@gmail.com.

Introdução: as origens do ato de filosofar

O que é próprio da Filosofia? Em um primeiro momento, esta pergunta pode parecer impossível de ser respondida. A Filosofia é a área do conhecimento que nunca esteve atrelada a apenas um conteúdo específico e, é justamente por esta característica que está em sua constituição buscar as questões que parecem ser impossíveis de serem respondidas. Mas antes de moldar-se enquanto área do conhecimento, a Filosofia parte de uma postura em relação ao mundo. Antes de ser uma disciplina formatada nos moldes acadêmicos, temos a maneira como quem faz a Filosofia se posiciona diante do mundo. Esta maneira chamamos de "ato de filosofar", uma forma abstrata, quase metafísica de estar absorto pelo real. Assim, antes de falarmos da Filosofia, temos como meta buscar uma maneira de responder a seguinte questão: "em que consiste o 'ato de filosofar'?".

Novamente, temos em mãos uma pergunta difícil de ser respondida. Desde os primórdios da humanidade, perguntas em relação ao mundo são feitas. Homens e mulheres procuram respostas às mais variadas questões. Portanto, o "ato de filosofar" sempre esteve presente na história da humanidade. No mundo grego, entendia-se que a origem do pensamento podia ser encontrada no *θαυμα*. O *thauma* geralmente traduzido como milagre, no pensamento clássico foi compreendido como a capacidade de se espantar com o mundo, de se admirar ou se maravilhar com o que nos circunda. Para Sócrates, o "ato de filosofar" nasce do espanto, do admirar-se com tudo aquilo que ainda não conhecemos. No diálogo *Teeteto*, ele afirma[3]:

> Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante [...].[4]

Assim, encontramos no *thauma* o princípio fundamental para começar a filosofar. É o espanto que nos coloca em movimento em busca ao conhecimento, é o surgimento da consciência que se dá de forma quase que milagrosa e é parte constituinte da humanidade.

Mito e Filosofia: as origens do pensamento racional filosófico

Diferentemente do "ato de filosofar", que está presente desde o surgimento da humanidade, a filosofia, enquanto disciplina[5], possui uma data e um local de surgimento. Para

[3] Entendemos a diferença entre a figura histórica de Sócrates e a personagem socrática desenvolvida nos textos de Platão. Neste trabalho, utilizamos esta passagem apenas como uma alegoria que se cristalizou na cultura ocidental como sendo o pensamento socrático.

[4] PLATÃO, *Diálogos: Teeteto*, p. 37.

[5] Entendemos aqui como Filosofia disciplinar um campo do conhecimento que parte de um pensamento organizado e conceitual dado a partir de um método específico. Assim, diferentemente do que entendemos como "ato de filosofar", ou seja, o ato de espantar-se e indagar-se sobre o mundo, a Filosofia disciplinar se caracteriza por suas escolhas. Durante toda a história do pensamento ocidental, a Filosofia selecionou certos problemas privilegiando questões e discriminando outras, construindo um discurso de exclusão e, muitas vezes, de desqualificação sistemática de outras formas de pensar o mundo. A partir de uma suposta "generalidade" e "neutralidade" a Filosofia disciplinar produz o seu sujeito epistêmico por excelência, ou seja, um sujeito masculino, branco e heterossexual, em geral americano ou europeu, em detrimento de todos os outros.

o classicista escocês John Burnet (1863-1928), a Filosofia nasce quando as explicações míticas da realidade já não conseguem dar conta do real, assim o mito é deixado de lado dando lugar à racionalização filosófica. Para ele, a Filosofia só surge quando a visão tradicional do mundo e as regras costumeiras são quebradas, só após esta ruptura os gregos começaram a sentir as necessidades que as filosofias da natureza e da conduta procuram satisfazer[6]. Neste modelo, a Filosofia só pode surgir com a ruptura completa com o mito. Assim, o pensamento filosófico só poderia aparecer numa região onde não houvesse ou houvesse pouca influência da mitologia. A partir do pensamento de Burnet, Filosofia e mito se tornam opostos não podendo coexistir em um mesmo local.

Por outro lado, surge a linha de pensamento proposta pelo estudioso clássico inglês Francis Macdonald Cornford (1874-1943). Segundo ele, a estrutura dos Mitos está presente na Filosofia, ou seja, os filósofos não apenas fazem um uso dos termos da mitologia, mas efetuam um empréstimo conceitual. Desta maneira, a notável explosão de especulação abstrata entre os pensadores pré-socráticos do século VI a.C. surgiu diretamente do pensamento religioso da era anterior na Grécia, rejeitando a suposição racionalista de que a religião e a Filosofia são fundamentalmente diferentes uma da outra. A religião se expressa em símbolos poéticos e em termos de personalidades míticas, já a Filosofia prefere a linguagem de abstrações secas e discursos sobre a substância, causa, matéria e assim por diante, mas a diferença exterior apenas disfarça uma afinidade interna e substancial entre esses dois produtos sucessivos de uma mesma consciência[7].

O historiador e antropólogo francês Jean-Pierre Vernant (1914-2007) propõe romper com a dicotomia criada pela escola de pensamento britânica. Em sua teoria, na Filosofia o mito é racionalizado, ou seja, mito e Filosofia falam de um mesmo conteúdo, mas de maneiras diferentes, assim, ainda permanece muito do mito no pensamento filosófico.

Segundo Vernant, o pensamento racional tem data e lugar de nascimento, e é este nascimento da Filosofia na Grécia que marcaria o início do pensamento científico. Esta forma de pensar surge do contato com grandes civilizações orientais como a da Índia e a da China, desta forma, nosso conhecimento próprio do Ocidente deve muito às formas de pensar orientais. A Filosofia então seria uma forma abstrata e laicizada do sistema de representação que a religião elaborou. No processo em que surge a Filosofia na Grécia não houve a necessidade de criação de um sistema de explicação do mundo, pois os filósofos já o encontraram pronto, repetindo em uma linguagem diferente aquilo que o mito já dizia.

Hesíodo sistematiza o mito no mundo grego, mas mesmo com esta sistematização o seu pensamento permanece mítico, *Ουρανός*, *Γαία*, *Πόντος*, são na verdade realidades físicas, mas ao mesmo tempo forças divinas. Mas é entre os milésios, segundo Cornford, que *Ωκεανός* e *Γαία* despojaram-se de todo o aspecto antropomórfico para tornarem-se puramente a água e a terra, sendo forças ativas, divinas e naturais. Produzindo efeitos físicos determinados, estes que são sempre uma qualidade geral abstrata. O mundo dos jônicos, um mundo "cheio de deuses" é também um mundo "plenamente natural", pois tudo aquilo que é real é natureza, e a natureza, a *Φυσις* é a força de vida e de movimento. É no domínio da *physis* que o mundo passa a ser visto como um mecanismo, esvaziando-se pouco a pouco do divino que o animava entre os primeiros físicos. Diferente do que acontece na jônia, é na

[6] BURNET, *Early Greek Philosophy*, p. 2.
[7] CORNFORD, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, p. 5.

Itália, na Magna Grécia, com os pitagóricos que a Filosofia deixa de evidenciar a unidade da *Φυσις*, se preocupando com a dualidade do humano através de uma experiência que é ao mesmo tempo religiosa e filosófica.

Infelizmente, a reconciliação entre mito e Filosofia feita por Vernant veio tarde demais. Durante milhares de anos, a Filosofia renegou seu lado mítico, ficando presa em um local que almejava uma exclusiva racionalidade, deixando de lado tudo aquilo que não se encaixa nestes padrões. Este espaço de privilégio da racionalidade deixou marcas profundas em nossa sociedade ocidental. A exacerbada valoração da racionalidade gerou seu espaço de alteridade, criando um "outro" no modelo beauvoariano, ou seja, aquilo que seria o oposto ao racional, constituindo-se como uma negação do racional.

O pensamento dual e hierarquizado

A filósofa francesa Hélène Cixous nos coloca que o pensamento sempre operou mediante oposições duais hierarquizadas[8]. Entre as principais dicotomias está a distinção entre *logos*/*pathos*, deixando a racionalidade alheia às emoções. A compreensão do mundo a partir de hierarquias dicotômicas está nas bases de nossa sociedade como afirma a pensadora argentina María Lugones[9], sendo a lógica categorial dicotômica e hierárquica central para o pensamento capitalista e colonial moderno. Esta lógica deixou marcas profundas na construção de nosso tecido social, deixando de um lado aqueles tidos como dominantes e do outro, os dominados. Assim, o homem enquanto sua imagem como "sexo forte" é tomado como o dominante relegando às mulheres o papel de dominadas. Para Coelho:

> Ao se construir um ideal de masculino, deve-se ao mesmo tempo construir um ideal de feminino, este sendo uma negação do ideal dominante. (...) Esta construção tem suas bases em um domínio simbólico onde diversos mecanismos foram sendo construídos para justificar esta dominação. Estes mecanismos fundamentam-se em crenças e mitos criados a respeito da masculinidade e da feminilidade, ou seja, da dicotomia básica entre macho/fêmea, criando assim, diferentes papéis sociais a serem desempenhados por estes sexos. Sempre reforçando o ideal de superioridade masculina e delegando às mulheres papéis vistos como inferiores em nossa sociedade.[10]

Neste sistema lógico que tem a dicotomia como base, atribuímos qualidades aos sujeitos, assim, *logos* é comumente ligado à racionalidade, dominante, masculina e universal; enquanto *pathos* é atribuído às emoções relativas às fêmeas, dominadas, particulares.

---

[8] Iain Mackenzie cita Hélène Cixous quando esta se pergunta onde está representado o feminino dentro das oposições binárias: "Em famosa crítica literária e filosófica, Cixous pergunta: 'Onde está ela?' nas seguintes oposições binárias que são recorrentes nos clássicos literários: 'atividade/passividade, sol/lua, cultura/natureza, dia/noite, pai/mãe, cabeça/coração, inteligível/sensível, logos/pathos', e finalmente 'homem/mulher'. Está claro, diz ela, que 'o pensamento sempre operou por meio da oposição... mediante oposições duais, hierarquizadas'" (CIXOUS *apud* MACKENZIE, *Identidade, diferença e filosofia política*, p. 158).

[9] LUGONES, "Rumo a um feminismo descolonial".

[10] COELHO, *Gêneros desviantes: o conceito de gênero em Judith Butler*, p. 79-80.

É importante, neste ponto, pensarmos o que faz da voz masculina a voz dominante, ou melhor, a voz padrão. Segundo a filósofa ecofeminista norte-americana Karen J. Warren[11], isto se dá por conta de uma estrutura conceitual patriarcal, na qual a mulher é identificada com a natureza e com o reino físico, enquanto o homem é identificado com a "humanidade", com o mental, nestes termos, o mental sempre é colocado como superior ao físico, criando assim, uma divisão dualística do mundo, "na qual os homens se consideram superiores por sua racionalidade e as mulheres são tidas como inferiores e associadas por eles aos sentimentos e a emoção"[12].

É no campo discursivo que esta lógica ganha corpo. Assim, o próprio discurso se apresenta como campo de batalha, pois, segundo Teresa de Lauretis, não há uma realidade ontológica anterior ao discurso[13]. Não devemos nos esquecer da violência dentro dos atos discursivos e de que a história da língua não passa de uma história de violência[14]. Nas palavras de Monique Wittig: "A linguagem lança feixes de realidade sobre o corpo social, estampando-o e moldando-o violentamente"[15]. Segundo ela, a linguagem é um conjunto de atos repetidos ao longo do tempo, que produzem efeitos de realidade, estes que podem praticar uma violência material contra os corpos que eles afirmam organizar e interpretar. "Não há nada abstrato sobre o poder que as ciências e teorias têm para agir materialmente e efetivamente sobre nossos corpos e mentes, mesmo que o discurso que o produz seja abstrato"[16].

O abismo profundo que separa de um lado a racionalidade e de outro as emoções foi constitutivo da história da Filosofia enquanto disciplina. Esta dualidade hierárquica deixou profundas marcas em nossa sociedade ocidental, grande parte, por sua marcação de gênero. A dualidade entre homens e mulheres também participa do princípio regulador hierárquico da linguagem. Nesta, a racionalidade, princípio básico da Filosofia disciplinar, destinada ao espaço público, era característica atribuída ao masculino; enquanto a emotividade, as emoções, eram destinadas ao espaço privado, restrito ao domínio do feminino.

O texto de Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, nos dá uma noção do significado do conceito "emoção". Ela nos coloca que certos atributos são sempre gendrados e, que a associação entre "passividade" e "paixão", nos mostra como "emoção" é tomada como inferior diante do "pensamento" e da "razão". Segundo ela, ser "emocional", neste sentido: "é ter um julgamento afetado: é ser mais reativo do que ativo, dependente ao invés de autônomo"[17]. Sua busca está em refletir sobre o fato de que "ser emocional" é característica atribuída a alguns corpos e não a outros (entendemos estes corpos geralmente como femininos). Ao colocar as emoções como categoria de análise, como trazendo-as à esfera política, Sara Ahmed nos dá espaço para pensarmos nossa própria atuação enquanto sujeitos políticos.

Ressaltamos que estas divisões duais e hierarquizadas que estruturam nosso modelo de pensar não são imanentes ao humano, mas a partir de suas repetições estilizadas, são

[11] WARREN, *Power and the Promise of Ecological Feminism*, p. 214.
[12] KUHNEN, "A ética do cuidado como teoria feminista", p. 2.
[13] LAURETIS, *A tecnologia do gênero*.
[14] LECERCLE, *The Force of Language*.
[15] WITTIG, "The Mark of Gender", p. 78, tradução nossa. No original: "*Language casts sheaves of reality upon the social body, stamping it and violently shaping it*".
[16] WITTIG, *The straight mind*, p. 53, tradução nossa. No original: "*There is nothing abstract about the power that sciences and theories have, to act materially, and actually upon our bodies and our minds, even if the discourse that produces it is abstract*".
[17] AHMED, *The Cultural Politics of Emotion*, p. 3, tradução nossa. No original: "*To be emotional is to have one's judgement affected: it is to be reactive rather than active, dependent rather than autonomous*".

incorporadas, personificadas e subjetivadas. Não partimos aqui de um essencialismo que destina aos homens a razão e relega às mulheres as emoções. Para compreendermos este ponto, trazemos a categoria do cuidado a fim de analisarmos como estas diferenças são colocadas em nossa sociedade.

A categoria do cuidado adentra os campos teóricos a partir do trabalho da filósofa e psicóloga estadunidense Carol Gilligan. Em *In a Different Voice*, Gilligan discute a respeito das diferenças relativas ao desenvolvimento de meninos e meninas, colocando em questão os resultados obtidos por Lawrence Kohlberg, mostrando-nos que estes foram alcançados levando enquanto regra apenas o modelo masculino. Ao analisar as diferentes respostas de meninos e meninas, Gilligan percebe diferenças entre as vozes gendradas, pois, em pesquisas que utilizam a escala Kohlberg nas quais as mulheres são incluídas, estas se mostram menos elaboradas no desenvolvimento moral, ficando geralmente no terceiro estágio do desenvolvimento: "nesta fase, a moralidade é concebida em termos interpessoais e a bondade é equivalente a ajuda aos outros e desejo de lhes agradar"[18].

Segundo a autora estas diferenças não se constituem como uma deficiência feminina, pelo contrário, em um modelo ético, a ética feminina mais pautada no cuidado com o outro do que em princípios lógicos universais, como observado na ética masculina, representa uma voz diferente àquela tida como dominante. Desta maneira, para Gilligan, seria apenas com a união destas duas vozes que poderíamos realmente pensar em uma ética universal.

Apesar das inúmeras críticas que Gilligan recebeu após a publicação de sua célebre obra em 1982, a teoria do cuidado ainda hoje gera inúmeros debates. A ideia de que as mulheres estariam ligadas intrinsecamente ao cuidado poderia fazer com que a categoria cunhada por Gilligan caísse dentro de uma ideia de essencialismo. Mas, segundo Zirbel, a explicação não é biológica, mas psicológica, e está intimamente ligada ao processo de individuação de meninos e meninas desde o nascimento, criando uma divisão psíquica de gênero. Esta afirma que:

> uma das perspectivas (a masculina) teria sido delineada por Freud e amplamente adotada pela literatura psicológica como modelo ideal de individuação. A outra, pouco estudada, estaria amplamente representada no universo das mulheres.[19]

Muito embora a autora não deixe claro em sua obra, é importante destacar que, segundo ela, a cultura tem esse forte papel na construção do desenvolvimento moral.

Assim, devemos pensar sobre como a abertura da Filosofia (enquanto disciplina) em nosso país para os estudos de gênero e feminismos é bastante recente. Lembremos, por exemplo, que o GT de gênero da Associação Nacional de História, foi pensado no ano de 2001 e começou a existir formalmente no ano de 2002; enquanto nós, participantes da ANPOF, estamos apenas no segundo encontro do nosso GT. Esta demora em acatar gênero e os feminismos enquanto eixos temáticos, em grande parte, é devido ao próprio objeto da Filosofia disciplinar, a racionalidade[20].

---

[18] GILLIGAN, *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*, p. 35.
[19] ZIRBEL, *Uma teoria político-feminista do cuidado*, p. 44.
[20] É importante reiterarmos aqui que não entendemos a divisão dual e hierarquizada que destina aos sujeitos masculinos a racionalidade e relega aos sujeitos femininos a emotividade como uma forma de essencialismo,

A exclusão das mulheres na Filosofia

Como é intrínseco ao trabalho do "filósofo" a formação de conceitos "que não são eternos, absolutos, mas sempre abertos à ruptura, ao tempo, ao movimento, ao intempestivo, ao diálogo"[21], buscamos aqui questionar a própria racionalidade atrás da "Razão". O que o intento racional havia deixado de lado (ou melhor, quem este intento abnegou)? O que fez a Filosofia historicamente selecionar seus problemas, privilegiando questões e discriminando outras? Nas palavras de Magali Menezes:

> por que, por exemplo, a Filosofia resiste tanto em problematizar a história de opressão vivida pelas mulheres, construindo um discurso de exclusão e, muitas vezes, de desqualificação sistemática de mais da metade da espécie humana?[22]

A própria exclusão das mulheres na História da Filosofia já nos mostra a sua misoginia. Não há porque acreditarmos que as mulheres produziram sua exclusão de forma voluntária na história do conhecimento. Para Menezes[23] o sujeito que produz e reproduz o conhecimento não é neutro, muito menos "ingênuo". Quem detém os meios de produção do conhecimento detém o controle dos discursos de poder. Segundo Foucault:

> Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder.[24]

Saber e poder coexistem, são frutos de uma mesma alteridade. O discurso filosófico surge da batalha por poder, mirando a sua permanência na história. Lyotard cita Heráclito, "A guerra é pai de todos, rei de todos"[25], é neste embate por permanência que se encontra a forja da Filosofia disciplinar. Para Menezes: "as unidades conquistadas pela Filosofia, (...) não surgem da harmonia, mas de uma disputa acirrada por uma verdade que permaneça na história"[26]. E novamente o campo do discurso entra em cena, pois o próprio discurso se coloca como o campo de batalha nesta luta por poder.

Devemos compreender que o poder e seus discursos estão intrinsecamente interligados com a construção de gênero. As normas de gênero têm ligação direta com os

---

pelo contrário, entendemos que as estruturas sociais possuem o poder de moldar os sujeitos, criando certos determinismos fictícios. Assim, quando falamos que o objeto da Filosofia é a racionalidade, não buscamos excluir as vozes femininas, mas apontamos que esta ideia de racionalidade é marcada e situada, que foi historicamente destinada a uma pequena parcela da população.

[21] MENEZES, *Por que as mulheres e a Filosofia?*, p. 122.
[22] MENEZES, *Por que as mulheres e a Filosofia?*, p. 124.
[23] MENEZES, *Por que as mulheres e a Filosofia?*, p. 127.
[24] FOUCAULT, *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, p. 27.
[25] LYOTARD, *¿Por qué filosofar?*, p. 107.
[26] MENEZES, *Por que as mulheres e a Filosofia?*, p. 125.

limites discursivos do poder, são elas que ditam como e de quais maneiras podemos aparecer nos espaços públicos; como e qual a maneira que o público e privado são distinguidos; e como esta distinção é instrumentalizada em serviço de políticas sexuais. Segundo Judith Butler, as normas de gênero "não são apenas instâncias de poder; e elas não refletem apenas relações de poder mais amplas; eles são uma maneira do poder agir"[27].

Em toda a história do ocidente, falar nos espaços públicos nunca foi algo que as mulheres puderam fazer, pelo contrário, esta é uma prática que define a masculinidade enquanto gênero. A voz das mulheres sempre ameaçou subverter a estabilidade social e política do Estado como um todo. Uma herança trazida desde o período clássico a qual, segundo Mary Beard: "nos forneceu um poderoso gabarito para pensar a respeito do discurso público e decidir o que se define como oratória boa ou ruim, persuasiva ou não, e a qual discurso deve ser dado espaço para ser ouvido"[28].

Antígona e o silenciamento das mulheres

Encontramos na história e na literatura clássica diversos exemplos que poderíamos citar aqui de como a voz das mulheres foi silenciada. Entre estes tomamos a figura de Antígona, personagem de Sófocles que desafiou as leis do Estado em nome daquilo que considerava mais importante, seus laços de sangue. Segundo o filósofo alemão Friedrich Hegel, é a feminilidade de Antígona que "perverte o universal, transformando o Estado em propriedades e ornamentos para a família, decorando a família com a parafernália do Estado, tecendo bandeiras e mantas a partir do aparato do Estado"[29]. Ao ir contra o édito de Creonte, Antígona retira o caráter universal das leis deslocando o político para a propriedade privada, esta que é domínio do feminino. Creonte diz que enquanto ele governar nenhuma mulher fará as leis de Tebas, e se não a punir por seu ato perderá seu papel de homem o qual ela tomaria. Creonte diz:

> Esta já se mostrou insolente/ ao transgredir as leis estabelecidas. / Insolência renovada é orgulhar-se/ e rir cometida a transgressão. / Agora, entretanto, homem não serei eu, / [homem será ela,/ se permanecer impune tamanho atrevimento.[30]

Assim, percebemos que o ato de rebeldia de Antígona está justamente em sua fala, ela não só fala, mas fala no espaço que é público, este destinado apenas aos homens, onde as mulheres apenas devem ouvir. Segundo Mary Hawkesworth:

> Em sua *Antígona*, Sófocles apresenta uma cultura que não é apenas um espaço físico gendrado, destinando às mulheres as profundezas do espaço doméstico

[27] BUTLER, "Performativity, precariety and sexual politics", p. 2, tradução nossa. No original: "*So these norms are not only instances of power; and they do not only reflect broader relations of power; they are one way that power operates*".
[28] BEARD, *Mulheres e poder: um manifesto*, não paginado.
[29] BUTLER, *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*, p. 60.
[30] SÓFOCLES, *Antígona*, [480].

> enquanto confere aos homens o mundo público, mas também a virtude gendrada.[31]

O falar se torna ato masculino e o ouvir feminino, segundo Butler:

> Ouvir é figurado como um tipo de entrega, uma atividade feminina que o transforma numa mulher. [...] E isso nos diz que o seu gênero pode ser facilmente desfeito caso ele se torne suscetível àquilo que ouve.[32]

Na tragédia de Sófocles fica claro que muito mais do que ser punida por seu ato, Antígona é punida por seu ato de fala, que, segundo Luce Irigaray: "Ao menos em voz alta, dessa forma, ela se torna a cúmplice voz do povo, dos escravos, daqueles que apenas sussurram sua revolta contra os seus senhores secretamente"[33], assim, Antígona é quem não tem voz, mas que se atreve a roubar o lugar de fala, se fazer ouvida é onde se encontra seu crime.

Antígona é apenas mais um exemplo de tantas mulheres que foram silenciadas durante a história, ou que então, pagaram com sua própria vida por desafiar falar no espaço público. Os poucos relatos de mulheres que ousaram falar neste espaço não são tomados como exemplos a serem seguidos, ou como detentoras de algum poder, mas sim como agressoras. Desta forma, Beard afirma que as mulheres não são vistas como totalmente pertencentes às estruturas do poder[34] e, consequentemente, seus discursos não adentram as esferas em que o poder está.

O feminismo e a disputa pelos espaços de poder

Durante quase toda a história da humanidade as mulheres foram impedidas de falar no espaço público, este que em nossa sociedade é o espaço privilegiado de poder. Isto não significa que nenhuma mulher conseguiu este feito, mas as poucas que conseguiram, pagaram um preço muito alto por isso. Podemos tomar como exemplo autoras como Olympe de Gouges (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, 1791) e Mary Wollstonecraf (*A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects*, 1792) que já no século XVIII, de alguma forma, perceberam e denunciaram a dominação masculina. Estas autoras são frequentemente mencionadas como precursoras do feminismo, mas é apenas no século XX que este movimento ganha maior força e visibilidade, caracterizando-se como um movimento social com diferentes reivindicações relacionadas à realidade das mulheres.

Já no final do século XIX as mulheres lutavam por melhores condições de trabalho nas fábricas, por igualdade nos direitos contratuais e à propriedade privada, pelo direito ao divórcio e pelo fim dos casamentos arranjados, mas principalmente pela busca por direitos políticos, especialmente o direito ao sufrágio pelas mulheres. As sufragistas foram ouvidas e

---

[31] HAWKESWORTH, "A semiótica de um enterro prematuro: o feminismo em uma era pós-feminista", p. 758.
[32] BUTLER, *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*, p. 121.
[33] IRIGARAY, *Speculum of the other woman*, p. 218, tradução nossa. No original: "*At the least out loud. In this way, she becomes the voice, the accomplice of the people, the slaves, those who only whisper their revolt against their masters secretly*".
[34] BEARD, *Mulheres e poder: um manifesto*, não paginado.

conseguiram o direito ao voto em 1919 nos Estados Unidos, 1928 no Reino Unido e em 1932 no Brasil. O direito ao sufrágio universal foi um marco nas lutas feministas, após sua conquista o movimento perde sua força retomando novamente apenas na década de 60 lutando por uma maior igualdade entre mulheres e homens, pelo direito das mulheres a sua autonomia e à integridade de seus corpos. É principalmente na segunda metade do século passado que o feminismo encontra na academia um solo profícuo para discussão. Como movimento o feminismo conseguiu diversos avanços na realidade social que vivemos, mas além de ser um movimento social as lutas feministas se caracterizam pela concordância entre teoria e prática, sendo assim, também, um movimento tanto filosófico quanto político.

Mas a história das mulheres no espaço privilegiado de conhecimento na nossa sociedade, a universidade, ainda é bastante recente. Os Estados Unidos foi o primeiro país a permitir a educação superior para mulheres, mesmo que de forma segregada. Para Bezerra: "a entrada das mulheres na universidade aconteceu primeiramente nos Estados Unidos no ano de 1837, com a criação de universidades exclusivas para as mulheres. É no estado de Ohio que surge a primeira universidade feminina o *women's college*"[35]. As brasileiras precisaram esperar quase 50 anos para que pudessem sentar nos bancos universitários em nosso país. Segundo Beltrão e Alves:

> o decreto imperial que facultou à mulher a matrícula em curso superior data de 1881. Todavia, era difícil vencer a barreira anterior, pois os estudos secundários eram essencialmente masculinos, além de caros e os cursos normais não habilitavam as mulheres para as faculdades.[36]

Assim, mesmo que legalmente as mulheres pudessem estar nas universidades desde o século XIX, na prática, por inúmeros fatores, o número de estudantes mulheres ainda era muito baixo.

Atualmente, em nosso país, as mulheres são a maioria nos bancos universitários, e este número é também refletido nos cursos de pós-graduação. Dados extraídos da plataforma sucupira da CAPES mostram que em 2015 175.419 mulheres estavam matriculadas ou foram tituladas em cursos de mestrado e doutorado, enquanto os homens somam 150.236, uma diferença de aproximadamente 15%.[37] Mas, Carolina Araújo nos mostra em seu artigo "Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015" que na Filosofia, a situação das mulheres é diferente. Logo no resumo de seu trabalho ela expressa a situação das mulheres em números:

> Das 4.437 pessoas, entre docentes e discentes, que compõem a comunidade analisada, 27% são mulheres e 73% são homens, o que contrasta com a proporção entre os egressos da graduação em Filosofia, em que as mulheres são 38,4% e os homens 61,6%. Em analisando as proporções entre homens e mulheres nos vários estágios da carreira da Pós-Graduação em Filosofia, começando com os concluintes da graduação (38,4%) e terminando com os professores permanentes de Programas de Pós-Graduação (19,95%), o

[35] BEZERRA, "Mulher e universidade: a longa e difícil luta contra a invisibilidade", p. 3.
[36] BELTRÃO e ALVES, "A reversão do hiato de gênero na educação brasileira no século XX", p. 128.
[37] CAPES, "Mulheres são maioria na pós-graduação brasileira".

> relatório conclui que a proporção de mulheres diminui em 48%, enquanto a de homens aumenta em 29,95% (de 61,6% na base para 80,05% no topo). A conclusão é de que uma mulher tem aproximadamente 2,5 vezes menos chance do que um homem de chegar ao topo desta carreira profissional.[38]

Os dados analisados por Carolina Araújo mostram que ainda é muito pequena a participação das mulheres na construção do pensamento filosófico em nosso país. Apesar de estes dados nos darem números preocupantes, não podemos deixar de comemorar os pequenos avanços conquistados com muito esforço e dedicação de mulheres que foram pioneiras na construção de uma Filosofia brasileira.

Conclusão

Assim, quando os discursos de sujeitos femininos aos poucos vão tomando espaço e adentrando no campo discursivo da Filosofia disciplinar, trazem consigo suas experiências subjetivadas. Experiências estas marcadas por gênero e este gênero marcado pela lógica discursiva dualizada e hierárquica, que entende o discurso destes sujeitos femininos como intrinsecamente ligado às emoções. A partir destas experiências o conhecimento científico se abre a diferentes possibilidades, dando cada vez mais espaço às subjetividades, às emoções e aos afetos.

Ao apostar apenas na racionalidade, deixando de lado o caráter emocional, a Filosofia disciplinar abandonou uma de suas partes constitutivas, o espanto, o ato de admirar-se com o mundo. Desta maneira, ao abrir-se gradualmente (e não sem resistências) aos estudos feministas, a Filosofia dá novamente espaço às emoções, abrindo-se à possibilidade de afetar-se com o mundo.

Portanto, defendemos aqui que a abertura da Filosofia disciplinar aos feminismos, abriu também a possibilidade de que outros discursos adentrassem ao modelo de se fazer Filosofia na academia. Discursos estes repletos de subjetividades, emoções, afetos e cuidado. Defendemos também que uma Filosofia para ser completa necessita da união de vozes complementares, de formas diferentes de encarar e admirar-se com o mundo, de abrir-se ao espanto. Assim, abrindo-se a novos discursos, suas subjetividades e interseccionalidades, podemos vislumbrar cada vez mais uma academia inclusiva e plural, em que diferentes vozes possam ser ouvidas e onde o conhecimento científico possa ir além dos marcadores de gênero, raça e classe.

Referências bibliográficas

AHMED, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

ARAÚJO, Carolina. "Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015". Relatório Anpof. São Paulo: ANPOF, 2016. Disponível em: http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf

[38] ARAÚJO, "Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015", p. 1.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Vol. 2. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

_____. *O segundo sexo: mitos e fatos*. Vol. 1. Tradução de Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BEARD, Mary. *Mulheres e poder: um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; ALVES, José Eustáquio Diniz. "A reversão do hiato de gênero na educação brasileira no século XX". *Cadernos de Pesquisa*, v. 39, n. 136, pp. 125-156, jan./abr. 2009.

BEZERRA, Nathalia. "Mulher e universidade: a longa e difícil luta contra a invisibilidade". Anais da *Conferência Internacional sobre os Sete Saberes*, 2010, Fortaleza. Fortaleza: UECE, 2010, pp. 1-8.

BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. 3. ed. Londres: A & C Black, 1920.

BUTLER, Judith. "Performativity, precariety and sexual politics". *Revista de Antropología Iberoamericana*. Volume 4, número 3. Diciembre 2009. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos, pp. 1-13.

BUTLER, Judith. *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Tradução de André Cechinel. Florianópolis: UFSC, 2014.

CAPES. "Mulheres são maioria na pós-graduação brasileira". *Portal do Governo Brasileiro*. Brasília, 03 março de 2017. Disponível em: https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/mulheres-sao-maioria-na-pos-graduacao-brasileira. Acesso em: 27 maio de 2020.

CIXOUS, Hélène. *The Laugh of the Medusa*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

COELHO, Mateus Gustavo. *Gêneros desviantes: o conceito de gênero em Judith Butler*. 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper Torchbooks, 1957.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GILLIGAN, C. *Uma voz diferente. Psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à fase adulta*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

_____. *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

HAWKESWORTH, Mary. "A semiótica de um enterro prematuro: o feminismo em uma era pós-feminista". *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, volume 14, número 3, set./dez. 2006, pp. 737-763.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the other woman*. New York: Cornell University Press, 1985.

KUHNEN, T. A. "A ética do cuidado como teoria feminista". In: *Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas*. Londrina, 2014.

LAURETIS, Teresa de. "A tecnologia do gênero". Tradução de Suzana Funck. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses – o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 206-242.

LECERCLE, Jean-Jacques; RILEY, Denise. *The Force of Language*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

LUGONES, María. "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3), set./dez. 2014, pp. 935-952.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 12ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

_____. *¿Por qué filosofar?*. Barcelona: Paidós, 1996.

MACKENZIE, Iain. "Identidade, diferença e filosofia política". In: *Política: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: ArtMed, 2011, pp. 151-175.

MENEZES, Magali Mendes de. "Por que as mulheres e a Filosofia?". In: CARVALHO, Marie Jane Soares; ROCHA, Cristianne Maria Fammer (Org.). *Produzindo gênero*. Encontro Nacional da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisas Feministas. Porto Alegre: Sulina, 2004, pp. 122-127.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. « Do mito à razão ». In: VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1988. Cap. 7, pp. 441-474.

WITTIG, Monique. "The Mark of Gender". *Feminist Issues*, Fall, 1985, pp. 3-12.

_____. "The straight mind". In: FERGUSON, Russell et al. (Ed.). *Out There: Marginalization and Contemporary Culture*. Cambridge: The MIT Press, 1995, pp. 51-57.

WARREN, K. J. "The Power and the Promise of Ecological Feminism". In: ZIMMERMANN, Michael et al. (Org.). *Environmental Philosophy*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998, pp. 325-344.

ZIRBEL, Ilze. *Uma teoria político-feminista do cuidado*. 2016. 260 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

O silêncio necessário para o recolhimento: a mulher no limiar entre ser e não-ser

Mariana Di Stella Piazzolla[1]

Resumo: A ética levinasiana assume a *mulher* ou o *feminino* como alteridade discreta. A decisão por uma leitura elegendo um dos termos pode abrir para diferentes interpretações sobre a atribuição dessa alteridade, e isso suscitou um enorme interesse por teóricas feministas pela filosofia de Levinas, sendo Simone de Beauvoir uma das precursoras da crítica ao rebaixamento da *mulher* como *Outro*, continuada, de certa forma, por Luce Irigaray. Para compreender como essas críticas implicam na constituição de uma subjetividade oferecida a Outrem, decidimos iniciar pela análise do lugar que a *mulher* ocupa na ética levinasiana. Discutiremos desde a perspectiva da separação entre o *ser* e o *ente*, com objetivo de constituir o que sustenta uma aceitação de uma alteridade radical, tomando primeiramente o termo *mulher* como alteridade silenciosa, cuja posição intermediária entre *ser* e *não-ser* torna-se a condição para o *recolhimento,* e por conseguinte, indispensável para a relação ética. Em seguida, apresentaremos algumas questões que orbitam em torno da noção de *feminino* empregada por Levinas.
Palavras-chave: Mulher – Alteridade – Beauvoir – Irigaray – Levinas

The necessary silence for recollection: the woman on the threshold between being and non-being

Abstract: Levinas' ethics assumes the *woman* or the *feminine* as discrete alterity. The decision to choose one of the terms can open to different interpretations about the attribution of this otherness, and, because of that, a huge interest was caused in feminist theorists about Levinas' philosophy. Simone de Beauvoir was one of the precursors of the criticism of the degradation of *woman* as *Other*, and Luce Irigaray, in some way, continued it. To understand how these criticisms imply in the constitution of a subjectivity offered to Otherness, we decided to initiate by analyzing the place that *woman* occupy in the ethics of Levinas. We will discuss from the perspective of the separation between being and existent, with the intention of characterizing the constitution that supports an acceptance of a radical otherness, we begin by taking the woman as the silent otherness, whose intermediate position between *being* and *non-being* becomes the condition for recollection, and therefore indispensable for an ethical relationship. Then, we will present some questions that orbit around the notion of *feminine* employed by Levinas.
Keywords: Woman – Alterity – Beauvoir – Irigaray – Levinas

[1] Mestranda do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo sob orientação do professor Dr. Sérgio Cardoso. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: maridistella@gmail.com.

A *ética* como filosofia primeira, defendida na obra *Totalidade e Infinito*[2]*,* do filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas, foi concebida como uma crítica acerca do privilégio do *ser* sobre o *ente*. Com a preponderância de uma *ética*, Levinas quis elevar uma relação intersubjetiva em que "um Mesmo tem em conta o irredutível Outrem", ou seja, uma alteridade que não pode ser reduzida e conhecida pela compreensão do *ser*. A possibilidade de que esse Outrem não se tornasse objeto, não fosse tematizado, concretizou-se por meio de uma inversão da importância ontológica ao priorizar a *ética* – âmbito do *ente* – em relação à ontologia – âmbito do *ser*. Inversão que se contrapôs expressamente à diferenciação ôntico-ontológica da fenomenologia heideggeriana, na qual a existência do outro era negada pelo fechamento do Dasein[3]; experiência infeliz que o filósofo testemunhou sendo um militar judeu preso durante a Segunda Guerra.

Diante da repugnante negação de Outrem, Levinas instituiu sua separação percorrendo um caminho que nos leva à positividade da alteridade, que advém como quem chega com a patente de uma hierarquia superior, em sua qualidade infinita e absoluta, mas sem apresentar arrogância – muito pelo contrário, esta superioridade é atribuída à sua vulnerabilidade. A alteridade, então, se hospeda na subjetividade mesma, como quem não quer se opor. Essa situação só poderia consistir na liberdade de si, no momento mesmo em que se abre para hospedar o devir da alteridade. Eis a *ética* levinasiana do *acolhimento*.

Embora essa perspectiva tenha ganhado mais destaque nos debates sobre a aceitação radical da alteridade, pouco se diz a respeito da sua pré-ética, como a denomina Derrida[4]. Muitos comentadores ignoram o que sustenta uma tal relação com Outrem: a alteridade silenciosa da mulher ou do feminino.

Teóricas feministas foram uma das primeiras a apontar essa condição. Beauvoir já teria alertado para o lugar de um sujeito Absoluto ocupado pelo homem, enquanto a mulher é vista como Outro. Em uma nota[5] de o *Segundo Sexo,* ela aponta para a maneira pela qual o filósofo escreve deliberadamente sobre a mulher "de um ponto de vista masculino sem assinalar a reciprocidade do sujeito e do objeto". Em face da carência de documentos que confirmem o seguimento dessa conversa, podemos, ao menos, dizer que este (quase) diálogo ecoa em diversas outras críticas, tais como a acusação da mulher como facilitadora da transcendência do homem ao ético, desenvolvida por Luce Irigaray[6], ou o entendimento dessa facilitação como um sacrifício da mulher em nome de uma abertura a Outrem, a qual

---

[2] LEVINAS, *Totalidade e Infinito.*

[3] *Dasein* (ser-ai) é o termo empregado por Heidegger para identificar o ente privilegiado que tem a possibilidade de questionar sobre o ser. No *Dasein*, o ser se manifesta, sendo este "mais amplo que todo ente e é contudo mais próximo do homem que qualquer ente". HEIDEGGER, "Sobre o humanismo", p. 158. (Discussão ampla e complexa que o autor desenvolve ao longo de toda "Primeira Seção" de HEIDEGGER, *Ser e Tempo*). Apesar de reconhecer a diferença ôntico-ontológica, Heidegger acabaria por sufocar essa diferença ao anunciar a supremacia do ser em geral, atribuindo maior importância para uma abstração em detrimento da singularidade humana corporificada no ente. Desse modo, a associação entre ser e ente não permitiria qualquer abertura para uma alteridade. Para evitar que o fechamento do *Dasein* permanecesse, uma proposta de dissociação radical entre ser e ente é defendida por Levinas, nomeando de hipóstase o instante no qual o ente se destaca do ser. Esse é o nascimento do sujeito em Levinas: uma identidade do eu construída por um movimento de retorno a si, no qual sua duplicação se afirma no ser, um recuo que permite ao ente sair do ser e reificar o humano. Sobre o desenvolvimento da hipóstase em *Da Existência ao Existente*, de Levinas, conferir KORELC, *O problema do ser na obra de E. Levinas*, Capítulo III.

[4] DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 60.

[5] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, nota 3, p. 13.

[6] IRIGARAY, *The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, Phenomenology of Eros*, pp. 119-144.

Jacques Derrida designa crítica androcêntrica. Para compreender se essas leituras fazem jus ao que Levinas reivindicava como alteridade absoluta, analisemos a posição do feminino ou da mulher em sua ética. De fato, Levinas utiliza, muitas vezes, os termos *mulher* e *feminino* como sinônimos em *Totalidade e Infinito*. A dupla designação abriu margem para interpretações divergentes. Para fins deste artigo, doravante, centraremos na concepção que assume a não separação entre os termos, para explicitar a análise que toma a *mulher* como sustentáculo da ética. Por isso, somente o termo *mulher* será utilizado, e, ao fim, retomarei o *feminino* apenas como indicativo de outras leituras possíveis.

Acolhimento da mulher/recolhimento de si

A *ética* é, para Levinas, a relação pela qual Outrem tem sua alteridade garantida pela impossibilidade de reduzi-la a um Mesmo. A irredutibilidade de Outrem como um espaço não violento erigiu da separação que o filósofo conserva entre *ser* e *ente*, vendo no *ser* um certo solipsismo, mantido, porém, na sua importância de resistir ao seu próprio apagamento, enquanto opera no *ente* a figura do ser humano pela qual se realiza a *transcendência* e, enfim, relaciona-se eticamente. É justamente este limiar entre *ser* e não-*ser* que nos importa aqui, pois aí se encontra a presença da *mulher*.

Como a *ética* foi especialmente tematizada em *Totalidade e Infinito,* tomaremos essa obra como referência elementar. A partir de um *eu* no mundo que estabelece inicialmente relações de *fruição* com o outro, Levinas inaugura o movimento de concepção de uma *subjetividade*. A *fruição,* cuja qualidade seria a *sensibilidade* do corpo que permite gozar dos objetos com felicidade, providencia a satisfação do *eu* por meio do objeto, assimilando o outro a si. A intencionalidade da *fruição* não pretende conhecer as coisas das quais o *eu* se alimenta, mas viver delas; no entanto, as coisas são despojadas de sua alteridade precisamente porque são tornadas o Mesmo. Nesse instante, uma relação de dependência é estabelecida por meio da sujeição ao suprimento das necessidades via objetos, ao passo que imediatamente uma independência é conquistada quando os incorpora. Por meio dessa autonomia, o *ente* se desenvolve em antecedência ao *ser*:

> O surgimento de si-mesmo a partir da fruição e onde a substancialidade do eu é percepcionada não como sujeito do verbo ser, mas como implicada na felicidade – não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia – é a exaltação do ente *sem* mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da «compreensão do ser» ou da ontologia (…) O ente é «autônomo» em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas felicidade. O ente por excelência é o homem[7].

Nesse sentido, o que segue a passagem da *fruição* é o *recolhimento*. Entendemos que este é um momento importante para Levinas porque a independência de outrora não cumpre mais a liberdade da satisfação de suas necessidades, implicando um voltar-se a si, uma tomada de distância em relação à satisfação já insatisfeita e, com isso, o *recolhimento* deve se apresentar em ao menos duas perspectivas, sendo a primeira a do *ser* pela *posse*: o *eu* está lá, vivendo da

[7] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 104.

fruição, ou seja, da felicidade das coisas, mas preocupado pela insegurança do futuro, com a impermanência e volatilidade das coisas; recolhe-se, então, em *casa*. A habitação não suspende a relação com os objetos e nem produz a permanência das coisas, mas oferece o espaço para que sejam ali depositadas. Mais do que isso, ela oferece o acalanto ao próprio *eu* afetado pela ansiedade. Como oferecer esse espaço de forma a propiciar um sentimento de ser bem recebido e não converter a *casa* em apenas mais um objeto que guarda outros objetos? Levinas assume a casa como um acontecimento novo, um *utensílio* distinto produzido pelo *recolhimento*. Em contraposição a uma interpretação que conferiria ao *recolhimento* um movimento de negação da *fruição,* a novidade aparece positivamente como "condição do recolhimento [condition du recueillement]": é preciso a presença prévia de *Outro*, uma alteridade que não se choca com o *eu*, e que se apresenta como "o fenômeno original da doçura"[8]. Doçura de quem se manifesta como alteridade sem *linguagem*, presente discretamente na sua ausência, com a função de acolher por excelência.

> E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação[9].

A *mulher* é então a condição do *acolhimento* da *casa*, espaço cuja preponderância na filosofia levinasiana se deve à compreensão de que morar significa se manter no mundo ou existir separadamente de Outrem. Lembremos que, para Levinas, Outrem não pode ser reduzido ao Mesmo e é por isso que o *eu* produzido na identificação do Mesmo existe separado, sendo a *casa* um dos elementos capazes de preservar os limites dessa relação. Portanto, assegurado pela *casa,* o Mesmo é recebido pela *mulher*, como se essa fosse a primeira habitante, o que não significa que ela a possuía previamente. Sua função é acolher quem chega. A *casa* só será possuída, assim como viabilizará posses, pelo *proprietário*. E quem é o *proprietário*? O eu masculino a quem Beauvoir se refere em sua nota. O *proprietário* alcança seu status, quando da *casa,* o *eu* descobre o mundo por meio do *trabalho* e suspende a independência conquistada pela *fruição*, portando os objetos com intenção de fazê-los durar, conferindo-lhes o status de haver, ou seja, de *posse*. A *casa* possibilita o *trabalho* que já não é mais da ordem da *sensibilidade,* senão do domínio: acalma a preocupação com o futuro e oportuniza o confinamento como *recolhimento* que se interioriza na habitação enquanto solidão. Uma maneira de ser separado: "o egoísmo é um acontecimento ontológico"[10].

Se fosse depender do *proprietário*, ele persistiria confortável e conquistando novas *posses*. Infelizmente, para um *ser* de poder, o mundo é composto por mais de um Mesmo isolado e de outros *entes* que não podem ser possuídos ou tematizados. Então, quem chega da exterioridade, interpela pelas *posses* conquistadas. Quem é esse? É o *Rosto* de Outrem, aquele que aborda de cima, apresenta-se como *Infinito* – alteridade já não tão discreta quanto a da *mulher* – e se questiona sobre suas *posses*. Não tendo a *mulher* a qualidade de adquirir *mercadorias*, e, por isso, tampouco de questioná-las, ainda assim consegue, por meio da

[8] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 138.
[9] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 138.
[10] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 157.

passividade do *acolhimento*, provocar a interrupção do poder e convidar à piedade por quem indaga. Diante do *Infinito Outrem*, abre-se a *casa* para abrigá-lo: "Nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento"[11]. Na relação com o *Rosto*, uma distância infinita é ultrapassada no instante em que o *eu* depõe sua soberania abrindo espaço para hospedar o *Infinito,* aceita despir-se de sua *imanência* de possuidor, abrindo-se, desse modo, para o transcender. *O recolhimento* revela sua segunda perspectiva, que não a da *posse*: uma *ética* concreta do *ser-para-Outrem*.

Este gesto ético de abertura de quem não aborda ninguém de mãos vazias, o dizer sim, que exclui o fechamento – ou assassinato – de Outrem, traz uma contestação de *si* em favor de uma relação com o *Infinito*, denominada por Levinas de *linguagem*. É dentro da *linguagem* que a *razão* se instaura, caracterizada como a capacidade do *eu* de se relacionar em sociedade, justamente porque ao designar algo, modifica-se a sua relação de *fruição* e de possuidor (Mesmo separado) para colocar os objetos na perspectiva de Outrem[12] (subjetividade oferecida): "a palavra que designa as coisas atesta sua partilha entre mim e os outros"[13].

Insistamos nessa relação intersubjetiva, que, para Levinas, supõe um *eu* que acolhe Outrem ao se recolher. Se a exigência do *recolhimento,* na primeira perspectiva, clamava pela antecedência do *acolhimento* da *mulher* na casa; na segunda, não podemos esquecer, a relação intersubjetiva – a *transcendência* – também depende de seu *acolhimento* para suscitar esse instante da hospitalidade por meio das portas e janelas abertas.

Da posição da mulher para a geração do ser

Dissemos que a *mulher* ocupava uma posição no limiar entre *ser* e não *ser*. No entanto, até aqui, pudemos observar seu desempenho indispensável no papel de acolhedora em vistas da consumação de um movimento de *recolhimento* de uma *subjetividade* que engendra uma maneira de *ser*, ao mesmo tempo, egoísta e aberta a Outrem. Essa condição para que o *eu* retorne a si, fechando-se e abrindo-se – pois "a possibilidade para a casa se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas"[14] –, diremos, irá sustentar toda *ética* levinasiana.

Elegemos o *recolhimento* como elo em que a *mulher* se situa no inverso da separação do Mesmo. Tão importante quanto o *ser* manter sua *subjetividade* não violada pelo Outro, quanto o Outro não ser dominado pelo Mesmo, é a qualidade acolhedora da *mulher* que age na sua passividade sustentando todas as relações. E dizer que a *mulher* se encontra no limiar entre *ser* e não *ser* é justamente não lhe estender o status de *ente* ou *ser*; resta-lhe algo como uma escora que suporta e mantém tudo de pé.

Consideremos as qualidades da *mulher* que justifica tal análise. Do ponto de vista da alteridade, posta positivamente e que antecede o *recolhimento* de uma *subjetividade*, Levinas a caracteriza como aquela que introduz a *familiaridade* e a *intimidade*; uma presença que se retira; é discretamente ausente; expressão do segredo; acolhedora por excelência; fonte de doçura;

[11] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 154.
[12] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 187.
[13] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 187.
[14] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 154.

detentora de uma *linguagem silenciosa*[15]. De modo algum essa *linguagem silenciosa* se refere ao rudimentar, ela possui relação com o sentimento privilegiado em sua filosofia primeira. Virtudes que, inicialmente, beneficiam a afirmação de uma existência econômica de um modo de *ser* no *eu* como egoísmo. E o egoísmo, como dissemos, é um *acontecimento ontológico*. Então, se morar é se manter no mundo, à medida que também é o próprio acolhimento humano, pode-se dizer que da *mulher* como acolhedora provém a existência da interioridade, e se ela é sua condição enquanto avesso, ela não poderia jamais prover a si mesmo da mesma forma.

Nesse ponto, é importante elucidar algumas questões: a *existência,* para Levinas, está associada ao *ser,* enquanto o *existente,* ao *ente*[16]; entretanto, o *acontecimento ontológico* não é idêntico a autêntica ontologia em que o *ente* é compreendido pelo *ser*, "o homem inteiro é ontologia"[17]. Todavia, podemos dizer que enquanto o *ser* na *subjetividade* se encontra no momento da *posse*, ainda dispõe de uma prevalência sobre o *ente*. "A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado"[18]. O modo de *ser* no *eu* como egoísmo reproduz, de certa forma, a tradição de um fechamento a Outrem. Embora a alteridade da *mulher* seja reconhecida e não incorporada em uma totalidade, ela não se apresenta na diferença absoluta posta na relação intersubjetiva e, ademais, os movimentos do trabalho ainda encerram o Outro ao Mesmo. O *ser* da *posse* ainda não é um *ser* ético que transcenderia, como podemos ver na análise da comentadora Martina Korelc:

> O movimento da existência finita, cuja intencionalidade é ser para si, é caracterizado na sua finitude como sensibilidade. Levinas assim integra na sua fenomenologia as lições dos seus mestres. Contudo, para ele, o movimento de ser do eu no Mesmo não é ainda o ser originário do Eu; o ser interior, que se produz na relação com o mundo, ainda não é "todo ser". O ser no Mesmo é fenomenal, diz Levinas, afirmando a distinção entre fenômeno e ser[19].

O *ente* só poderá se produzir como *ente*, sem ser violado pelo *ser*, na moralidade, constituindo o que chamamos acima de um modo de *ser* ético. Como nasce, então, o "todo ser", que Korelc apontou como o ainda não ser o *ser-para-outrem*? Levinas nos lembra que a alteridade discretamente ausente da *mulher* "inclui todas as possibilidades de relação transcendente com outrem"[20]. Na relação face a face, na *transcendência*, o *ser* é expresso na manifestação da palavra. Dado que esse *ser* manifesto na *linguagem* é um ser ético, seríamos levados a pensar que o encontro de dois rostos exprimiria amor, mas, na verdade, o contato pelo discurso está relacionado à fraternidade, ou seja, a irmandade entre homens. Excluída a mulher, cabe à maternidade cumprir sua função: o *ser-para-outrem* nasce da *mulher* em uma relação erótica com a *paternidade. "*Ora, é preciso o encontro de Outrem enquanto feminino para que aconteça o futuro do filho vindo para além do possível, para além dos projectos (...)

[15] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, pp. 137-139.
[16] LEVINAS, *Da Existência ao Existente.*
[17] LEVINAS, *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*, p. 22.
[18] LEVINAS, *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*, p. 31.
[19] KORELC, *O problema do ser na obra de E. Levinas*, pp. 182-183.
[20] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 138.

Ao mesmo tempo meu e não-meu [do pai], uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade de Outro, da Amada (...)"[21].

Observemos, nessa ocasião, algumas das características da *mulher* na ação de *fecundidade*: ela é a *amada* (passiva) em contraste ao *amante* (ativo); detém a fraqueza; intacta na sua nudez; está para além do *ente* em sua virgindade; possui a fragilidade no limite do não-*ser*; vulnerável; possui um rosto que não exprime; ela é mistério, mortal, regressada à condição da infância sem responsabilidade; animalidade. Ela é assim tocada pela *carícia* e fecundada: a ação é descrita como se não houvesse escolha e fosse apenas uma questão de cumprir seu destino biológico – termo utilizado por Simone de Beauvoir para defender que a natureza dada não define o sexo de ninguém[22]. Luce Irigaray, inclusive, interpreta esse ato como um estupro[23].

Ainda, para que ocorra a fecundação é inevitável a presença da *paternidade*, definida por Levinas como a maneira de *ser* o Outro continuando o Mesmo. Isso porque o *eu* se liberta de si mesmo na *paternidade,* mas sem deixar de ser um *eu*. Afinal, o filho também é *eu*, sendo que o pai se vê no filho, mesmo que esse seja exterior ao pai. Assim, o *eu* recebe sua unicidade do *Eros* na *paternidade*, no entanto, eles não permanecem idênticos. O *ser* produz-se no tempo, ele é o *Infinitamente Outrem*.

Novamente, à mulher cabe a progenitura da existência, agora por intermédio da geração de um ser ético, interrompendo a ontologia, uma vez que discutimos o *ser* da *posse* como aquele que ainda nega parcialmente o *ente* e se conserva em uma ontologia encerrada em si mesma.

A fecundação acontece no instante mesmo em que o *Rosto* aborda de cima, incutindo a ideia do *Infinito* na *subjetividade* que já se oferece. Assim, ocorre o fato concreto do *recolhimento* que acarreta no nascimento do *ser*, promovendo a hospitalidade para Outrem e o encontro consigo mesmo para além do fenômeno de *ser*.

> O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e esta urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última[24].

O *Rosto* expressivo de Outrem precisa ser captado para que a mulher possa realizar, enfim, o acolhimento. Nesse caso, não há uma precedência do rosto da mulher em relação ao *Rosto* de Outrem. Na sua incapacidade de retirar o *ser* da *posse* de seu próprio egoísmo*,* ela é responsável por facilitar o passo em que o *ser* do Mesmo fenomenal se torna *ser-para-Outrem*: "a abertura à exterioridade no ser, como a abertura da própria interioridade, condiciona esta passagem"[25]. Para Irigaray, por exemplo, "a sedução da mulher amada serve como uma ponte entre o pai e o filho. Através dela, que é apenas um aspecto dele, o amante vai além do amor e do prazer em direção ao ético"[26].

---

[21] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, pp. 245-246.
[22] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo: fatos e mitos*.
[23] IRIGARAY, *The Fecundity of the Caress*, p. 139.
[24] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 160.
[25] KORELC, *O problema do ser na obra de E. Levinas*, p. 193.
[26] IRIGARAY, *The Fecundity of the Caress*, p. 133. [Tradução nossa].

Alcançamos o ponto, portanto, em que a mulher é quem sustenta, no inverso dessa abertura, o recolhimento necessário de si, situando-se no limiar entre *ente* e *ser*. Ela tem sua vida oferecida para a existência de outro no comando. A *mulher* é aquela que sustenta as relações intersubjetivas e consequentemente permite a existência de uma *ética* – e depois, de uma sociabilidade – a partir da sua hospitalidade inegável.

Mulher ou feminino?

Havíamos decidido tomar o primeiro dos pares sinônimos *mulher* e *feminino*, nesse artigo, para, quando fosse necessário, reintroduzir o segundo. Até agora, utilizamos a denominação *mulher* para caracterizar a posição de limiar no âmbito de uma *pré-ética*. Não foi uma decisão meramente fortuita seguir inicialmente com o termo *mulher*. Porque Levinas nos adverte que, embora recorra à mulher,

> será preciso acrescentar que de modo algum se trata aqui de defender, tocando as raias do ridículo, a verdade ou a contraverdade empírica de que toda a casa supõe de facto uma mulher? O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano de «sexo feminino» numa morada em nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada[27].

No que diz respeito ao emprego da atividade da maternidade, o autor também reconhece utilizar de protótipos biológicos para exemplificar as relações eróticas aqui descritas e baseadas em sua *Fenomenologia do Eros*. No entanto, o termo *mulher* nos serviu, e servirá ainda, para dar sentido às críticas de teóricas feministas como as que trouxemos para o diálogo com o filósofo – Simone de Beauvoir e Luce Irigaray –, que de alguma forma conectam a mulher empírica ao campo da *subjetividade*.

Stella Sandford defende que as teóricas feministas que desejam efetuar seus trabalhos de crítica às primeiras obras de Levinas, devem afirmar a associação entre o conteúdo empírico – a *mulher* – e o que a autora denomina de categoria filosófica – o *feminino*[28]. Ao passo que, se levarmos em conta a filosofia levinasiana como um todo, é importante negar o vínculo: essa diferenciação entre tais termos atingiria o objetivo de fazer com que a estrutura da diferença sexual fosse capaz de operar seu papel puramente formal. Porém, a própria Sandford tem um entendimento de que obras posteriores como *Totalidade e Infinito* trariam uma impossibilidade de tratá-los de maneira separada. Aliás, mais do que não dissociar *mulher* e *feminino*, segundo a autora, Levinas estaria equiparando a diferença sexual com a alteridade do *feminino*:

> Ao contrário da fenomenologia de Hegel, para a qual o "nós" deve significar universal, que enxerga e descreve a disputa a partir de um ponto de vista de cima [from a point of view above the fray], o amante de Levinas tem que

[27] LEVINAS, *Totalidade e Infinito*, p. 140.
[28] SANDFORD, *Levinas, feminism and the feminine*, p. 149.

> estar lá, ele tem que fazer [do it]. Como essa é uma história contada por um homem (heterossexual), a alteridade será o feminino; o feminino – concretamente – será o outro. Mas, sendo esse o caso, a diferença sexual não funciona mais como uma estrutura formal abstrata; é identificada com o conteúdo do feminino – que nesse contexto (de relação erótica entre seres de sexos diferentes) só faz sentido com referência às mulheres empíricas – e é comprometida ou engolida [swallowed up] por ela de tal maneira que não pode mais desempenhar sua função metafísica[29].

Dado que o comentário de Beauvoir sobre Levinas se refere à obra *O tempo e o Outro*[30], publicada em 1947 – uma de suas primeiras obras –, poderíamos incluí-lo, segundo a divisão de Sandford, na crítica que leva em conta o conteúdo empírico – *a mulher*. Tal comentário realizado em nota – ao qual já nos referimos anteriormente – cita a passagem na qual o filósofo se questionava sobre a possibilidade de haver uma alteridade como maneira de *ser* positiva, e que não pudesse ser complementada, incorporada e tampouco vinculada à consciência; Lévinas conclui: "a contrariedade que permite ao termo permanecer como absolutamente outro, é o feminino"[31]. Beauvoir segue, em tom irônico, supondo que o filósofo não tenha esquecido que a *mulher* possui também consciência de si, e que, para além do fato de Levinas não assinalar a reciprocidade entre *sujeito* e *objeto*, a mulher na sua descrição como mistério estaria relacionada ao homem e, por isso, afirmaria um privilégio masculino.

O mistério da mulher descrito por Levinas, em *O Tempo e o Outro*, pode ser visto, por exemplo, na citação a seguir:

> O outro enquanto não é, aqui, um objecto que se torna nosso ou que se transforma em nós, pelo contrário, retira-se para o mistério. O que me importa nesta noção de feminino não é apenas o incognoscível, mas um modo de ser que consiste em se esconder a luz. O feminino é, na existência, um acontecimento diferente da transcendência espacial ou da expressão, que se dirigem para a luz[32].

Na terceira parte do primeiro volume do *Segundo Sexo*, podemos ver alguns desenvolvimentos de Beauvoir acerca de sua compreensão do processo de *transcendência* do homem, em detrimento da *imanência* da mulher. Para a filósofa, a alteridade positiva e verdadeira só poderia ser auferida por um igual, no caso, de um homem sendo *outro* para um homem; encontro que acarretaria na passagem da *imanência* à *transcendência*. Diferentemente de Levinas – em que diante de uma face que não pode ser reduzida, a *transcendência* converte-se em uma *liberdade* de uma *subjetividade* oferecida a Outrem –, para Beauvoir, o homem, apesar de conquistar sua soberania pela *transcendência*, sente-se em perigo diante da soberania de Outrem. Com medo, prefere se situar entre a *imanência* e a *transcendência*. Apesar do *ser* renunciar à posse para transcender à *existência*, esse processo nunca se completa. Aqui aparece a *mulher* no seu papel de facilitadora, "(...) ela é o intermédio entre a natureza exterior ao

[29] SANDFORD, *Levinas, feminism and the feminine*, pp. 149-150. [Tradução nossa].
[30] LEVINAS, *Le Temps et L'autre*.
[31] LEVINAS *apud* BEAUVOUIR, *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 13.
[32] LEVINAS, *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 59.

homem e o semelhante que lhe é idêntico. Ela não lhe opõe nem o silêncio inimigo da natureza, nem a dura exigência de um reconhecimento recíproco, por um privilégio único, ela é uma consciência e no entanto parece possível possuí-la em sua carne (...)"[33].

A *mulher* descrita historicamente por Beauvoir não pode ser sujeito, pois não adquire reciprocidade; consiste em ser *objeto* do homem, auxiliando-o na sua saída da imanência para a *transcendência,* a despeito de sua permanência no primeiro estado[34]. Da mesma forma, a *mulher*, em Levinas, auxilia nesse trajeto sem ela mesmo nunca alcançar a *transcendência*. Por meio da *mulher* – alteridade negativa, em o *Segundo Sexo* –, o homem pode transformar-se em soberano sem correr perigo de ser reduzido a *objeto*, papel muito semelhante ao desempenhado pela alteridade positiva da *mulher* em Levinas, que não choca com a *subjetividade* que acolhe – aquela que se tornará *proprietário* da *casa*.

Apesar de algumas convergências entre esses autores, a incompatibilidade entre as filosofias – o que torna, às vezes, difícil a comparação – impede que a alteridade da *mulher* proceda igualmente em ambos. Como vimos em *Totalidade e Infinito*, obra publicada em 1961, o *feminino* esteve correlacionado à ordem da *sensibilidade* e não à da *razão,* por isso, não pode ser alçado à consciência. Conquanto, para Beauvoir, a *mulher* é considerada o *Outro Absoluto*; em Levinas, é somente na relação intersubjetiva, da qual a *mulher* não participa, que a diferença absoluta é posta por Outrem – o absolutamente Outro advém, dentre outras coisas, da separação radical entre o Mesmo e o Outro. E, principalmente, a divergência com relação à distinção entre as filosofias que concedem, por um lado, uma negatividade à alteridade da mulher e, por outro, uma positividade: a assimetria que interrompe a totalidade, em Levinas, impossibilita a harmonização com uma *mulher objeto* incorporada ao *sujeito* homem, em Beauvoir.

O filósofo franco-lituano busca a constituição de uma individualidade pacífica que tem em conta Outrem, sem reduzí-lo e, ao mesmo tempo, sem dissolvê-lo na coletividade. Uma alteridade negativa, seja da *mulher*, seja de Outrem, aprisionar-se-ia no modo de *ser* da *posse*. A crítica de Beauvoir preservaria em Levinas o que precisamente ele mais critica: a violência do Mesmo.

Um outro entendimento dos limites da crítica de Beauvoir, que não se assenta apenas nas diferenças filosóficas sobre a compreensão da alteridade, corresponde à posição que ocupará a *mulher* na *ética* levinasiana ter sido somente melhor desenvolvida em uma obra muito posterior à publicação de o *Segundo Sexo*. No entanto, ao se fazer ecoar sua crítica, podemos dizer, de certa maneira, que foi sua precursora. Irigaray, por exemplo, deu continuidade a interpretação da *mulher* enquanto *objeto*, e, em seu *texto A fecundidade da carícia*[35], no qual elaborou um comentário sobre a *Fenomenologia do Eros* em *Totalidade Infinito*, optou, como um de seus eixos de análise, pela relação atividade-passividade das ações:

[33] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, p. 200.

[34] Não se trata de dizer que a mulher não é sujeito enquanto possui consciência de si, mas que historicamente a mulher foi constituída como Outro Absoluto do homem, tornando-se seu objeto, em que o seu Para-si é renegado. "Ao se apreender e ser apreendida concretamente como Outro, o que se manifesta na mulher é o esforço em renegar o movimento constitutivo do ser Para-si que é" (GUNELLA, *Ontologia e Ética n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*, p. 25).

[35] Tradução livre do título: *The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, 'Phenomenology of Eros*.

> Quando o amante se perde nas profundezas do prazer sensual da mulher amada, ele habita dentro dela como em um abismo, uma insondável profundidade. Ambos estão perdidos, um no outro, no lado errado ou no outro lado, da transcendência. Mulher amada. Não amante do sexo feminino. Necessariamente um objeto, não um sujeito com uma relação, como a dele, com o tempo. Ela arrasta o amante para o abismo, para que, dessas profundezas noturnas, ele possa ser levado a um futuro absoluto[36].

Fazendo aparecer o que o próprio Levinas advertiu a respeito da irredutibilidade da alteridade, verificamos como o exame leva em consideração o fato de a mulher ser a *amada* e não a *amante,* situação que a coloca em uma posição de objeto, impossibilitada de transcender e instituir uma relação com o tempo – embora saibamos que ela é sua condição. Ainda como *objeto*, pode manter a assimetria da relação. Irigaray desenvolve uma interpretação de que o casal não chega a consumar uma união, pois "seus caminhos se cruzam, mas não alcançam uma aliança nem uma fecundação mútua. Exceto pelo amante, cuja dupla é – o filho"[37]. Se lembrarmos que o tempo é também instaurado pelo filho, como um ser infinito, a própria *mulher* deixaria de instituir sua relação com ele, reafirmando a dupla paternidade-filho. Derrida reforça a crítica – chamada por ele de androcêntrica – da passividade da mulher em Levinas quando percebe que apesar desta ser erguida à acolhedora por excelência, ao final de *Totalidade e Infinito*, é o pai que se torna o hospedeiro infinito por excelência[38], relegando à mulher esse papel de acolhimento, como somente uma receptora.

Postergar os avisos de Levinas não é um equívoco. Muito pelo contrário, é preciso adentrar à filosofia levinasiana e expor o que sustenta uma defesa da alteridade radical, e isso depende, como disse Sandford, de atrelar o conteúdo empírico da *mulher* ao *feminino*. A questão é: e se não atrelarmos e decidirmos somente pelo termo *feminino*? O que poderia mudar na interpretação? Se, ao invés de associarmos *mulher* e *feminino*, apenas considerássemos a categoria filosófica, continuando com a expressão de Sandford? "Todas estas alusões às diferenças ontológicas entre masculino e feminino parecerão talvez menos arcaicas se, em vez de dividir a humanidade em duas espécies (ou em dois gêneros), elas quisessem significar que a participação no masculino e feminino é próprio de todo o ser humano". Essa defesa explícita de Levinas, em *Ética e Infinito*[39], pronunciada muitos anos depois das obras aqui contempladas, conduz certamente a um outro caminho interpretativo da função acolhedora da mulher apenas como receptora ou a escora que mantém tudo de pé a partir do seu silêncio. Muito provavelmente amplia horizontes para reconhecer, no excesso de positividade da alteridade feminina, uma subjetividade ética de todas e todos.

Esse artigo, como se viu, se propôs a assumir a identificação dos termos e mostrar uma das possibilidades de leitura, ostentando críticas de teóricas feministas em um diálogo pertinente com as obras, ao mesmo tempo em que não omitiu alguns de seus limites. O próprio Levinas concordaria com as diferentes interpretações possíveis de um livro que não se encerra em si mesmo[40]. Pois, ainda dentro dessa chave interpretativa – mesmo que à revelia

[36] IRIGARAY, 2011, *The Fecundity of the Caress*, p. 126. [Tradução nossa].
[37] IRIGARAY, 2011, *The Fecundity of the Caress*, p. 132. [Tradução nossa].
[38] DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Levinas*, p. 113.
[39] LEVINAS, *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*, p. 60.
[40] LEVINAS, *De outro modo que ser ou para lá da essência*, pp. 183-184.

do autor –, é possível, como demonstrado, que existam muitas questões a serem desenvolvidas no que tange à discussão de uma ética do cuidado baseada nas atribuições inflingidas à mulher. E na tentativa de retirá-la desse lugar a fim de libertá-la, quem ocuparia, então, o lugar de escora que atribuímos ao limiar entre *ser* e *não ser*? Ou se considerarmos a diferença sexual como o *feminino*: o silêncio da mulher nunca seria, então, rompido?

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: fatos e mito*. Trad. Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GUNELLA, Elis Joyce. *Ontologia e Ética n'O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. 2014. 92 pp. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. "Sobre o humanismo". In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

IRIGARAY, Luce. *The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, Phenomenology of Eros*: In: CHANTER, Tina (ed). Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas. The Pennsylvania State University Press, 2011.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Tese de Doutorado (Filosofia). Porto Alegre: PUC-RS, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Da Existência ao Existente*. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70. 2000.

_____. *Le Temps et L'autre*. Paris: Quadrige/PUF, 2001.

_____. *Entre Nós: ensaios sobre alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

SANDFORD, Stella. "Levinas, feminism and the feminine". In: CRITCHLEY, S. & BERNASCONI, R. (Eds.). *The Cambridge Companion to Levinas (Cambridge Companions to Philosophy, pp. 139-160)*. Cambridge: University Press, 2002.

"Este é o mundo errado" – elementos para uma utopia política feminista[1]

Janyne Sattler[2]

Resumo: Este artigo busca salientar os elementos utópicos comuns entre as obras de Christine de Pizan, *A cidade das damas*, e de Charlotte Perkins Gilman, *Terra das mulheres*, em vista de uma utopia política feminista, cujo valor central reside tanto num projeto de autonomia filosófica e literária quanto naquilo que tenho defendido para as utopistas e as não utopistas que escrevem ao longo da história da filosofia, como constituindo uma efetiva *política do texto*, *da escrita e da linguagem* com as obras realizando em ato uma defesa das capacidades cognitivas, imaginativas e políticas das mulheres.
Palavra-chave: Utopia política – Feminismo – Christine de Pizan – Charlotte Perkins Gilman

"This is the wrong world" – elements for a feminist political utopia

Abstract: This article aims to highlight the utopic elements common to the works of both Christine de Pizan, in *The Book of the City of Ladies*, and Charlotte Perkins Gilman, in *Herland*, taking into account a feminist political utopia, whose central value lies in a project of philosophical and literary autonomy as well as in what I have been calling for utopians and non-utopians female authors writing throughout the history of philosophy, a *politics of text*, *writing and language*, with their works performing themselves a defense of women's cognitive, imaginative and political capacities.
Keywords: Political utopia – Feminism – Christine de Pizan – Charlotte Perkins Gilman

[1] Tomo esta expressão do oitavo episódio da segunda temporada da série *Westworld*, com intenções que espero deixar claras ao longo do texto. A expressão está presente também no título de uma coletânea do canadense Bertram Richard Brooker, embora com outras significações (*The Wrong World: Selected Stories and Essays of Bertram Brooker*. University of Ottawa Press, 2010) e em uma *webnovel* de autoria de Esli E.S.M.A.

[2] Professora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Brasil. E-mail: janynesattler@gmail.com.

No contexto de minhas reflexões sobre filosofia e literatura e ainda na esteira de uma vivência informada pelos elementos distópicos de uma realidade brasileira em sua escalada antidemocrática e fascista, sobretudo a partir do advento das eleições de 2018, eu ministrei a disciplina "Utopias e Distopias Políticas e Feministas" no primeiro semestre de 2019 no curso de Graduação em Filosofia da UFSC. Eu já vinha trabalhando com alguns aspectos ligados à releitura da tradição contratualista de Carole Pateman e seu cruzamento temático com *O conto da aia*, de Margaret Atwood[3], mas também com uma constante revisão feminista da história da filosofia e a inclusão de obras de mulheres filósofas nas referências de várias disciplinas filosóficas, optativas ou não. Desde então, se dá a insuspeita necessidade da conceituação utópica e distópica para além das incursões canônicas "inauguradas" com Thomas More, embora tenhamos lido também sua *Utopia* para fins de comparação. Com isso, o objetivo específico da disciplina de Filosofia e Literatura daquele semestre era

> investigar as inflexões políticas, sobretudo a partir de uma perspectiva feminista, de alguns textos filosóficos, literários, utópicos e distópicos em vista de uma compreensão diagnóstica da realidade social e política contemporânea, tanto brasileira quanto estrangeira, em sua vivência capitalista, cujas alternativas se dão em direção a um horizonte socialista, ecofeminista e tecnologicamente responsável.

Eu tinha em mente, para a postulação deste horizonte, o *Manifesto ciborgue* de Donna Haraway, mas também os debates em torno de outras distopias para além d'*O conto da aia*, tais como *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley e *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury.

No entanto, a leitura das obras filosóficas utópicas escritas por mulheres me levou também a uma reflexão adjacente àquela do diagnóstico social no que diz respeito aos significados da utopia para três das autoras escolhidas para compor a bibliografia da disciplina: Christine de Pizan e *A cidade das damas*, Margaret Cavendish e *O mundo resplandecente*, Charlotte Perkins Gilman e *A terra das mulheres*. É a partir de duas dessas obras, com Pizan e Gilman, que eu gostaria de comentar a seguir o seu propósito de um projeto político como um projeto de independência e autonomia intelectual, literária, filosófica e política, como saída do "mundo errado" que é o mundo do domínio patriarcal.[4] Trata-se de uma concepção utópica, a qual possui como pano de fundo e pressuposto a longa tradição de nulificação da racionalidade feminina, que estabelece os termos para a consideração e para a aplicabilidade do conceito de 'igualdade' à nossa capacidade cognitiva e imaginativa e à possibilidade de domínio público da palavra, compondo assim, junto com outras autoras, aquilo que tenho chamado de *política feminista do texto*, *da escrita e da linguagem*.[5]

[3] Em várias palestras e minicursos, mas também neste texto: SATTLER, "Contra a República de Gilead".
[4] Por questões de espaço, eu o farei aqui apenas com Pizan e Gilman, já que tenho me dedicado a Cavendish em outros lugares (SATTLER, *Insurreições feministas da modernidade – a utopia de Margaret Cavendish e a política feminista da linguagem*); e no curso *As Pensadoras* via Rede Brasileira de Mulheres Filósofas (junho, 2020), e no primeiro volume daí resultante (SATTLER, "Margaret Cavendish e a impetuosidade da palavra", 2021).
[5] Dado esse recorte específico, muitos aspectos do horizonte utópico de característica socialista, ecofeminista e tecnologicamente responsável acima mencionado não poderão ser tratados neste momento, aparecendo já esparsamente alhures. Cf., p. ex., SATTLER, *Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida*.

Nolite te bastardes carborundorum[6]

Antes mesmo de Thomas More e do estabelecimento dos critérios de comparação conceitual para o que conta ou não como utopia e para o que segue mais ou menos de perto ao seu modelo de escritura ficcional e, no entanto, politicamente programática, Christine de Pizan já propunha em 1405 uma audaciosa interrogação sobre a possibilidade de uma vida alternativa às mulheres, longamente submetidas a uma concepção depreciativa de si mesmas e julgadas incapazes da idealização e da construção política da sociedade – também porque, obviamente, física e moralmente confinadas aos espaços demarcados, à sua revelia, como "não-políticos". Sua postura de contestação e resistência antecipa em muitos séculos o delineamento de uma terra exclusivamente habitada por mulheres – como aquela da aventura de Charlote Perkins Gilman e suas amazonas ecofeministas em princípios do século XX. A edificação da *Cidade das damas* pode ser considerada não apenas um experimento imaginativo utópico nos termos abaixo esboçados, como também uma denúncia e uma mensuração diagnóstica a respeito dos múltiplos modos de rebaixamento das mulheres extensamente replicados pelos homens ao longo da história da filosofia, da literatura, da mitologia e da religião, e concretizados sobre nossos corpos com maior ou menor exclusão, confinamento e violência.

A obra[7], como um todo, é um apelo a uma indignação comum, compartilhada, e uma injunção à compreensão de que se a imagem da mulher parece ser mundialmente vilipendiada é porque este é, na verdade, o mundo errado – e não porque a mulher constitua, ela mesma, o erro do mundo. Deste modo, nem Christine e nenhuma das mulheres às quais ela se endereça deve doravante permitir que sejam desprezadas novamente, sendo a construção da cidade das damas, a partir daí, um imperativo político, mas também moral, de criação de um outro mundo, onde viver como uma mulher não significa viver à mercê do entendimento masculino – inclusive à mercê do entendimento masculino sobre a sua própria realidade.

Significativamente, o diagnóstico da misoginia não se dá pelo reconhecimento da vileza e perversão de mulheres reais, mas pelas vias da suposta erudição e ciência de autores, contemporâneos e passados, cuja autoridade ultrapassaria, aparentemente, qualquer autoanálise e qualquer contraponto argumentativo. Abatida por esta conclusão e sentindo-se abandonada até mesmo em sua fé em Deus – já que também a vil mulher seria obra Dele – a personagem-narradora Christine recebe a visita personificada de três virtudes, as quais a ajudarão a iluminar o seu entendimento e a prepará-la para liderar a edificação de uma fortaleza impenetrável ao ultraje masculino.

Dama Razão, dama Retidão e dama Justiça guiam Christine na idealização e desenho da obra, na organização e no acabamento, respectivamente, procedendo a uma argumentação dialética em sua relação à ideologia masculinista dominante. O recurso dos *exempla* como elementos discursivos expressivos ao longo de toda a obra reitera a necessidade de sólida fundamentação e de repetição para o convencimento acerca das concepções equivocadas, moralmente condenáveis, sobre o caráter e a natureza das mulheres. Afinal, foi também assim

[6] Frase emblemática d'*O conto da aia*, cuja tradução a partir de um latim adaptado pela própria autora fica entre "não deixe que os bastardos te esmaguem" ou "não deixe os bastardos te deixarem para baixo".

[7] Vou supor o conhecimento geral das obras que comentarei a seguir já que, por questões de brevidade, não poderei me deter sobre o enredo e sobre detalhes específicos das personagens de cada uma dessas utopias, tratando apenas dos elementos que me interessam mais de perto para a defesa de minha argumentação.

que a tradição reproduziu para os ouvidos masculinos e femininos o seu ideário de censura e execração. O objetivo de cada um dos *exempla* relatados pelas damas que instruem e apuram o juízo de Christine é fornecer uma longa lista de qualidades que objetam a essa difamação[8] – um longo inventário para o assentamento de uma caracterização alternativa positiva das mulheres e a construção de uma cidade habitada por damas cuja função especular é o cultivo de uma determinação interior e aquisição de perspicuidade sobre os motivos do androcentrismo. A exaustiva argumentação de Pizan visa responder à pergunta da personagem Christine à dama Razão logo no início da obra, e disputar sua posição quanto à "querela dos sexos" no "próprio terreno" da (suposta) racionalidade masculina – o da escrita, da literatura e da filosofia[9]:

> Dama, lembro-me do que dissestes agora a [*sic*] pouco, acerca de todos aqueles homens que maldisseram tão severamente os costumes das mulheres, condenando-as em massa: mais o ouro demora na fusão, mais ele fica fino. Deve-se entender com isso que quanto mais elas são condenadas sem motivo, maior é o mérito da sua glória. Dizei-me, vos peço, por que tantos autores as maldizem em suas obras? O que os motiva? Pois, vós já me fizestes entender que eles estão errados. Será que é a Natureza que os leva a isso ou será que o fazem por ódio? Como isso acontece?[10]

Não pode ser por Natureza, responde dama Razão – ou teríamos que nos haver com as contradições realizadas por uma vontade divina perfeita e com o reconhecimento de uma dualidade viciada ou de um enviesamento na ideia mesma de 'virtude' – com o que esta seria, então, exclusividade da vivência masculina. Mas havendo "diversas e múltiplas" razões, todas elas passam, de algum modo, pelo poder exercido pelos homens sobre a própria conceituação do mundo e de sua concretização e corporificação insistentemente renovada pelos indivíduos:

> Outros homens condenaram as mulheres por outras razões: uns por causa de seus próprios vícios, outros devido a [*sic*] enfermidade de seu próprio corpo, outros por pura inveja, outros ainda porque adoram maldizer. Outros, ainda, para mostrar que leram bastante, baseiam-se mais naquilo que encontram nos livros e fazem apenas citar os autores, repetindo o que já se foi dito.[11]

---

[8] Lucimara Leite comenta o uso do *exemplum* como um recurso próprio ao período medieval e contexto pedagógico no qual está inserida Pizan, constituindo aquele "um curto relato que ajudava os padres, em seus sermões, a orientar o comportamento de seus ouvintes com exemplos dignos de imitação. Ou seja, um discurso retórico que tinha por objetivo convencer e persuadir um conjunto de ouvintes. De uma ação passada, o orador infere uma lei geral ou um preceito moral suscetível de ser aplicado à questão por ele defendida" (LEITE, *Christine de Pizan: uma resistência,* p. 21). Os preceitos elaborados para as "ouvintes" de Christine de Pizan, dignos de convencimento e imitação, servem também como contraexemplos aos relatos cotidianos de detração.

[9] Segundo os termos de Lucimara Leite (LEITE, *Christine de Pizan: uma resistência*, p. 88). Eu voltarei a este ponto subsequentemente.

[10] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 131. Faço uso aqui da tradução de Luciana Eleonora de Freitas Calado em sua tese de doutorado *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*.

[11] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 133. Em outro ponto, dama Razão diz que "eles acham que se outros escrevem o que eles queriam dizer, então, eles não podem estar enganados. É assim que eles se põem a difamar." (PIZAN, *A cidade das damas*, p. 135).

Daí a necessidade de réplica sobre cada um dos vícios alegadamente intrínsecos às mulheres: que suas funções corporais as lesam cognitivamente, que são por demais tagarelas, fofoqueiras, incapazes de guardar segredos, que são desprovidas de bom senso e economicamente dissipadoras, ou avaras e egoístas, que são excessivamente vaidosas ou que se valem da beleza exterior para a realização de quaisquer dos seus desejos, que estão continuamente prontas ao ócio, à preguiça e ao prazer fácil, que tornam insuportáveis os casamentos, que são infiéis aos seus maridos, sejam novos ou velhos, sábios ou tolos, que são infiéis aos seus pais e parentes, e até mesmo às suas mães, abandonando-as à própria sorte, que são inerentemente fracas e inaptas para trabalhos públicos, da fala pública à estratégia de guerra ou ao governo da cidade, que são incapazes de uma racionalidade literária, artística, filosófica e científica, e jamais inventivas ou criativas, e jamais portadoras de bons conselhos, que não são castas, e que por isso também desejam ser violentadas, que não são virtuosas e que são inconstantes em sua fé, sucumbindo a dores ínfimas, carentes de altivez e integridade. Para cada ofensa, um exemplo e um nome que se constitui como argumento à aprovação, louvor e, sobretudo, modelo de ação, mas também reconceituação de índole e de 'natureza'. A imperatriz Nicole, a rainha Semíramis, a rainha Tomiris das Amazonas, a intrépida Clélia, a romana Proba, Safo, Media, Circe, Minerva, Ísis, Lavínia, a sibila Eritréia e a sibila Amaltéia, Nicostrate, Cassandra, a virgem Claudia, Xantipe, Paulina, Judith, Esther, Rebeca, Ruth, a marquesa Griselda, a rainha Branca, a dama Busa, a virgem Maria, Santa Catarina, Santa Lúcia, Santa Marina. Historiografia, mitologia e hagiografia servem ao propósito de reiterada objeção aos "ataques contra as mulheres"[12] e ao restabelecimento da justiça sobre seu caráter e virtude – e não é à toa que a autora coloque a dama Justiça para coroar a finalização da obra da cidade das damas, cuja habitação fica sob a guarda do símbolo máximo dos valores de excelência e castidade feminina tal como ensejada por Pizan: virgem Maria.

Se é verdade que ao invocar o longo caminho da exemplificação – como prática literária corrente e, portanto, facilmente assimilável por seu público contemporâneo – assim como o amparo de autoridades masculinas de exceção – Boccacio e Salomão entre eles – a autora objetiva "eliminar a ignorância" e a "conscientização dos homens em relação"[13] às mulheres, a exortação final de Christine de Pizan é destinada especificamente a elas e revela um dos elementos utópicos constitutivos desta cidade como um "refúgio" e uma "fortaleza" protetiva à integridade física e espiritual das mulheres – a "nova herança" da qual falarei posteriormente:

> Enfim, todas vós, senhoras, damas de grande, média e humilde condição, antes de qualquer coisa, tende cuidado e sede vigilantes para vos defender contra os inimigos de vossa honra e de vossa virtude. Vede, minhas damas, como de toda parte esses homens vos acusam dos piores defeitos! Desmascarai suas imposturas pelo brilho de vossa virtude; fazendo o bem, convencei que todas essas calúnias são mentiras.[14]

[12] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 353.
[13] LEITE, *Christine de Pizan: uma resistência*, p. 107.
[14] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 357.

"Fugi, senhoras, fugi!", encoraja Pizan. Sobretudo para não sucumbir às armadilhas sedutoras que parecem constituir um elogio à graça de uma determinada feminilidade para tornarem-se em seguida apenas o prejuízo de uma reputação arruinada – já que este é o "veneno" das amizades dos bajuladores. "Dignai-vos", diz Pizan, "minhas venerabilíssimas damas, de procurar a virtude e fugir dos vícios, para que cresçam e multipliquem-se as habitantes de nossa Cidade"[15].

Claro, o incômodo destas qualificações de excelência moral ao gosto de uma moderação obediente é indiscutível, assim como o é o aplainamento da categoria 'mulher' sob a égide de um quadro axiológico ao qual nossa subscrição arrisca sempre tão somente reforçar os diferentes tipos de subserviência corporal e as fendas abertas entre nós pelas dicotomias a serviço dos desejos e da dominação masculina – santa e puta, mulher casadoura e mulher da vida, e assim por diante.

No entanto, se a onipresença da virtude da castidade ou a salvaguarda da honra e da reputação como "bem mais precioso" nos interpela negativamente a partir de nossa perspectiva feminista contemporânea plural, talvez para Christine de Pizan houvesse mais ousadia do que admitisse o seu tempo em apresentar as virtudes como passíveis de vivência, resiliência e edificação moral para "as mulheres de todas as condições sociais" – vós, diz ela, que "amastes, que amais e que amareis a virtude e os bons costumes, vós do passado, do presente e que vireis"[16], e não apenas as santas e as "donzelas", mas também as mulheres viúvas e casadas. Lucimara Leite comenta a novidade desta "divisão por estamentos sociais" como "um critério diferente daquele vigente na época, o critério espiritual da castidade" cuja exaltação se dá às virgens em detrimento de todas as outras: "A mulher deixa de ser vista somente a partir de sua função biológica para assumir uma imagem social"[17] – e esta é parcialmente também a assunção em ato do *Livro da Cidade das Damas*, já que sua escrita possui como autora uma mulher, viúva, vivendo de sua própria pena, e reclamando para si a autonomia sobre suas próprias palavras e sobre sua própria reputação.

Ademais, eu gostaria de sugerir que a ênfase dada à castidade, em sua qualificação não estritamente religiosa, é em muitos momentos da escrita de Pizan destacada lá onde a violência contra a mulher é mais explícita. Assim, a castidade como virtude soberana, em termos de "pureza corporal e espiritual"[18] é exemplificada por Dama Retidão com mulheres casadas e viúvas, ou colocadas à prova pelas ameaças de estupro, rapto e calúnia, e servindo já talvez de exemplo também para a argumentação subsequente "contra aqueles que dizem que mulheres querem ser violentadas":

> Então eu, Cristina [sic], disse assim: Dama, acredito completamente no que vós dizeis e tenho certeza de que são muitas as mulheres belas, nobres e castas, que sabem se proteger das armadilhas dos sedutores. Eis porque me irrita e me deixa triste que os homens afirmem que as mulheres queiram ser estupradas, que isso não as desagrada, mesmo quando se defendem gritando

[15] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 358.
[16] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 316.
[17] LEITE, *Christine de Pizan: uma resistência*, p. 125.
[18] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 261.

> alto. Pois, não seria capaz de acreditar que lhes possa ser agradável uma coisa tão abominável.[19]

Não desejo ignorar que o contexto em que escreve Christine de Pizan é o contexto cristão de retificação para uma educação moralizante, mas marcar as devidas diferenças em sua voz no compartilhamento dos ensinamentos para com todas as mulheres, e sobretudo o modo como tais ensinamentos habilitam a tomada de uma oposição à violência e defesa daquilo que hoje poderíamos nomear como autonomia corporal e a dignidade de sua inviolabilidade – as quais não vão sem suas contrapartes cognitivas e intelectuais. Nem mesmo a escolha da Virgem Maria para a Rainha da Cidade das Damas – que, muito embora (ou até mesmo por isso)[20] contemporize com o culto mariano medieval como o exemplo persuasivo de virtude por excelência – é inconsequente, já que sua figura é aquela que tem "poder e autoridade sobre todas as potências do mundo"[21], e como "aquela que foi a primeira a ter seus feitos reconhecidos e exaltados pelos cristãos"[22]. O que, para o público leitor de Pizan, é crucial em termos de convencimento. Note-se, além disso, que até mesmo diante deste quadro referencial o papel da Virgem Maria tem a ver com o privilégio outorgado pela autora à sua audiência feminina e à edificação de sua fortaleza contra a misoginia:

> Todo o devoto sexo feminino te suplica pela graça e por piedade que não recuses habitar entre elas, como sua defensora, protetora, livrando-lhes de todos os ataques de inimigos e do mundo (...) O! Dama Quem ousaria no olhar de teu esplendor pensar ou deixar escapar da boca tal afronte, que o sexo feminino é vil![23]

É diante de tal apelo que eu gostaria de evidenciar a delicada questão que se coloca aqui relativamente aos motivos para a fundação de uma Cidade das Damas, regida por uma potente autoridade em virtude, bondade e sabedoria, e habitada exclusivamente por mulheres em sua busca por inviolabilidade – que é disso que se trata, me parece, a ideia do refúgio, da fortaleza e da segurança pretendidas pelo trabalho da personagem Christine: quão errado pode ser este mundo para sequer supormos a necessidade de uma alternativa cuja presença humana seja unicamente feminina? "Fugi, senhoras, fugi!". É claro que um dos aspectos feministas do caráter utópico desta obra é o argumento metafórico de que a edificação política desta cidade se constitui sobre a absoluta independência física, intelectual e moral

---

[19] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 266.

[20] A precursora historiadora feminista do Medievo, Eileen Power comenta os emaranhados de significados presentes no culto mariano e nos ideias românticos de cavalaria que tornavam até mesmo as mulheres comuns (*the ladies*) objetos de adoração, convivendo escancaradamente, no entanto, com os enredos da demonização feminina disseminados pela Igreja junto à aristocracia e aos cristãos iletrados: "*In a curious and perhaps indiscriminate way the cult of the Virgen extended even to embrace the woman of the Gospels wholly outside the divine family – Mary Magdalen. But the widest extension of the cult of the Virgin, and one inspiring an attitude to women wholly different from that of the early Church, was the cult of the mundane lady*" (POWER, *Medieval Women*, p. 15). ["De maneira curiosa e talvez indiscriminada, o culto da Virgem se estendeu a ponto de abarcar a mulher dos Evangelhos totalmente de fora da família divina – Maria Madalena. Mas a extensão mais ampla do culto da Virgem, e que inspirava uma atitude em relação às mulheres totalmente diferente daquela da Igreja primitiva, era o culto da mulher mundana" (Tradução dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*)].

[21] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 318.

[22] LEITE, *Christine de Pizan: uma resistência*, p. 58.

[23] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 319.

das mulheres que agora habitam sob uma conceituação exclusivamente masculina do mundo, dualista e hierarquicamente excludente. Mas a questão é: por que a necessidade de isolar e emparedar nossa própria autoconsciência a salvo dos inimigos? Ou de insularmo-nos como as sobreviventes de um mundo que, de outro modo, torna-se inabitável?

Ora, esta me parece ser também a pergunta implícita na provocação de Charlotte Perkins Gilman em sua sugestão, muito mais literal do que aquela de Pizan, acerca de uma terra habitada exclusivamente por mulheres. Se o experimento literário de Gilman é também um expediente de denúncia a respeito da dominação masculina, sua hipótese utópica avança, no entanto, precisamente sobre a comparação entre mundos e sobre o que neles fazemos (ou não) pela vida – das mulheres, mas, em seu caso, também pela vida da própria Terra.[24] Novamente, quão errado pode ser este mundo para sequer supormos a necessidade de uma alternativa cuja presença humana seja unicamente feminina? A resposta de Gilman, aparentemente, é a de que a *Terra das mulheres* é o mundo correto.

Embora as mulheres não tenham fugido para lá em uma injunção de desespero, elas sobreviveram às catástrofes belicistas anteriores e floresceram como uma comunidade cujo valor e autodomínio está livre da soberba agressão das ideologias masculinistas e de sua misoginia. A exortação à reflexão acerca das implicações econômicas, sociais, culturais, ecológicas, e até mesmo psicológicas, de uma terra habitada por mulheres é intensificada pelo narrador masculino de Gilman e a descrição de suas perplexidades – desde as mais profundamente preconceituosas até aquelas cujo deslumbramento posiciona as concepções da própria autora sobre os possíveis ideais de seu projeto político. Como seria o mundo se habitado apenas por mulheres? Esta experiência de pensamento tem lugar, por obviedade, como contraponto ao mundo dual heterossexual do masculino e do feminino – contextualizado aqui pelos Estados Unidos do início do século XX e suas incursões imperialistas, com tintas lamentavelmente higienistas. As personagens Terry O. Nicholson, Jeff Margrave e Vandyck Jennings são didaticamente apresentadas como três versões de uma masculinidade cujas tonalidades mais ou menos violentas não nos livram da essencialização sobre o 'feminino', sobre a corporificação de concepções generificadas de sexualidade, maternidade, sociabilidade e racionalidade, e que desembocam em críticas às classificações paradigmáticas, classistas, de uma sociedade cuja dupla moral fica agora escancarada. São as minúcias do cotidiano das mulheres que revelam o mal-estar e o incômodo de Jeff e Vandyck – já que Terry parece ser um caso perdido para a causa feminista – à assunção do seu machismo e de seu assentimento antes inquestionado e confortável aos seus privilégios, e que ecoam construções enviesadas de longa data, já que de Pizan a Gilman, as mesmas caracterizações maledicentes persistem sobre nossa vaidade e futilidade, incapacidade para cooperação, para planejamento, para o silêncio, para a política, para a racionalidade e para a própria literatura. Ou para o trabalho, no caso das mulheres cuja classe estas personagens masculinas representam. E Gilman não deixa passar que a desigualdade de gênero é interseccionada pela desigualdade de classe cujos efeitos reverberam sobre os próprios conceitos em jogo para a feminilidade burguesa.

Neste sentido, o interesse da perspectiva do narrador cumpre um aspecto típico das estruturas literárias utópicas, ao colocá-lo como descobridor de um mundo novo, que

[24] E me arriscaria a qualificar a *Terra das mulheres* como uma utopia socialista ecofeminista, ainda que seu vegetarianismo conviva com alguns procedimentos estranhos de controle de pragas. Mas isso fica para uma outra ocasião.

manifesta seus ideais por comparação às injustiças, desigualdades e problemas econômico-políticos do mundo de origem – o mundo errado. Fica difícil para Vandyck explicar a estrutura normalizada de reiteradas arbitrariedades e assimetrias do seu mundo diante da uniformidade pacífica e higiênica desta sociedade de irmãs em cooperação – sendo literalmente assim já que todos os nascimentos por partenogênese têm origem numa única primeira mãe. E fica cada vez mais claro para a leitora que as descrições confessionais do narrador, que inicialmente manifestava seu assombro quanto à possibilidade mesma de uma vida comum constituída apenas por mulheres, expressam também a estupefação e a consternação de Gilman, – pelo olhar das personagens – assim como nosso contínuo embaraço, pela vida que é vivida hodiernamente pelas mulheres em sua ignorância, dependência, subordinação e apagamento, e em sua rotina de segunda classe. Mas é justamente sua perplexidade que encaminha o programa político de sua utopia cujo gênero é agora atualizado pela perspectiva feminista e pela aposta numa sociedade que independe da conceituação masculina da realidade para a compreensão dos significados que tem a vida para as próprias mulheres.

É como se Gilman materializasse imaginativamente a cidade das mulheres de Pizan, com o arcabouço e o pano de fundo de uma tradição utopista pós-moreana, e elaborasse os desejos de independência física, intelectual, espiritual e moral das mulheres sobre as bases de uma profunda revisão conceitual a respeito do mundo da heterossexualidade. Que a cidade seja pensada pela autora como um refúgio e uma fortaleza contra as imposições violentas da masculinidade – e de sua imposição linguístico-conceitual também, precisamente – é mostrado pelos distúrbios causados pelos "visitantes" da ilha, sobretudo depois que estes se "casam" com as mulheres por quem se apaixonam (Ellador, Celis, Alima), do estupro marital à tentativa de adaptar as 'esposas' ao modo de vida levado a cabo pelo conceito tal como eles o concebem.[25] Gilman não parece ser muito otimista quanto à sua capacidade de adaptação aos valores da sociedade das mulheres e isso recoloca a delicada questão sobre a necessidade do seu insulamento e da persistência de sua defesa.

Ao final do livro, quando Ellador parte com Vandyck para o mundo dele, a comunidade decide por não expor o "país a uma comunicação livre com o resto do mundo... por enquanto"[26]. Gilman escreveu uma continuação à obra, com Ellador perplexa no mundo errado. Embora voltem à ilha depois desta experiência negativa, não há continuidade para a história agora que a Terra das Mulheres tem seu primeiro nascimento masculino em séculos, filho de Ellador e Vandyck. Mary Beard comenta o pessimismo de Gilman e salienta o viés deste requerimento de defesa:

> Perkins Gilman deve ter se dado conta de que não havia necessidade de continuação. Qualquer leitor sintonizado com a lógica da tradição ocidental seria capaz de prever exatamente quem estaria no comando de Herland cinquenta anos depois. Aquele menino.[27]

[25] "Esposas! Não me fale de esposas! – urrava Terry – Elas não sabem o que a palavra significa" (GILMAN, *Terra das mulheres,* p. 216).
[26] GILMAN, *Terra das mulheres*, p. 252.
[27] BEARD, *Mulheres e poder: um manifesto*, p. 98.

A utopia de Gilman não é, obviamente, perfeita, e falhas no mínimo incômodas para os nossos feminismos contemporâneos perpassam o livro como um todo – da onipresença da maternidade e condenação absoluta do aborto, do silêncio e ausência de sexualidade e desejo na comunidade de mulheres a menções preocupantes sobre superioridade branca, Gilman incorre ainda em alguns riscos típicos do gênero – com traços compartilhados com a visão homogênea e monótona de perfeição moral em Christine de Pizan, aliás.[28]

Saídas utópicas

Apesar dos embaraços apontados para ambas as obras – e em que pese nossa leitura temporalmente informada por atravessamentos contemporâneos – é o significado positivo dos seus projetos de mundo e dos seus projetos de emancipação intelectual que eu gostaria de defender em vista de uma utopia política feminista. Assim, eu gostaria de argumentar pelo sentido utópico comum entre as obras de Christine de Pizan e Charlotte Perkins Gilman para além da mera estruturação estilística, ficcional, alegórica ou metafórica, na medida em que ambas desenvolvem um programa político voltado a interesses feministas – e, aqui, especificamente aqueles de uma *autonomia filosófica e literária*.[29]

A cidade das damas e a *Terra das mulheres* manifestam em suas narrativas uma cerrada argumentação contra o juízo da incapacidade feminina de idealização, construção e organização política da sociedade. Não se trata somente de apontar a contraprova de suas competências, mas de desenhar em seus planos de construção um mundo que não seja hostil às mulheres (e, no caso de Gilman, aos outros seres de seu entorno), e de manifestar aí a potência de uma educação política igualitária. Sobre estas bases, os seus planos de construção são efetivamente racionais, progressivos, e consequentes com o aprofundamento de uma autoconsciência (que nós hoje podemos qualificar como) feminista, e os seus princípios de edificação estão todos voltados à valorização de qualidades longamente desacreditadas e diminuídas acerca do "caráter feminino". Daí a importância e a saliência de uma minuciosa organização, que Pizan revela não apenas através de suas figuras alegóricas, mas também nos argumentos por *exempla* em prol da cooperação e da equanimidade, e do desmentido de que às mulheres importa apenas a inimizade e a vingança e a mútua concorrência. Empregaríamos hoje o termo sororidade para dar conta da vivência almejada por Pizan ao reunir as suas mulheres em torno de um cuidado de si mesmas contra o desabono da perspectiva misógina. Uma ideia que é intensificada em Gilman, já que a sua comunidade de mulheres, altamente organizada precisamente porque cooperativa e coletivamente coordenada, é efetivamente uma comunidade de irmãs crescendo juntas em "ação unificada"[30]. Mas é claro que não se trata apenas, por assim dizer, da estética da organização e da ordem – muito embora Gilman notabilize também este ponto – pois o que está em questão é a salvaguarda da integridade das mulheres em seus diversos aspectos, físico, intelectual, moral e espiritual. E é neste sentido que o argumento em defesa da capacidade das mulheres para a construção política

[28] Entretanto, a prontidão com que rechaçamos a uniformidade das sociedades utópicas deveria ser motivo para refletirmos sobre nossos pendores hedonistas contemporâneos.
[29] Ademais, alguns dos elementos abaixo mencionados permeiam também as obras de outras autoras (utopistas ou não) e corroboram os sentidos de um mundo outro, finalmente de fato habitável, e concorrem para minha defesa de uma compreensão feminista da significação do mundo por meio da linguagem – como se verá abaixo.
[30] GILMAN, *Terra das mulheres*, p. 107.

da sociedade se dá comparativamente aos modos violentos do desenvolvimento social hodierno. Para ambas as autoras, a construção de suas cidades como fortificações inacessíveis e o seu insulamento e impermeabilidade aos padrões "normais" de comportamento dualista e hierárquico, envolve a compreensão da não-violência como valor superlativo. E a violência de que se trata aqui, se ela é manifestamente aquela imposta especificamente sobre os corpos femininos – pelo estupro, tortura, assassinato e domesticação das subjetividades –, ela diz respeito também às outras feições do abuso sobre a integridade e a dignidade das mulheres. Em última instância, o objetivo do refúgio e da fortaleza em Pizan e Gilman é a segurança de sua inviolabilidade sobre todos os aspectos de sua vida: "As mulheres da Terra das Mulheres não temiam os homens. Por que deveriam?"[31]. E para além do preparo físico, coletivamente condicionado e mutuamente amparado que tanto espanta os homens invasores da Terra das Mulheres, a injunção imperativa de defesa é contra *todas* as imposturas do machismo e da misoginia, contra a usurpação da compreensão de nossa própria humanidade. Daí o chamamento pela virtude, honra, reputação, ou excelência, e a ênfase no auto-entendimento e na educação – uma educação que é, portanto, voltada a uma política de valorização de todas as nossas capacidades e de nossas capacidades cognitivas, em especial.

As personagens masculinas da Terra das Mulheres consideram sobremaneira enfadonho que tudo ali seja educação (embora não "escolar"[32]). Mas como sua tarefa vital é a Geração Consciente de Pessoas[33], as coisas não podem ser de outra maneira. Afinal, esta consciência opera contra as qualificações de nulidade da racionalidade feminina, instada também neste sentido por Pizan na defesa injuntiva de sua educação. E não se trata sequer apenas da educação formal, mas da abertura a todas as possibilidades de desenvolvimento da inteligência ou das faculdades que permitam precisamente vivacidade, agudez e uma "experiência rica e variada"[34] que as retire do aplainamento de "suas ocupações domésticas"[35].

Nesta senda, ambas as autoras reivindicam o livre desenvolvimento das nossas potências racionais, cognitivas, imaginativas, cívicas e morais, como um elemento essencial de cidadania, através de argumentos que escancaram por oposição o longo estado de exclusão em que as mulheres sempre se encontraram. Mas elas o fazem também no ato mesmo da escritura d'*A cidade das damas* e da *Terra das mulheres*. A imaginação utópica, a imaginação de um mundo não violento habitado por mulheres que independem do juízo avaliativo masculino para compreenderem a si mesmas e às suas competências políticas, constitui por si só um argumento em prol da autonomia literária e filosófica, e é assim que a própria pergunta que estas obras desenvolvem e que nos interpela aqui como um incômodo acerca de um mundo exclusivamente habitado por mulheres como alternativa ao mundo errado, constitui por si só uma política. Uma política de independência física, intelectual, social, espiritual e moral na habitação das cidades utópicas tais como são por elas descritas, em seus detalhes concorrentes à tradição dos utopistas "humanistas". Afinal, como afirma Luciana Calado em seu estudo sobre Pizan, "a utopia masculina constitui frequentemente uma

[31] GILMAN, *Terra das mulheres*, p. 229.
[32] GILMAN, *Terra das mulheres*, p. 188.
[33] GILMAN, *Terra das mulheres*, p. 121.
[34] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 176.
[35] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 176.

distopia para as mulheres"[36] – e o inaugural Thomas More ele mesmo poderia constar aqui como prova de reiterada hierarquização de gênero no contexto de uma proposição supostamente igualitária. E uma política de compreensão feminista do que significa para as mulheres a imaginação de um outro mundo, e dos significados do próprio conceito de 'utopia' para uma perspectiva inclusiva do gênero – e da raça, e da animalidade não humana, eu gostaria de acrescentar. Como interroga Renata Corrêa no prefácio a Gilman: "Hoje, agora, imaginemos uma sociedade livre da opressão do patriarcado. Como ela se organizaria e o que faríamos com a liberdade conquistada?"[37].

Esta é precisamente a pergunta que herdamos destas utopistas. A sua política de independência imaginativa é também uma política de criação e de construção social, literária, filosófica e politicamente pensada por nossa conta e risco. E é neste sentido que as cidades exclusivamente habitadas por mulheres assim como as obras escritas por mulheres para a saída do mundo errado constituem uma herança que implica, no entanto, na responsabilidade de sua contínua transmissão: "Minhas caras damas, não fazeis mal [*sic*] uso dessa nova herança, como fazem aqueles arrogantes que se enchem de orgulho quando suas riquezas se multiplicam e prosperam"[38]. Ou, pelo menos, no reconhecimento de que herdar e gerar são verbos estreitamente implicados um no outro no contexto de nossos patrimônios literários, filosóficos e políticos legados entre mulheres. Porque, como insiste Virginia Woolf,

> as obras-primas não são frutos isolados e solitários; são o resultado de muitos anos de pensar em conjunto, de um pensar através do corpo das pessoas, de modo que a experiência da massa está por trás da voz isolada.[39]

E de modo que nossa experiência coletiva atual, como também nossa voz autoral, está assentada sobre o trabalho pregresso de autoras dedicadas à construção desta comunicação ininterrupta entre as precursoras e nós, e dedicadas à "multiplicação das habitantes de nossa Cidade"[40].

Esta, eu gostaria finalmente de argumentar, constitui por si só uma política feminista da linguagem. *Uma política do texto*, *da escrita e da palavra*, inscrita nas obras como "heranças", e nestas obras em específico, como um projeto de utopia feminista que nos incumbe fazer ver, e nele perseverar. Evidentemente, trata-se de uma política precisamente porque a outorga sobre a palavra, principalmente sobre o domínio público da palavra, nunca nos é dada legitimamente. A linguagem é a morada do poder, e o domínio sobre os significados dos nossos conceitos e sobre a significação da própria realidade é uma questão de acesso e abertura às palavras, à escrita ou à possibilidade da escrita, ao campo da argumentação – e ao significado de 'argumento' – e, de modo geral, à literatura, à filosofia e, basilarmente, à educação e à experiência do mundo *com* a linguagem. É isto também, me parece, o que Lucimara Leite quer dizer ao falar de Pizan como lançando "mão de uma arma masculina, a

---

[36] CALADO, *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*, p. 57.
[37] CORRÊA, "Prefácio", pp. 12-13.
[38] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 356.
[39] WOOLF, *Um teto todo seu*, p. 87. Ou, como ela diz ao final de seu ensaio: "Ademais, se vocês examinarem qualquer grande figura do passado como Safo, como Lady Murasaki, como Emily Brontë, descobrirão que ela é tanto uma herdeira quanto uma geradora, e que veio ao mundo porque as mulheres passaram a ter o hábito de escrever naturalmente" (WOOLF, *Um teto todo seu*, p. 142).
[40] PIZAN, *A cidade das damas*, p. 358.

escrita, ocupando um lugar na Literatura, até então restrito aos homens, com raras exceções"[41]. Ocupar um espaço generificado torna-se, assim, um ato de resistência, mas também, a cada vez, uma reivindicação política, publicizada em texto, escrita, argumento, e, aqui, em utopia. E, por fim, trata-se de uma política porque o projeto essencialmente implicado nestas utopias se dá pela independência – no amplo espectro de nossas qualidades físicas, mas sobretudo morais, intelectuais, filosóficas, literárias *e* políticas – daquilo que nós desejamos atribuir como significado a um mundo verdadeiramente vivível para as mulheres, um mundo correto.

Para Christine de Pizan e para Charlotte Perkins Gilman, a imaginação de um mundo habitado por mulheres, sua multiplicação e continuidade, suas características e valores feministas (como nós hoje podemos qualificar), é uma via possível de saída do mundo errado. Uma imaginação política do futuro e uma asserção de direitos sobre todos os seus significados. Este é de fato um elemento inescapável de qualquer utopia política feminista que possamos desejar realizar.

Referências bibliográficas

ATWOOD, M. *O conto da aia*. Tradução de Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

BEARD, M. *Mulheres e poder: um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

CALADO, L. *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. Estudo e tradução.* [Tese de Doutorado]. Orientação: Luzilá Gonçalves Licari e Claude Roussel. Recife: UFPE, PPG Letras, 2006.

CORRÊA, R. "Prefácio". In: GILMAN, C. *Terra das mulheres*. Tradução de Flávia Yacubian. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019, pp. 07-13.

GILMAN, C. *Terra das mulheres*. Tradução de Flávia Yacubian. Prefácio de Renata Corrêa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

LEITE, L. *Christine de Pizan: uma resistência.* Lisboa: Chiado Editora, 2015.

PIZAN, C. A cidade das damas. In: CALADO, L. *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. Estudo e tradução.* [Tese de Doutorado]. Orientação: Luzilá Gonçalves Licari e Claude Roussel. Recife: UFPE, PPG Letras, 2006, pp. 113-358.

POWER, E. *Medieval Women*. London: Cambridge University Press, 1995.

SATTLER, J. "Margaret Cavendish e a impetuosidade da palavra". In: MACHADO, R. de C. F. (org.). *As Pensadoras: Volume 1*. São Leopoldo, RS: Editora As pensadoras, 2021.

[41] LEITE, *Christine de Pizan: uma resistência*, p. 88.

_____. "Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida". In: ROSANDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio; CARVALHO, Príscila; KUHNEN, Tânia (org.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, pp. 167-190.

_____. "Contra a República de Gilead" In: *Blog Relatos Circunstanciais do Ser Feminino*. 30/07/2018. https://relatoscircunstanciais.blogspot.com/2018/07/contra-republica-de-gilead.html, 2018.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

Ciência para os 99%

Anastasia Guidi Itokazu[1]

Resumo: Neste artigo, proponho que a crise política que vivenciamos em todo o mundo está relacionada a uma crise epistêmica, e que uma revolução científica se impõe diante de nós: somente uma ciência feita pelos 99% e para os 99% pode fazer frente à onda de obscurantismo que ameaça as bases cognitivas da própria democracia. Na parte final do artigo, descrevo de maneira bastante geral algumas características que devem ser satisfeitas por essa ciência sucessora.
Palavras-chave: Epistemologia feminista – Ciência sucessora – Pluralismo metodológico – Pós-verdade – "Fake news".

Science for the 99%

Abstract: In this paper I propose that the current political crisis spread around the globe is rooted on an epistemic crisis, which imposes the necessity of a scientific revolution: only a science made by the 99% for the 99% can oppose the rampant obscurantism that threatens the cognitive bases of democracy itself. In the final part of the article, I draw some general characteristics such successor science should have.
Keywords: Feminist epistemology – Successor science – Methodological pluralism – Post-truth – Fake news.

[1] Universidade Federal do ABC. Grupo Nexos: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar. Contato: anastasia.guidi@ufabc.edu.br

Introdução

As autoras do manifesto *Feminismo para os 99%*[2] defendem a superação da obsoleta distinção entre "luta de classes" e "lutas identitárias" com o objetivo de produzir uma *insurgência global de ampla base*[3]. Ao ler o manifesto, lamentei a ausência de um capítulo dedicado à ciência. Afinal, a atual crise do capitalismo, que constitui o mote do livro, vem acompanhada de uma crise epistêmica de proporções igualmente graves, expressa na popularização de termos como pós-verdade e "fake news". A esta altura, está claro para qualquer observadora atenta que os reiterados ataques à educação e à ciência brasileiras nos governos Temer e Bolsonaro não se explicam apenas pelo seu viés privatista e neoliberal. Não é possível compreender esses ataques simplesmente a partir de uma suposta preocupação com as contas públicas, alegada por esses governos, até porque os ataques não se resumem a cortes de financiamento e bolsas de pesquisa, congelamento dos salários de docentes e dos orçamentos das universidades. Há neles um viés ideológico, que atinge o seu ápice quando o próprio Presidente da República despreza as recomendações científicas em uma situação de pandemia, lançando à morte mais de cento e vinte mil pessoas.[4]

A própria cultura, para usar um termo mais amplo que ciência, vem sendo sistematicamente atacada. É crucial reconhecer que o mesmo movimento que leva à negação das medidas de controle da pandemia propostas por epidemiologistas leva também ao desprezo das autoridades pela morte de um intelectual da magnitude de Aldir Blanc, em decorrência da Covid-19, e também à incapacidade dessas mesmas autoridades em trabalhar para garantir a segurança sanitária dos povos indígenas, particularmente sensíveis a doenças infecciosas, durante a pandemia. Proponho, neste artigo, uma articulação entre crise da democracia e ataques à cultura, à educação e à ciência brasileiras. Meu objetivo é destacar qual tipo de conhecimento produzido nas universidades brasileiras é mais apto a fazer frente à barbárie que se apresenta diante de nós.

Crise na democracia, pós-verdade e "fake news"

Roberto Leher[5] se vale da teoria do capitalismo dependente de Florestan Fernandes para explicar o lugar ambíguo da universidade na sociedade brasileira e identificar as raízes do ataque que essa instituição vem sofrendo desde 2016 e, mais intensamente, no governo Bolsonaro. Essa ambiguidade expressa os conflitos sociais subjacentes ao fazer acadêmico, que tanto pode servir aos interesses particularistas dos detentores de poder econômico quanto responder aos anseios profundos de parcelas mais amplas da sociedade:

> A função social das universidades em contextos favoráveis ao bem viver, à democracia, ao desenvolvimento econômico-social em prol da dignidade do trabalho e da igualdade social exige a interconexão entre ciência básica, ciência aplicada, tecnologia e pesquisa e desenvolvimento. Ao longo do presente livro foi reiterado que é preciso diferenciar interações positivas e virtuosas –

[2] Cf., ARRUZZA et al., *Feminismo para os 99%: um manifesto*.
[3] ARRUZZA et al., *Feminismo para os 99%: um manifesto*, pp. 95-96.
[4] Dados de 28 de agosto de 2020.
[5] Cf. LEHER, *Autoritarismo contra a universidade*.

> agricultura, saúde, fármacos, meio ambiente, educação, energia, planificação das cidades – em que a pesquisa sobre processos de produção e a criação de bens e direitos sociais em prol da vida regem as complexas interações das universidades com a produção material da vida daquelas interações que exacerbam a mercantilização e a comodificação do conhecimento em prol das expropriações, da exploração e da conversão da natureza em negócios direcionados à acumulação destrutiva do capital.[6]

Essa contradição entre o ensino voltado à emancipação e aquele que visa atender às necessidades do mundo do trabalho já se encontra na Constituição de 1988, onde se lê no Artigo 205: "a educação visa ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho."[7]

Seria ingênuo considerar que esses objetivos pudessem ser simultaneamente alcançados sem conflito, pois isso implicaria a inexistência de trabalhos alienantes e a congruência total entre aquilo que leva à emancipação do indivíduo e o que é requerido pelos processos de acumulação de capital. A partir de 2016, vêm sendo implementadas no Brasil políticas que visam resolver essa contradição eliminando da educação (e do conhecimento que constitui sua matéria) qualquer possibilidade libertadora, o que se traduz na prática não só em cortes de verbas e de bolsas, mas também na perseguição ideológica a docentes, militarização das escolas, ataques à autonomia das universidades e disseminação agressiva de conteúdos deliberadamente falsos nas redes sociais.

Os dicionários Oxford elegeram a expressão pós-verdade (*post-truth*) como palavra do ano de 2016. Esse ano foi marcado pelo "Brexit", a saída do Reino Unido da União Europeia, pela eleição de Donald de Trump nos EUA e, no Brasil, pelo golpe de estado que destituiu a presidenta democraticamente eleita Dilma Rousseff sob a acusação de ter cometido "pedaladas fiscais". A expressão "pós-verdade" é definida na página *online* do dicionário como "relativo a ou denotando circunstâncias nas quais os fatos objetivos são menos influentes para moldar a opinião pública do que apelos à emoção ou a crenças pessoais."[8] É difícil precisar quando essas circunstâncias se estabeleceram no Brasil[9], mas é

---

[6] LEHER, *Autoritarismo contra a universidade*, pp. 100-101.

[7] CONSTITUIÇÃO FEDERAL de 1988, *apud* CARA, "Contra a barbárie, o direito à educação", p. 27.

[8] "*Post-truth* is an adjective defined as 'relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief'." In: https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/.

[9] Marcio Moretto Ribeiro faz um estudo das redes "conservadoras" no Facebook e propõe que esse discurso começa a se cristalizar a partir de 2013, assumindo a partir de então a seguinte forma geral: "[...] qualquer indivíduo tachado de *vagabundo*, incluindo o menor de idade, perde todos os seus direitos no momento em que opta pela via do crime. Ele deve ser encarcerado ou mesmo morto. Aqueles que protegem o 'cidadão de bem', portanto, são vistos como os heróis dessa sociedade. Citando uma frase muito compartilhada de Jair Bolsonaro, é preferível 'um presídio lotado de vagabundos do que um cemitério cheio de inocentes'. Para essa concepção, o motivo pelo qual pessoas seguem a vida do crime é uma educação equivocada; é preciso desde cedo disciplinar as crianças que apresentam comportamentos desviantes da norma para evitar que se tornem vagabundos ou promíscuos; aqueles que defendem os direitos humanos dos bandidos são os mesmos que propagam uma educação frouxa e promíscua que retira a inocência das crianças e as tornam vulneráveis aos pedófilos. Esses, chamados de *esquerdopatas*, são os inimigos; fazem isso para manter a população ignorante e refém de programas sociais que perpetuam políticos corruptos no poder; Lula é o chefe dessa quadrilha que tem o controle do judiciário, pois nomeou os ministros do STF, e dos movimentos sociais e sindicatos, que servem como braço armado de um governo mais preocupado em mandar dinheiro para países da América Latina e para sustentar vagabundos do que com os trabalhadores…" (RIBEIRO, "Antipetismo e conservadorismo no Facebook". In. SOLANO, E. (Org.), 2018, p. 89).

certo que "mamadeiras de piroca" e "kits gay" foram decisivos na eleição de Jair Messias Bolsonaro em 2018 - como também é certo que são essas mesmas redes que agora disseminam notícias falsas minimizando a gravidade da pandemia de Covid-19, negando as mais de 120 mil mortes que oficialmente já ocorreram no Brasil[10] e convocando populares para agredir profissionais da saúde nas portas dos hospitais. É comum que se atribua, pelo menos em parte, a responsabilidade por essa situação aos "pós-modernos" em geral, relativistas ou às epistemologias de saberes situados que, ao atacarem a ideia de verdade objetiva, colocariam todos os discursos, mesmo os mais estapafúrdios, em situação de igualdade[11]. Proponho aqui uma explicação alternativa, que enxerga a raiz do problema em uma ciência que é frequentemente enviesada e pouco objetiva na medida em que prioriza a dominação dos povos, a exploração da natureza, a guerra permanente e a acumulação de capital.

Correlata à noção de "pós-verdade", outra expressão da língua inglesa a ter se popularizado recentemente no Brasil é "*fake news*". O controverso conceito parece ter surgido a partir do trabalho do jornalista canadense Craig Silverman, que em 2017 chamou a atenção para um tablóide que alardeava um falso surto de ebola no estado estadunidense do Texas, e ganhado destaque com as tentativas de explicar o fenômeno da eleição de Donald Trump[12]. Essas notícias deliberadamente falsas, que antes ocupavam as páginas dos tabloides, agora se disseminam nas redes sociais com velocidade e abrangência espetaculares. No contexto da pandemia de Covid-19,

> [...] alegações imprecisas representam um perigo claro e direto não só para o indivíduo, mas também para o coletivo e a saúde pública. Além das panaceias e das imprecisões sanitárias, há também alegações não científicas política e racialmente carregadas sobre a COVID-19. O sociólogo sul-africano Stanley Cohen descreveu a recorrência histórica de diversos "pânicos morais" como fenômenos associados a condições, pessoas ou grupos – os "demônios folclóricos" – que se instalam como grave ameaça aos valores e interesses coletivos. Perante perigos iminentes seus perpetradores (definidos por Cohen como "*empreendedores morais*") elaboram narrativas de risco que, ao se articular a um medo que paira, razão que assombra, ignorância que impera ou ameaça que emerge, incitam ao ódio e à necessidade de reação imediata. Narrativas como essas, como as que agora afirmam que pessoas de determinada origem são mais suscetíveis a espalhar a COVID-19, e que esta teria sido engendrada em laboratórios como parte de uma conspiração escusa, levaram a vários casos notórios de discursos de ódio e discriminação.[13]

A multiplicação de narrativas sem base empírica ou qualquer vestígio de consistência lógica nas redes sociais tem levado os grandes meios de comunicação brasileiros a se apresentarem como contraponto, uma vez que o papel do jornalismo consistiria em revelar

[10] Conforme mencionado anteriormente, esses dados são de 28 de agosto de 2020.
[11] WIGHT, "Post-truth, postmodernism and alternative facts", pp. 17-29.
[12] SAUVAGEAU et al. *Les fausses nouvelles: nouveaux visages, nouveaux défis*, p. 2.
[13] VASCONCELLOS-SILVA e CASTIEL, "COVID-19, as *fake news* e o sono da razão comunicativa gerando monstros: a narrativa dos riscos e os riscos das narrativas", p. 6.

a Verdade à população. Infelizmente, não se trata de um dilema tão simples – ou sequer de um dilema, em sentido estrito. Se uma mídia imparcial é importante para a saúde da democracia, ela também é algo muito diferente do que temos hoje no Brasil:

> A imparcialidade é inacessível, mesmo que seja buscada com sinceridade, uma vez que todos nós vemos o mundo a partir de uma determinada perspectiva – vinculada à nossa posição social, à nossa trajetória e aos interesses aos quais estamos ligados.[14]

Essa é uma afirmação de ordem epistemológica. O discurso jornalístico, como qualquer outro discurso relativo à experiência compartilhada, não pode jamais alcançar uma objetividade plena, pois carrega os interesses e valores de quem o enuncia. Mas para além dessa questão fundamental, está claro que nas últimas décadas a mídia corporativa não teve como preocupação central construir uma relação de confiança com a população.[15] Ou seja, não há, da parte dos grandes jornais, revistas e emissoras de televisão, uma busca honesta pela imparcialidade. Se as redações dos jornais fossem ambientes mais plurais, a situação certamente seria melhor, mas isso iria de encontro aos interesses da mídia corporativa: "Muitos fatores contribuem para a redução do pluralismo jornalístico. A origem social dos profissionais costuma ser similar; mesmo que não o seja, eles passam por processos comuns de socialização nas faculdades e nas redações. As empresas são organizações capitalistas voltadas para o lucro, assim como os anunciantes, o que já circunscreve um conjunto bem determinado de interesses."[16] Para além das notícias falsas disseminadas pelas mídias sociais através das novas tecnologias, há o caráter enviesado da mídia tradicional que a história recente do Brasil não nos permite desconsiderar. Os telejornais certamente não negam a existência do coronavírus como fazem alguns memes compartilhados no Whatsapp, mas defendem a volta às aulas e a reabertura do comércio e de restaurantes "com os devidos cuidados", o que quer que isso signifique quando uma doença respiratória transmissível pelo ar segue matando cerca de mil brasileiros por dia. Jornalistas de grandes veículos de imprensa que apoiaram a ditadura e o Golpe de 2016 agora aparecem como arautos da Verdade diante das "*fake news*" compartilhadas nas redes sociais. Essa é uma situação preocupante e complexa que evidencia a urgência de que se desenvolva um senso crítico mais robusto na população, o que só é possível com uma educação democrática. Meu objetivo aqui é descrever que tipo de conhecimento científico pode subsidiar uma educação desse tipo, que funcione como uma "vacina" contra a pós-verdade, o negacionismo científico e o desprezo pela cultura. Em especial, a implementação de políticas afirmativas, como as políticas de cotas, tem contribuído para a produção de uma ciência mais plural e inclusiva que, como mostrarei a seguir, é mais apta a fazer frente às ameaças que as democracias ocidentais têm enfrentado neste começo de Século XXI.

---

[14] MIGUEL, *O colapso da democracia no Brasil*, p. 121.

[15] "En lo que hace a los noticieros, reportajes y programas similares, la audiencia no tiene plena garantía de si se trata de algo real o inventado. Curiosamente, los esfuerzos de las estaciones de televisión se han empeñado más en construir una apariencia de verdad (mediante el exceso de imagen, sobreinformación y estetización) sin preocuparse por el establecimiento de relaciones de confianza basadas en principios éticos." (VILA DE PRADO, "La posverdad y la espiral del silencio", p. 14).

[16] MIGUEL, *O colapso da democracia no Brasil*, p. 123.

O Século XX viu a explosão de duas bombas atômicas sobre as cidades densamente povoadas de Hiroshima e Nagasaki no Japão, assim como os horrores de Auschwitz, Dachau e os demais campos de concentração nazistas. Esses eventos exigiram uma crítica da filosofia iluminista, uma vez que constituíram produtos monstruosos daquela ciência que em tese não deveria tê-los produzido. Paralelamente a isso, a física do início do Século XX produziu uma revolução epistemológica ao trazer para o centro do debate a crítica à indução que havia sido feita por Hume[17]. A noção kuhniana de incomensurabilidade dos paradigmas[18] e a dificuldade subsequente em se definir progresso científico refletem o fato de que a mecânica quântica desafia uma série de princípios caros à ciência a partir do Século XVII, como a distinção entre sujeito e objeto e a ideia geral de que a evolução temporal de um sistema físico pode ser determinada se conhecermos o estado inicial e as leis que regem seu desenvolvimento. Mas não é óbvio como esses problemas teóricos se relacionam ao problema prático de reformarmos uma ciência que, bem ou mal, mostrou que se presta ao assassinato em massa. Hoje, pesquisadores que se dedicam aos dois problemas sequer costumam frequentar as mesmas reuniões científicas e publicar nas mesmas revistas. E, no entanto, as questões encontram-se inevitavelmente entrelaçadas, da mesma forma como a ciência do Século XVII e XVIII, que eliminou a alma do mundo e o transformou em um objeto regido por leis matemáticas, fez isso tornando-o mais adequado à exploração colonial e ao tráfico de escravos. Afinal, se o Século XX nos ensinou uma lição sobre a ciência, é que ela possui historicidade e jamais pode alcançar uma objetividade plena.

Uma ciência feita exclusivamente pelo colonizador, pelo homem branco, pelas elites econômicas, carrega as marcas dos interesses desses grupos. São essas marcas, defendo aqui, que ensejam a desconfiança generalizada com relação à ciência que se alastra neste século de desafios tão complexos. Com isso quero dizer que, se hoje muitas pessoas desconfiam da ciência e até se recusam a vacinar seus filhos, isso se dá não por serem "burras" ou "crentes", mas, ao contrário, porque são inteligentes o suficiente para perceber que há algo de fantasioso nas narrativas de progresso. A Natureza agoniza diante de nossos olhos e as condições de vida das pessoas se deterioram em amplas regiões do planeta. As jornadas de trabalho parecem aumentar no mesmo passo em que se desenvolvem novas tecnologias. Direitos trabalhistas conquistados em batalhas históricas são perdidos. Assim, é justo que se perceba que este projeto não nos interessa, a nós, os 99%, ainda que nem todos possamos dispor das

[17] Cf., POPPER, *A lógica da pesquisa científica*.

[18] A noção de incomensurabilidade dos paradigmas é introduzida de maneira algo ingênua por Thomas Kuhn em 1962, quando ele descreve a mudança de paradigma que ocorre por ocasião de uma revolução científica: "À medida que os problemas mudam, mudam também, seguidamente, os padrões que distinguem uma verdadeira solução científica de uma simples especulação metafísica, de um jogo de palavras ou de uma brincadeira matemática. A tradição científica normal que emerge de uma revolução científica é não somente incompatível, mas muitas vezes verdadeiramente *incomensurável* com aquela que a precedeu." (KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, p. 138. Grifo meu.) No posfácio que aparece na edição de 1969 de *As estrutura das revoluções científicas*, Kuhn procura esclarecer essa noção, que fora alvo de críticas por parecer impossibilitar a avaliação racional das mudanças de paradigma que acompanham as revoluções científicas. Ali, ele descreve a incomensurabilidade sobretudo como uma dificuldade de tradução: na Revolução Copernicana, por exemplo, termos como Terra e planeta passam a ter significados profundamente diferentes daqueles que tinha no geocentrismo (a Terra não era considerada um planeta quando repousava no centro do mundo; os planetas não eram essencialmente diferentes das estrelas). "Dois homens que percebem a mesma situação de maneira diversa e que, não obstante isso, utilizam o mesmo vocabulário para discuti-la, devem estar empregando as palavras de modo diferente. Eles falam a partir daquilo que chamei de pontos de vista incomensuráveis. Se não podem nem se comunicar, como poderão persuadir um ao outro?" (KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, p. 246).

ferramentas críticas para encontrar o cerne do problema ou alguma possível solução. A tarefa do professor-pesquisador comprometido com a democracia é urgente e consiste justamente no desenvolvimento e disseminação dessas ferramentas.

Os problemas que deram ensejo ao atual cenário de desconfiança de amplas parcelas da população com relação à ciência, à pesquisa, à educação e mesmo à cultura entendida de uma maneira mais ampla só tendem a se acentuar conforme se aprofunda a distância entre os "produtos" científico-tecnológicos oferecidos à sociedade e os anseios de libertação das pessoas que a constituem. Essa situação assemelha-se àquela descrita por Simone de Beauvoir na segunda parte do seu estudo fundamental *O segundo sexo*, onde a mulher recusa um certo modelo masculino de racionalidade não por ela ser de fato irracional, mas porque percebe a desonestidade que está na motivação dos argumentos que se impõem com a violência do silenciamento mal disfarçado de diálogo:

> O homem persegue a quimera de uma companheira livremente escrava: quer que, cedendo-lhe, ela ceda à evidência de um teorema; mas sabe que ele próprio escolheu os postulados a que se prendem suas rigorosas deduções; enquanto ela evita rediscuti-las, ele lhe tapa facilmente a boca; nem por isso a convence, porquanto ela adivinha a arbitrariedade dessas deduções. Por isso ele a acusará com irritação e obstinação de ilogismo: mas ela recusa participar do jogo porque sabe que os dados são viciados.[19]

O espaço da crítica é justamente aquele entre a submissa e silenciosa aquiescência e a rebelião desorientada, infrutífera. Depende de debates muito mais abertos do que aqueles a que a comunidade científica tem em geral se mostrado disposta, debates que contemplem a possibilidade de se reconstruir ou reformular a sociedade, de pensá-la a partir de novos postulados. Mas para isso seria preciso discutir esses postulados, o que certamente não interessa àqueles que os propõem como necessários. Como descreveu Thomas Kuhn[20], o trabalho científico normal, que leva a uma rápida resolução de problemas em uma dada área do conhecimento, depende de que postulados e métodos sejam compartilhados por toda a comunidade científica. A discussão acerca de princípios é característica do estágio pré-científico e dos momentos de crise. E, como acrescenta Isabelle Stengers[21], as exigências de produtividade quase industrial na universidade deste início de século XXI impedem a reflexão profunda e a dissidência, ao mesmo tempo em que obrigam pesquisadores a trabalhar em áreas altamente especializadas que possibilitam a publicação veloz de artigos que somente serão lidos por pesquisadores igualmente especializados e comprometidos com a eficiência. Uma ciência voltada à preservação da vida, à melhoria das condições de existência de todas as pessoas, animais e plantas, deve, entretanto, ser capaz de fazer justamente isso, colocar todos os postulados em questão. A revolução científica que se impõe diante de nós tem como alternativa a barbárie. E ela exige que encaremos, de frente e sem hipocrisia, essa tarefa monumental de reconstrução e reinvenção.

[19] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, 2 Vols, p. 423.
[20] Cf. KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*.
[21] STENGERS, *Another science is possible: a manifesto for slow science*, p. 107.

O pensador indígena Airton Krenak[22] considera "um abuso do que chamam de razão"[23] o apagamento de narrativas comuns entre povos nativos, nos Andes como na África, nas quais montanhas são consideradas seres vivos amigos dos povos que nelas habitam. Por que as montanhas precisam ser consideradas agregados inanimados de átomos, sem valor nenhum senão na medida em que podem ser extraídas como minério para participar das transações econômicas globais? Sabemos que não é possível provar a veracidade dessa cosmovisão, pelo menos não da mesma forma certeira como se pode provar, por exemplo, o teorema de Pitágoras. Seria ético continuarmos a impô-la a todos os povos da Terra, mesmo quando sabemos que o futuro que nos aguarda nada tem de brilhante?

A alternativa que proponho aqui é uma ciência social e epistemologicamente inclusiva, financiada pelo Estado (e não pela iniciativa privada) e que busque ativamente livrar-se de suas raízes colonialistas, racistas, patriarcais e voltadas à guerra e à acumulação de capital. Defendo que uma tal "ciência sucessora" gozará de suficiente objetividade para fazer frente à multiplicação de discursos autoritários e irracionalistas que deve se acelerar nos próximos anos com o desenvolvimento de novas tecnologias. Não é exagero afirmar que uma ciência desse tipo vem sendo gestada, especialmente na última década, na universidade pública brasileira. A instalação de campi universitários nas periferias das grandes cidades e em regiões distantes dos grandes centros, assim como as políticas afirmativas e, em especial, as políticas de cotas, criaram um ambiente de pluralismo epistêmico muito favorável ao desenvolvimento da ciência cidadã ou ciência para os 99% que defendo aqui.

Pesquisa científica, políticas afirmativas e combate ao negacionismo

Hugh Lacey[24] critica a supervalorização daquelas que ele denomina estratégias de pesquisa "descontextualizadas": aquelas metodologias que, tirando os objetos de seus contextos, constroem deles representações simplificadoras o bastante para serem tratadas matematicamente e reproduzidas em laboratório.[25] Se é verdade que essas estratégias trouxeram avanços de fato importantes para a ciência e a sociedade, como por exemplo as vacinas, também é verdade que não há nenhuma justificativa racional para que sejam consideradas epistemicamente superiores a outras estratégias de pesquisa tais como os

[22] KRENAK, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 19

[23] Ver também: "Quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: 'Isso é algum folclore deles'; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: 'Não, uma montanha não fala nada.' Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para se tornarem resíduos para a atividade industrial e extrativista." (KRENAK, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 49.)

[24] Cf. LACEY, "Ciência, respeito à natureza e bem estar humano".

[25] "Ela [a abordagem descontextualizada] incorpora estratégias sob as quais as teorias admissíveis são restringidas de modo que possam representar fenômenos e encapsular suas possibilidades em termos que expressem a legalidade desses fenômenos, portanto, em termos da possibilidade de serem gerados a partir de suas estruturas subjacentes e de seus componentes, processos e interações, ou das leis que os governam. Esse modo de representação dos fenômenos os descontextualiza, dissociandoos de qualquer lugar que possam ter em relação a arranjos sociais, a vidas e experiências humanas, de qualquer ligação com a atividade humana, com valores e qualidades sensoriais, de toda possibilidade que possam assumir em virtude de sua colocação em contextos sociais, humanos e ecológicos particulares. Complementando essas restrições impostas às teorias admissíveis, os dados empíricos são selecionados e reportados por meio da utilização de categorias descritivas que geralmente são quantitativas e aplicáveis em virtude de operações instrumentais, experimentais e de mensuração." (LACEY, "Ciência, respeito à natureza e bem estar humano", p. 305.)

estudos de campo que investigam os impactos e respostas das comunidades indígenas à pandemia de Covid-19. Em contrapartida à supremacia das estratégias descontextualizadas, Lacey defende uma abordagem pluralista, na qual nenhuma metodologia, por mais eficaz que seja, seja considerada superior às demais: "A pesquisa científica é consistente com o pluralismo metodológico, ou seja, que a pesquisa adequada sobre alguns objetos deve ser conduzida de acordo com estratégias que não são redutíveis àquelas que se ajustam à abordagem descontextualizada."[26]

A filósofa negra estadunidense bell hooks se vale da distinção entre pluralidade e diversidade estabelecida por Judith Simmer-Brown para defender o caráter pluralista da educação democrática:

> [...] pluralismo não é diversidade. Diversidade é um fato da vida moderna – especialmente nos Estados Unidos. Há tremendas diferenças em nossas comunidades – étnicas, raciais, religiosas. A diversidade sugere o fato dessas diferenças. Pluralismo, por outro lado, é uma resposta ao fato da diversidade. No pluralismo, nos comprometemos a nos engajarmos com a outra pessoa ou a outra comunidade. O pluralismo é um compromisso de se comunicar com e em relação a um mundo maior – com uma vizinhança muito diferente ou uma comunidade distante.[27]

O pluralismo metodológico visa, portanto, ao diálogo e à democracia nas atividades de ensino e pesquisa. Trata-se não apenas de transformar os espaços onde essas atividades são desenvolvidas em ambientes mais diversos, mas de dar um passo além e acolher a diversidade de pontos de vista trazida por esses atores nas atividades de ensino e pesquisa. E isso depende de que não se exija que todas essas visões sejam julgadas e balizadas pelo pensamento científico europeu, o que implicaria um pluralismo de fachada. A questão que se coloca para educadores e cientistas democráticos é como promover esse diálogo franco e aberto em um contexto onde cada vez mais vozes autoritárias e fundamentalistas se levantam.

O primeiro passo para que haja pluralismo na universidade é que ela seja diversa. A política de cotas foi instituída pela Lei 12.711[28], sancionada pela presidenta Dilma Rousseff em 2012. A lei foi o primeiro passo para a implantação de políticas afirmativas que hoje garantem o acesso às universidades e aos institutos federais de alunos tradicionalmente excluídos desses espaços, aqueles provenientes de escolas públicas, pretos e pardos, indígenas, transsexuais e também com perfil socioeconômico desprivilegiado e deficientes. Graças ao sucesso amplamente observado nas universidades e institutos federais, sistemas semelhantes foram posteriormente adotados por outras universidades públicas brasileiras, como a estaduais paulistas. Além de serem medidas indispensáveis de reparação histórica, essas políticas têm mostrado na prática a pertinência das teorias epistemológicas feministas de saberes situados ou localizados[29].

---

[26] LACEY, "Ciência, respeito à natureza e bem estar humano", p. 305.
[27] SIMMER-BROWN *apud* hooks, "Educação democrática", In: CÁSSIO, F. (Org.), 2019, pp. 204-205.
[28] http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm
[29] Cf. HARDING, *The science question in feminism* e HARAWAY, "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial".

De acordo com essas teorias, um primeiro passo para se superar a subjetividade inescapável a qualquer afirmação científica consiste justamente em recusar a ideia de uma visão superior e quase divina para reconhecer seu caráter localizado, parcial. Nas palavras de Donna Haraway:

> Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada legar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós-industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens, isto é, aqui, na barriga do monstro, nos Estados Unidos no final dos anos 80. Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados.[30]

As epistemologias de saberes localizados buscam a superação da dicotomia entre o construcionismo social radical do 'programa forte"[31] e as afirmações prepotentes de verdade de uma ciência hostil e militarista que se impõe como plenamente objetiva e livre de qualquer historicidade. Afinal, por mais que as nossas teorias científicas sejam socialmente construídas, elas possuem pontos de contato com um mundo que compartilhamos e no qual desejamos ser capazes de intervir de maneira bem informada. A "ciência sucessora" deve ser capaz de sustentar "projetos terrestres de liberdade finita, abundância material adequada, sofrimento reduzido e felicidade limitada"[32]. A construção dessa ciência sucessora, voltada à vida e à libertação e não mais ao poder bélico, à exploração da natureza e ao controle dos nossos corpos, pode ser alcançada (esta é a proposta) a partir do pressuposto da multiplicidade de vozes e visões de mundo - desde que se reconheça a impossibilidade de uma objetividade plena, mas desde que também não se abandone o objetivo de alcançar *alguma* objetividade.

---

[30] HARAWAY, "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", p. 18.

[31] Thomas Kuhn, que não era simpático ao "programa forte", o descreve de maneira vívida: "De fato, a forma mais extrema desse movimento, denominada por seus proponentes 'o programa forte', tem sido geralmente entendida como a defesa de que o poder e interesses são tudo o que há. A própria natureza, seja lá o que for isso, parece não ter papel algum no desenvolvimento das crenças a seu respeito." (KUHN, *O caminho desde a estrutura*, p. 139). Paul Feyerabend, por sua vez, era mais afeito à ideia de que o estabelecimento das ideias científicas depende de correlações de força e circunstâncias sócio-históricas, não podendo ser explicado pelos conteúdos ou valores epistêmicos satisfeitos por essas ideias. Em uma passagem frequentemente citada do *Contra o método*, ele escreve: "É claro, portanto, que a idéia de um método estático ou de uma teoria estática de racionalidade funda-se em uma concepção demasiado ingênua do homem e de sua circunstância social. Os que tomam do rico material da história, sem a preocupação de empobrecê-lo para agradar a seus baixos instintos, a seu anseio de segurança intelectual (que se manifesta como desejo de clareza, precisão, 'objetividade', 'verdade'), esses vêem claro que só há um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio: tudo vale" (FEYERABEND, *Contra o método*, p. 34).

[32] HARAWAY, "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", p. 16.

Pois não se pode intervir em um mundo que não é possível, pelo menos em alguma medida, conhecer, o que faz do "programa forte" uma visão excessivamente reacionária sobre a ciência para servir aos fins transformadores que interessam aos 99%, ou seja, à vasta maioria da população mundial.

Apesar das contradições presentes na universidade pública brasileira, apontadas acima, ela abriga tradições de pesquisa em que a ciência é construída democraticamente e pode subsidiar uma educação igualmente democrática[33], capaz de desenvolver um senso crítico robusto na comunidade de modo a imunizá-la contra discursos enviesados e contrários aos seus próprios interesses. Chamo aqui essa ciência de "ciência para os 99%" e procurarei caracterizá-la em linhas muito gerais nos parágrafos abaixo:

Em primeiro lugar, é preciso observar que não basta trazer mais mulheres para a ciência. É preciso que homens e mulheres envolvidos com a produção de saber científico estejam comprometidos com a luta contra o sexismo e a opressão patriarcal, bem como com a construção de alternativas mais democráticas de futuro. Se entendemos o feminismo como um movimento que tem o objetivo de promover a libertação de todas as mulheres, fica claro que não será suficiente a ascensão de uma minoria privilegiada à universidade e a outros espaços de prestígio. Uma ciência feminista e verdadeiramente libertadora é aquela que visa construir novas representações do mundo que não sejam voltadas prioritariamente ao poderio bélico, ao controle dos corpos e à exploração desmedida da natureza, mas à preservação do clima, da biodiversidade e das culturas, bem como à melhoria das condições de vida de todas as pessoas.

Do ponto de vista metodológico, uma ciência sucessora feminista é aquela que procura superar a ordenação do mundo segundo dicotomias. Boa parte do clássico *O segundo sexo* de Beauvoir é dedicada a denunciar como a dicotomia natureza-cultura tem servido para promover a opressão das mulheres, ao associá-las à natureza (ou aos conceitos correlatos de corpo ou matéria) enquanto os homens são associados à cultura, à mente e ao pensamento. A dicotomia sujeito-objeto também é submetida a rigorosa crítica pelas filósofas feministas da ciência, em especial aquelas ligadas ao feminismo decolonial[34], na medida em que fundamenta a opressão de corpos sexualizados, racializados ou marcados de alguma outra maneira em um sistema global imperialista e marcado por desigualdades regionais. Gostaria de acrescentar a estas a dicotomia aparência-realidade subjacente. A maneira como valorizamos nossas construções teóricas em detrimento da diversidade que o mundo nos apresenta também é incompatível com uma ciência democrática e pluralista, embora este seja um tema que demanda uma análise mais extensa e que foge ao escopo deste artigo.

Além disso, a ciência para os 99% é ativamente antirracista. Comprometida não apenas com a libertação das mulheres, mas de todos os seres humanos, ela promove uma crítica ao eurocentrismo epistêmico e às raízes colonialistas e racistas de uma tradição que,

[33] Se nos Estados Unidos a educação democrática é uma "subcultura" dentro das universidades (Cf., hooks, "Educação democrática", p. 206), no Brasil, apesar das diferenças regionais, ela é claramente mais presente do que isso, constituindo uma parcela significativa do trabalho desenvolvido nas instituições públicas de ensino e pesquisa.

[34] "Quero pensar o colonizado não como simples imaginado e construído pelo colonizador e pela colonialidade, de acordo com a imaginação colonial e as restrições da sua cultura capitalista, e sim como um ser que começa a habitar um lócus fraturado construído duplamente, que percebe o mundo duplamente, relaciona-se duplamente, onde os 'lados' estão em tensão e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do Eu colonizado em relações múltiplas." (LUGONES, "Rumo a um feminismo decolonial", pp. 364-365).

apesar de apresentada como universal, até hoje serviu para justificar e fornecer os meios que tornam possível a subjugação de povos, países e continentes inteiros a um ordenamento mundial arbitrário, injusto e insustentável. Não é possível construir uma ciência sucessora que promova um mundo menos hostil sem uma crítica direta ao racismo. Do ponto de vista epistemológico, é preciso superar a ausência de saberes ameríndios, africanos e afrodiaspóricos nos currículos, o que depende da criação de condições de diálogo e tradução entre saberes a princípio inconciliáveis. Também não é possível que uma ciência voltada ao aprofundamento da democracia continue a ignorar a desigualdade racial em um país como o Brasil, onde a herança escravagista é tão ubíqua. A ciência para os 99% é acessível a todos, baseada no pluralismo epistêmico e comprometida com a superação do racismo.

A ciência para os 99% tem também o compromisso de confrontar as desigualdades sociais. Nos últimos anos, o abismo entre os que têm demais e os que nada possuem se aprofundou no mundo e mais ainda no Brasil, devido às políticas ultraliberais do governo de extrema direita. A pesquisa científica voltada à libertação é aquela que aborda o problema da desigualdade a partir de uma pluralidade de perspectivas e metodologias, em um esforço coletivo que reconhece a urgência de se alcançar uma sociedade mais justa. No âmbito da universidade pública brasileira, esse compromisso se traduz no reconhecimento do valor epistêmico do ingresso e da não evasão de alunos de baixa renda, que deve motivar políticas como bolsas de estudo, de trabalho e de permanência, restaurantes universitários subsidiados e de qualidade, moradias estudantis e, sobretudo, a manutenção intransigente da gratuidade de todas as atividades oferecidas.

A ciência para os 99% é aquela que busca se afastar de suas origens ligadas ao imperialismo, ao colonialismo e ao capitalismo mercantil. É preciso reconhecer que não apenas a ciência do início do Século XX deu ensejo à bomba atômica e a uma nova era de agressão imperialista, mas a própria ciência dos séculos XVII e XVIII que deu origem ao Iluminismo está ligada a projetos europeus de exploração colonial. Enquanto William Gilbert descobria que a Terra é um grande imã e Kepler escrevia sua *Astronomia nova*, revoltas camponesas haviam sido massacradas, centenas de milhares de mulheres eram queimadas como bruxas[35], a montanha de prata de Potosí era arrancada do chão e levada de navio para a Europa. Pernambuco era o maior produtor de açúcar do mundo e o Haiti a colônia mais lucrativa da França. As consequências desse contexto para a nossa visão científica de mundo apenas começam a ser investigadas. Isabelle Stengers[36] forjou a expressão "reativar o animismo" justamente por reconhecer que a crise que enfrentamos não pode ser resolvida pelo mesmo tipo de cosmovisão que a produziu.

A ciência verdadeiramente futurista neste início de Século XXI é aquela que enfrenta os desafios de interromper as mudanças climáticas e promover a recuperação da biosfera. A

[35] A visão mecanicista da natureza, que surgiu com o início da ciência moderna, "desencantou o mundo". Mas não há provas de que aqueles que a promoveram tenham, em algum momento, falado em defesa das mulheres acusadas como bruxas. Descartes se declarou agnóstico acerca desse assunto; outros filósofos mecanicistas (como Joseph Glanvill e Thomas Hobbes) apoiaram fortemente a caça às bruxas. O que acabou com a caça às bruxas, conforme demonstrou Brian Easlea de forma convincente, foi a aniquilação do 'mundo das bruxas' e a imposição da disciplina social requerida pelo sistema capitalista triunfante." (FEDERICI, *Calibã e a bruxa*, pp. 364-365).

[36] Cf. STENGERS, "Reativar o animismo".

humanidade não pode viver apartada de Gaia.[37] Vandana Shiva[38] define as culturas dos povos nativos das regiões tropicais como portadoras dos "saberes futuristas" aqueles que nos permitirão habitar a Terra no futuro. Esses povos souberam conservar suas florestas e criar maneiras de viver em harmonia com a natureza. A abertura epistêmica a esses saberes é condição necessária para a superação dos desafios mais importantes do Século XXI. Essa abertura não significa conivência com os fundamentalismos religiosos, que atacam com máxima virulência justamente os saberes ameríndios, africanos e afrodiaspóricos. Culpar os "pós-modernos" pela ascensão do fundamentalismo religioso porque defendem a importância desses saberes não europeus é uma falácia que ainda precisa ser desfeita pela análise crítica. Procuro aqui contribuir neste sentido ao propor que a desconfiança generalizada da população com relação à ciência deriva, antes, de outros fatores, mais ligados à vida cotidiana do que os escritos de Foucault ou Feyerabend. Em resumo, a ciência simplesmente não tem cumprido a sua promessa de melhorar as vidas das pessoas.

A ciência para os 99% é aquela que rompe com suas origens bélicas, as quais remontam pelo menos às catapultas que defendiam Siracusa durante as Guerras Púnicas e que tem seu ponto culminante com a escalada dos arsenais nucleares que hoje ameaçam a totalidade da biosfera.

A ciência libertadora também é aquela que investiga alternativas mais saudáveis e sustentáveis à agricultura industrial da chamada Revolução Verde e àquela baseada em transgênicos, o que mais uma vez depende da descolonização do pensamento e da adoção de estratégias de pesquisa que privilegiem o pluralismo metodológico.[39]

A ciência libertadora ou para os 99% é pioneira na promoção do internacionalismo. A pandemia de Covid-19 tem tornado evidente a importância da colaboração internacional para o avanço científico. Assim como as mudanças climáticas, os vírus também não respeitam fronteiras. Nossos problemas são comuns e só podem ser solucionados através de diálogo e cooperação entre os povos. Nesse sentido, os espaços onde se dá a colaboração, o encontro e o debate entre pesquisadores devem ser fomentados, na contramão das políticas neoliberais que estrangulam as reuniões científicas ao escolher não as financiar.

Por fim, a ciência é território comum da humanidade e não pode sofrer cercamentos por parte do capital: a pesquisa financiada publicamente goza de maior independência do que aquela financiada pelo capital privado. É difícil garantir que a pesquisa produzida visando ao lucro vá também atender a critérios rigorosos de objetividade e ainda servir aos interesses da coletividade. O comprometimento da objetividade científica pela busca do lucro constitui a causa principal, quero insistir, do atual estado de desconfiança generalizada com relação às ciências que agora precisamos enfrentar. O acesso livre a jornais científicos, políticas editoriais "copyleft", a disseminação de instituições de ensino e pesquisa gratuitas e inclusivas, são medidas que contribuem para melhorar a percepção geral da população sobre a pesquisa científica ao torná-la menos dependente dos interesses do capital privado e mais

[37]A temperatura média da superfície de Marte é de cerca de sessenta graus negativos, e é criminoso que a transferência da humanidade para esse planeta seja apresentada por um bilionário como Elon Musk e setores da mídia como uma saída viável para a degradação da biosfera. Cabe à Ciência dos 99% refutar esse tipo de falácia.

[38] SHIVA, *Monoculturas da mente*, p. 162.

[39] Sobre este assunto, ver SATTLER, "Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida"; SHIVA, *Monoculturas da mente* e também LACEY, "Ciência, respeito à natureza e bem estar humano".

próxima da coletividade que ela deve representar e cujas aspirações de libertação deveria atender.

Considerações finais

Ou a ciência será de todas e de todos, ou pelo menos dos 99%, ou ela não será: eis o desafio que a barbárie nos impõe. Decorre da própria natureza pluralista do projeto esboçado acima que ele precisa ser construído democrática e coletivamente; as considerações acima apenas balizam uma região onde podemos nos deslocar na construção de uma ciência sucessora que sirva aos interesses da maioria da população do planeta e promova a valorização da vida, o que inclui a conservação e recuperação da biosfera, o respeito aos animais, a melhoria das condições de vida de todos os seres humanos, a promoção dos direitos reprodutivos das mulheres, a superação do racismo, da heteronormatividade e de todas as formas de preconceito, a promoção da liberdade, da justiça e da paz. Essa ciência, assim como o futuro proposto no manifesto *Feminismo para os 99%*, é necessariamente anticapitalista, ou pós-capitalista. Tudo isso parece menos vago quando reconhecemos que a ciência hoje serve, amplamente, às tecnologias de assassinato em massa, ao imperialismo, ao controle dos nossos corpos e à exploração desmedida e irracional de uma natureza da qual já não nos vemos como parte.

Voltando ao problema da resposta decididamente anticientífica do Governo Bolsonaro à pandemia de Covid-19, chama a atenção a adesão ao governo de 33% da população[40], apesar das dezenas de milhares de mortes causadas pelas políticas claramente genocidas e irresponsáveis do presidente. Como explicar que tantas pessoas continuem sem acreditar na gravidade da doença ou mesmo na existência do vírus? E, o que é mais urgente, como explicar que pessoas com formação universitária, muitas vezes médicos formados em excelentes universidades públicas, possam aderir a esses discursos tão vulgares, como o uso da cloroquina? Para buscar um início de explicação para um fenômeno que certamente ainda renderá muitas análises interessantes, gostaria de citar um trecho do matemático e filósofo alexandrino Cláudio Ptolomeu, que escreveu na sua obra prima, o *Almagesto*:

> Com relação à conduta virtuosa nas ações práticas e ao caráter, essa ciência [a matemática] acima de todas as coisas, poderia ajudar os homens a enxergar claramente; pois a constância, ordem, simetria e calma que são associadas ao divino [o mundo celeste, composto de seres eternos que seguem trajetórias geométricas, circulares], ela faz de seus seguidores amantes dessa divina beleza, acomodando-os e reformando suas naturezas, como se fosse, rumo a um semelhante estado espiritual.[41]

O *Almagesto* serviu como texto fundamental em astronomia por mais de mil anos, e é uma das obras mais estudadas e comentadas da história da humanidade (mesmo o *De Revolutionibus* de Copérnico segue de perto a estrutura, capítulo a capítulo, traçada por

[40] Fonte: Pesquisa Datafolha feita nos dias 25 e 26 de maio de 2020 disponível em http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2020/05/1988731-reprovacao-a-bolsonaro-sobe-atinge-43-aprovacao-fica-estavel.shtml.

[41] PTOLOMEU, *Almagest*, pp. 36-37. Tradução minha a partir do inglês.

Ptolomeu). Não é exagero afirmar que a supervalorização da matemática defendida na passagem acima, não apenas enquanto ciência mais adequada à razão humana (como defendido nos parágrafos anteriores do *Almagesto*) e ao estudo dos movimentos perfeitos dos corpos celestes, mas inclusive como o caminho privilegiado para o aperfeiçoamento da moral e da conduta virtuosa foi muito influente na constituição do espírito científico ocidental – e das estruturas curriculares que seguimos até hoje. E, no entanto, podemos ver claramente que Ptolomeu estava errado: pessoas com sólida formação científica, que conhecem bem aquelas estratégias ou metodologias de pesquisa que Hugh Lacey denominou "estratégias descontextualizadas", não estão imunes ao obscurantismo de que dependem as renovadas formas de fascismo que estamos a enfrentar.

Somente uma educação democrática e inclusiva, que se expanda para além dos muros da universidade, pode cumprir o papel de deter a barbárie. Isso só reforça a importância do pluralismo metodológico buscado pelos currículos dos bacharelados interdisciplinares que proliferaram pelo Brasil nos últimos anos, nos quais mesmo os alunos de ciências exatas devem cursar alguns créditos de humanidades, mas também das políticas afirmativas que, ao criar um ambiente mais plural em sala de aula, podem conduzir a um intercâmbio de ideias que transcendem os limites muitas vezes excessivamente voltados às ciências exatas, matemáticas e descontextualizadas. Podemos alcançar o pluralismo, se não nos deixarmos destruir.

Por fim, a pandemia também tem mostrado a importância das nossas instituições públicas de ensino e pesquisa. Em primeiro lugar, porque nada indica que uma vacina desenvolvida pela iniciativa privada vá ser amplamente acessível à população. Ademais, ficou claro que um problema tão complexo exige uma rede de análises multidisciplinares que vai muito além da descoberta da vacina: pesquisas sobre epidemiologia e o comportamento dos vírus, mas também sobre o acesso de diferentes parcelas da população a tratamentos e medidas profiláticas, a distribuição regional de hospitais, cadeias de produção e distribuição de alimentos, as violências experimentadas pelas famílias durante a quarentena, as dificuldades e desigualdades envolvidas no ensino à distância e muitos outros temas que seria impossível enumerar aqui.

Se o momento de singularidade que vivemos nos trará um mundo melhor ou pior, essa é uma questão central: é difícil neste momento respondê-la, mas parece-me claro que, se for um mundo melhor, será um mundo onde há espaço para universidades públicas, gratuitas e inclusivas. Não me parece viável, por tudo o que foi levantado acima, imaginar que a ciência libertadora que se faz urgente possa ser produzida pela iniciativa privada. À antiga pergunta de Lênin, o que fazer?, minha resposta mais imediata seria: lutemos pelas nossas universidades!

Referências bibliográficas

ARRUZZA, C., BHATTACHARYA, T. e FRASER, N. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 2 Vols. São Paulo: Nova Fronteira, 2016.

CARA, D. "Contra a barbárie, o direito à educação". In: CÁSSIO, F. (Org.) *Educação contra a barbárie*, São Paulo: Boitempo, pp. 25-31, 2019.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FEYERABEND, P. *Contra o método*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

HARAWAY, D. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". In: *Cadernos Pagu*, Campinas, (5), pp. 7-41, 2009.

HARDING, S. *The science question in feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

hooks, b. "Educação democrática". In: CÁSSIO, F. (Org.) *Educação contra a barbárie*, São Paulo: Boitempo, 2019, pp. 199-207.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

KUHN, T. *O caminho desde a estrutura*. São Paulo: Editora da Unesp, 2003.

LACEY, H. "Ciência, respeito à natureza e bem estar humano". In: *Scientiae Studia*, Vol. 6, n.º 3, pp. 297-327, São Paulo: 2008.

LEHER, R. *Autoritarismo contra a universidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

LUGONES, M. "Rumo a um feminismo decolonial". In: BUARQUE de HOLANDA (Org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, pp. 357-377.

MIGUEL, L. F. *O colapso da democracia no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

POPPER, K. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2013.

PTOLOMEU, *Almagest*. Trad. TOOMER, G. J., Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

RIBEIRO, M. M. "Antipetismo e conservadorismo no facebook". In: SOLANO, E. (Org.) *O ódio como política*. São Paulo: Boitempo, 2018.

SATTLER, J. "Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida". In: ROSENDO et al. (Orgs.) *Ecofeminismos*. Rio de Janeiro: Apeku, 2019.

SHIVA, V. *Monoculturas da mente*. Rio de Janeiro: Gaia, 2002.

SAUVAGEAU, F. et al. *Les fausses nouvelles: nouveaux visages, nouveaux défis*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2018.

STENGERS, I. *Another science is possible: a manifesto for slow science*. Cambridge: Polity Press, 2018.

STENGERS, I. "Reativar o animismo". In: *Chão de feira*, (62) pp. 1-15, São Paulo: 2017.

VASCONCELLOS-SILVA, P. e CASTIEL, L. "COVID-19, as *fake news* e o sono da razão comunicativa gerando monstros: a narrativa dos riscos e os riscos das narrativas". In: *Cadernos de saúde pública*. Vol. 36, n.º 7, Rio de Janeiro: 2020.

VILA DE PRADO, R. "La posverdad y la espiral del silencio". In: *Revista Aportes*, n.º 24, La Paz, 2018.

WIGHT, C. "Post-truth, postmodernism and alternative facts". In: *New perspectives*, Vol. 26, n.º 3, pp. 17-29, Praga, 2020.

A noção de liberdade para Silvia Federici

Maria Cristina Longo Cardoso Dias[1]

Resumo: Busca-se, neste artigo, explicitar o conceito de liberdade para Silvia Federici. Será mostrado que esta noção, para a autora, significa a construção de lutas contra o modo de produção capitalista entendido como um sistema produtor e reprodutor de diversas formas de opressão como as de classe, raça e gênero, com vistas ao lucro. Neste sentido, torna-se necessário explicitar o processo de acumulação primitiva de capital como constituinte de antigas e atuais explorações para então mostrar as diversas lutas anticapitalistas que se formam.
Palavras-chave: Liberdade – Lutas – Silvia Federici – Modo de produção capitalista – Opressões

Silvia Federici's freedom notion

Abstract: This paper aims to explain Silvia Federici's concept of freedom. It will be shown that this notion, for the author, means the construction of struggles against capitalist mode of production, understood as a system which produces and reproduces many forms of oppression such as class, race and gender ones, in order to make profit. In this sense, it is necessary to explain primitive capital accumulation as a constituent of ancient and current exploitations to show various anti-capitalist struggles which have being formed.
Keywords: Freedom – Struggles – Silvia Federici – Capitalist mode of production – Oppressions

[1] Doutora em filosofia pela USP e Docente do Departamento de Filosofia da UFRN. E-mail: crislongo@gmail.com

Introdução

Para elucidar o conceito de liberdade em Federici, é necessário compreender de que maneira a filósofa concebe opressões de classe, raça e gênero. A partir disso será possível perceber que elas estão interligadas e são constituídas com o propósito de acumular divisões no proletariado a fim de dificultar sua união na luta pela liberdade.

O nascimento do capitalismo, e sua reprodução, entendido como um sistema que visa ao máximo lucro possível pela exploração do trabalho, é responsável pela constante geração de opressões. A maneira como essas opressões se formam e se articulam remonta ao conceito de *acumulação primitiva* que Federici empresta de Marx, embora o amplie. Segundo o livro *Calibã e a Bruxa*, Marx teria explicado o processo de acumulação, especialmente a partir dos cercamentos de terra e da constituição da mão de obra livre assalariada na Europa. Embora Marx mencione a penúria das mulheres e crianças assalariadas e a exploração colonial, ele não aborda como a divisão sexual do trabalho teria contribuído para a acumulação, tampouco analisa a contento a importância do trabalho escravo para a formação do capitalismo.

É importante notar que, para Federici, a acumulação primitiva não é um processo de consolidação de opressões restrito ao passado, pois ele pode ser posto em marcha quando se trata de acumular mais capital e de operar alguma contrarrevolução face às conquistas dos trabalhadores e trabalhadoras. Nesse contexto, insere-se o processo de globalização como uma contraofensiva aos direitos adquiridos por meio dos movimentos sociais das décadas de 1960 e 1970, responsável por ajustes estruturais que retiraram direitos da força de trabalho, desmontaram Estados de bem-estar social, desapropriaram terras, aprofundaram a divisão sexual do trabalho e a pobreza.

A própria história de militância de Federeci fornece, contudo, uma saída para pensarmos quais caminhos tomar na luta pela libertação de todos e todas. O livro *O Ponto Zero da Revolução* aponta possíveis caminhos de mobilização rumo à liberdade.

Opressões de classe, raça e gênero em Federici

Acumulação primitiva

Para compreender a noção de liberdade é necessário entender como opressões de classe, raça e gênero se formam e se articulam no modo de produção capitalista. Para tanto, é fundamental a explanação do significado de *acumulação primitiva*.

Esse processo de extrema violência foi estabelecido como uma contrarrevolução às conquistas de camponeses e camponesas europeus da Idade Média. Segundo Federici, em *Calibã e a Bruxa*, movimentos sociais como os milenaristas e heréticos, junto à escassez de mão de obra causada pela redução da população entre 30% a 40% devido à peste negra, aumentaram a correlação de forças dos trabalhadores e trabalhadoras, gerando forte incremento dos rendimentos e redução das jornadas de trabalho[2]. O movimento herético teria sido a primeira internacional proletária, dada a dimensão que assumiu ao longo do século XIII. Inúmeros locais da Europa apresentaram adeptos organizados, dispostos a colocar em

[2] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 96.

xeque a divisão sexual do trabalho, a pregar a igualdade entre homens e mulheres, a questionar a propriedade privada e as hierarquias sociais[3]. Como resultado de tais eventos, Federici e Marx ressaltam que o século XV teria sido um período de imensa prosperidade da classe trabalhadora, a sua *Idade de Ouro*. A força de trabalho se recusava a trabalhar quando satisfazia suas necessidades, exigia redução de jornadas, altos pagamentos, auxílios para transporte, tarefas limitadas, se vestiam como senhores e consumiam carne abundantemente[4].

O aumento do poder de barganha dos camponeses e camponesas gerou a união da burguesia nascente e da aristocracia para armar uma contrarrevolução. Tal contra-ataque deu origem ao processo de acumulação primitiva de capital e ao próprio modo de produção capitalista:

> O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal – possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo[5].

A contraofensiva fez com que a burguesia se submetesse ao governo dos príncipes[6], ocasionando a criação de Estados que inicialmente chancelaram o estupro, muitas vezes coletivos, de mulheres pobres, para acalmar os ânimos de homens que demoravam a conseguir sexo, porque tardavam a se casar[7]. Bordéis públicos também foram estimulados com o mesmo intuito, assim como para servir de remédio à homossexualidade, considerada uma ameaça, principalmente por conta do despovoamento pós peste negra. Foi um momento de degradação das mulheres, redução da solidariedade e criação de divisões de gênero na classe trabalhadora[8].

Um aspecto perpetrado ao longo da contrarrevolução em relação às conquistas da força de trabalho, do período medieval, diz respeito aos cercamentos. Segundo Federici, estes não atingiram apenas terras, mas também corpos e subjetividades. As terras foram cercadas não como forma de liberar os trabalhadores e trabalhadoras, mas como maneira de fixá-los no trabalho mal pago ou não pago. Os cercamentos representaram a privatização das terras do continente Europeu, seja por intermédio de dívidas que camponeses e camponesas não conseguiam pagar, seja pela coerção violenta, por meio da destruição do acesso aos meios de subsistência, a práticas, hábitos, saberes e vivências que eram parte da vida comunal[9].

O período que se sucedeu aos cercamentos foi de extrema pobreza em que pessoas vagavam famintas[10] e doentes pelas estradas mendigando ou praticando pequenos roubos, com o risco de serem enforcadas, presas ou levadas às *workhouses*. As mulheres foram as que mais sofreram por serem apartadas do acesso direto à terra, pois tinham menor facilidade de

[3] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 70.
[4] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 100.
[5] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 44.
[6] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 108.
[7] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, pp. 103-104.
[8] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, pp. 104-105.
[9] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 130.
[10] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 155.

mobilidade em relação aos homens devido ao perigo de ataques sexuais, bem como pelo fato de serem as responsáveis pelos cuidados dos filhos.

Contudo, foram necessários mais de três séculos para gestar a força de trabalho disciplinada, tal como a conhecemos[11]. Teorias, uma moralidade, uma nova religião e legislações foram construídas como parte de uma ideologia de docilização e domesticação dos corpos[12]. Todas as vivências que decorriam da vida comunal, pelo sistema de cultivo dos campos abertos, foram usurpadas com os cercamentos. Inúmeras decisões sobre o quanto, quando e como plantar e colher, ou sobre como criar os animais, eram tomadas pelos camponeses e camponesas de maneira democrática. Tais experiências foram perdidas com os cercamentos[13].

A vida comunal trazia também inúmeros conhecimentos às mulheres que, de geração para geração, transmitiam saberes acumulados, como noções sobre parto, práticas contraceptivas e abortivas, além do apoio mútuo, inclusive com respeito à criação de seus filhos. Esse saber, aliado à possibilidade de extrair diretamente de terras comunais os bens necessários à sobrevivência, reduzia o domínio patriarcal de seus maridos[14].

Foi nítida a ofensiva contrarrevolucionária praticada pela aristocracia e pela burguesia, amplamente patrocinada pelos Estados nascentes, para cercar os corpos das mulheres e transformá-las em territórios político-econômicos a serviço da reprodução e do cuidado[15]. Uma campanha de demonização das mulheres passou a ser perpetrada, retratando-as como seres selvagens, bestiais, a serem dominados. Federici mostra tanto por meio de estudos, como por intermédio de ilustrações, a incitação que passou a ser feita à perseguição de mulheres. Tal fato ficou conhecido como a grande caça às bruxas. Mulheres eram constantemente difamadas, perseguidas, presas, torturadas e assassinadas, muitas vezes em fogueiras. Centenas de milhares de mulheres foram mortas neste processo. O objetivo era destruir sua autonomia profissional e o autocontrole sobre seus corpos, submetendo-as à autoridade total dos maridos e do Estado[16]. As mulheres se tornariam os novos bens comuns dos homens[17], espécie de compensação pelas terras perdidas. Há apenas um registro de revolta dos homens contra o processo de perseguição das mulheres, em todos os outros casos não foram notadas estas resistências por parte deles[18].

Com o empobrecimento abrupto da população, a fome, as doenças e a total despossessão, uma série de ódios[19], divisões e embrutecimentos foram gerados na classe trabalhadora. As mulheres foram ainda mais perseguidas que os homens, pelo processo de caça às bruxas[20]. Elas foram proibidas de ter seus filhos na companhia umas das outras, suas atitudes e gestos passaram a ser vigiados e controlados, seus saberes sobre partos, métodos

11 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 272.
12 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 284.
13 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 139.
14 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 138.
15 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 170.
16 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 203.
17 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 191.
18 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, pp. 339-340.
19 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 139.
20 HERNÁNDEZ e MARTÍNEZ, *En nombre de Sycorax: un homenaje a Silvia Federici*, p. 7: "Ciertamente, con Calibán y la bruja, Federici muestra de manera detallada cómo la transición al capitalismo en Europa implicó la estrategia la caza de brujas, en los siglos XVI y XVII, en un contexto de crisis demográfica y económica, como un ejercicio organizado de desposesión del cuerpo, del saber, de la autoridad y del territorio de las mujeres."

contraceptivos e abortivos foram criminalizados. A perseguição chegou a tal ponto que mulheres eram punidas caso não fizessem suficiente esforço na hora do parto[21].

Com esta política, foi construída uma nova divisão sexual do trabalho em que de selvagem a mulher passou a ser retratada como passiva e submissa, um ser que deveria ser controlado pelo marido[22]. Essa descrição da autora demonstra como a noção de mulher é uma categoria histórica que varia conforme os interesses das classes dominantes. Neste caso, os interesses vigentes diziam respeito à apropriação de trabalho não pago das mulheres, submetendo-as às atividades não assalariadas de reprodução e cuidado. De acordo com Silvana Ramos:

> O nascimento da mulher moderna por meio da usurpação de sua sexualidade e de seus saberes historicamente constituídos é, portanto, um ponto cego do processo de acumulação primitiva do capital e, ainda, do processo de instituição das modernas relações de poder. Esse nascimento seria incompreensível sem a análise da repressão estatal às mulheres configurada pelo amplo processo de caça às bruxas[23].

A atual categoria *mulher* é resultante do processo de caça às bruxas, este sendo interno à produção e reprodução do capitalismo, pois a perseguição reduziu o feminino à condição de ser destinado especialmente ao trabalho pouco ou não remunerado.

De acordo com Marx, o Capital é uma relação[24] em que um lado possui os meios de produção e o outro detém apenas a força para vender no mercado. O assalariamento produziria exploração, extração de mais-valor, tendo em vista que boa parte do trabalho empreendido pelos trabalhadores e trabalhadoras não é remunerada. Em *O Capital*, Marx analisa a situação de penúria das mulheres e crianças assalariadas, demonstrando que suas condições de vida são ainda piores[25], mas não faz menção ao trabalho não pago ao qual às mulheres foram submetidas com a transformação de seus corpos em territórios para a reprodução e o cuidado. Em relação ao colonialismo e à exploração dos povos escravizados nas Américas, o autor os menciona, inclusive denunciando alguns de seus horrores, mas os considera como parte de um momento inicial da acumulação capital.

Segundo assinala Federici, contudo, este elemento não estaria restrito apenas ao primeiro ponto de acumulação de capital. De acordo com a autora, africanos foram brutalmente capturados e trazidos para as Américas. Uma vez no continente americano, foram escravizados, torturados e assassinados ao bel prazer de seus senhores, assim como os povos indígenas. Em alguns locais das Américas, como no Peru e em outras regiões, 95% da população nativa foi morta[26]. Mulheres negras e indígenas sofriam ainda mais, pois para além de toda a violência da tortura, escravidão e assassinato eram, sistematicamente, sexualmente

---

[21] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 178.
[22] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 205.
[23] RAMOS, *Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici*, p. 12.
[24] MARX, *O Capital*, p. 836: "Inicialmente, Wakfield descobriu nas colônias que a propriedade de dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele descobriu que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas."
[25] MARX, *O Capital*, p. 316.
[26] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 167.

abusadas[27]. O racismo, da maneira como o conhecemos, surge como uma forma de dividir a possibilidade de solidariedade entre negros, negras, brancos pobres e indígenas. Esse elemento foi inclusive legislado[28] para quebrar a possibilidade de solidariedade de luta conjunta da classe trabalhadora.

Federici compreende essas explorações como constitutivas do capital e não circunscreve o processo de acumulação primitiva apenas ao passado. Ela afirma que a acumulação violenta de trabalho e de divisões na classe trabalhadora sempre pode voltar com sua brutalidade, quando a classe capitalista se sente ameaçada.

Opressões atuais

O livro *Calibã e a Bruxa* facilita nossa compreensão sobre por que há opressões de classe, gênero e raça e suas conexões. Resta claro que o modo de produção capitalista as produz e reproduz como forma de acumular trabalho disponível para a exploração. Para o enriquecimento de uma minoria, a maioria deve ser explorada em trabalhos mal ou não pagos, como o trabalho de reprodução realizado pelas mulheres ou trabalhos análogos à escravidão que ainda perduram no planeta. Tanto a exploração do trabalho assalariado quanto a opressão do trabalho não pago são fontes de acumulação do capital.

Em *O ponto zero da revolução* e em artigos atuais de Federici, a globalização aparece como um processo em curso para a efetuação de espoliação ainda maior da classe trabalhadora.[29] Tal processo teria sido firmado como resposta às conquistas resultantes dos movimentos sociais protagonizados nas décadas de 1960 e 1970[30], assim como a própria origem do capitalismo representou um contra-ataque às rebeliões da Idade Média:

> [...] a reestruturação da economia mundial respondeu ao ciclo de lutas dos anos 1960 e 1970 e transformou a organização da reprodução e das relações de classe. Primeiro, houve a expansão do mercado de trabalho. A globalização produziu um salto histórico no tamanho do proletariado mundial, tanto por meio de um processo global de "cercamentos", que separou milhões de sua terra, de seu trabalho e de seus "direitos consuetudinários", quanto pelo aumento do emprego das mulheres. De modo não surpreendente, a globalização se apresentou como um processo de acumulação primitiva, que assumiu várias formas[31].

A globalização[32] foi um processo de acumulação primitiva que desapropriou pessoas de suas terras e direitos. Nos países do Norte, ela significou a transferência de indústrias para

[27] DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 19: "Mas as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas."
[28] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 216.
[29] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 146.
[30] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 83.
[31] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, pp. 211-212.
[32] ELLIOT e FRANKLIN, *The synthesis is in the machine: An Interview with Silvia Federici*, p. 172: "Globalisation in all its forms has sent millions into the labour market, the work force has enormously expanded, and the length

países do Sul, como resposta aos ganhos sindicais, o aumento da precarização do trabalho e o desmantelamento de Estados de bem-estar social. Custos com educação, saúde e previdência foram transferidos à própria força de trabalho. Programas assistenciais foram cortados, levando ao aumento da pobreza e da criminalidade.

A "revolução da informática", a financeirização e a desterritorialização do capital criaram as condições para que este constante processo de maior espoliação se tornasse possível, pela precarização do trabalho e desarticulação das resistências[33]. Em países do Sul, terras comuns foram cercadas e entregues ao agronegócio, em uma tentativa de destruir a economia de subsistência e jogar um maior número de trabalhadores e trabalhadoras no mercado.

Conquistas sociais foram interrompidas por ajustes estruturais em vários países, forçando trabalhadores a assumir os custos com sua reprodução, "uma vez que os subsídios com cuidados de saúde, educação, pensões e transporte público foram todos cortados, além de haver um aumento dos impostos"[34]. Cada um dos elementos relacionados à reprodução foi transformado em um ponto de acumulação de capital. Importações foram estimuladas, indústrias e serviços de países do Sul, privatizadas para companhias do Norte, aumentando remessas de lucro ao exterior e diminuindo a possibilidade de investimento do Estado em assistência social. Empréstimos foram concedidos pelo FMI com a condição de que medidas de austeridade fossem realizadas. Quando não foi possível controlar populações e recursos naturais desta forma, guerras foram financiadas. Das ilhas do pacífico à África, grandes porções de terra foram privatizadas em benefício do capital e então destinadas ao agronegócio, mineração e pesca industrial.

Um processo semelhante à perseguição das mulheres ocorrida nos séculos XVI e XVII aconteceu em países africanos, com a finalidade de submeter aquelas engajadas na agricultura de subsistência às tarefas ligadas à reprodução. A globalização aprofundou as hierarquias e divisões dentro da classe trabalhadora, além de empobrecê-la: "Como consequência, a expectativa de vida está caindo e reapareceram fenômenos que a influência civilizadora do capitalismo supostamente havia apagado da face da Terra há muito tempo: escassez, fome, epidemias recorrentes — e até caça às bruxas" [35].

Como resultado, dois bilhões de pessoas foram inseridas no mercado de trabalho mundial. O acesso à terra de milhões pessoas foi cortado pelas privatizações[36], fazendo com que tivessem que migrar do campo para as cidades, constituindo acampamentos ou favelas e tornando-se expostos à fome e às doenças[37].

Nos Estados Unidos, atualmente, 37 milhões de pessoas passam forme e 50% da população é considerada de baixa renda, o que leva ao aumento da criminalidade e ao encarceramento em massa[38]. Estudantes tornam-se inadimplentes por não poderem pagar

---

of the workday and workweek has increased rather than diminishing. Precarity concerns the remuneration of work, not the work itself. The amount of unpaid labour that is being performed has increased in every sphere of production."

[33] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 212.
[34] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, pp. 212-213.
[35] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 216
[36] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 213.
[37] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 163.
[38] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, pp. 219-220.

universidades, indivíduos precisam trabalhar exaustivas jornadas em até três empregos, famílias são desestruturadas pela ausência de rendimentos ou baixa renda.

Mulheres são ainda mais prejudicadas. As que tiveram suas terras desapropriadas precisaram se lançar no mercado de trabalho vendendo mão de obra, muitas vezes como empregadas domésticas ou cuidadoras de idosos, necessitando migrar, para poder enviar alguma renda aos filhos[39]. Outras lançam-se no trabalho domiciliar para tentar conciliar trabalho e cuidado com a família. As consequências deste tipo trabalho são a quase escravidão. Do ponto de vista do capital, esse trabalho torna-se extremamente interessante, tendo em vista a dificuldade de mobilização que se coloca para a força de trabalho[40].

Federici ressalta o fato de que políticas de "empoderamento feminino"[41] em que uma pequeníssima parcela das mulheres se beneficia às custas da exploração da maioria delas não são o caminho para a libertação. Após as lutas das mulheres das décadas de 1960 e 1970, a autora ressalta que não era mais possível ignorar o movimento feminista que pautava mudanças radicais capazes de colocar em xeque a acumulação de capital. O feminismo foi então apropriado pelo capital, especialmente na figura da ONU, para colocar o empoderamento feminino dentro da lógica de mercado[42]. A autora observa que a ONU passou a realizar encontros internacionais de mulheres ressaltando que estaria trabalhando por seus direitos, enquanto suas condições de vida estavam piorando em todas as partes do mundo, como vítimas preferencias das consequências dos ajustes estruturais. Essa organização nunca criticou as medidas ligadas à globalização e ao neoliberalismo, responsáveis por piorar a situação das mulheres[43]. Contudo, passou a se apropriar do feminismo, identificando-o ao feminismo liberal de mercado e tentando legitimar-se pela contratação de um grande número de feministas.

Outras formas de captura pelo capital têm sido operadas. Uma das maneiras de dominação diz respeito aos programas de microcrédito a pessoas pobres[44]. Esses programas, como o do Grameen Bank de Bangladesh[45], emprestam dinheiro a mulheres, por reconhecerem que elas possuem maior compromisso com suas famílias e com a comunidade. Além de lucrar com a falta de dinheiro das pessoas, eles estimulam um sistema de vigilância e denúncia entre os membros da comunidade, pois quando há inadimplências, todo o grupo ficaria sob suspeita de não pagar. Embora a taxa de inadimplência desses tipos de empréstimos seja a mais baixa do mercado, é fácil imaginar por que mulheres pobres podem se tornar não pagantes. Pode acontecer de precisarem comprar remédios aos filhos ou realizar algum gasto adicional relacionado à sobrevivência. Federici ressalta que a razão da insistência em disseminar as políticas de microcrédito seria dupla: a primeira diretamente ligada aos lucros e a segunda conectada ao controle de populações, especialmente de mulheres que não eram tão dependentes do mercado para sobreviver, por cultivarem sua subsistência.

---

[39] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 187.
[40] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 227.
[41] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 31.
[42] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p.183.
[43] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 244.
[44] FEDERICI, *Women, money and debt: notes for a feminist reappropriation Movement*, p. 182: "How debt is today used by international financial agencies to place women in a more exploitative and subordinate position, as well as break communal solidarity is best exemplified by the case of 'microcredit."
[45] FEDERICI, *Women, money and debt: notes for a feminist reappropriation Movement*, p. 182.

A luta pela liberdade

A partir dos escritos de Federici, podemos entender que a edificação da liberdade passa por lutas para a construção de uma sociedade sem opressão o que implica o fim das classes sociais, distribuição da riqueza, igualdade entre gêneros, fim da discriminação e dominação racial, entre outras formas de exploração. Vejamos como ela descreve as lutas que foram formadas ao longo da história.

Os cercamentos de terras, fator fundamental para a acumulação primitiva de capital, não foram feitos sem resistência, pois, no século XV, a derrubada de cercas se tornou "a forma mais importante de protesto social" e o símbolo do conflito de classes[46]. O maior movimento contra os cercamentos foi a rebelião de Kett. No auge da revolta, os rebeldes possuíam um exército de 16.000 pessoas que tomou a cidade de Norwich (segunda maior cidade da Inglaterra na época). Os insurgentes escreveram um programa de vinte e nove pontos; a primeira demanda ressaltava que ninguém deveria voltar a promover cercamentos, outros artigos advertiam que os aluguéis precisariam ser diminuídos a valores iguais aos dos sessenta e cinco anos anteriores e que todos os servos deveriam ser libertados. Se essas demandas tivessem sido vitoriosas e se tivessem conseguido avançar pela Europa poderiam ter barrado o sangrento processo de acumulação primitiva.

Inúmeras rebeliões contra os cercamentos contaram com a presença, às vezes exclusiva, de mulheres[47]. Sendo as mais afetadas pela destruição da vida comunal, elas tinham um interesse ainda maior em manter esse modo de vida, tendo em vista que o acesso direto à terra garantia a sua subsistência e o sustento dos filhos, bem como o apoio mútuo no nascimento das crianças e em seus cuidados, reduzindo o domínio patriarcal.

Nas colônias ocorreram diversas revoltas ao projeto colonial. Federici cita Anonio García de León em seu livro *Resistencia y Utopía*: "as mulheres dirigiram ou guiaram todas as grandes revoltas anticoloniais"[48]. Segundo a autora, anteriormente à colonização, as mulheres indígenas possuíam sua própria forma de organização, eram produtoras de panos coloridos, agricultoras, donas de casa, tecelãs, oleiras, herboristas e curandeiras[49]. Com a conquista, colonizadores vieram para explorar em todas as dimensões os indígenas impondo suas formas político-econômicas de domínio, inclusive introduzindo fortemente a misoginia e reestruturando o poder em favor dos homens. A poligamia foi declarada ilegal pelos espanhóis, mulheres foram reduzidas à condição de servas forçadas a trabalhar para *encomenderos*, sacerdotes e *corregedores*; nenhuma delas encontrava-se a salvo dos estupros e outros abusos sexuais. Muitas delas eram forçadas aos trabalhos das minas, "um destino que era considerado pior que a morte"[50].

---

[46] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 141.
[47] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 143: "Quarenta mulheres foram "derrubar as cercas e as barreiras" de um cercamento em Waddingham (Lincolnshire) em 1608; e, em 1609, num feudo de Dunchurch (Warwickshire), "quinze mulheres (...) se reuniram por sua conta para desenterrar as cercas e tapar os canais" (ibidem, p. 97). Novamente, em York, em maio de 1624, as mulheres destruíram um cercamento (...). Mais tarde, em 1641, a multidão que irrompeu num pântano cercado em Buckden era formada fundamentalmente por mulheres (...)".
[48] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 404.
[49] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 401.
[50] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 401.

Assim, as mulheres tornaram-se as principais resistentes ao domínio colonial, negando-se a adotar a religião cristã, a batizar filhos, a ir à missa e a qualquer tipo de colaboração com os colonos. Muitas se suicidaram ou mataram os filhos, provavelmente em contraposição ao novo modo de vida imposto[51]. Diante da traição dos chefes locais que colaboraram com os invasores, mulheres organizaram comunidades, tornaram-se líderes e sacerdotisas[52]. Elas compuseram a estrutura fundamental do importante movimento de resistência Taki Onqoy: "um movimento nativo milenarista que argumentava contra a colaboração dos indígenas com os europeus e a favor de uma aliança pan-andina dos deuses locais (*huacas*) para pôr fim à colonização"[53]. Inúmeras rebeldes fugiram para locais mais elevados (*punas*) para poder continuar cultivando suas terras, bem como para preservar suas culturas.

O processo de caça às bruxas também ocorreu nas Américas com alegações parecidas às que ocorriam na Europa, como "pactos e fornicação com o diabo, prescrição de remédios à base de ervas, uso de unguento, voar pelos ares e fazer amuletos de cera (...)"[54]. A realização da perseguição cumpria a tarefa de destruir a tradição comunal indígena e de atingir a principal resistência aos conquistadores. O terror e a tortura foram usados para controlar as mulheres, contudo seu isolamento não foi alcançado. Ao contrário, as mulheres andinas acusadas de bruxaria eram cada vez mais reivindicadas como parteiras, pois no imaginário indígena suas práticas significavam a continuidade das tradições ancestrais e a resistência política. Em Oaxaca, mulheres continuaram levantes durante o século XVIII: nessa época, "visivelmente mais agressivas, ofensivas e rebeldes" (Taylor, 1979, p. 116)[55]. Elas também foram peças fundamentais em revoltas como a de Chiapas, em 1524. Foi uma sacerdotisa quem liderou os insurgentes chiapanecos contra o ataque dos espanhóis. A população indígena resiste até os dias atuais contra a tentativa de usurpação de suas terras, corpos e cultura, o que demonstra que a caça às bruxas e outros processos de perseguição, nas Américas, não aniquilou a resistência anticolonial e anticapitalista que existe há mais de quinhentos anos[56].

No Caribe, senhores de escravos cederam terras a povos escravizados, para que produzissem sua própria subsistência, com a finalidade de torná-los menos custosos. Especialmente, mulheres passaram a cultivar produtos e vendê-los nos mercados locais. A independência dos povos escravizados, no Caribe, foi impulsionada pela possibilidade de poderem consumir ou vender esses bens. Como resultado, mulheres conquistaram um importante lugar na economia das *plantations* como feirantes e vendedoras ambulantes dos produtos que cultivavam. De tal maneira que no final do século XVIII praticamente detinham o monopólio dos produtos das ilhas, fornecendo bens para pessoas brancas e negras, constituindo um protocampesinato. Federici[57] lembra que, de acordo com alguns historiadores, mesmo antes da emancipação, a escravidão, no Caribe, havia quase desaparecido e ressalta que isso se deve, principalmente, ao fato de as mulheres negras terem desenvolvido uma política de autossuficiência, colaboração, solidariedade e preservação da

[51] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 402.
[52] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 402.
[53] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 392
[54] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 404.
[55] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 405.
[56] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 382.
[57] FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 230.

cultura africana. A história firmou as bases da transmissão intergeracional de cooperação e reapropriação dos meios de subsistência, principalmente da terra, que se colocam "contra a tentativa capitalista de impor a escassez e a dependência como condições estruturais de vida"[58].

No Brasil, povos africanos trazidos violentamente para se tornarem escravizados e escravizadas enfrentavam as mais cruéis torturas e assassinatos. Frequentemente, fugiam e criavam comunidades alternativas sem divisões de classes, para recompor suas subjetividades e vidas em liberdade[59]. Para além da fuga, pequenas resistências eram perpetradas pelo povo negro, como o aprendizado da leitura para que pudessem se informar, inclusive, sobre acontecimentos políticos[60].

Além da constante resistência do povo negro à escravidão, mulheres brancas, nos EUA, juntaram-se à luta pela abolição, muito provavelmente, porque se identificavam com a causa. É claro que sua posição não envolvia todas as torturas e maus-tratos a que escravizados e escravizadas estavam submetidos, mas, repetidamente, descreviam-se desta forma, devido à ausência de autonomia diante de seus maridos e à pouca oportunidade de possuir voz no espaço público. Isso constituiu o que Angela Davis chamou de "uma poderosa aliança"[61], algo que pode se repetir, caso aqueles e aquelas que não são diretamente oprimidos venham a se colocar no lugar de quem é.

Sabe-se, no entanto, que mulheres brancas, nos EUA, abandonaram seus irmãos e irmãs negras à própria sorte, assim que a abolição foi proclamada, argumentando, enganosamente, que o povo negro estaria na mesma situação que elas. O que não consideraram, contudo, é que a luta pela liberdade do povo negro estava apenas no início, tendo em vista suas péssimas condições materiais e o forte racismo que, frequentemente, provocava linchamentos e assassinatos. Feministas brancas passaram a adotar um discurso cada vez mais racista com o intuito de que homens brancos, com poder político-econômico, lhes concedessem o direito ao voto. Essa aliança, em que um grupo oprimido, como o das mulheres brancas, une-se aos opressores é o que podemos denominar de aliança não potente, batalha não produtiva, que apenas reforça o poder da classe dominante às custas de outro grupo oprimido.

Ambos os exemplos históricos nos ensinam sobre os tipos de luta pela liberdade que devemos travar e os tipos de luta que precisamos evitar. Batalhas que unifiquem e fortaleçam corpos contra qualquer tipo de opressão são combates potentes capazes de desestabilizar sistemas de exploração, enquanto lutas em que uma parte dos oprimidos une-se aos opressores, com o intuito de se "libertar" às custas de outro grupo oprimido, são batalhas improdutivas que reforçam opressões.

---

58 FEDERICI, *Calibã e a Bruxa*, p. 231.

59 RIBEIRO, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, p. 220: "Sua forma era principalmente a da fuga, para a resistência e para a reconstituição de sua vida, em liberdade, nas comunidades solidárias dos quilombos, que se multiplicaram aos milhares."

60 DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, pp. 34-35: "Em muitos casos, a resistência envolvia ações mais sutis do que revoltas, fugas e sabotagens. Incluía, por exemplo, aprender a ler e a escrever de forma clandestina, bem como a transmissão desse conhecimento aos demais. Em Natchez, Louisiana, uma escrava comandava uma 'escola noturna.'"

61 DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 47: "Prudence Crandall foi uma professora que desafiou a população branca de Canterbury, Connecticut, ao aceitar uma menina negra em sua escola. Sua postura íntegra e inflexível durante toda a polêmica simbolizou a possibilidade de firmar uma poderosa aliança entre a já estabelecida luta pela libertação negra e a embrionária batalha pelos direitos das mulheres" (Grifo nosso).

Em *O ponto zero da revolução*, Federici retrata as lutas que empreendeu em sua militância dos anos 1970 até os dias atuais. Combates que acreditou e acredita serem relevantes para a conquista da liberdade. O livro nos presenteia com a descrição da criação "de novos cotidianos de resistência, existência e luta"[62]. Segundo ela, "o ponto zero é tanto um local de perda completa quanto um local de possibilidade, pois só quando todas as posses e ilusões foram perdidas é que somos levados a encontrar, inventar, lutar por novas formas de vida e reprodução"[63].

No primeiro período, a autora juntou-se ao movimento que demandava salários para o trabalho doméstico, a *International Wages for Housework Campaign* (WfH). Combate que minaria as bases da acumulação de capital, porque significaria exigir algo que o sistema não está preparado para pagar[64]. A vitória obrigaria o capital a reconhecer que as atividades reprodutivas são um trabalho e que a maioria das mulheres o realiza sem remuneração. Remunerar a reprodução e o cuidado de pessoas poderia colocar em xeque esse modo de produção, constituído, desde o primeiro período de acumulação primitiva, com bases na exploração não remunerada de trabalho: "todos os momentos da vida operam em função da acumulação de capital. O salário e a falta dele permitem ao capital obscurecer a verdadeira duração da nossa jornada" [65] e é por isso que a luta por salários domésticos se transforma em uma batalha contra o capital.

O trabalho doméstico e a casa não são estranhos ao sistema fabril, ao contrário, são seu fundamento, pois não há força de trabalho que produza mercadorias que não tenha sido criada e educada por uma ampla porção de trabalho não remunerado, realizado sobretudo por mulheres[66]. O movimento por salários para o trabalho de reprodução exigia que "esses salários fossem pagos não pelos maridos, mas pelo Estado, como representante do capital"[67], com o intuito de enfraquecer as bases do sistema. Ademais, procurava-se dissipar a ideia de que essas tarefas seriam naturais às mulheres enquanto ato de amor e não um trabalho propriamente dito. A mulher despenderia toda a sua energia cuidando da casa, dos filhos, além de "servir física, emocional e sexualmente ao trabalhador do sexo masculino"[68]. Como uma das inúmeras políticas do modo de produção capitalista para dividir a classe trabalhadora: "quanto mais pancadas o homem leva no trabalho, mais bem treinada deve estar sua esposa para absorvê-las e mais autorizado estará o homem a recuperar seu ego à custa da mulher"[69]. A fraude que se esconde pelo nome de casamento e trabalho de amor afeta as mulheres, pois espera-se que elas estejam em uma relação de servidão ao mundo masculino.

A luta por salários em relação ao trabalho doméstico faria parte da tarefa de construir uma batalha para desmistificá-lo como natural, recusando o papel feminino que o capital

---

62 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 9.
63 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 14.
64 MIGUEL, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, p. 302: "Pagar el trabajo reproductivo es, ademas, una manera de explosionar el sistema porque supondria el fin de la acumulacion de riqueza que es extraida del trabajo de las mujeres desarrollado para sostener la capacidad laboral de las personas."
65 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 77.
66 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 23.
67 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 27.
68 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 44.
69 FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 45.

inventou para as mulheres[70]. Uma diferença qualitativa nas lutas dos trabalhadores assalariados estaria relacionada ao fato de que estes, embora desafiem seu papel social, permanecem dentro dele como assalariados, enquanto as mulheres estariam lutando contra este lugar que o capitalismo lhes impôs.

Federici ressalta que a campanha de empoderamento feminino para a conquista de um segundo trabalho não muda a condição das mulheres, apenas aumenta a carga de trabalho. A mistificação, que o capital produz, esconde por trás dos trabalhos assalariados os trabalhos de mulheres que parecem ser um serviço externo ao capital[71]. Dessa forma, elas não estariam sofrendo com o capital, mas sim com sua ausência. O trabalho, no modo de produção capitalista, não é libertação, mas exploração, e se a maioria das mulheres procura um trabalho assalariado, não o faz por prazer, mas por necessidade. Federici rejeita qualquer vertente de esquerda que demande mais capital, pois o capitalismo é constituído como um modo de produção gerador de opressões. A luta por salários para o trabalho doméstico, que compôs o foco principal de mobilização da autora, especialmente na década de 1970, se constitui como uma batalha distinta da demanda por mais capital. Essa luta visa a desestabilizar o modo de produção ao forçá-lo a reconhecer este trabalho como tal e a remunerá-lo até o ponto de o sistema se tornar "ineconômico", pela sabotagem de uma de suas bases, pautada na não remuneração[72].

Atualmente, contudo, o foco de luta da autora está voltado para o cultivo e preservação dos *comuns*. A autora ressalta que há muitos exemplos, como "terra, água, os comuns do ar, comuns digitais, comuns do serviço; nossos direitos conquistados (por exemplo, pensões de seguridade social) muitas vezes são descritos como comuns, assim como as línguas, as bibliotecas (...)"[73]. Entretanto, nem tudo que é chamado de comum está no mesmo patamar. O tipo de comum que constrói uma forma de luta anticapitalista é o que fortalece laços de solidariedade e não é apropriado pelo mercado[74].

É importante notar também que "uma questão que a esquerda ainda não se colocou é como aliar os vários comuns que se proliferam (...) para formar um todo coeso que ofereça a base para um novo modo de produção"[75]. Apesar de algumas dessas experiências demonstrarem fazer frente ao capitalismo pelos laços de solidariedade que geram e pela resistência ao mercado que fazem, não está claro de que maneira podem ser conectados. O principal comum citado por Federici é o uso da terra ligado à produção de subsistência. Segundo a autora, as mulheres são as principais produtoras de subsistência do mundo "e estão na vanguarda da luta por uso não capitalista dos recursos naturais (terra, florestas e águas) (...)"[76]. A terra não seria um "fator de produção" qualquer para o capitalismo: ela seria expropriada como forma de ser utilizada para o lucro, bem como para apartar camponeses e camponesas de seus meios de subsistência e de seus laços comunais, deixando-os vulneráveis à exploração.

---

[70] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, pp. 46-47.
[71] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 62.
[72] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 85.
[73] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 305.
[74] CAFFENTZIS e FEDERICI, *Commons against and beyond capitalism*, p. 100: "What then qualifies as 'anti-capitalist commons?' In contrast to the examples that we have discussed, the commons we wish to construct aim to transform our social relations and create an alternative to capitalism."
[75] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 311.
[76] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 277.

Atualmente, duzentos milhões de pessoas produzem esse tipo de agricultura e 1 bilhão de pessoas dependem desses alimentos para sobreviver[77]. A agricultura de subsistência representa não apenas a constituição de segurança alimentar de milhões de pessoas, como também reduz a vulnerabilidade em relação ao mercado e mantém laços comunais de solidariedade entre pessoas que cultivam a terra. Populações continuam resistindo à completa exploração e à privatização da vida através do cultivo de qualquer terra que encontram disponíveis.

Mulheres, as principais responsáveis pela família, plantam em terrenos abandonados ou terras desocupadas. Nas cidades, terrenos e terras públicas abandonadas passaram a ser cultivados[78]. No EUA, jardins urbanos proliferaram entre as décadas de 1980 e 1990, especialmente por conta da imigração de pessoas da África, Caribe ou do sul do país. Em Nova York, na década de 1980, havia 8.050 hortas urbanas formando laços de solidariedade comunitária como a coalizão verde do Harlem. Os plantios não só fornecem alimentos e alguma autonomia como criam solidariedade: "a agricultura de subsistência dá às mulheres um meio essencial de controle sobre a própria saúde e sobre a saúde e a vida de suas famílias"[79].

Os comuns não apenas produzem bens que contestam o mercado, como também fortalecem laços comunais, cooperativos, novas formas de vida e de subjetividades. O capital, na personificação dos capitalistas, tem tentado absorver a ideia dos comuns para o lucro. Uma corrente de economistas capitalistas defende que é de interesse da acumulação de capital que bens comuns sejam produzidos. Como distinguir formas de produção que apenas carregam o nome de comuns de maneiras de produzir que representam uma contraposição ao capital? Segundo a autora, "nenhum comum é possível a menos que neguemos a reproduzir nossas vidas com base no sofrimento dos outros"[80]. Comuns não são apenas formas de produção de bens, como também nos tornam sujeitos comuns.

O significado de comum diz respeito à construção de uma verdadeira comunidade, não como uma realidade cercada em que "um grupo de pessoas se junta por interesses exclusivos que as separam de outros"[81]. O tipo de comum ao qual Federici se refere preza pela qualidade das relações humanas que não envolvam exploração, ao contrário: "um princípio de cooperação e responsabilidade: uns com os outros, com a terra, as florestas, os mares, os animais"[82]. Os assentamentos do MST, no Brasil, apresentam importantes experiências de comuns, pois além de o movimento lutar pela reapropriação da terra, reconstrói as subjetividades de seus participantes. Nessas experiências, a casa se torna um só complexo em que mulheres e homens dividem os trabalhos domésticos, bem como estabelecem uma vida compartilhada, genuinamente comunal[83].

Assim, a luta pela liberdade protagonizada e defendida pela autora abrange todas as batalhas pela construção de formas de produção e sociabilidade que eliminem a exploração de seres humanos por seres humanos, que levem em conta nossa organicidade com a natureza, que transformem nossas subjetividades em uma direção verdadeiramente solidária

[77] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 300.
[78] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 311.
[79] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 301.
[80] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 317.
[81] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 317.
[82] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 318.
[83] FEDERICI, *O Ponto Zero da Revolução*, p. 323.

e fraterna, em suma, que se empenhem em lutas anticapitalistas. As mencionadas lutas se expressaram nos exemplos passados e presentes das rebeliões contra os cercamentos e nas batalhas anticoloniais, como no caso das mulheres indígenas e negras do Caribe, para manter sua autossuficiência através do cultivo da terra e da preservação de suas culturas. Outros exemplos de luta pela liberdade podem ser vistos na construção de comunidades solidárias dos quilombos brasileiros, nas pequenas resistências das comunidades escravizadas pelo aprendizado da leitura, nas batalhas abolicionistas como a que uniu o povo negro às mulheres brancas nos Estados Unidos. A luta pelos salários para o trabalho doméstico, pelo acesso à terra como forma de garantir a subsistência dos indivíduos, bem como a batalha pelos comuns anticapitalistas são todos exemplos que tecem a noção de liberdade para autora.

Em outros termos, a conquista da liberdade para Federici envolve lutas anticapitalistas que visem a eliminar qualquer vestígio de opressão como diversas batalhas antirracistas, antissexistas, anticlassistas, pela reapropriação dos meios de vida e pela construção de subjetividades verdadeiramente solidárias.

Referências bibliográficas

AUSTIN, Arlen. "Times of dispossession and (re)possession: An interview with Silvia Federici". In: *TDR: The Drama Review*. New York, 62:1, (T237), Spring, 2018, pp.131-142.

CAFFENTZIS, G. FEDERICI, S. "Commons against and beyond capitalism". In: *Community Development Journal*. Vol. 49, n.S1, January, 2014, pp. i92–i105.

DAVIS, Ângela. *A Liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

_____. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016. [Women, race & class. New York: Vintage Books, 1983].

DIAS, M.C.L.C. "A questão da opressão para Angela Davis". In: *Princípios*. Natal, Vol. 27, n.52, Jan-Abr., 2020, pp. 143-163.

ELLIOT, Jane e FRANKLIN, Seb. "The synthesis is in the machine: An Interview with Silvia Federici". In: *Australian Feminist Studies*, Vol. 33, n. 96, 2018, pp. 172–177.

FABBRI, L. "Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones". In: *Universitas humanística*. Bogotá, n. 78, jul-dez, 2014, pp. 89-107.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Elefante editora, 2017.

_____. "From commoning to debt: financialization, microcredit, and the changing architecture of capital accumulation". In: *The South Atlantic Quarterly*. Duke, 113:2, Spring, 2014.

_____. "Marx and feminism". In: *TripleC*. New York, 16(2), 2018, pp. 468-475.

_____. *O Ponto Zero da Revolução*. São Paulo: Elefante editora, 2019.

_____. "O feminismo não é uma escada para a mulher melhorar sua posição". *El País*, 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/20/cultura/1553071085_109576.html

_____. "Women, money and debt: Notes for a feminist reappropriation Movement". In: *Australian Feminist Studies*, Vol. 33, n. 96, 2018, pp. 178–186.

HERNÁNDEZ, T. C. DELMY e MARTÍNEZ, T. G. MARÍA. "En nombre de Sycorax: un homenaje a Silvia Federici". In: *Nómadas*, 48, 2018, pp. 206-215.

MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MIGUEL, Ana, F. de V. "Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas". In: *Revista Española de Ciencia Política*, n. 39, Noviembre, 2015, pp. 301-305.

RAMOS, S. S. "Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici". In: *Princípios*. Natal, Vol. 27, n. 52, Jan-Abr., 2020, pp. 199-212.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Razão à sombra do sexismo: o feminino no pensamento de Sêneca

Taynam Santos Luz Bueno[1]

Resumo: Neste artigo será abordada a ambígua e, por vezes, contraditória representação das mulheres no pensamento do filósofo estoico Sêneca. Com isso, pretende-se demonstrar que a construção da postura misógina no âmbito da filosofia se dá, primeiramente, desde a antiguidade e, muitas vezes, de modo conflituoso com os próprios pressupostos e princípios professados pelas diversas correntes de pensamento. No caso específico deste texto, pretendemos demonstrar como Sêneca, declarado filósofo estoico, apresenta o gênero feminino de modo pejorativo e, como veremos, com discutível respaldo no conjunto dos princípios da filosofia do pórtico. Ao acompanhar as reflexões do pensador romano sobre o gênero feminino percebemos que há uma dupla apresentação das mulheres. Em algumas passagens, o filósofo as expõe como virtuosas e, portanto, dignas da atividade filosófica e da realização de ações corretas. Por outro lado, e na maior parte das vezes, o autor latino confere ao gênero feminino características que indicam limitações e podem prejudicar seu comportamento ético, mitigando assim o exercício pleno de sua racionalidade. Por muitas vezes, vemos Sêneca associar aos adjetivos femininos falhas morais e deficiências de caráter, ao passo que, aos adjetivos masculinos, o filósofo creditará ações virtuosas e ligadas à racionalidade. No entanto, como compreender tal ambiguidade em relação ao gênero feminino se, por princípio, o pensamento estoico afirma que a potencialidade de realização de ações virtuosas é garantida à humanidade, graças a sua participação na razão universal?
Palavras-chave: Mulheres – Racionalidade – Estoicismo – Sêneca – Sexismo

Reason in the shadow of sexism: the feminine in Seneca's thought

Abstract: In this article we will address the ambiguous and sometimes contradictory representation of women in the thought of the Stoic philosopher Seneca. With this, we want to show that the construction of the misogynist posture in philosophy takes place, first, since antiquity and, often in conflict with the presuppositions and principles professed by the different currents of thought. In the specific case of this text, we intend to show how Seneca, a stoic philosopher, presents the female gender in a derogatory way and, as we shall see, with arguable support in the set of principles of stoic philosophy. By following the reflections of the Roman thinker on the feminine gender, we realize that there is a double presentation of women. In some passages, the philosopher exposes them as virtuous and, therefore, worthy of philosophical activity and capable of good deeds. On the other hand, and most of the time, the Latin author gives the feminine gender characteristics that indicate limitations and can impact their ethical behavior, thus impairing the full exercise of their rationality. Many times, we see Seneca associate feminine adjectives to moral flaws and character deficiencies, while masculine adjectives are associated with virtuous actions linked to rationality. Nevertheless, how to understand such ambiguity in relation to the female gender if, in principle, the Stoic thought upholds that the potentiality of performing virtuous actions is guaranteed to humanity due to its participation in universal reason?
Keywords: Women – Rationality – Stoicism – Seneca – Sexism

[1] Professora Adjunta na Universidade Federal de Alagoas – UFAL. E-mail: taynambueno@hotmail.com

Para compreendermos exatamente o que estamos chamando de sexismo no pensamento senequiano, termo certamente anacrônico frente à problemática da filosofia antiga, retomaremos brevemente alguns pontos fundamentais do estoicismo no que diz respeito ao exercício da racionalidade e, portanto, à possibilidade de filosofar e tomar acertadamente decisões éticas. Faremos isso para expor e problematizar o modo como Sêneca representa o gênero feminino em seus diálogos, apontando para as diversas tensões entre a representação fornecida e os preceitos da *stoa*. Nosso intuito principal não é acusar o autor latino de preconceito ou misoginia, muito menos condená-lo por não ter se debruçado em questões que não se colocam no contexto histórico do filósofo. Nossa intenção é demonstrar como as mulheres, desde muito cedo na história da filosofia, são caracterizadas pejorativamente por meio de uma injustificada desqualificação de sua racionalidade e constante rebaixamento de suas produções e atividades intelectuais. Além disso, pretendemos ilustrar que, muitas vezes, este movimento é realizado em desacordo com os próprios princípios filosóficos que norteiam seus autores. Portanto, não é nosso objetivo, neste artigo, defender ou não a existência de um "feminismo" estoico, haja visto que tal problemática é anacrônica ao pensamento antigo, já existindo bons trabalhos que abordam tal questão. Nosso intuito é tentar compreender e interpretar a contradição entre afirmar a universalidade da racionalidade humana e, ao mesmo tempo, associar ao gênero feminino, características que são opostas à razão, como nos parece fazer Sêneca. Assim, pretendemos indicar o valor negativo dos atributos associados à natureza das mulheres e ao mesmo tempo propor uma reflexão a respeito da incompatibilidade que isso gera em relação a algumas premissas do estoicismo.

Assim, vejamos primeiramente o que Sêneca afirma a respeito da universalidade da razão e do lugar privilegiado[2] dos seres humanos na natureza. Faz parte dos pressupostos mais fundamentais da escola estoica afirmar que todos os homens [e mulheres], apenas pelo fato de pertencerem ao gênero humano, são partícipes da razão universal e, por o fazerem ativamente, ocupam um lugar especial na ordem natural. Os homens são, portanto, capazes de agir corretamente graças ao exercício de sua racionalidade. O que isso significa? Que todo aquele que pertence a este conjunto possui racionalidade, sendo assim capaz de tomar decisões, fazer escolhas e deliberar entre o vício e a virtude, ou seja; ao ente dotado de razão é facultado escolher o caminho da virtude e o afastamento dos vícios.

Deste modo, os pensadores da *Stoá*, incluído aí o próprio Sêneca, afirmam que homens, mulheres, escravos, ricos, pobres, estrangeiros; enfim, todo a espécie humana, possui, *ao menos potencialmente*, as mesmas capacidades de realização da vida feliz. Todos teriam, de acordo com as palavras de nosso autor, igual capacidade para o exercício filosófico e para a vida virtuosa, pois, para a sabedoria, "todos somos de nascimento nobre. A filosofia não rejeita nem elege ninguém: a sua luz brilha para todos."[3]. Estamos indubitavelmente diante de uma corrente filosófica, neste sentido bastante progressista, que afirma a universalidade da razão apesar de quaisquer qualidades particulares ou distintivos sociais que possam existir entre os agentes, haja vista que toda a humanidade partilha da mesma semente

[2] Conferir por exemplo SÊNECA, *Ep., 92, 27-30* e *Ep.* 124, 14. Salvo indicação contrária, as passagens dos autores antigos serão abreviadas de acordo com a notação proposta pelo *Oxford Classical Dictionary*.
[3] SÊNECA, *Ep.,* 44, 2.

de racionalidade e, "a todos nós a natureza deu, em potência, a semente da virtude." [4] Ainda nas palavras de Sêneca, "De tudo quanto é honesto o nosso espírito contém em si as sementes"[5]. A virtude, diz o filósofo estoico, não é restrita a nenhum grupo específico, visto que todo o gênero humano, por ser partícipe da racionalidade, sem distinção de sexo, condição, atributo físico ou classe social, poderia alcançá-la, desde que escolhesse viver de acordo com a Natureza[6].

Diante desta profissão de universalidade da razão, podemos mesmo afirmar que o estoicismo, incluído aí o pensamento de Sêneca, se apresentou bastante benevolente em relação às diferenças e particularidades existentes entre os homens, apresentando talvez esboços de uma teoria humanista, já na antiguidade[7]. É o caso, por exemplo, da crítica do autor romano direcionada às sevícias cometidas contra prisioneiros, gladiadores e escravos[8], que, segundo Sêneca, deveriam ser rechaçadas uma vez que, reconhecida a universalidade da razão, o homem devia ser coisa sagrada ao próprio homem[9]. Este reconhecimento é, ao menos do ponto de vista dos princípios, estendido às mulheres. É o que podemos ler em algumas afirmações do filósofo romano que colocam, em pé de igualdade, homens e mulheres no tocante a vida virtuosa, como exposto na obra *Consolação a Márcia*[10]. Diz Sêneca:

> Porém quem terá dito que a natureza agiu mesquinhamente com o espírito das mulheres e limitou ao corpo as suas virtudes? Acredita-me, elas têm o mesmo vigor, a mesma força para as coisas honestas, quando querem; desde que tenham se acostumado elas suportam, igualmente, a dor e o trabalho.[11]

Na passagem acima, Sêneca ressalta que as mulheres podem, quando querem e são instruídas para isso, agir com virtude. A natureza (*natura*) ofereceu, segundo o autor, iguais condições de exercício da racionalidade aos homens e às mulheres. Nesta citação específica, o autor reafirma que Márcia, *mesmo sendo mulher*, pode suportar a dor da morte de um ente querido e, para ilustrar tal afirmação, traz à tona um conjunto de exemplos de outras mulheres que, em situações semelhantes agiram de modo decoroso e "suportaram fortemente a morte dos seus"[12]. Neste e em outros textos, nosso autor traz outros exemplos nos quais relata ações moralmente positivas das mulheres. Entre os exemplos de honrosas

---

[4] SÊNECA, *Ep.,* 108, 8. É preciso notar que os estoicos excluem da categoria de "racionais" os loucos e as crianças até os sete anos de idade (para alguns filósofos até os 14 anos). Sobre as crianças, pelo claro motivo de não ter suas capacidades racionais plenamente ativas, pois ainda estão em processo de desenvolvimento. A infância é, portanto, um estado de imperfeição e incompletude. Já os loucos não podem compor este grupo por não serem capazes de julgar corretamente em decorrência de uma doença ou falha em sua alma. C.f.: SÊNECA. *Ep.* 121, 15. L&S (Abreviação para A.A. LONG & D. N. SEDLEY) 39E e 54H; bem como Diog. Laert., Livro VII, 55-56.

[5] SÊNECA, *Ep.* 94, 29.

[6] SÊNECA, *Ep.* 95,52 e *Ben.* III, 18, 2.

[7] Esta é a tese de Müller que afirma, por exemplo, que os estoicos são grandes influenciadores das ideias humanistas desenvolvidas na modernidade. In: MÜLLER, R. *Les Stoïciens: La liberté et l'ordre du monde.* Paris: VRIN, 2006. p.109.

[8] SÊNECA, *Ep.* 7 e *Ep.* 47.

[9] SÊNECA, *Ep.* 95, 33.

[10] SÊNECA, *Consolação à Marcia*. Um fato interessante a notar é que Sêneca, diferentemente de outros autores do estoicismo, endereça duas consolações a mulheres. O filósofo escreve para sua mãe, Helvia, consolando-a acerca de seu próprio exílio; bem como consola Márcia, que acaba de perder um filho.

[11] SÊNECA, *Consolatio ad Marciam.* 16, 1-2.

12 SÊNECA, *Consolatio ad Marciam.* 16, 3.

damas, temos o caso da própria mãe de Sêneca, Hélvia, exaltada em sua consolação por sua *força de caráter* e por não sucumbir às *fraquezas femininas* [*muliebri impotentia*][13], como era de se esperar normalmente naquela sociedade. É também o caso de Cornélia, mãe dos irmãos Graco[14], de Rutília, da já citada Márcia e de Lívia, esposa do imperador Augusto. Sobre esta última, Sêneca chega a lhe apresentar, no *De Clementia,* como boa conselheira e mulher austera e prudente, isto é, mulher que cumpre seu papel social com decoro e, portanto, com o esperado pela sociedade romana do primeiro século.

A ambiguidade que gostaríamos de apontar diz respeito ao modo como esta imagem positiva, fornecida em alguns exemplos, contrasta com a maioria das representações que Sêneca fornece do gênero feminino. É essencial perceber que, apesar dos elogios existentes, a imagem geral da mulher e do gênero feminino, que sobressai na obra senequiana, está atrelada à característica negativa. Mesmo quando Sêneca exorta o comportamento feminino, são oferecidos casos específicos; exceções que somente servem para, por seu *exemplum*, confirmar a regra geral da debilidade do caráter feminino[15]. Assim, diante do majoritário quadro de exemplos indecorosos, Sêneca elenca algumas mulheres que, diante de suas impotências e fraquezas, lutaram e agiram virtuosamente, *apesar de serem mulheres*. Mas, devemos reiterar e deixar bem claro, eram mulheres excepcionais. Num panorama geral, podemos afirmar que, no pensamento senequiano, as mulheres são regularmente vinculadas às ações passionais, de tal modo que, por repetição, é traçada uma imagem que lhes diferencia enquanto grupo. Em primeiro lugar, os exemplos positivos envolvendo as mulheres são mais escassos que os de homens; natural se pensarmos no papel desempenhado pelas mulheres no primeiro século de nossa era e no pouco protagonismo social que tinham. No entanto, o que realmente inquieta é notar que a imagem típica da mulher é, para Sêneca, ligada aos excessos, à instabilidade e à passionalidade, fato que ao mesmo tempo que parece contradizer os pressupostos estoicos ligados à universalidade do exercício racional, comum a todo o gênero humano, também exemplifica bem o sexismo existente, desde a antiguidade, no campo científico e filosófico.

Em alguns trechos, tal representação da figura feminina ganha verdadeiro destaque, na exata medida em que o autor romano escolhe adjetivações depreciativas de modo contundente, atribuindo à natureza particular das mulheres características que lhe são frequentes. Na passagem abaixo fica evidente o vínculo entre as mulheres e seu frágil julgamento, passagem na qual Sêneca aponta para a existência de uma natureza específica e inerente ao gênero feminino.

> De certas ofensas somos nós mesmos testemunhas. *Nelas deveremos investigar a natureza e a intenção daqueles que as praticam*. É uma criança: faça-se concessão a sua idade, ela não sabe se está agindo mal. É um pai: ou ele nos foi tão

[13] SÊNECA, *Helv*., 14, 2.
[14] Alguns exemplos de boas mulheres são apresentados, por exemplo, em SÊNECA, *Helv*., 16, 6-7.
[15] Há uma grande diferença, no pensamento senequiano, acerca da questão da igualdade de sexos. Se na *Consolatio ad Marciam* é admitida certa igualdade entre os sexos, no *De Clementia, De Constatia Sapientis* e no *De Ira*, a desigualdade entre homens e mulheres é patente.

> benéfico que tem até o direito de nos injuriar, ou talvez seja uma mercê o motivo por que somos ofendidos. *É uma mulher: ela erra.*[16]

Na afirmação acima, o autor apresenta o erro de juízo como um traço *tipicamente* feminino, inerente à sua natureza, o que corrobora para o reconhecimento de uma particularidade das mulheres, a despeito das premissas que declaram a universalidade da razão. Há, portanto, a construção de traços distintivos entre homens e mulheres, de modo a opor sistematicamente estes dois grupos, associando a racionalidade ao universo masculino, ao passo que as paixões, a destemperança, o descontrole e os erros de julgamento são comumente ligados à mulher. As constantes predicações utilizadas pelo filósofo contribuem, assim, para a formação de uma regularidade "identitária" que perdurou no tempo. Para o autor, muitas mulheres são arrogantes, fúteis, vaidosas, ferozes, obstinadas, ignóbeis, ambiciosas, destemperadas e pouco potentes contra as paixões, o que faz com que recaiam *com maior frequência* no vício e sejam comumente criticadas pelo filósofo[17]. Diz Sêneca:

> É próprio de uma grande alma ser calma e tranquila, e olhar de cima as injúrias e ofensas. *Cabe à mulher perder a cabeça de raiva*; é próprio de animais ferozes, e certamente dos de não boa raça, morder e estraçalhar as vítimas prostradas. Elefantes e leões prosseguem seu caminho por entre os que abateram; a obstinação é própria do animal ignóbil.[18]

As mulheres, de acordo com Sêneca, são consideradas *imprudentes* e *imperitae*. Elas são mais suscetíveis que os homens, são facilmente perturbáveis e, diante das adversidades, elas entregam-se mais facilmente às paixões, chorando por muito mais tempo[19], por exemplo. São ainda seres instintivos e, na maioria dos casos, não possuem a *virilidade* e o autocontrole necessários à vida virtuosa e ao exercício filosófico. Como afirma o filósofo, as mulheres comumente não "aceitam o controle da razão"[20]. Além disso, as mulheres são constantemente rebaixadas do ponto de vista intelectual, associadas ao comportamento insano ou colocadas no mesmo patamar argumentativo das crianças. No *De Ira,* temos mais um exemplo desta caracterização feminina. Diz nosso autor que "a ira é um vício típico, sobretudo, da mulher e da criança."[21]

Ademais, Sêneca também faz questão de frisar sempre que os elogios, críticas e conselhos tecidos por mulheres (e crianças) não têm o mesmo valor que os emitidos por homens adultos[22]. Em suma, os juízos e posicionamentos femininos não podem ser levados a sério, motivo pelo qual não se deve deixar ressentir com as injúrias por elas cometidas[23]. Diz o autor:

---

[16] SÊNECA, *De Ira*. II, 30, 1. Em Latim: "Quorundam ipsi testes sumus: in his naturam excutiemus uoluntatemque facientium. Puer est: aetati donetur, nescit an peccet. Pater est: aut tantum profuit ut illi etiam iniuriae ius sit, aut fortasse ipsum hoc meritum eius est quo offendimur. Mulier est: errat."
[17] SÊNECA, *Helv*., 14,2 e 17. Ver outros exemplos em SÊNECA, *Ep.* 104, 27 e *Constant.*, 18, 6.
[18] SÊNECA, *Clem*., I, 5, 5.
[19] SÊNECA, *Ep.* 63,13.
[20] FAVEZ, "Les opinions de Sénèque sur la femme", p. 336.
[21] SÊNECA, *De Ira*. I, 20. Conferir *Clem.* I, 5, 5 e *Ep.* 29,12.
[22] SÊNECA, *Ep.* 29, 12. Também *Ep.* 88, 2.
[23] FAVEZ, "Les opinions de Sénèque sur la femme", p. 336.

> Tamanha demência domina alguns a ponto de acharem que uma contumélia lhes pode ser feita por uma mulher. Que importa quanto a consideram abastada, quantos lecticários tenha, quão adornada as suas orelhas, quão espaçosa a sua liteira? Igualmente é uma criatura imponderada [*aeque inprudens animal est*], e, se não lhe advieram conhecimento e muita erudição, é feroz, incontinente nos desejos.[24]

Já no *De Clementia*, Sêneca nos relata que as mulheres são especialmente vulneráveis frente aos infortúnios alheios, cedendo mesmo diante dos piores criminosos e, portanto, sucumbindo às paixões e ao vício na aplicação das penas:

> Portanto, do mesmo modo com a religião honra os deuses, a superstição os ultraja, assim todo homem de bem oferecerá clemência e mansidão, e evitará a compaixão, porque é falha de um espírito pusilânime sucumbir à vista dos infortúnios alheios. Assim, esta atitude é muito comum entre os que estão nas piores condições. Existem *velhas e mulherzinhas* que se comovem com as lágrimas dos maiores criminosos e que, caso fosse permitido, lhes arrombariam a porta do cárcere. A compaixão não observa a causa do castigo, mas o infortúnio do criminoso. A clemência se aproxima da razão.[25]

Temos, portanto, expressa nesta passagem senequiana, uma típica reprovação moral das mulheres feita em função de seu caráter passional. Sobre o trecho acima, comenta Favez:

> A reprovação, como vimos, recai sobretudo na palavra compaixão, que denota uma sensibilidade efetivamente mais feminina que masculina, uma sensibilidade cega, que não se importa em saber se o objeto ao qual ela se aplica é verdadeiramente digno.[26]

Assim, para Sêneca, as mulheres julgam mal. Deixam-se comover e não agem, portanto, de modo racional. Além disso, do ponto de vista da escolha vocabular de Sêneca, há um curioso dado a se notar: há uma clara preferência do autor por adjetivos masculinos quando esse deseja enaltecer comportamentos e ações. Em contrapartida, as adjetivações femininas são majoritariamente utilizadas para reprovar ações, hábitos e costumes. Por exemplo, ao contrário da *impotentia* associada às mulheres, temos a posição firme e imperturbável associada à virilidade.

Sobre esta deliberada escolha vocabular do filósofo romano para se referir aos homens e às mulheres, afirma Manning que "Sêneca, em seus escritos, impõe o adjetivo *muliebris* associado às falhas morais, enquanto *virilis* associado às filosofias e ações que ele aprova."[27] *Muliebris* é, portanto, sempre utilizado para desprezar ou condenar ações do ponto

[24] SÊNECA, *De Constantia*, 14, 1. Em latim: "Tanta quosdam dementia tenet ut sibi contumeliam fieri putent posse a muliere. Quid refert quam <beatam> habeant, quot lecticarios habentem, quam oneratas aures, quam laxam sellam? aeque inprudens animal est et, nisi scientia accessit ac multa eruditio, ferum, cupiditatium incontinens."
[25] SÊNECA, *Clem.*, II, 5, 1.
[26] FAVEZ, "Les opinions de Sénèque sur la femme", p. 336.
[27] MANNING, "Seneca and the stoics on the equality of the sexes", p. 171.

de vista moral. Vale lembrar que o próprio termo latino *virtus* (virtude) deriva de *vir,* isto é, da palavra *homem*[28]*,* fato que Sêneca utiliza muito bem a favor de seus argumentos, como bom orador que é.

Outro fato a se notar é que os elogios às mulheres são muito mais raros se comparados com as críticas que recebem[29]. Constantemente Sêneca refere-se à filosofia estoica elogiosamente como um "uma rígida e viril sabedoria" (*stoicorum rigida ac uirilis sapientia*) [30], diferenciando o estoicismo de outras escolas filosóficas, repetidamente associadas à mulher, ao gênero feminino, à passividade e ao comportamento efeminado[31]. É este gênero de diferenciação que vemos expresso na comparação que Sêneca faz entre estoicos e epicuristas. Diz o autor:

> Entre os estoicos e outros mestres de filosofia, Sereno, eu diria, não sem razão, que há tanta diferença quanto entre mulheres e homens, *dado que uns e outros contribuem no mesmo tanto para a vida em sociedade, mas uns teriam nascido para obedecer, outros, para mandar*.[32]

***

Ora, diante deste panorama de representação das mulheres e distinção do gênero feminino nos diálogos senequianos, como compreender a tensão entre a potencial universalidade da razão e a desqualificação racional constantemente atrelada às mulheres no pensamento de Sêneca? As possíveis respostas podem ser indicadas em duas direções diferentes: 1. Na crítica de Sêneca direcionada aos insensatos em geral; 2. Na expressão pura e simples de sexismo e misoginia.

Tratemos primeiramente daquilo que chamamos aqui de crítica aos insensatos em geral. Neste viés de interpretação, comumente aceito pelos críticos e comentadores do pensamento senequiano, temos a compreensão que a hostilidade dirigida às mulheres é, na verdade, um artifício retórico para disseminar preceitos morais ou uma contundente crítica aos costumes. Assim, nosso autor teria como alvo os insensatos, os que cometem erros oriundos de um mau juízo ou a sociedade degenerada e, portanto, não necessariamente ou exclusivamente as mulheres. Nesta linha de análise, podemos compreender algumas das passagens de Sêneca em relação à mulher como apenas mais uma crítica àqueles que vivem em desacordo com a natureza, àqueles que perseguem bens que não possuem valor em si. Isto é, a crítica de Sêneca deve ser, portanto, pensada como uma crítica endereçada a todos aqueles que vivem de modo vicioso, imprudentes e imperitos que, independentemente do sexo, cor, classe social ou posição, devem ser rechaçados, uma vez que subvertem sua verdadeira natureza ao agir tendo em vista valores *indiferentes*, e não buscando a virtude, único

[28] GRAHN-WILDER, *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*, p. 183.
[29] FAVEZ, "Les opinions de Sénèque sur la femme", p. 339.
[30] SÊNECA, *Helv.* 14,2.
[31] "Por isso eu acho o cúmulo do efeminado a frase daquele homem...". In: SÊNECA, *Ep.* 70, 6. Igualmente em *Ep.* 80, 8, *Ep.* 114, 3 e *Ep.* 45,2.
[32] SÊNECA, *Constant.* I, 1. Em latim: "Tantum inter Stoicos, Serene, et ceteros sapientiam professos interesse quantum inter feminas et mares non inmerito dixerim, cum utraque turba ad uitae societatem tantundem conferat, sed altera pars ad obsequendum, altera imperio nata sit."

valor realmente digno de ser perseguido. Esta é a posição, por exemplo, de Favez[33], que afirma que Sêneca é realmente muito rude com as mulheres, mas não exclusivamente com elas. Sêneca é rude com todos aqueles que não vivem de modo racional, segundo o comentador. De fato, algumas das passagens do autor romano permitem tal interpretação. Vejamos o texto a seguir:

> Nenhum animal chora por longo tempo a perda de seus filhos a não ser o homem, que permanece ligado à sua dor e não se aflige tanto quanto o que experimenta, mas quanto ele estabeleceu. Para que tu saibas, entretanto, que isto não é natural, deixar-se abater pelas dores, a mesma perda fere mais as mulheres que os homens, mais os bárbaros do que os homens de raça mansa e civilizada, mais os ignorantes que as pessoas cultas. *Com efeito, todas as coisas que receberam força da natureza conservam-na igual em todos os seres. É evidente que não é natural o que é variável.* O fogo queimará pessoas de todas as idades, cidadãos de todas as cidades, assim homens como mulheres; o ferro mostrará sua propriedade de cortar sobre todos os corpos: por quê? Porque tais propriedades lhes foram dadas pela natureza, que não faz distinção de pessoas. Um sente diversamente do outro a pobreza, o luto, o desprezo, segundo o influenciou o costume e o tornou fraco e intolerante a ideia presumida de coisas terríveis, mas que realmente não são terríveis.[34]

Estamos diante, portanto, de uma afirmação universal das capacidades de homens e mulheres, bárbaros e cidadãos romanos, mas que, ao mesmo tempo, expõe diferenças e características que, por influência dos costumes, erro de juízo ou, nas palavras do autor, "incapacidade de achar a atuação indicada em cada circunstância"[35], os fazem suscetíveis de críticas e retaliações morais. Há, neste sentido, uma natureza racional presente em todo e qualquer ser humano, sendo ele homem ou mulher. E isto, como sabemos, está plenamente de acordo com a filosofia estoica. A natureza é, em última instância, a mantenedora desta universalidade invariável que permite, ao menos em potência, que todos os seres tenham igual chance de ascender à vida feliz. Às mulheres é, definitivamente, resguardada a possibilidade de ascese e aperfeiçoamento moral, bem como para qualquer outro.

O que faz com que mulheres e bárbaros sejam mais frequentemente acometidos pelo vício e pelas paixões? Teriam eles *natureza* diversa? Seriam privados da universalidade da razão? De acordo com tal passagem e tal viés de interpretação, não. Segundo Sêneca, esta diferença se explicaria, por exemplo, pelos diferentes costumes de povos e nações, por seus diferentes graus de corrupção[36]. Seria esta diferença, por exemplo, que permitiria a divergência de reação de dois agentes diante de um mesmo objeto. Isto é, pode-se entender que, por causa dos diferentes costumes, seria possível explicar que, diante de um mesmo infortúnio, um homem, um bárbaro ou uma mulher, reagiriam diferentemente, uns de modo racional, de modo apropriado, outros não. Se há esta variabilidade nas ações e comportamentos, ela não deve, portanto, ser atribuída a uma natureza distinta de homens e

[33] FAVEZ, "Les opinions de Sénèque sur la femme", p. 342.
[34] SÊNECA, *Consolatio ad Marciam.* VII, 2-4.
[35] SÊNECA, *Ep.* 94, 32
[36] SÊNECA, *Ep.* 122, 17.

mulheres, visto que, retomando as palavras de Sêneca, "*todas as coisas que receberam força da natureza conservam-na igual em todos os seres. É evidente que não é natural o que é variável."* Assim, diz Sêneca na *Consolação a Márcia*, que tudo o que é natural é igual para todos os homens. Ademais, nas *Cartas a Lucilio*, diz nosso autor, ao defender os preceitos[37] da filosofia, que no homem a "índole natural não está extinta, mas apenas obnubilada e reprimida", sendo plenamente possível seu aperfeiçoamento moral. É, neste sentido, a má escolha, influenciada ou não pelos maus costumes, que levam os homens [e mulheres] a viver de modo *antinatural*, precipitando-os ao sofrimento e à infelicidade. Tendo em vista tal afirmação, podemos dizer que, para Sêneca, o exercício da virtude é muito mais ligado à vontade (*voluntas*) do que propriamente às características naturais distintivas, como sexo, por exemplo. Ser virtuoso é, em última instância, assentir[38] corretamente e, no plano ético dos deveres médios (*kathekonta/officia)*, cumprir com excelência o papel que a Natureza nos determinou. Como sabemos, o assentimento constitui uma das faculdades centrais da doutrina estoica tanto no tocante da fundamentação de sua teoria do conhecimento, bem como no âmbito moral, uma vez que o assentimento precede o impulso que leva a qualquer ação. Há, portanto, um aspecto voluntário no assentimento, passível de ser influenciado pelos costumes, a partir do qual pode-se inferir que os homens [e as mulheres] são plenamente responsáveis por suas paixões, por seus sentimentos, desvarios e loucuras. Fazendo com que suas fraquezas e loucuras não passem de assentimentos errôneos dados às representações[39]. Portanto, neste primeiro viés interpretativo, se existe alguma diferença entre os homens e mulheres particulares, ela não seria uma diferença relativa à potencialidade de agir de modo justo e, consequentemente, de alcançar a felicidade. Não se trata de uma diferença de potências, mas sim pode ser compreendida enquanto relativa à efetiva prática das ações virtuosas[40]. Diz Pimentel:

> Como estoico que é, porém, Sêneca reconhece à mulher o direito e aponta-lhe o dever de, como qualquer ser humano, construir dia-a-dia a *uirtus*, e de modo algum considera que ela seja incapaz de abraçar o difícil caminho do aperfeiçoamento constante que a doutrina do Pórtico propõe. Apenas parece julgar que elas, as mulheres, têm de lutar com redobrados esforços para vencer a *muliebris impotentia* (*Helv.* 14, 2), a incapacidade de dominar as paixões e a irracionalidade que normalmente as caracteriza. Mas não considera de forma alguma que lhes seja vedado o acesso à *sapientia* nem que lhes seja impossível a rejeição dos *uitia.*[41]

Em outro trecho, diz a mesma autora:

---

[37] *Praecepta.* C.f. SÊNECA, *Ep.* 94 e 95.

[38] O assentimento, segundo Volke, é formado a partir de um verbo que, em sua origem significa "o fato de estar de acordo com alguém e evoca a ideia de um escrutínio onde se deposita o mesmo voto que outro votante" (VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 31).

[39] Como nos diz Laurand: "Assim, se os estoicos proclamam o aspecto voluntário desta apreciação, eles sublinham a fraqueza e a loucura daquele que doa seu assentimento ao falso, ou simplesmente ao provável (o assentimento é nomeado então opinião) ele que é de fato plenamente responsável por sua loucura, ou, o que dá no mesmo, de sua ignorância, aquele que é incapaz de nuançar a adesão normal às representações catelépticas" (LAURAND, *Le vocabulaire des stoïciens,* p. 13).

[40] SÊNECA, *Ep.* 94, 31 e 94, 56.

[41] PIMENTEL, "Estoicismo e figuras femininas em Séneca", p. 263.

> Muitas são as mulheres que se igualam aos homens na depravação e no *uitium*, são estas as figuras que, por contraste luminoso, demonstram que, ainda que o estoicismo seja uma *rigida ac uirilis sapientia* (*Helv*. 12, 4) e elas sejam mulheres e tenham de vencer a sua *imbecillitas*, não lhes faltará, se o quiserem, *robur animi* para conseguirem atingir o supremo bem que só a *uirtus* representa.[42]

No entanto, tal viés de interpretação não nos responde tudo e não nos fornece suficientes elementos para compreender afirmações diretamente ofensivas, por assim dizer, direcionadas às mulheres. Há ainda todo um conjunto de afirmações de Sêneca que, além de contraditórias com os princípios da universalidade da razão, ainda ratificaram, no decorrer da história, a construção de uma "identidade" feminina passional e distanciada da razão, como já exposto no texto. Assim, devemos propor uma segunda direção de interpretação, nos detendo naquelas passagens do texto senequiano que, infelizmente, não podemos admitir que sejam amparadas plenamente nas premissas estoicas. É verdade que Sêneca não é rude exclusivamente com as mulheres, mas é igualmente verdade que existem passagens em seu texto que são expressão pura e simples de sexismo. Analisemos, por exemplo, mais apuradamente algumas passagens. Diz o autor romano:

> Há muita diferença, afirmo, entre o ânimo sublime e o soberbo. A iracúndia não medita nada de amplo e de belo. Ao contrário, parece-me próprio de uma alma prostrada e infeliz, consciente de sua fraqueza, sofrer constante dor, como os corpos ulcerados e enfermos que gemem ao mais leve toque. Assim, a ira é um vício típico, sobretudo, da mulher e da criança. 'Mas acomete inclusive os homens.' Realmente, há também homens com um temperamento pueril e feminino.[43]

Para Sêneca, é preciso ter consciência que algumas almas, *sobretudo e tipicamente as almas das mulheres*, são fracas, pueris, passionais, viciosas, prostradas e infelizes. Por outro lado, existem as almas fortes, ativas e dotadas de um vigor viril. Um claro contraste é apresentado. Diz o filósofo:

> Tais coisas [chorar e se abater] vemos acontecer às mulheres toda vez que uma leve suspeita de perigo as aflige. Os seus deveres o homem [*uir*] virtuoso cumprirá imperturbado, intrépido; e assim fará o que é digno de um homem de virtude: nada fará que seja indigno de um homem. Meu pai será assassinado: irei defendê-lo; foi assassinado: buscarei justiça, porque é necessário, não porque me dói.[44]

Vemos que, sobretudo no *De ira*, há a constante ligação entre, de um lado, o autodomínio, a racionalidade e a virilidade e, de outro, os excessos, a entrega desenfreada às paixões e os comportamentos lascivos, efeminados e passionais. Neste sentido, constrói-se

[42] PIMENTEL, "Estoicismo e figuras femininas em Séneca", p. 268.
[43] SÊNECA, *De Ira*, I, 20, 3.
[44] SÊNECA, *De Ira*, I, 12, 1-2.

um estereótipo, infelizmente em voga até os dias atuais, que associa as mulheres aos juízos de pouca clareza, de racionalidade mitigada. Portanto, suas opiniões não merecem igual respeito. Veja o que diz o autor nas *Epístolas à Lucílio*:

> Em que te ajudará nisto a filosofia, essa arte excelsa que a tudo sobreleva? Precisamente em levar-te a querer agradar mais a ti do que ao vulgo, a avaliar a qualidade e não o número, das pessoas que emitem juízos sobre ti, a viver sem temor dos deuses ou dos homens, a poder vencer a adversidade ou a pôr-lhe cobro. Por outro lado, se eu te vir andar famoso nas bocas do mundo, se à tua entrada, como à de histriões no palco, ressoarem vivas e palmas, se por toda a cidade mulheres e crianças te tecerem louvores, como não hei de eu lamentar-te, sabendo como sei qual a via para se obter tal favor?![45]

Alguns trechos ainda trazem algumas das críticas sexistas direcionadas às mulheres, constituindo reproduções vulgares de opiniões sociais romanas. Muitas destas reprovações morais estão associadas à questão dos *indiferentes*, tais como beleza, riqueza, etc. Diz Sêneca, por exemplo, ao criticar o adultério no casamento, que somente mulheres deformadas são castas[46]. Isto é, somente as desprovidas de beleza física agem virtuosamente. Afirmação incoerente com o estoicismo, já que sabemos que a posse ou não destes atributos, destes indiferentes, não impede o exercício de uma ação correta, virtuosa e, portanto, racional. Seja bonita ou feia, rica ou pobre, livre ou escrava, uma mulher pode viver de acordo com a natureza. Ou Sêneca acaso aceitaria, diante de uma falta moral ou de uma ação infeliz cometida por um homem qualquer, a justificativa de sua beleza ou feiura?

Enfim, como balanço geral desta representação das mulheres realizada pelo filósofo romano, estamos de acordo que Sêneca, em muitos de seus textos, reconhece a possibilidade de exercício da plena racionalidade oferecida às mulheres. Neste sentido, é elogiável a postura do autor quando "reconhece às mulheres uma grandeza de alma e amiúde conseguida"[47]. No entanto, mesmo que haja o reconhecimento da mulher enquanto ente capaz de, como qualquer outro, alcançar a felicidade por meio da vida virtuosa, o filósofo peca ao atrelar ao universo feminino uma argumentação muitas vezes ligada à opinião comum difundida na sociedade romana do primeiro século de nossa era[48] e, lamentavelmente, de modo contraditório com a própria doutrina estoica. Deste modo, Sêneca inegavelmente contribuiu para a construção de um estereótipo, uma tipificação ou "identidade da mulher" que é passional e, portanto, distante da racionalidade almejada pelo estoicismo. Tal contribuição, somada aos séculos de dominações e preconceitos, fundamenta falaciosos critérios que, ainda hoje, justificam a depreciação intelectual das mulheres.

---

[45] SÊNECA, *Ep.* 29, 12.
[46] SÊNECA, *Ben.* III, 16, 3. *Argumentum est deformitatis pudicitia.*
[47] PIMENTEL, "Estoicismo e figuras femininas em Séneca", p. 268.
[48] Por exemplo como expresso em SÊNECA, *Ep.* 63, 13. Ver ainda Tito Lívio (*Ad. Urbe*) 34, 2, 2 ou Tácito (*Annais*, I, 4). Vide a escolha do vocabulário do autor, suas expressões e interjeições ao longo de sua obra. Além disso, deve-se levar em conta que os deveres médios estão indexados ao papel social que se desempenha, assim, mulheres terão determinados deveres, homens outros, etc. Não é nosso tema discutir aqui se tais deveres são progressistas ou não, tão somente elucidar a ambígua representação das mulheres no pensamento senequiano.

Referências bibliográficas

A.A. LONG & D. N. SEDLEY. *Les philosophes hellénistiques*. Vol. II. Les Stoïciens. Paris: Flammarion, 2001.

AIKIN, S. e MC-GILL-RUTHERFORD, E. "Stoicism, Feminism and Autonomy". In: *Symposion*, 1, I. (2014). pp. 9-22.

ARNIM, Hans Von. *Stoici antichi, tutti i frammenti.* Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice; presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução do Grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008

FAVEZ, C. "Les opinions de Sénèque sur la femme". In: *REL (Révue des Etudes Latines)*, 1938. pp. 335-345.

GRAHN-WILDER, Malin. *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2018

LAURAND, V. *Le vocabulaire des stoïciens*. Ed. Ellipses. Paris : 2002.

_____. *La politique Stoïcienne*. Paris : PUF, 2005.

MANNING, C. E. "Seneca and the stoics on the equality of the sexes". In: *Mnemosyne*. Vol. 26, Fasc. 2 (1973). Pp. 170-177

MÜLLER, R. *Les Stoïciens: La liberté et l'ordre du monde*. VRIN. Paris: 2006.

PIMENTEL, Maria Cristina. "Aliquando sexum egressa (Tac. Ann. 16.10): quando a mulher transcende a fraqueza do seu sexo". In: Cristina Santos Pinheiro, Anna Martina Emonts, Maria da Glória Franco, Maria João Beja (coords.), *Mulheres: Feminino, Plural*. Funchal: Nova Delphi, 2013. pp. 15-36.

_____. "Estoicismo e figuras femininas em Séneca". In: *Brotéria*, 158 (2004), pp. 251-268.

RADICE, Roberto. *"Oikeiosis": ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Ed. Vita e Pensiero, 2000

SÊNECA. *Cartas à Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 4ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

_____. *Cartas Consolatórias* (Consolatio ad Marciam; Consolatio ad Helviam ; Consolatio ad Polybium). Tradução de Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. Campinas: Pontes, 1992.

_____. *Sobre a brevidade da vida; Sobre a Firmeza do Sábio*. (De Brevitate Vitae; De Constantia Sapientis). Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

_____. *Sobre a Ira; Sobre a tranquilidade da alma*. (De Ira; De Tranquilitate Animi). Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

_____. *Sobre a tranquilidade da alma /Sobre o Ócio*. Tradução, notas e apresentação de José Rodrigues Seabra Filho. Ed. Bilíngue. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Tratado sobre a clemência* (De Clementia). Tradução, introdução e notas de Ingeborg Braren. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.

TÁCITO. *Anais*. Tradução e prólogo de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.

TITO LIVIO. *História de Roma*. (Ad Urbe Condita Libri). São Paulo: Paumape, 1989.

VEYNE, P. "L'homossexualité à Rome". In: *Communications*, 35, 1982. Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité, pp. 26-30.

VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

Provar algo não significa convencer o público: lições de pensadoras 'feministas' do século XVII

Ilze Zirbel[1]

Resumo: O presente artigo traz algumas reflexões da filósofa e feminista decolonial Elsa Dorlin sobre o que chamou de feminismo-lógico-filosófico do século XVII, presente nas posições de Marie de Gournay, Anna Maria Van Schurman, François Poullain de la Barre e Gabrielle Suchon. Neste artigo, esse tipo de filosofia é classificado como lógico-igualitarista e recebe uma quinta representante: Mary Astell. Essas filósofas e la Barre defenderam uma igualdade entre os 'sexos' por meio de argumentos lógicos que visavam demonstrar a igualdade como algo verdadeiro e irrefutável. É nossa intenção apresentar ao público brasileiro algumas das estratégias utilizadas por essas filósofas, e apontadas por Dorlin, no debate sobre a desigualdade ou igualdade entre os sexos. Por fim, focaremos nos motivos pelos quais as estratégias utilizadas não chegaram a atingir seu objetivo: um contexto de juízos e juízes corrompidos.
Palavras-chave: Filosofia Feminista – Querelle des Femmes – Igualdade de Gênero

Proving something does not mean to convince the public: lessons from 'feminist' thinking of the 17th century

Abstract: The following article presents some of the reflections of the decolonial feminist philosopher Elsa Dorlin on what she called logical-feminism in the voice of four 17th century philosophers: Marie de Gournay, Anna Maria Van Schurman, François Poullain de la Barre and Gabrielle Suchon. In this article, this kind of philosophy is classified as logical-egalitarian and I add a fifth philosopher to the group: Mary Astell. These philosophers defended equality between men and women using logical arguments that sought to demonstrate equality as something true and irrefutable. It is also my intention to present to the Brazilian audience some of the strategies used by these philosophers in the midst of the debate on inequality or equality between the sexes, pointed out by Dorlin. Finally, I'll focus on the reasons why the arguments used did not reach their objective: a context of corrupt judgments and judges.
Keywords: Feminist Philosophy – Querelle des Femmes – Gender Equality

[1] Professora do Complexo de Ensino Superior de Santa Catarina (CESUC). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: izirbel@yahoo.com.br.

Introdução: Uma disputa sobre a igualdade

No final da Idade Média, eclodiu na Europa um amplo debate sobre o que chamaríamos atualmente de papéis de gênero - ainda que esse termo não fosse recorrente na época[2]. O debate, em especial, centrava-se na "natureza", nas capacidades morais e intelectuais das mulheres e seus papéis sociais. Dado a esfera pública estar estruturada fortemente como masculina, o ponto nevrálgico da discussão girou em torno da situação da mulher nesse tipo de realidade social. Tanto na esfera erudita quanto na popular, autoras/es criticaram e elogiaram a natureza das mulheres por meio de textos e imagens, argumentando a favor ou contra a capacidade de serem educadas ou de governarem da mesma maneira que os homens. Um verdadeiro confronto de idéias desencadeou-se e ficou conhecido como *querelle des femmes* (em francês) e *The woman question* (em inglês)[3]. Medievalistas costumam identificar o primeiro debate público da *querelle* por volta de 1401, entre Christine de Pizan e o teólogo Jean Charlier de Gerson, de um lado, e Jean de Meutreuil e os irmãos Col (Gontier e Pierre), de outro, sobre o *Roman de la Rose*, de Jean Meun[4]. Helen Solterer aponta para essa discussão em textos literários anteriores, indicando a voz de uma ou outra mulher que entrava "em disputa" pública sobre o tema[5]. De qualquer forma, esse tipo de debate arrastou-se por séculos e encontramos Simone de Beauvoir, em pleno século XX, fazendo referência a ele na abertura de *O Segundo Sexo*[6]. Nesse artigo, apresentaremos quatro filósofas e um filósofo que participaram do debate no século XVII. Tjitske Akkerman e Siep Stuurman[7] descreveram esse século como o de um "feminismo racionalista" na Europa, pelo uso dos princípios cartesianos para fins de implementação das demandas igualitárias das mulheres[8]. Elsa Dorlin[9], por sua vez, classificou esse pequeno grupo de filósofas e la Barre, com exceção de Astell (que ela não aborda), como "feministas-lógicos" por fazerem uma defesa pública das mulheres por meio de argumentos e procedimentos lógicos. Eu preferi chamá-lo de feminismo lógico-igualitarista, algo que também aparece no texto de Dorlin. A opção tem dois motivos: para não dar margem a alusões preconceituosas direcionadas à outras formas

[2] O conceito de gênero não era usado nesse período e a expressão que aparece nos textos é "sexo".
[3] ZIMMERMANN, "Querelle des Femmes, querelles du livre", pp. 79-94.
[4] Também citado como Jean de Meung em algumas fontes. Optei utilizar a forma como ele é citado na capa do livro *The Romance of the Rose*, da coleção *Oxford Classics* (edição de 2009) e por Solterer (1995).
[5] SOLTERER, *The Master and Minerva. Disputing Women in French Medieval Culture,* p. 199. Em especial a introdução, na qual é discutida a questão da figura da "mulher contestadora", presente em textos como o *Bestiaire de l'amour e la Réponse de la dame*, do século XIII, como evidência do envolvimento de mulheres com textos escritos e disputas públicas sobre a visão de homens letrados sobre a mulher.
[6] Beauvoir inicia sua obra afirmando que hesitou escrever sobre "a mulher" e o tema chega a ser irritante, diante das inúmeras vezes que foi abordado e das "volumosas tolices" produzidas. Ela cita a *querelle* como *querelle do féminisme*. Há quem veja nisso alusão à fase tardia da disputa, o final do século XIX, mas podemos interpretar como reconhecimento de uma parte da história do feminismo. Margaret Atack, em "Writing from the center: Ironies of otherness and marginality", interpreta o livro de Beauvoir como resumo e intervenção no debate, uma vez que foi organizado de forma argumentativa, apresentando testemunhos de homens e mulheres, obras literárias, estudos sociológicos e psicológicos, argumentos filosóficos... sobre as experiências de gênero das mulheres. ATACK, "Writing from the center: Ironies of otherness and marginality". In: EVANS, *Simone de Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays*, p. 52.
[7] AKKERMAN e STUURNAM, *Perspectives on Feminist Political Thought in European History,* p. 2.
[8] Quando nos referimos a um "feminismo" do século XVII, estamos nos referindo às idéias de tipo feminista. Apenas no século XIX é que esse termo passou a ser utilizado e ganhou notoriedade diante das manifestações públicas e coletivas a favor de mudanças no campo político, trabalhista, educacional e jurídico que implicassem melhoria das condições de vida das mulheres.
[9] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes,* 2000.

de feminismo (que poderiam ser ironicamente chamadas de "sem lógica") e por conta do conteúdo da argumentação lógica dessas quatro filósofas e de la Barre não visar o enaltecimento das mulheres ou uma superioridade feminina, como havia sido estratégia de outras mulheres, mas defender a igualdade de valor e de capacidades intelectuais entre homens e mulheres[10].

A filosofia feminista lógico-igualitarista do século XVII[11]

O século XVII marcou uma virada no debate sobre o *status* das mulheres em meio a um universalismo filosófico emergente. A teorização sobre a igualdade entre homens e mulheres entrava em cena, possibilitando a crítica das concepções anteriores de inferioridade feminina. De igual forma, houve uma ampliação da *querelle* nas sociedades européias[12], nos círculos intelectuais da França, Itália, Inglaterra, Alemanha e Espanha. No combate à misoginia reinante, métodos filosóficos foram aplicados (ceticismo, regras básicas de inferência…) por algumas das mulheres e homens que participaram desse debate. Pode-se dizer, como fez Dorlin, que uma filosofia de tipo feminista emergiu, situando-se em meio a uma problemática do verdadeiro e do demonstrável: a igualdade entre os sexos seria incontestável, irrefutável, portanto, verdadeira[13]. As diferenças seriam relativas e não absolutas. Logo, a pergunta pela capacidade de aprendizagem ou de ação política de mulheres seria uma pergunta sem sentido, uma vez que a resposta era óbvia. Como representantes desse tipo de filosofia feminista lógico-igualitarista é possível citar Marie de Gournay, Anna Maria Van Schurman, François Poullain de la Barre, Gabrielle Suchon e Mary Astell. Cada qual à sua maneira e em seu contexto, partilharam o mesmo objetivo e método: por meio de procedimentos lógicos e demonstrativos visaram denunciar a exclusão e opressão praticadas contra mulheres e demonstraram os mecanismos que atuam como condição de possibilidade dessa exclusão.

Nas palavras de Dorlin, duas questões básicas formam o pano de fundo da reflexão dessas filósofas e de la Barre:

> No que consiste uma educação voltada à dependência permanente e com apenas uma alternativa final: ou o casamento ou o claustro? Quem se beneficia de uma educação negativa de si mesma que antecipa arbitrariamente

[10] A inclusão de Astell nesse grupo merece ser mais explorada. Com excessão de Van Schurman (oriunda dos países baixos e labadista), as duas outras filósofas e la Barre são franceses e católicos. Astell é inglesa e protestante, o que pode implicar diferenças de posição e de pensamento. No entanto, o ponto central aqui explorado diz respeito ao método e ao posicionamento que adotou sobre a igualdade ou a diferença entre homens e mulheres. Nesse sentido, Astell também pode ser identificada como uma feminista lógico-igualitarista do século XVII.

[11] Este artigo está largamente apoiado na pesquisa da filósofa e feminista Elsa Dorlin, publicada com o título *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle* (2000). Nesta obra, Dorlin identifica como feminista a filosofia dessas quatro pessoas e a classifica de feminismo lógico, como mencionado anteriormente.

[12] Sobre isso, cf. KELLY, "Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes: 1400–1789" e RANG, "A 'learned wave': women of letters and science from the Renaissance to the Enlightenment".

[13] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, pp. 33-34. Também havia aqueles e aquelas que defendiam a superioridade feminina por ser o feminino detentor de certas virtudes civilizatórias importantes, como a bondade e a docilidade. No entanto, a defesa da igualdade nos campos intelectuais e morais é o que nos interessa aqui.

uma natureza feminina específica, impotente e inferior, mas produzindo efeitos reais?[14].

As filósofas e o filósofo

A francesa Marie Le Jars de Gournay, estudiosa de grego e latim, humanista, tradutora, editora, ensaísta e crítica literária, dedicou-se a diversas áreas do conhecimento e à educação moral. Criticou a misoginia dos intelectuais de sua época e a confusão que faziam entre natureza e costumes ou entre natureza e autoridade. Para ela, "a mente não tem sexo"[15]. Aprender e compreender são apanágios da humanidade, independente do sexo dos indivíduos[16]. Anna Maria Van Schurman foi a primeira mulher a estudar em uma universidade dos Países Baixos (Universidade de Utrecht, 1636). Interessada em línguas (grego, latim, hebraico, árabe, ciríaco, etíope, francês, alemão, italiano…), matemática, história, geografia, teologia e artes (escultura, música, desenho, poesia), dialogou com inúmeros intelectuais de seu tempo, como Spinoza, Descartes, Leibniz, Marie de Gournay, Bathsua Makin, Marie du Moulin e a princesa Elisabeth da Bohemia, dentre outros/as. Sua obra 'feminista' mais conhecida foi *Questão célebre: se é necessário ou não que as meninas sejam eruditas* (1638)[17], na qual defende que a pessoa interessada em artes e ciências é naturalmente adequada para elas, independente do sexo. François Poullain de la Barre foi doutor em teologia e aplicou os princípios cartesianos à questão das mulheres e à defesa da igualdade como uma verdade inquestionável. Escreveu numerosos textos denunciando a misoginia da época[18]. Além de defender uma boa educação para mulheres, demonstrou que a desigualdade não é natural, mas resulta dos preconceitos culturais. Na terceira dessas obras, ridicularizou os argumentos patriarcais, listando-os e exibindo suas contradições. Geneviève Fraisse observa que la Barre pode ser considerado o primeiro filósofo a elaborar um paralelo entre "preconceito" e "sexo"[19]. Gabrielle Suchon é autora de dois tratados sobre moral e política[20]. Neles analisa a opressão e a sujeição legal e cultural da mulher e faz uma defesa filosófica do celibato secular para mulheres (chamado de "vida neutra") a fim de dedicarem-se ao estudo de maneira livre,

[14] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 13.
[15] Poullain de la Barre também faz essa defesa, um pouco depois de Gournay, na segunda parte do seu tratado sobre a igualdade. Para ele (1673), as capacidades racionais não têm sexo e "as diferenças sexuais se aplicam apenas ao corpo". A ideia não era completamente nova na filosofia ou na teologia. Agostinho afirmou em De Trinitatte (XII 7.12) que a parte racional da alma/mente de homens e mulheres havia sido igualmente criada à imagem de Deus.
[16] Suas principais obras, nesse sentido *Igualdade dos homens e das mulheres* (*Egalité des hommes et des femmes* - 1622) e *A Queixa das Damas* (*Le Grief des femmes* - 1626).
[17] *Dissetatio, de Ingenii Muliebris ad Doctriban, & meliores Litteras Aptitidine*. Traduzida para o holandês e o francês em 1646 com o título *Question celébre, s'il est nécessaire ou non que les filles soient sçavantes.*
[18] *De l'Egalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'ont voit l'importance de se défaire des préjugez (*1673); *De l'Education des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs* (1674)*; De l'Excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (1675).
[19] FRAISSE, *La sexuation du monde: réflexions sur l'émancipation*, p. 157.
[20] *Traité de la morale et de la politique* e *Du célibat volontaire, ou la vie sans engagement* (1700).

sem autoridades externas (como a do marido ou da igreja)[21]. Véronique Desnain[22] defende serem esses dois tratados a obra mais extensa sobre a condição feminina escrita no século XVII por uma mulher.

A inglesa Mary Astell pode ser considerada uma filósofa moral, metafísica, racionalista, epistemóloga e filósofa da mente[23]. Ela fez uso de diferentes idéias filosóficas para argumentar a favor de uma educação superior para mulheres e minar a crença de que são naturalmente inferiores. Essas idéias incluíam uma concepção igualitária da razão, o conceito cartesiano do 'eu pensante' e princípios teleológicos[24].

Estratégias para o debate

1. Filiar-se a uma tradição teórica

Dorlin chama a atenção para uma semelhança entre as filósofas apontadas: todas posicionaram-se como discípulas e não esposas ou amantes de algum homem ilustre[25]. Gournay indicava sua filiação intelectual para com Montaigne, van Schurman descrevia-se como discípula ou aluna de Voetius e Rivet (teólogos protestantes influentes) e Suchon apelou aos pais da igreja. Astell também o fez, permanecendo solteira e posicionando-se como filósofa cartesiana. A estratégia pode ser entendida como forma de afirmar a própria voz. La Barre, por sua vez, não fez uso desse recurso visto que, sendo homem, não precisava dele e, além disso, defendia que o pensamento dos "antigos" era ultrapassado[26]. A filiação permitia colocar em segundo plano a questão sexual, sempre presente em uma relação intelectual-afetiva e colocando sob suspeita as intenções de uma mulher no mundo das ideias e discussões intelectuais. Muitas mulheres do passado fizeram uso da posição de esposa ou amante para ascender aos círculos intelectuais fechados às mulheres. Dorlin observa que a postura da filiação podia implicar ser vista como filósofa e não como uma mulher que faz filosofia[27]. Esse dado é importante quando pensamos que a essência do preconceito contra mulheres, sempre renovado, possui relação com a transformação da mulher em corpo-para-o-sexo ou para a procriação. Nos ambientes e espaços em que ocorre, é necessário anular esse fator para se fazer realmente ouvir, ainda que o resultado obtido não seja o almejado.

---

[21] Lisa Shapiro aponta para o fato do conceito de "vida neutra", ou da pessoa "neutralista", representar um passo decisivo em direção à noção kantiana de autonomia, desenvolvida no século seguinte. O conceito diz respeito a uma pessoa, provavelmente uma mulher, que se compromete inteiramente com uma vida de solteira-celibatária para dedicar-se ao estudo, sem os compromissos institucionais do casamento e do convento, guiada por uma lei interna, racional, que exige autodomínio e controle sobre as paixões, ao mesmo tempo que estabelece para si regras e princípios pelos quais agirá. SHAPIRO, "Gabrielle Suchon's 'Neutralist'", 2017.

[22] DESNAIN, "Gabrielle Suchon: a dangerous philosopher", s/p.

[23] BROAD, *The Philosophy of Mary Astell,* p. 5.

[24] Sua principal obra sobre o tema é *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest. By a Lover of Her Sex,* a primeira parte foi publicada em 1694 e a segunda em 1697. No ano de 1700, Astell publicou *Some Reflections Upon Marriage* no qual parece dialogar com o *Tratado sobre o Governo Civil* de John Locke, apesar de não citá-lo, e no qual aponta as contradições do novo direito natural e do contratualismo ao excluir as mulheres e permitir a dominação dos homens.

[25] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 45.

[26] La Barre fez uso do método cartesiano que consistia em fazer tábula rasa dos conhecimentos adquiridos afim de livrar-se dos preconceitos.

[27] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 47.

Para produzir o efeito de filiação, inúmeras citações e referências clássicas foram usadas, na estratégia de produzir reconhecimento próprio e apresentar teses feministas em meio a uma tradição filosófica ou religiosa ortodoxa. Posicionar-se dessa maneira, apresentar seu próprio pensamento, linha de raciocínio e erudição, já era, em si, uma prova da falsidade das afirmações misóginas que defendiam a incapacidade natural da mulher à vida intelectual.

A disputa pela igualdade tinha no acesso ao conhecimento e à educação o seu ponto central. No entanto, nessa luta havia um segundo problema a ser enfrentado: a tendência de produzir uma educação sexuada (feminina) para mulheres, diferente da pretendida para os homens.

2. Apontar o modelo educacional sexista

Vários setores protestantes já haviam reivindicado a alfabetização de ambos os sexos visando a eliminação de intermediários entre o indivíduo e Deus na leitura da bíblia. De igual forma, a contrarreforma (decidida no século anterior, pelo Concílio de Trento) defendera a instrução dos fiéis desde a mais tenra idade e das mulheres, em especial, por conta do papel que tinham nas famílias. No entanto, a educação para a clausura e a piedade religiosa era a proposta dos clérigos para as mulheres e não visava desenvolver-lhes as aptidões ou algum grau de autonomia. Para servir a causa da igreja e manter a estrutura familiar desigual, a educação indicada não deveria visar à aquisição de cultura ou ao desenvolvimento intelectual, mas manter as mulheres o mais perto possível de uma certa visão de "natureza", criando uma naturalização forçada por meio do discurso.

La Barre denunciou o constrangimento causado por esse tipo de cultura e pelo ocultamento da verdade: "E se acontecer de algumas [mulheres] se distinguirem do comum por meio da leitura de certos livros, que elas tiveram grande dificuldade em conseguir, para abrir suas mentes, muitas vezes são obrigadas a esconder esse fato"[28]. A mulher culta, como observa Dorlin[29], podia ser acusada de trair seu gênero e desejar ser um homem.[30] Suchon, ao mesmo tempo que denunciava as práticas culturais que mantinham as mulheres em posição de inferioridade, pontuou a facilidade com que poderiam ser revertidas:

> Todos estes discursos feitos em desvantagem das mulheres podem ser em breve reparados, … se houver escolas para sua instrução, veremos uma boa quantidade [delas] tornado-se boas Humanistas, Retóricas eloqüentes, agradáveis Poetas e Filósofas muito refinadas. É o que torna a privação delas [algo] sensível: os meios lhes faltam para a aquisição das ciências, enquanto possuem o talento e a vontade [necessárias], como muitas já o fizeram saber. Aquelas que receberam uma educação particular, seja pelo privilégio de seu nascimento, seja pelas vias que a Providência lhes deu, foram perfeitamente

[28] POULLAIN de la BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, p. 98.
[29] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 55.
[30] O que insinua Kant, inclusive, em "Da diferença entre o sublime e o belo na relação dos sexos, de 1764, ao fazer chacota de uma das maiores intelectuais francesas de seu tempo: Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, pesquisadora no campo da geometria, matemática e, em especial, da física. Também conhecida como Mme du Châtelet, foi a tradutora para o francês da Principia Mathematica, de Isaac Newton (1759).

bem sucedidas[31]. Astell chegou a defender a criação de um instituto no qual mulheres poderiam viver e estudar. Apesar das características semelhantes às de um monastério, a instituição visaria o desenvolvimento das internas e uma vida sem interferência da cultura de dominação presente na sociedade[32]. Em tom de ironia ela aponta o problema que isso poderia causar na cultura masculinista:

> … não sei como os homens se sentirão diante da quebra do seu clube fechado e das mulheres [sendo] convidadas a provar desta árvore do conhecimento que há tanto tempo monopolizaram injustamente. Mas eles que me desculpem se sou parcial com o meu próprio sexo, assim como eles são com o deles, e penso que as mulheres são capazes de aprender da mesma forma que os homens[33]. Astell apontou os costumes e práticas sociais como responsáveis pelas posturas tolas e irracionais de mulheres. Além disso, recebiam tão pouco treino para argumentar e fazer uso da razão que se tornavam incapazes de reconhecer as verdadeiras fontes para uma vida prazeirosa e feliz[34]. Mas tudo poderia ser revertido com uma educação voltada "ao que é realmente próprio para Criaturas Racionais.[35]

3. Demonstrar a falsidade do enunciado sexista

Como pontuou Dorlin[36], a maioria dos argumentos a favor da desigualdade entre os sexos eram sofismas com o objetivo de produzir a ilusão da verdade: homens e mulheres são diferentes, logo desiguais; a mulher é sempre ignorante, logo naturalmente ignorante; a mulher é submissa e dependente, logo desprovida de razão, imperfeita e inferior ao homem. O sofisma simula estar de acordo com as regras da lógica, mas sua estrutura interna é inconsistente e incorreta.

A falsidade e a inconsistência dos argumentos misóginos foram percebidas pelas filósofas aqui abordadas que, por sua vez, produziram contra-argumentações lógicas voltadas à sua correção. Dorlin pontua que Gournay apostou na relativização da diferença[37], la Barre na demonstração da falsidade do preconceito, Suchon na indicação dos costumes que justificavam a posição de poder dos homens e Van Schurman na elucidação da diferença entre um argumento geral sobre "a mulher" e os julgamentos particulares sobre esta ou aquela mulher[38]. Astell, por sua vez, empregou princípios epistemológicos e ontológicos cartesianos para evidenciar que todas as almas são igualmente racionais e equipadas com a capacidade às idéias claras e distintas[39]. Gournay perguntou, em um tom de ironia e

[31] SUCHON, *Traité de la morale et de la politique*, parte II, p. 45.
[32] ASTELL, *A Serious Proposal to the Ladies*, part II, p. 165.
[33] ASTELL, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 155.
[34] ASTEL, *A Serious Proposal to the Ladies*, part I, p. 59.
[35] ASTEL, *A Serious Proposal to the Ladies*, p. 206. O uso de letra maiúscula aqui segue o uso delas no texto original de Astell.
[36] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 58.
[37] O que Marguerite Deslauriers (2019) defende ter sido formulado sobre uma base de argumentação aristotélica.
[38] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 59.
[39] DETLEFSEN, "Custom, Freedom, and Equality", pp. 75-81.

apontando a falha do argumento misógino, se havia mais diferença entre as mulheres e os homens do que entre elas próprias, levando em consideração os diferentes níveis de instrução que recebiam, o fato de serem criadas em uma cidade ou em um vilarejo, em um determinado país ou em outro etc.[40] A base filosófica do seu argumento é a de que a espécie humana possui uma forma única, que a diferencia das demais espécies. Ser macho ou fêmea, homem ou mulher pode ser considerado, como pontua Dorlin, uma diferença relativa. A diferença absoluta está na forma, na alma (que é racional). É a forma humana que faz com que nos pareçamos entre nós muito mais do que com qualquer outra coisa no mundo. Concluir a superioridade de um dos sexos com base na diferença relativa e não absoluta seria, pois, ilegítimo.

Gournay também faz referência ao argumento da força física, usado (até os dias de hoje, diga-se de passagem) para defender a superioridade e a obediência da mulher ao homem. Para ela, trata-se de um argumento fraco demais visto que "a força corporal é uma virtude tão baixa que com ela o animal supera o homem mais do que o homem supera a mulher"[41]. Quem faria uso desse argumento para exigir que os homens obedecessem aos animais? Em relação às mulheres, no entanto, ele segue utilizado e serve de fundamento às afirmações de "ignorância natural", "falta de capacidade racional" ou para a subordinação civil das mulheres, como fizeram Locke e Kant[42]. Ainda assim, quando uma mulher tem acesso a educação, o argumento cai por terra.

A lei do mais forte também foi refutada por la Barre e Astell. Para ele[43], tal lei foi imposta historicamente pelos homens que, durante o período de gestação das mulheres e diante das necessidade de apoio material delas, usurparam-lhes as posições de poder e decisão, criando uma confusão entre natureza e cultura por meio do reforço dos mitos, costumes e tradições religiosas.

4. Fazer uso de um método lógico

Dorlin aponta para o uso do método dialético, dos silogismos e da indução das filósofas e la Barre para demonstrar e convencer seus interlocutores sobre a igualdade entre os sexos[44]. Para isso, fizeram uso das premissas de seus adversários (de que as mulheres são ignorantes) para demonstrar que não passam de premissas prováveis, mas não necessárias (uma vez que há mulheres eruditas). Assim, demonstraram a ilusão de verdade que provoca o raciocínio misógino.

Suchon fez uso sistemático de definições para criar o fundamento que precisava: no início de suas grandes divisões de texto ofereceu uma definição (de liberdade, ciência e autoridade, respectivamente) para, então, tratar das privações impostas às mulheres. Assim, definiu a liberdade para demonstrar sua necessidade e importância, distinguindo-a da impotência e da privação. Estabeleceu a essência da mulher e demonstrou que a ignorância, a dependência e a submissão não fazem parte dela[45]. Tratam-se de acidentes e não atributos.

[40] GOURNAY, "Igualdade entre homens e mulheres", p. 33.
[41] GOURNAY, "Igualdade entre homens e mulheres", p. 37.
[42] ZIRBEL, "O problema do padrão duplo de cidadania das teorias políticas modernas", pp. 106-127.
[43] POULLAIN de la BARRE, *De l'Egalité des deux sexes*, pp. 18-20; *Three Cartesian Feminist Treatises*, p. 56.
[44] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 74.
[45] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 77.

Suchon defendeu que a liberdade, o saber e a autoridade não são monopólios masculinos, exceto quando impostos arbitrariamente pelas leis e costumes.

Van Schurman, por sua vez, fez uso dos "raciocínios de tipo"[46]. Demonstrou que as mulheres, ao serem excluídas das questões públicas tornam-se inativas nelas. E a inatividade é, por definição, nociva e prejudicial. Isso deveria ser revertido por meio do estudo das mulheres no campo das ciências e das letras. Van Schurman não discute suas premissas. Essas já eram aceitas pelo público e isso lhe permitia investir na conclusão.

La Barre procurou conciliar persuasão com verdade, submetendo o preconceito comum à investigação racional. Para tanto, aplicou a "regra da verdade" para examinar a opinião de que mulheres são seres inferiores. Não aceitou como verdadeiro aquilo que não tivesse "o suporte de ideias claras e distintas"[47]. Seu método foi o da refutação, aplicada a dois tipos de adversários: a tradição popular e a erudita. Argumentou que a tradição não apresentava nada de concreto, apenas crenças individuais, costumes e aparências, refutáveis com a exposição de como as mulheres foram assujeitadas e excluídas das ciências e das profissões e de como é possível perceber que possuem características iguais aos homens. Quanto à tradição erudita, buscou demonstrar que as provas apresentadas por seus representantes eram vãs e as falhas atribuídas às mulheres provinham do tipo de educação que recebiam. Sugeriu, ainda, que a crença na superioridade do homem é a forma mais básica e profunda de preconceito social.

Astell usou argumentos racionais e teológicos. Afirmou que Deus não fez nada em vão e concedeu às mulheres uma mente racional. O "dom" da razão, por sua vez, teria finalidade dupla: atuar em benefício próprio (levando à busca e à obtenção da felicidade) e em benefício comum (em prol da coletividade). Além disso, as mulheres teriam sido criadas, não para pertencer, servir ou agradar aos homens, mas para agradar a Deus e isso implicaria desenvolverem-se racionalmente.

Evocar a justiça

Apesar dos esforços e do uso correto de argumentos das/do filósofas lógico-igualitaristas, seus adversários fizeram uso da retórica, e não da dialética, para persuadir. Seus métodos tinham finalidade distinta.

> Se a dialética parte da opinião comum para determinar seus méritos, a retórica se serve da opinião pública comum para convencer. O retor deve levar em consideração as maneiras ... que deve exibir para que o ouvinte acredite nele... Instrumento político e judiciário, a retórica trabalha as paixões, as ideias recebidas e os preconceitos para atingir seus fins. Seja qual for a tese defendida, a argumentação retórica distingue-se da argumentação dialética ou da demonstração, em não observar nenhuma regra particular... seu único imperativo é o de conseguir a adesão[48]. No universo da retórica, e não da demonstração, a tese da igualdade possuía poucas chances em meio a

[46] VAN SCHURMAN (1646), *apud* DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes,* pp. 10-12.
[47] POULLIN de la BARRE, *Three Cartesian Feminist Treatises*, p. 39.
[48] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 83.

> costumes misóginos estabelecidos e dispostos a manter a subordinação das mulheres. Como pontuou la Barre, quando a opinião de alguém se baseia no preconceito, é muitíssimo difícil fazê-la mudar de idéia, mesmo fazendo uso de razões que parecem fortes e persuasivas[49]. Na opinião de Dorlin, os discursos das feministas lógico-igualitárias e la Barre aproximaram-se de um discurso de tipo judiciário, usado para defender ou acusar diante de um tribunal e tendo por critério o que é justo[50]. Pretendiam, possivelmente, passar da fase do julgamento para o do apelo à justiça. Esse passo, no entanto, levaria à perda dos benefícios da demonstração e de todo o processo.

Um jogo de cartas marcadas

A defesa da igualdade entre os sexos dava-se diante de um tribunal sem pretensões de verdade, mas de manutenção de uma certa realidade. Assim, os detratores da igualdade buscaram desqualificar as pessoas e não seus argumentos: as filósofas foram acusadas de advogarem em causa própria e la Barre de estar interessado em atrair mulheres com seu discurso[51]. As acusações tinham objetivo claro: difamar o discurso que apresentava pretensões universais e validade objetiva.

Na disputa sobre o que é justo fazia-se necessário persuadir os juízes e não apenas defender a verdade. O uso da lógica não é suficientemente eficaz em tal situação. É necessário o uso da retórica, uma vez que o julgamento que se pede está sujeito a uma instância de decisão que não tem a intenção de ser neutra. La Barre e Suchon denunciaram o fato:

> Os antigos não eram menos homens que nós, nem menos sujeitos ao erro; não devemos nos render a opinião deles nos dias de hoje, como teríamos feito em seu tempo… tudo o que disseram os homens deve ser considerado suspeito, porque são juízes e parte [interessada][52]. … as mulheres perderão sempre a causa, porque não possuem outros juízes além de seus instrutores, que não querem jamais mudar os costumes que eles mesmos introduziram. Ainda que possuam diferenças entre si, estão todos de acordo neste ponto: de procurar o rebaixamento das mulheres e impedir o quanto podem a elevação delas[53]. Para Desnain, "talvez um dos aspectos mais modernos e subversivos da escrita de Suchon seja o fato dela identificar os mecanismos de opressão e as questões mais práticas por trás do discurso teórico"[54]. Poderíamos estender esse comentário para Gournay, van Schurman, Astell e Poullain de la Barre.

[49] POULLAIN de la BARRE, *De l'Egalité des deux sexes*; *Three Cartesian Feminist Treatises*, p. 53.
[50] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, pp. 88-89.
[51] DORLIN*, L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 91.
[52] POULLAIN de la BARRE, *De l'Egalité des deux sexes*, p. 52. A parte final dessa citação foi utilizada por Simone de Beauvoir no *Segundo Sexo*.
[53] SUCHON, *Traité de la morale et de la politique*, p. 267.
[54] DESNAIN, "Gabrielle Suchon: a dangerous philosopher", s/p.

Refletindo sobre o embate travado entre essas filósofas do séc. XVII e seus adversários, Dorlin observa que a retórica misógina possui eficácia consequente e o sexismo possui sua própria racionalidade:

> O sexismo não é irracional. A racionalidade não é em si a fonte desse pensamento de exclusão, como se toda racionalidade fosse intrinsecamente masculina [e misógina], mas ela é a sua produtora uma vez que é, precisamente, seu instrumento (...) Ao dar-se como finalidade a dominação, a racionalidade renuncia a estabelecer ou, pelo menos, a buscar a verdade... Aqui a razão é utilizada como um meio para salvar as aparências, a explorar a visibilidade da diferença sexual. Ela provoca a "misologia", uma raiva da razão dita "masculina", por desejar demais provar ou justificar o improvável. Assim, a lógica misógina permanece uma lógica. Ela escolhe seu método, seu modelo demonstrativo, seu critério de admissão ou pertinência. Em outros termos, a dimensão crítica e autocrítica de todo esforço racional é uma escolha, de uma certa ética, que não está necessariamente contida no exercício do racional[55]. No caso das discussões sobre a igualdade entre os gêneros, não é a razão que precisa ser colocada em causa, mas os detratores da igualdade.

As referidas filósofas demonstraram a igualdade e provaram o quão bem fundadas eram suas proposições, "aplicaram fielmente os métodos mais rigorosos, utilizaram-se de um espírito crítico dos mais exigentes". No entanto, estavam diante de juízes que não pretendiam refletir sobre os argumentos apresentados ou sobre a verdade ou o justo. Elas encontraram diante de si "uma razão à imagem de seus utilizadores, protegida, fechada e, sobretudo, dominante"[56].

Considerações finais

Em contraste com os discursos de juristas, filósofos, governantes e líderes religiosos que atribuíam a situação de inferioridade social das mulheres à sua natureza, as filósofas lógico-igualitaristas denunciaram os mecanismos que produziam tal realidade. Seus argumentos evidenciaram a igualdade moral e intelectual entre os sexos como uma verdade indiscutível. Apesar disso, na história da filosofia contada até o momento, "somente textos que teorizam a desigualdade natural entre homens e mulheres são divulgados e comentados... [e] não é o valor relativo dos argumentos ou seu rigor científico que determina se serão discutidos, mas sua posição em relação a uma ordem específica de conhecimento e poder"[57]. Em tempos de questionamento público da igualdade de direitos entre homens e mulheres por parte do presidente do quinto maior país do mundo (em território e população)[58], percebemos a fragilidade de certas conquistas obtidas ao longo da história. Revisitar a *querelle*

[55] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 95.
[56] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, pp. 95-96.
[57] DORLIN, *L'évidence de l'égalité des sexes*, p. 102.
[58] Jair Bolsonaro, defendeu não ser justo mulheres terem o mesmo salário que homens, uma vez que engravidam. ZERO HORA. "Confira a entrevista dada por Bolsonaro em 2014, citada pelo candidato no Jornal Nacional". *GZH eleições 2020*, 04/08/2018.

de femmes e os argumentos do *feminismo lógico-igualitarista* do século XVII nos permite perceber certas semelhanças no debate público contemporâneo em torno do tema. Nem sempre a razão e a justiça são as balizas, ainda mais se a lógica utilizada é a lógica sexista e os juízes seguem parte implicada no processo. Para fazer avançar um modelo de sociedade menos sexista é preciso descobrir como atuar em meio a um universo de cartas marcadas, com juízos e juízes corrompidos.

Referências Bibliográficas

AKKERMAN, Tjitske e STUURNAM, Siep. *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*. London: Routledge, 1998.

ASTEL, Mary. *A Serious Proposal to the Ladies*, part I, 1694. New York: St Martin's Press, 1986.

_____. *A Serious Proposal to the Ladies*, part II, 1697. Londres: Pickering & Chatto, 1997.

ATACK, Margaret. "Writing from the center: Ironies of otherness and marginality". In: EVANS, R. *Simone de Beauvoir's The Second Sex: New Interdisciplinary Essays*. Manchester University Press, 1998, pp. 31-58.

BROAD, Jacqueline. *The Philosophy of Mary Astell: An Early Modern Theory of Virtue*. Oxford University Press, 2015.

CONLEY, John J. "Marie Le Jars de Gournay (1565-1645)". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. s/d. Disponível em: <iep.utm.edu/gournay>. Acessado em junho de 2020.

DESNAIN, Véronique. "Gabrielle Suchon: a dangerous philosopher". *Dangerous Women project*, 2017. Disponível em: <http://dangerouswomenproject.org/2017/01/20/4354/>. Acesso: junho de 2020.

DESLAURIERS, Marguerite. "Marie de Gournay and Aristotle on the Unity of the Sexes". In: O'NEILL, E. e LASCANO, M. P. *Feminist History of Philosophy. The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*. Springer International Publishing, 2019.

DETLEFSEN, Karen. "Custom, Freedom, and Equality". In: SOWALL, Alice e WEISS, Penny A. *Feminist Interpretations of Mary Astell*. Pennsylvania State University Press, 2016.

DORLIN, Elsa. *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*. Paris: L'Harmattan, 2000.

FRAISSE, Geneviève. *La sexuation du monde: réflexions sur l'émancipation*. Paris: Les Presses, 2016.

GOURNAY, Marie le Jars de. *Egalité des hommes et des femmes; Grief des dames; suivis du Proumenoir de Monsieur de Montaigne*. Genebra: Librarie Droz, 1993.

KELLY, Joan. "Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes: 1400–1789". In: *Women, History, Theory: The Essays of Joan Kelly*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 65-109, 1988.

MESQUITA, Cinelli Tardioli. "A Queixa das Damas". In: Revista Pasmas, maio de 2019. Disponível em: <https://medium.com/pasmas/a-queixa-das-damas-7d285f5dc15>. Acesso: junho de 2020.

POULLAIN de la BARRE, François. *De l'Egalité des deux sexes. Discours physique et moral où l ónt voit l'importance de se défaire des préjugez*. Paris: Du Puis, 1673.

POULLAIN de la BARRE, François. *Three Cartesian Feminist Treatises*. Introductions and annotations by Marcelle Maistre Welch. Translation by Vivien Bosley. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2002.

RANG, Brita. "A 'learned wave': women of letters and science from the Renaissance to the Enlightenment". In: AKKERMAN, T. e STUURMAN, S. (eds.). *Perspectives on Feminist political Thought in European History*. Londres: Routledge, 1998.

ROVERE, Maxime. *Arqueofeminismo: Mulheres Filósofas e Filósofos Feministas, sec. XVII-XIII*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

SHAPIRO, Lisa. "Gabrielle Suchon's 'Neutralist'. The Status of Women and the Invention of Autonomy". In: BROAD, J. e DETLEFSEN, K. *Women and Liberty, 1600-1800: Philosophical Essays*. Oxford University Press, 2017.

SOLTERER, Helen. *The Master and Minerva. Disputing Women in French Medieval Culture*. University of California Press, 1995.

SUCHON, Gabrielle. *Traité de la morale et de la politique*. Lyon: B. Vignieu, 1693.

ZERO HORA. "Confira a entrevista dada por Bolsonaro em 2014, citada pelo candidato no Jornal Nacional". *GZH eleições 2020*. 04/08/2018. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/eleicoes/noticia/2018/08/confira-a-entrevista-dada-por-bolsonaro-em-2014-citada-pelo-candidato-no-jornal-nacional-cjkfdf5op00ns01muzcwifyo8.html> Acesso: 21 de abril de 2021.

ZIMERMMANN, Margarete. "Querelle des Femmes, querelles du livre". In: COURCELLES, D. e JULIÁN, C. V. *Des Femmes e des Livres. France et Espagne, XIVe – XVIIe siècle*. Paris: École Nationale des Chartes, pp. 79-94, 1998.

ZIRBEL, Ilze. "O problema do padrão duplo de cidadania das teorias políticas modernas". In: *Psicanálise e Gênero*. São Paulo: ANPOF, pp. 106-127, 2017.

Marie de Gournay e Simone de Beauvoir: notas sobre memória e história

Clêmie Ferreira Blaud[1]

Resumo: A prática de evocar nomes de mulheres, personagens míticas ou reais, nos discursos filosóficos que tratam da emancipação feminina serve a dois objetivos principais: i. resgatar a memória das mulheres, com o propósito de reconstruir a história da filosofia, refutando os argumentos desfavoráveis às mulheres; ii. exemplificar os conceitos discutidos no texto com a ação ou pensamento de outras mulheres, muitas delas esquecidas na história da filosofia. O estudo das semelhanças e diferenças no modo como os nomes de mulheres são mobilizados produz novas reflexões sobre a memória e a história da filosofia. Este artigo investiga essas questões em dois textos, sendo um do século XVII, *Égalité des hommes et des femmes,* escrito por Marie de Gournay; e o outro do século XX, o capítulo intitulado *História* da obra *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir.
Palavras-chave: Marie de Gournay – Simone de Beauvoir – Feminismo – Memória – História

Marie de Gournay and Simone de Beauvoir: notes about memory and history

Abstract: The practice of evoking the names of women, mythical or real characters, in philosophical discourses that deal with female emancipation serves two main purposes: i. to rescue the memory of women, with the purpose of reconstructing the history of philosophy and refuting the arguments unfavorable to women; ii. to exemplify the concepts discussed in the text with the action or thought of other women, many of them forgotten in the history of philosophy. The study of similarities and differences in the way which women's names are mobilized produces new reflections on memory and the history of philosophy. This article investigates these issues in two texts, one from the 17th century, *Égalité des hommes et des femmes*, written by Marie de Gournay; and the other from the 20th century, the chapter entitled *Histor*y of the work *The second sex* of Simone de Beauvoir.
Keywords: Marie de Gournay – Simone de Beauvoir – Feminism – Memory – History

[1] Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), na área de Ética e Filosofia Política, sob a orientação da Profa. Maria das Graças de Souza. E-mail: clemieblaud@gmail.com.

Igualdade entre homens e mulheres, texto que hoje se faz presente na história do feminismo, foi publicado em 1622, 1626, 1634 e 1641, este último quatro anos antes da morte de sua autora, Marie de Gournay. Entre a primeira e a última publicação, Gournay corrige, revisa e acrescenta nomes de mulheres da mitologia, da história e da religião, cuja ação reforça o argumento contra a ideia de superioridade do sexo masculino sobre o feminino. O memorial de nomes femininos articula-se ao par conceitual entendimento-memória, aspecto relevante no pensamento de Gournay para uma espécie de reinvenção da história das mulheres por elas mesmas. Por sua vez, Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo,* dedica o capítulo intitulado *História* à reconstrução narrativa do lugar de inferioridade que as mulheres ocupam em relação aos homens. Um memorial de nomes de mulheres perfila ao longo do texto que discute os movimentos de imanência e transcendência, fundamentando o projeto da filósofa para a fenomenologia existencialista. Enquanto na história da filosofia tudo se passa como se as mulheres, com raras exceções, não tivessem se interessado pelos problemas da filosofia, Gournay e Beauvoir examinam conceitos filosóficos evocando exemplos de nomes que avultam ações e pensamentos protagonizados por mulheres, refutando, assim, os argumentos favoráveis à superioridade intelectual masculina. Os dois textos contemplam o problema da memória e da historia das diferenças entre os sexos, porém, por caminhos distintos. *Igualdade entre homens e mulheres* é um discurso cético em defesa do direito das mulheres em acessar o mesmo conhecimento que os homens; reivindicação que, na França, só chegaria a um desfecho em 1924, com o decreto que garantiu às crianças de ambos os sexos frequentarem a mesma escola, recebendo o mesmo conhecimento. *O segundo sexo*, contemporâneo à conquista do sufrágio feminino na França[2], olha para o passado observando os séculos de patriarcado e questionando o estatuto social da mulher como dependente da proteção masculina. No que concerne à memória e à história das mulheres cotejadas, as obras encontram mais diferenças do que semelhanças, visto que Gournay propõe um movimento em busca da origem da igualdade entre os sexos e Beauvoir parte da categoria de alteridade dada à mulher, "outro" que não pode ser aceito como "mesmo", para compreender o percurso da desigualdade. Em comum, e justapostos, os memoriais de nomes produzem uma nova urdidura para a reconstrução da história das mulheres na história da filosofia. Coloca-se como problema a ser reconstruído neste artigo como o memorial de nomes femininos participa de cada um dos textos e se existe algo em comum entre eles que pode servir ao ensino de memória e história no campo da filosofia, dos gêneros ou feminismo.

Marie de Gournay

Igualdade entre homens e mulheres, na versão de 1622, é um pequeno opúsculo tido como panfletário que surge em meio à "querela das mulheres", iniciada no século XV nos meios intelectuais sobre a temática do estatuto da mulher e seu acesso ao conhecimento. As demais versões – de 1626, 1634 e, particularmente, a última de 1641, examinada neste artigo – foram reescritas para coletâneas de textos que Gournay publicou em vida, aprimorando ideias, estilo e exemplos elencados. Herdeira do ceticismo montaigneano, Gournay estabelece um jogo retórico entre personagens míticos e reais, do passado e do presente, da mesma cidade ou

[2] Na França, o direito das mulheres ao voto só ocorre em 1944 e elas votam pela primeira vez em 1945.

distantes, para fazer a apologia da igualdade privilegiando a *epoché* em tom dos *nouveaux pyrrhoniens*. Assim, a leitura de *Igualdade entre homens e mulheres* nos convida à pesquisa do discurso tecido por um emaranhado de feixes; entre esses, os nomes de mulheres, cuidadosamente escolhidos na literatura erudita para realçar a época e o local onde viveram, a posição social, os filhos, os casamentos, os feitos heroicos ou a santidade, que sedimentam a sua tese da igualdade confrontada às muitas argumentações, e ao senso comum, favoráveis à ideia da superioridade masculina. A memória de nomes produz uma perspectiva historiográfica e filosófica que aponta as dificuldades dos filósofos homens em relação ao tema, sem contudo condená-los à fogueira; pelo contrário, a filósofa ensina que é possível revisá-los e corrigi-los em seus erros.

Gournay inicia o texto colocando dúvidas a respeito das ideias de superioridade e de inferioridade entre homens e mulheres e diz que pretende provar a dignidade e a capacidade das mulheres não por argumentos "nem por exemplos, pois estes são muito comuns, mas sim pela autoridade de Deus, dos Santos Padres da sua igreja e dos grandes filósofos que serviram de luz no universo"[3]. Embora diga que não pretende provar com exemplos, o que ela faz é, justamente, evocar a lista de nomes femininos cujas ações, ou cujos discursos, podem ser lembrados ao lado de nomes masculinos de santos e filósofos. A estratégia da autora, que não dispensa uma dose de ironia, é camuflar sua reivindicação de igualdade com o argumento de autoridade dos nomes masculinos, conduzindo o leitor a observar que homens e mulheres participaram de modo equivalente em feitos semelhantes. Longe de desrespeitar filósofos consagrados, Gournay está disposta a mostrar que os homens tidos como autoridades, ainda que tenham faltado com o reconhecimento das ações femininas em algumas passagens, em outras, ou de algum modo, reconheceram a igualdade entre os sexos. Por um lado, o que torna alguém uma autoridade é a sua qualidade como filósofo, teólogo, historiógrafo, governante, etc, isto é, a qualidade do conhecimento acessado pela razão, por outro, masculino e feminino também são qualidades, ainda que qualidades da natureza; resta saber se existe alguma relação equivalente entre a qualidade da natureza-sexo e a qualidade do conhecimento. Gournay aponta o momento em que as mulheres foram citadas por filósofos, historiógrafos, santos e poetas, constatando a igualdade e disso decorre que a autoridade da mulher sobre o homem pode ser inferida tanto quanto a do homem sobre a mulher. Trata-se de examinar o problema da igualdade entre os sexos pela abordagem qualitativa, mas esta só pode ser confirmada se houver também igualdade quantitativa, refutando o argumento de que esta e aquela são raras exceções entre as mulheres. Gournay observa o equilíbrio quantitativo entre mulheres e homens na humanidade citando de início aquilo que é óbvio: que os defensores da superioridade masculina colocam-se acima de Hércules, pois este desafiou apenas doze monstros em doze trabalhos, mas aqueles desafiam metade da humanidade, aludindo à metade formada por mulheres[4]. O jogo retórico de Gournay passa, assim, pela abordagem da qualidade-quantidade remetida ao par conceitual entendimento-memória, ou ainda razão-exemplos, como via de questionamento sobre o problema da igualdade. Incluir a outra metade da humanidade é desmantelar a autoridade de um sexo sobre o outro; mas, mais que isso, é incluir novas perspectivas de qualidade que tem como desafio fazer valer as virtudes e enfraquecer os vícios dos argumentos de autoridade

[3] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 296.
[4] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay*, p. 296.

nos quais subjaz a dinâmica de poder social que nega o conhecimento e a cidadania às mulheres.

No texto de 1622, entre os fundadores da filosofia, Marie de Gournay comenta sobre Platão, Sócrates e Teodoreto de Cirro ao lado de Aspasia, Diotima e Hipátia de Alexandria,[5] construindo uma relação simétrica quanto à época e à quantidade de nomes representativos do sexo masculino e feminino. Em 1641, o texto investe em um movimento mais complexo. Ao lado de Platão e Sócrates, Gournay nomeia Hipátia de Alexandria, filósofa e matemática grega que viveu cerca de oitocentos anos depois de Sócrates[6]. Em seguida, conduz o leitor a um exercício retrospectivo de memória sobre os pré-socráticos, lembrando-lhes que bem antes Hipátia, Temistoclea, Teano e Damo, irmã, esposa e filha de Pitágoras, transmitiram os ensinamentos deste e depois tiveram seus próprios discípulos. Ato contínuo, leva a memória do leitor aos tempos de Cícero, quando se ouviu falar da eloquência de Cornélia, a mãe dos irmãos Gracos, e de Laelia, filha de Caio[7] e avança mais um século, evocando Quintiliano em seu elogio à filha de Laelius e à filha de Hortensius, personagens das obras de Cícero. Contam-se até aqui nove personagens masculinos e sete femininos. Um leitor do texto de 1641, ignorando o texto de 1622, poderia parar por aqui e dizer que em busca do equilíbrio de forças, Gournay deveria ter evocado Diotima e Aspasia ao lado de Platão e Sócrates, e não falar de Hipátia que viveu séculos depois em Alexandria. Gournay, no entanto, parece adivinhar o que o leitor vai dizer e responde colocando a seguinte questão:

> E o que dizer se Tyco Brahe, o famoso astrólogo e barão dinamarquês, falecido no século XVI, tivesse vivido um pouco depois, no século XVII, não teria elogiado Anne van Schurman, sua vizinha da Holanda, grande conhecedora e emuladora das mulheres latinas e dos grandes poetas?[8]

Entende-se, agora, que Gournay refuta, assim, a abordagem esquemática de que para cada personagem homem, há uma mulher no mesmo espaço e tempo; isto é, refuta a máxima da cultura que, nos dias de hoje, poderia ser expressa pelo ditado "por trás de todo homem bem-sucedido, há sempre uma mulher". Gournay quer mostrar que existem homens e mulheres em constante diálogo por interesses comuns, não importa se estão próximos ou distantes no tempo e no espaço. Ainda no mesmo parágrafo, Gournay questiona onde esteve Atenas, rainha da Grécia e das ciências? Não teria a deusa visto que tantas mulheres ensinaram como preceptoras, nem lido seus nomes em textos e nem ouvido de viva voz falar delas? Lembra-se de Areté, filha de Aristipe[9], que teve cento e dez filósofos como discípulos e conclui que é cansativo continuar, pois são infinitos os nomes de mulheres a serem mencionados. Mostrando que o espaço geográfico não é fundamental para observar a proximidade intelectual entre homens e mulheres, Gournay resgata o episódio bíblico da Rainha de Sabá que atravessou mares e terras para adorar a sabedoria de Salomão,

[5] GOURNAY, "*Igualdade entre homens e mulheres*", p. 296.
[6] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 297
[7] Gournay diz que na sua opinião Laelia, ou l'Aelia é Sylla. Provavelmente trata-se de um debate a partir da menção de Plutarco de que Sylla teve uma primeira esposa de nome Ilia e Aelia seria a segunda e depois desta ainda teve outras três. Acredita-se que a primeira e a segunda sejam a mesma: Aelia.
[8] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 297.
[9] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 298.

considerando que a conhecia melhor que todo o seu século ou "por que ela a conhecia melhor, tanto por uma correspondência de sabedoria igual ou mais próxima do que todos os outros chefes da época?"[10]. Avançando o texto faz um movimento de retorno aos gregos e, agora sim, Gournay evoca Diotima e Aspasia, afirmando que preceptor e discípulo, Sócrates e Platão, colocaram na boca de duas mulheres os ensinamentos dos quais são alunos; e Máximo de Tiro faz o mesmo com Safo. Por fim, relembra Lastênia de Mantinea e Asiotea de Philus[11], discípulas de Platão que ensinaram na Academia depois de sua morte, sendo a primeira considerada o entendimento e a segunda, a memória[12]. Constrói-se neste segundo parágrafo a tese central do texto observando que a qualidade de entendimento alcança ambos os sexos de modo semelhante; contam-se, ao final deste, exatamente dezesseis nomes de homens e dezesseis nomes de mulheres, reafirmando-se que a quantidade de mulheres que alcançam o conhecimento é igual a dos homens e refutando-se a ideia de exceções. O jogo retórico pode, então, seguir para os próximos parágrafos evocando feitos de soberanas, heroínas, santas e da parte feminina de diversos povos.

Se quase não se encontram nomes de mulheres autoras na historiografia, a menção a elas, e a participação que tiveram nos feitos, não foi de todo ocultada das narrativas. É nesse sentido que o par conceitual entendimento-memória opera evidenciando a história das mulheres, enquanto o entendimento sem memória poderia apagá-las. No decorrer do texto, o recurso da diatribe é bastante explorado; Gournay escreve como se houvesse um interlocutor ou um grupo de pessoas diante dela, como dito acima na citação de Tyco Brahe e Anna-Marie van Schurman. Cética pirrônica, Gournay não postula a verdade sobre a questão da superioridade ou da inferioridade de um dos sexos, mas provoca aqueles que evocam as autoridades e toma posição pela igualdade diante dos acontecimentos. Esses, expostos por razões e quantidades que acessam o entendimento à luz da memória, mobilizam o olhar sobre o geral e o particular ao falar de grupos como "as italianas, as francesas, as rainhas, as mulheres do comércio"[13] e de nomes de mulheres "Pucelle d'Orleans, Judith[14], Madalena[15], etc". Gournay lembra que os lacedemônios consultavam suas mulheres sobre assuntos privados e públicos nos relatos de Plutarco[16]; os germanos, segundo Tácito[17], entregavam o dote às suas mulheres e não o contrário; e, em época corrente, entre as soberanas francesas, encontram-se uma rainha e uma princesa italianas, referindo-se, sem citar os nomes aqui, à Catherine de Médici e Maria de Médici:

> Tendo em conta que a instrução é de tal importância, apenas um só de seus proveitos, isto é, o comércio do mundo, abundando entre as francesas e as inglesas e faltando às italianas faz estas, de grosa em grosa[18], de longe

[10] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay*, p. 298.
[11] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay*, p. 298.
[12] Segundo Diógenes Laércio, Asioteia pode ter estudado na Academia de Platão vestidas de homem. Sabe-se ainda que após a morte de Platão, continuou os seus estudos com Speusippus, sobrinho de Platão.
[13] GOURNAY, "*Igualdade entre homens e mulheres*", pp. 296-297.
[14] GOURNAY, "*Igualdade entre homens e mulheres*", p. 301.
[15] GOURNAY, "*Igualdade entre homens e mulheres*", pp. 300 e 302.
[16] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 300.
[17] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 302.
[18] Gournay usa a expressão "en gros" ou "de gros en gros" em oposição a "en detáil", criando um jogo ambíguo com o vocabulário do comércio que em português poderia ser "atacado", "peça inteira" ou "grosa", sendo esta

> ultrapassadas por aquelas? Digo em grosa porque em miúda quantidade[19] as senhoras da Itália triunfam por vezes e de lá tomamos duas rainhas[20] *à la prudence*[21], às quais a França deve muita obrigação.[22]

No final do texto, Gournay recoloca a dúvida, deixando para os interlocutores a tarefa de refletir sobre a igualdade e sugerindo que tanto a mulher deve ser submissa ao homem, como este submisso a ela, pois a escritura afirma que é ele que deve deixar pai e mãe e seguir sua mulher[23]. Nesta união, reafirma-se a origem humana como criatura de Deus, acrescida de uma provocação sobre a qualidade de quem porventura disser que Deus é masculino, motivo pelo qual o homem seria superior:

> De resto, caso alguém seja tão desenxabido a ponto de imaginar masculino ou feminino em Deus, ainda que seu nome pareça soar masculino, nem consequentemente precisa da acepção de um sexo mais que do outro para honrar a encarnação de seu filho; este mostra, em plena luz do dia, que é tão mau filósofo, quanto teólogo.[24]

Admitir que o homem é mais digno que a mulher é o mesmo que declarar que o homem é mais digno que aquele que criou os dois sexos: o próprio Deus "e isso, indaga Gournay, não seria o mesmo que cometer a mais grave blasfêmia?"[25]. Tal entendimento só é alcançado com a participação da memória diante da evidência de que metade da humanidade é formada por mulheres, não sendo possível ocultar seus nomes em sua historiografia.

Simone de Beauvoir

Em *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir intitula *História* a parte da obra dedicada a investigar as explicações pouco convincentes para a afirmação: "o mundo sempre pertenceu aos machos"[26]. A fenomenologia existencialista de Beauvoir é fundada na bipartição natureza-cultura articulada aos movimentos do existir, manifestos pelos estados da existência caracterizados pelo par conceitual imanência-transcendência, sendo transcendência a superação do estado original do sujeito, enquanto imanência diz respeito à não superação desse estado, ou a não-existência. Em *O segundo Sexo,* o objetivo é compreender como o

última definida pela quantidade de doze dúzias, em oposição a "varejo", "retalho" ou "pequena/miúda quantidade".

[19] Nota-se que Gournay, seguindo Montaigne, usa o vocabulário do comércio para falar de "conjunto e particular", não necessariamente de universal e indivíduo, mas de conjuntos (francesas, italianas) e parte menor desse conjunto (rainhas), observando suas complexidades a exemplo das rainhas francesas que são italianas de nascimento.

[20] Referência provável à Catherine de Médicis e Marie de Médicis.

[21] Optou-se por deixar a expressão "*à la prudence*" em francês, pois Gournay refere-se à moda de soberanos prudentes, isto é, sábios, que se estende a algumas mulheres soberanas da Renascença italiana.

[22] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 299.

[23] Referência ao versículo bíblico do livro de Gênesis 2: 24, evocado pelo Apóstolo Paulo na Carta aos Efésios: 5:31.

[24] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay,* p. 309-310.

[25] GOURNAY, *Les Advis ou Les présents de damoiselle de Gournay*, p. 310.

[26] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 81.

"homem" – que tomou para si a definição de 'ser humano' – relega à mulher uma posição secundária. Como o papel de coadjuvante na história foi imposto à mulher e como ela o ocupou, ou a fizeram ocupar, essa posição de 'segundo sexo' em diferentes sociedades? Por fim, como a mulher se coloca no mundo e como corrobora essa configuração social? Ao tratar da biologia, antes de adentrar no exame da história, Beauvoir diz:

> Há, na vida, dois movimentos que se conjugam; ela só se mantém em se superando e só se supera com a condição de se manter. Esses dois momentos realizam-se sempre juntos, pensá-los separados é pensar abstratamente. Entretanto, é ora um, ora outro que domina.[27]

É partindo dessa necessidade de tratar a existência em si como um problema, considerando a necessidade que o indivíduo tem de compreender tanto a si mesmo como a realidade que o envolve e esta como uma forma autêntica de dar sentido à existência individual, que cada um busca uma inserção singular na existência comum, onde é percebida a presença dos outros seres. Assim, o estado de imanência vincula-se à não-existência e o estado de transcendência é a elevação do indivíduo à existência, que se dá pela via dos projetos no âmbito da cultura. Todavia, a transcendência não é um estado definitivo, uma vez que os acontecimentos da vida ou a liberdade de escolha podem conduzir um sujeito de volta ao estado de imanência, temporária ou definitiva. Diz Beauvoir, ainda no capítulo sobre a biologia:

> Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência "em si", da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito.[28]

Para Simone, o problema da mulher, como de todo ser humano, é ter a necessidade infinita de transcender em sua liberdade autônoma, porém, sendo mulher descobre-se (e escolhe-se) em um mundo onde os outros lhe impõem a condição de *Outro* que a remete à imanência. Assim, a mulher só transcende por meio de outra consciência, que não a sua. O seu drama é o conflito entre reivindicar sua transcendência e atender sua condição de imanente. Neste arcabouço conceitual constitutivo da história do sexo feminino, Simone de Beauvoir evoca mulheres da mitologia, da historiografia e da religião, fazendo perfilar um memorial de nomes enquanto investiga as condições em que os fatos ocorridos se movem para a transcendência ou para a imanência.

Para explicar as categorias de *Mesmo* e de *Outro*, no signo da dualidade homem e mulher, Beauvoir usa a ideia do "oceano" e "mar", palavras masculina e feminina em francês, observando a dinâmica cíclica das cosmogonias antigas, nas quais um mesmo elemento tem

[27] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 34.
[28] BEAUVOIR, *O segundo sexo,* p. 22.

dupla encarnação de macho e fêmea no caos cósmico. Algo semelhante ocorre com o caso da mulher que, simbolizando a fecundidade ganha prestígio ao ser associada à agricultura, que por sua vez, é dominada pelo homem e, ao dominá-la, domina também à mulher, aqui associada ao caos, à selvageria, ao mistério. Dotado de razão e de capacidade de dominar a natureza, o homem vê a mulher como signo da imanência, submetendo-a a sua vontade, porém, mantendo-a em um patamar mínimo de transcendência, ou seja, de magia, salvaguarda a possibilidade de fecundá-la e servir-se da companheira ao mesmo tempo. Aqui, Simone evoca divindades femininas, cujo prestígio as levou a superar a associação ao caos e, por vezes, a governar, isto é, a transcender: Isis, Reia, Ghea e Cibele[29]; e acrescenta Niobe e Medeia[30], como mulheres de uma época em que as mães tinham consciência que os filhos eram delas; e por fim, cita Hécuba e Andrômaca[31], mães e esposas fortes. Assim, Beauvoir inicia seu memorial com personagens femininas que superaram sua condição de imanência rumo à transcendência pela via da fecundação, da maternidade e da ação na ordem cultural do matriarcado. Ocorre que a transcendência alcançada não se sustentou em nenhum dos casos, levando-as de volta ao estado de imanência. Medeia, mãe consciente de que os filhos lhes pertencem, prefere matá-los a aceitar que a nova esposa de Jasão os crie e faça deles príncipes. Sua transcendência se deu na escolha que fez ao fugir com Jasão, sua imanência retorna como castigo. Niobe, orgulhosa de seus catorze belos filhos, numa ação transcendente reivindica para si o culto da fertilidade, oferecido a Leto que só tem dois filhos. Para honrar a mãe, os filhos de Leto matam os catorze filhos de Niobe que, por sua vez, retorna à imanência como uma rocha e suas lágrimas formam uma nascente. Hécuba, mãe de dezenove filhos, entre eles, Heitor, vê todos morrerem na guerra de Troia. Levada como escrava transcende sua condição, cegando o rei e matando dois de seus filhos com ajuda de outras escravas. Porém, Hécuba cai na imanência novamente, sendo transformada em cadela cujos uivos assustam o povo. Por fim, Andrômaca, esposa e mãe modelo, tendo perdido marido, tenta salvar o filho aceitando a proteção de um rei; fato cujo desdobramento será a morte de seu filho. Sem família, Andrômaca, passa a viver a margem da sociedade, retornando à imanência. Essas mulheres, afirma Beauvoir, são anteriores à cultura do gineceu, o espaço doméstico que marcará os limites da imanência feminina por longos séculos, explicando a condição de segundo sexo na qual a mulher se encontra. O homem escraviza a natureza e junto com ela a mulher, produzindo a passagem do que havia de prestígio e matriarcado para um modo de patriarcado, no qual a exaltação da mulher como o Outro representa sua expulsão do *mitsein*[32] na cultura do gineceu. O gineceu, cômodo da casa e regras sobre a circulação e contato com as mulheres, estabelecem a cultura patriarcal na qual a mulher passa a conviver com o grau mínimo de transcendência, sendo domesticada para retornar à sua imanência, isto é, ao convívio com as mulheres no gineceu. Beauvoir inclui agora Clitemnestra, como o caso que ilustra o triunfo do patriarcado sobre o matriarcado, lembrando que o tribunal absolve Orestes proclamando-o filho de Agamenon antes de sê-lo de Clitemnestra. Adão e Eva, as leis de Manu, dos Levíticos, de Sólon, do direito romano, confirmam a ideia de que a mulher é o Mal e este é necessário ao Bem, como a noite à luz.

[29] BEAUVOIR, *O segundo sexo,* p. 90.
[30] BEAUVOIR, *O segundo sexo,* p. 90.
[31] BEAUVOIR, *O segundo sexo,* p. 91.
[32] *Mitsein*: *being with others*, conceito Heidegger.

Avançando em sua historiografia, a filósofa do existencialismo examina como as mulheres saem da condição de quase escravas nas sociedades grega e egípcia para uma pequena emancipação no mundo romano, porém, esta as torna vítimas da misoginia. A prostituição que antes teve prestígio como parte da cultura de hospitalidade ou de rituais religiosos é adaptada para a cultura do desprezo pela mulher no mundo ocidental, com exceção das *hetairas*. Havia na Grécia Antiga três tipos de cortesãs: as *diteríades*, aqueles que atendiam o nível mais baixo da sociedade; *auletrides*, dançarinas ou musicistas; *hetairas*, em geral vinham de Corinto, eram cultas e tinham como amantes homens notáveis; por vezes, eram contratadas como administradoras domésticas, e exerciam a prostituição em outro local[33]. Simone menciona Lamia, uma auletride que enriquece com o seu talento; Aspásia, Frineia e Laís, como hetairas que alcançaram a superioridade da mulher livre sobre aquela que é a mãe de família. Aspásia é novamente mencionada ao lado de Safo; ambas como mulheres que tentaram protestar contra a condição semiescravizada do sexo feminino apoiando-se em Platão que é favorável ao acesso das matronas na administração da República. Porém, o que se segue é Lisístrata[34] sendo ridicularizada por Aristófanes e Aristóteles declarando que a mulher, por ser deficiente, deve viver fechada em sua casa e subordinada ao homem. Simone cita frases desfavoráveis à mulher proferidas por vários filósofos gregos e conclui que a personagem de Xantipa [35] resume todos os ressentimentos contra a esposa megera e os infortúnios da vida conjugal.

O projeto historiográfico de Simone de Beauvoir não se pauta pela linearidade cronológica, pois o tempo apresenta-se espiralado propondo laços entre mulheres do passado e do presente: Aspásia, a *hetaira* do mundo grego, reaparecerá no início do Renascimento ao lado de Isabel de Luna, Catarina di San Celso e Impéria[36], bem como no final deste período, ao lado da *salonerie* Mme. de Maintenon e da diplomata Princesa de Ursins[37], consideradas conselheiras. Os nomes das mulheres podem ser agrupados no espaço e no tempo, mas também pelo papel que representam, observando como cada agrupamento se posiciona numa escala de maior ou menor grau de igualdade com os homens. Sobre isso, Simone nota que somente as soberanas e as santas alcançam um grau de respeito equivalente aos seus pares masculinos soberanos ou santos, o que é explicado pelo fato de que a soberania e a santidade estão acima dos sexos. Soberanas: Isabel, a Católica, Isabel da Inglaterra e Catarina da Rússia, enquanto Catarina de Siena e Santa Teresa[38], santas acima de tudo. Nota-se aqui ecos do ensaio de Marie de Gournay.

Sobre o século XVII, diz Simone: "A vida mundana desenvolve-se e a cultura expande-se"[39], destacando os nomes de Mlle de Gournay, Mme de Rambouillet, Mlle. de Scudéry, Mme de La Fayette, Mme de Sévigné na França; em outros países, a Princesa Elizabeth, Rainha Cristina, Mlle. Schurman. Em seguida: Ana de Áustria, Duquesa d'Aiguillon, Mme de Montbazon, Duquesa de Chevreuse, Mme de Montpensier, Duquesa de Longueville, Anna de Gonzague, Mme de Maintenon, Princesa de Ursinis e Mme de Ciray. Entre as cortesãs: Ninon de Lenclos deixará sua biblioteca com mais de dois mil livros para

[33] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 111.
[34] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 111.
[35] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 113.
[36] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 133.
[37] BEAUVOIR, *O segundo sexo,* p. 135.
[38] BEAUVOIR, *O segundo sexo,* p. 169.
[39] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 134.

Voltaire e a ela segue-se outro elenco de mulheres letradas que alcançam a emancipação, mas são levadas ao exagero da futilidade que as remete à ridícula imanência dos caprichos. Retornando aos mesmos nomes, Beauvoir cita duas obras escritas, *Discours docte et subtil*[40], de Margarida de Valois, e *Égalité des hommes et des femmes*[41], de Marie de Gournay, como discursos que retorquiram autores masculinos que ridicularizavam as mulheres[42]. Contudo, uma literatura de sátiras às mulheres se impõe mesmo entre os homens que as defendem, como é o caso de Moliérè em *Les precieuses ridicules*. O memorial segue repetindo nomes e acrescentando novos.

Ao olhar para as mulheres em conjunto, Simone conclui que algumas mulheres protestaram isoladas contra seu destino: Safo, Christine de Pizan, Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges[43]; outras coletivamente como as matronas romanas contra a lei Ápia e as sufragistas anglo-saxônicas. Judite, Charlotte Corday e Vera Zassulitch matam, as mulheres da Fronda[44], conspiram. Aspasia, Mme. Maintenon e a Princesa Ursins, conselheiras. Lucrécia, suicida. Joana D'Arc, Mme. Roland e Flora Tristan[45], heroínas barrocas, exemplos de agentes históricos. Rosa Luxemburgo e Mme. Curie[46] só foram possíveis depois de muita luta. Maria Bashkirtseff, pintora e escultura ucraniana, e Christine de Pizan[47] enfrentam as circunstâncias desfavoráveis. A última mulher citada por Simone de Beauvoir é Cinderela[48], a personagem que ainda representa o desejo de ascensão social das mulheres à casta superior do mundo masculino; porém, "só uma ganha, entre milhares, na loteria do bom casamento"[49].

Notas para o ensino de filosofia

Separadas por mais de três séculos, Gournay e Beauvoir inscrevem-se em tradições filosóficas distintas e, no entanto, ao tratar de memória e história como problema filosófico, ambas fazem perfilar o nome de mulheres, mostrando que elas estiveram presentes nos acontecimentos narrados em diversas obras. O estudo das duas autoras revela dois caminhos de reflexão sobre o tratamento dispensado ao tema da diferença entre os sexos. Enquanto Gournay examina a dimensão da igualdade entre homens e mulheres, personagens das historiografias, Beauvoir propõe uma história da desigualdade que conduziu o sexo feminino ao segundo lugar, isto é, a posição de inferioridade na sociedade. Em Gournay, a investigação da igualdade entre os sexos utiliza argumentos de qualidade e quantidade, associando-os ao par conceitual entendimento-memória dos fatos narrados, não havendo porque continuar ignorando as evidências de que ambos os sexos estão sob o mesmo estatuto. Em Simone, a história da desigualdade imposta ao segundo sexo explica a subordinação da mulher pelo fato de ter sido toda ela feita por homens; sendo que "feita por homens" significa uma

[40] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 138.
[41] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 139.
[42] Gournay crítica a prática das *salonneries* quando amantes e confidentes de escritores que, ao adquirir cultura e bons rendimentos, tornam-se fúteis.
[43] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 167.
[44] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 169.
[45] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 170.
[46] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 171.
[47] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 172.
[48] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 176.
[49] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 177.

situação de desequilíbrio que remete a mulher à imanência na cultura do casamento, com rara possibilidade de acesso à transcendência. Diz Simone:

> Abrem-se as fábricas, os escritórios, as faculdades às mulheres, mas continua-se a considerar que o casamento é para elas uma carreira das mais honrosas e que dispensa qualquer participação na vida coletiva[50].

O memorial de nomes femininos descortina o brilho intelectual de mulheres que sozinhas conquistaram a independência econômica, mas lembra que a maioria delas teve um destino mais rico por nascimento ou tornando-se amante. Isto é, a posição econômico-intelectual opera como condição para que a mulher acesse à dimensão da transcendência; mas, o prestígio social do casamento ainda opera, conduzindo as mulheres ao desejo de agradar aos homens, de tal modo que ela "não exista para si, mas tal qual o homem a define."[51] Gournay refuta os discursos de desigualdade de sua época, Beauvoir questiona a igualdade e suas pequenas conquistas.

Em ambas as autoras, a memoriografia de nomes de mulheres é ferramenta de reflexão e de narrativa reconstrutiva da história da filosofia. Visto que a emancipação do sexo feminino não está dada, faz-se necessário evocar sempre o memorial de nomes de mulheres em nossos cursos de filosofia; e acrescentar novas pensadoras, e não nos esquecermos daquelas que nos são próximas.

Referências bibliográficas:

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo.* Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

DEZON-JONES, E. *Fragments d'um discours féminin. Textes établis, presentes et commentés par Elyane Dezon-Jones.* Paris: Libraire José Corti, 1988.

GOURNAY, M. "Igualdade entre homens e mulheres [1622]". In: *Modernos e Contemporâneos - International Journal of Philosophy*. Trad. Clêmie Ferreira Blaud. Campinas, v. 4, n.º 10, 2021.

_____. "Égalité des hommes et des femmes". In : *Les advis ou Les présens de la demoiselle de Gournay*. Paris: Lean Du Bray, 1641. Disponível em na Gallica (BnF).

JOHANSON, I. "Moral da ambiguidade, liberdade e libertação: Filosofia e feminismo em Simone de Beauvoir". In: *Revista Étic@*. Santa Catarina, v. 17, n2, pp. 239-257, 2018.

STEINBERG, S.; ARNOUD, JC. "Les Femmes et l'écriture de l'histoire. 1400-1800*"*. In : *CLIO, Femme, Genre et Histoire.* Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 553, pp. 275-278, 2008.

[50] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 175.
[51] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 177.

Sobre o poder das mulheres no aforismo 68 de *A Gaia Ciência*

Adriana Delbó[1]

Resumo: Este texto está vinculado a uma investigação contemporânea dos problemas de gênero a partir de Nietzsche, visando pensar se naquilo que já está dado como mulher não há a obediência a ideais que exigem que a cada gênero seja necessário atender às amarras que significam exatamente impedimentos à criação de si. Tomando como principal referência o aforismo 68 de *A Gaia Ciência*, pretendo discutir as cenas e os diálogos elaborados por Nietzsche, os quais desbancam a discussão que os homens travam para a determinação das mulheres. Contrapõe-se a isso, o poder das mulheres de elaborarem-se a si mesmas. Trata-se de uma leitura que vê em Nietzsche contribuições para a análise das dicotomias de gênero como determinações daquilo que se é, e, consequentemente, a impossibilidade para que cada pessoa possa fazer-se para além do que já está autorizado pelas sociedades.
Palavras-chave: Ideais – Dicotomia de gênero – Determinações – Criação de si

On the Power of Women in Aphorism 68 of *The Gaia Science*

Abstract: This text is linked to a contemporary investigation of gender problems from Nietzsche, thinking if someone who is already woman does not have an obedience to ideals that are required of each gender necessary to tied that what mean exactly impediments to self-creation. As the main reference of the aphorism 68 of The Gay Science, I intend to discuss scenes and dialogues elaborated by Nietzsche, who overcome a discussion that men initiate to determine women. Contrasted to this, the power of women to elaborate themselves. It is a reading that see in Nietzsche contribution to an analysis of gender dichotomies, as determinations of what it is, and, consequently, an impossibility for each person who goes beyond what is already authorized by societies.
Keywords: Ideals – Gender dichotomy – Determinations – Self-creation.

[1] Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: delbo@ufg.br

Introdução

Como sabemos, já são muitas e cada vez mais atuais as pesquisas no campo da Filosofia e das Ciências Humanas cujas preocupações convergem em torno das análises do feminismo e das relações de gênero. Tais relações, infelizmente, não se alteram no mesmo ritmo com que tais pesquisas se desenvolvem. Simultaneamente e, muitas vezes em conflito, elas caminham sem necessárias colaborações. É desafiador também o esforço para lidar com escritos cujas ideias parecem ser avessas ao feminismo, com estilo aparentemente contrário às mulheres, tal como o "tom" que pode ressoar nas leituras do que Nietzsche deixou sobre o assunto.

Entretanto, faz-se necessário reconhecer que os termos "mulher", "mulheres" e "feminismo", na obra de Nietzsche, ocorrem de modo plural e até mesmo controverso; por vezes aparecem em meio a aparentes elogios; por vezes aparecem de modo provocativo, outras vezes, ainda, sequer tais avaliações são imediatamente possíveis. Parece não faltar razões para incômodos. Nem sempre é evidente se ele está se referindo a uma concepção própria ou da tradição, com a qual concorda ou está criticando. É que a respeito das idealizações para a mulher, ele escreve de modo também genealógico, a fim de colocar em questão os fundamentos que pretendam sustentar tais ideais sem assumirem por quais propósitos tentam alçá-los. Meu objetivo, neste momento, é retomar alguns dos aforismos de Nietzsche que interpreto como análises dele dos ideais construídos pela tradição e que denunciam as autoridades que compõem as célebres dicotomias "homem" e "mulher". Neste sentido, compreendo que Nietzsche não escreve sobre o que é a mulher, ou o que elas devem ser, ou sobre o que ele sente por mulheres. Ele traz concepções, constrói cenas, diálogos, personagens, comparações e contraposições, a fim de deixar ser sentido e percebido o quanto as considerações a respeito de "mulher" podem estar presas a construções baseadas em demandas localizadas em um oposto[2].

Em vista disso, uma leitura feminista e contemporânea de Nietzsche possa talvez contribuir para o que Joan Scott defendeu em seu texto, *Gênero: uma categoria de análise histórica*, qual seja: a "necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historicização e de uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual (...). Devemos encontrar formas (mesmo que imperfeitas) de submeter sem cessar nossas categorias à crítica e nossas análises à autocrítica". Recorrendo a Derrida, Scott propõe que "essa crítica significa analisar, levando em conta o contexto, a forma pela qual opera qualquer oposição binária, revertendo e deslocando sua construção hierárquica, em vez de aceitá-la como real ou autoevidente ou como fazendo parte da natureza das coisas". Ela alega também que "é evidente que, num certo sentido, as feministas vêm fazendo isso por muitos anos. A história do pensamento feminista é uma história da recusa da construção hierárquica da relação entre masculino e feminino, em seus contextos específicos, e uma tentativa para reverter ou deslocar suas operações"[3].

A respeito das contribuições de Nietzsche para a quebra dos alicerces que sustentam tais oposições, retomo as contribuições de Isadora Petry, no artigo intitulado "*Supondo que a*

[2] Esta minha análise compõe um projeto maior de pesquisa em desenvolvimento intitulado, "Nietzsche e as mulheres: uma leitura feminista da crítica nietzschiana aos ideais", cadastrado na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG).
[3] SCOTT, "Gênero: uma categoria útil de análise histórica", p. 84.

verdade seja uma mulher: para uma ética da diferença a partir de Nietzsche", no qual vejo o destaque a um dos cernes do pensamento deste filósofo para tal discussão, qual seja: de que a "crença nas oposições, seja entre bem e mal, entre masculino e feminino, seria uma crença própria de um modo de pensar metafísico, e predominantemente executado por homens ao longo da história da filosofia ocidental"[4]. Além de ser crença na metafísica, ainda se trata de algo feito e sustentado por homens. Não faltam motivos para as mulheres não darem seguimento a isso. Não obstante, Petry também traz um alerta importante e bastante caro ao pensamento de Nietzsche: "pensar que não há tal oposição necessária entre as coisas não é o mesmo que pensar que não há diferenças, pelo contrário[5]".

É necessário não só compreender e considerar as diferenças, mas, sobretudo, dar vazão às diferenças. Isso, a meu ver, contribui para uma política feminista, cujo poder não estaria à mercê das diminuições e não revezaria de uma compreensão para outra, de uma força para outra. Um poder de elaboração de si estaria em cena. Nesta, o poder das oposições perderia espaço. Pensar nisso pode ser possível também a partir da obra de Nietzsche, na qual os termos "mulher", "mulheres", "feminino" aparecem em distintos contextos e com múltiplas problemáticas. Não são poucas suas denúncias aos efeitos perniciosos das crenças nos conceitos, nas ideias, nas concepções, nas palavras, nas elaborações teóricas, nos consensos mobilizados pela vontade de verdade. Assim, a relação com o que se tem como já dado, já construído, como verdade, não pode se dar sem lançar mão da crítica, tendo em vista o que, junto a toda essa construção, é erguido e é sustentado, por meio das circunstâncias, das forças, dos afetos, da moralidade constitutiva de todas essas produções. Em Nietzsche, encontramos a possibilidade de investigar quais ideias, concepções, expectativas, autorizações e dificuldades envolvem o que é chamado e tratado enquanto "feminino", "mulher", "mulheres". Para ele, nada disso é apartado e é isento de necessidades, de interpretações inerentes a tudo o que participa de tais feitos. Consequentemente, acreditar e aceitar o poder de determinação dos nomes, das palavras, dos ideais, é conduzir adiante uma obra que não necessariamente é de própria autoria.

Faz-se relevante retomar aforismos escritos por Nietzsche, nos quais ele problematiza os ideais para o que "deve ser" a mulher e analisar, assim, nos diálogos e nas comparações trazidas por ele, quais as demandas de quem fala sobre as mulheres, desprezando-as e/ou tentando definir, decidir, delimitar, e, por fim, construir para elas ideais a serem perseguidos, para que possam ser bem avaliadas. Há uma chave de leitura nietzschiana que precisa ser acionada no que diz respeito ao que ele escreve sobre as mulheres, qual seja: a genealogia. Por isso, tem relevância sua crítica genealógica às determinações, às apropriações, às autorizações, aos desvios, às rotas, às relações limitantes estabelecidas, aos moldes que foram sendo desenvolvidos, aprimorados e reproduzidos, para que à essa figura, a "mulher", fossem dados formatos, funções, atributos e ideais indispensáveis ao que é necessário às sociedades masculinas. Suas contribuições são válidas para analisar a construção do gênero como recurso político, democrático, que direciona respostas às demandas estritamente sociais, interessadas, muito embora acopladas às virtudes, que, por seu turno, garantem avaliações que conferem valor aos indivíduos, e, simultaneamente, à ostentação do que se faz necessário para que as sociedades sigam apenas

[4] PETRY, "Supondo que a verdade seja uma mulher: para uma ética da diferença a partir de Nietzsche", p. 4.
[5] PETRY, "Supondo que a verdade seja uma mulher: para uma ética da diferença a partir de Nietzsche", p. 5.

dando vazão ao que já fora construído, bem avaliado e benéfico a elas mesmas. Em outras palavras, se naquilo que o indivíduo se torna há o resultado das demandas das sociedades, uma vez que ele mesmo não se acessa a não ser por meio da necessidade de ser denominado, de ser aceito, de ser bem avaliado, de estar de acordo com as virtudes, importa então se ater também àquilo que ele não se torna. Assim, pensar em gênero requer também pensar se a elaboração da ideia de gênero não é instrumento das civilizações para que dicotomias sejam arquitetadas, para que virtudes sejam atribuídas a cada gênero e por cada um deles aceitas e procuradas. Há de se visualizar o acervo no qual o gênero é uma peça fundamental.

Nietzsche: sobre a falta de poder das determinações para as mulheres

Na obra *A gaia ciência* (1882), no aforismo 58, Nietzsche adverte que, mais do que compreender o que as coisas são, importa muito mais compreender "*como as coisas se chamam*", porque o modo como são denominadas exerce o efeito de essência. A respeito desse amálgama, ele argumenta que:

> A reputação, o nome, a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo sobre a sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência![6]

Desta feita, interessa-nos o exame de Nietzsche sobre o poder das definições, graças à crença na linguagem, nas formulações teóricas dela decorrentes, mais especificamente, interessa-nos pensar, a partir disso, no peso das determinações que "mulher" e "feminino" adquirem tendo em vista compreensões, significados e responsabilidades atribuídas a quem ganha tais designações.

Realizando um salto, para uma obra posterior, *Para a genealogia da moral* (1887), na 14ª parte da primeira dissertação, consideremos uma cena elaborada por Nietzsche, na qual há um diálogo entre alguém que descreve os subsolos úmidos, escuros e mal cheirosos, onde se fabricam ideais na terra, e alguém que vai se enojando com a cena descrita. Se no contexto desta obra é muito mais a fabricação de ideais ascéticos que está posta em questão, por sua vez, em outras obras não faltam cenas e diálogos criados por ele para tratar do mesmo ambiente fétido no qual se dá a elaboração de outros ideais. Neste momento, interessa-me mais especificamente as situações (aforismos) nas quais estão tensionados os ideais forjados para as mulheres e por meio de quais fabricantes elas se formam.

No aforismo 68 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche constrói um diálogo entre um sábio, defensor das mulheres, e seus ouvintes, dois homens que acusam as mulheres de estragarem os jovens através da educação que lhes dão. A situação criada por Nietzsche para compor

[6] NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 96.

esta cena é constituída por uma discussão entre os homens a respeito das mulheres, no tocante, mais especificamente, da educação que elas devem ofertar, segundo a avaliação deles. Em função disso, eles discutem a educação que elas deveriam receber, bem como, de como elas mereceriam ser tratadas. Um sábio participa da conversa. A ele foi enviado um jovem, para ser avaliado, para que se averigue se as mulheres têm "estragado" os jovens por meio da educação dada a eles. É por causa da possibilidade de que o estrago esteja ocorrendo que os demais homens reclamam que um outro tipo de educação deva ser providenciado para as mulheres. O sábio, entretanto, defende as mulheres.

É digno de nota que neste aforismo não há como atribuir a Nietzsche qualquer opinião ou posicionamento. Há o que o sábio defende. Há o que é defendido pelos outros homens. Onde está Nietzsche? Há um desafio na leitura dos escritos de Nietzsche: indagar *quem* e o *que* está em questão nas ideias que estão sendo mostradas, tensionadas, questionadas, denunciadas. Trata-se de posições suas ou do que já está posto pela tradição, algo que ele provocativamente traz à discussão, sem necessariamente mencionar a autoria? O aforismo 68 de *A gaia ciência* é, a meu ver, é um exemplo de toda essa complexidade.

Não obstante, se nas leituras feitas, imediatamente se dá a identificação de Nietzsche com o que está sendo visto no aforismo, é compreensível restar a quem lê apenas concordâncias ou indisposições. Nietzsche poderá, por decorrência, ser citado (pelos misóginos), ou afastado, por ser rechaçado. No caso do aforismo 68 de *A gaia ciência*, no diálogo entre os personagens, nas oposições entre eles, atribuo a Nietzsche a denúncia de quem são os tipos preocupados em definir e decidir sobre as mulheres, com quais intenções e interesses. Mas há também algo que não decorre deste esforço. O jovem, a ser avaliado pelo sábio, não participa do diálogo, a não ser com seu silêncio e indiferença. Quando o sábio acena para que o jovem o siga, para poder ser finalmente analisado, o jovem não atende ao seu chamado. O jovem, que é educado pelas mulheres, não dá ouvidos ao sábio e sequer participa da discussão, defendendo-se ou defendendo as mulheres. Se acolhermos a problemática que está posta neste aforismo, podemos nos ater muito mais às provocações proporcionadas, quais sejam: quais são as figuras nele colocadas para dizer a respeito do que "são" as mulheres, para tentar delimitar o que elas "devem fazer" e para avaliar se elas cumprem direito suas obrigações? Como as mulheres comparecem e não aparecem nesta cena?

Há um Nietzsche misógino, como à primeira vista poderia ser concluído? Não seria muito mais uma denúncia do funcionamento da sociedade que, mesmo após as determinações efetuadas, segue cuidando das determinações? Trata-se de relações de poderes, mas o domínio de um sobre o outro não é o único recurso. Se a subjetividade não é abalada, o poder de domínio fica sem seu efeito. Creio ser neste sentido que as relações entre mulher e espírito livre podem ser feitas. Segundo Lewis Call, Nietzsche contribui para que não se dê confinamento nas dualidades.

> Nietzsche, portanto, forneceu algumas ferramentas importantes para o feminismo pós-moderno: representação negativa para criticar as variedades equivocadas do feminismo e representação afirmativa para celebrar novas possibilidades para as mulheres. Há nos escritos de Nietzsche um verdadeiro arsenal de posições de sujeito feminino. Resta ver como essas posições serão transformadas em uma política significativa; talvez elas sejam mais

> significativas no 'nível individual de práticas micropolíticas e cotidianas de De Lauretis'. Afinal, é aqui que a representação alcança seu significado mais profundo para as mulheres vivas, pois o que significa ser mulher é definido por elas e para elas de maneira imediata[7].

Ora, há mais do que um jovem não dando ouvidos aos homens. Quando este não dá ouvidos ao sábio, e permanece indiferente e em silêncio na discussão travada, Nietzsche possibilita uma percepção do poder de quem não está na cena, qual seja: o que as mulheres são capazes de criar. O jovem, o que aparece em cena, retrata que o que elas são capazes de criar escapa da obediência que a sociedade tanto preza e exige. Enquanto a sociedade delimita para as mulheres a função de educar (cuidar, professorar, guiar, recusar-se em nome de outrem – abnegar-se), para que as pessoas possam ser transformadas em úteis, confiáveis, obedientes e servis, para que também se dê nelas as delimitações de funções, profissões, papéis, elas, não obstante, são capazes de gerar algo distinto. Vale destacar, também, que a indiferença e a desobediência do jovem minam o poder da discussão sobre o que "é" e o que "deve ser" a mulher. Sem discursos, Nietzsche faz aparecer a capacidade de desprezo a toda a discussão a respeito das obrigações atribuídas às mulheres. A obra realizada pelas mulheres tem um resultado distinto do que fora arquitetado, autorizado, estipulado.

No aforismo 68 de *A gaia ciência*, a partir do silêncio e da indiferença do jovem educado pelas mulheres, Nietzsche deixa ser perceptível um aspecto que nada condiz com dar razão ou estar de acordo com qualquer um dos personagens. O silêncio, no desfecho da cena, diz muito mais do poder de elaboração do que não está no roteiro, e da falta de poder da sociedade para imputar o que quer que queira, ao menos para todos. Há quem se faça diferente e também faça de modo diferente aquilo que faz. Assim, no aforismo 68 de *A gaia ciência*, sem qualquer discurso argumentativo, que ofereça vantagens a um dos lados na disputa de ideias acerca do que "é" ou "deveria ser" a mulher, Nietzsche traz à tona a falta de poder da sociedade sobre um tipo que dela faz parte: as mulheres, que são capazes de se elaborar para além do que lhes foi imputado. Neste sentido, ele faz ver o fracasso dos esforços de determinações para as mulheres, bem como os homens se preocupando e se ocupando diante do desafio, importante para eles, de determinação do que elas são e devam ser.

Se o olhar para o que Nietzsche traz estiver antecipadamente preso à necessidade de tomada de posição, graças a qualquer incômodo, inconformidade, ou opinião prévia e fixa, à escolha de um dos lados das dicotomias colocadas (o sábio defensor das mulheres, ou os demais homens, críticos a elas), restaria, então, enxergar nele somente misoginia. Se este for o tema, o destaque ao poder próprio às "mulheres" poderia permanecer intocável, bem como poderia seguir imperceptível a acusação feita sobre o domínio que os homens tentam sempre

[7] "But against these two dismal realities stands a beautiful possibility: woman as Dionysian, as (un)truth, as free spirit. Nietzsche has thus provided some important tools for postmodern feminism: negative representation to critique the misguided varieties of feminism, and affirmative representation to celebrate new possibilities for women. There is in Nietzsche's writing a veritable arsenal of female subject positions. It remains to be seen how these positions will be transformed into a meaningful politics; perhaps they will be most significant on de Lauretis's 'individual level of micropolitical and everyday practices'. After all, it is here that representation achieves its most profound significance for actual, living women, as what it means to be a woman is defined by them and for them in an immediate way" (CALL, "Woman as Will and Representation: Nietzsche's Contribution to Postmodern Feminismin", p. 127).

ter sobre o que deva ser as mulheres, a despeito de as defenderem ou as atacarem. Faz-se necessário destacar que no aforismo em questão, o sábio, o defensor das mulheres, é o mesmo que defende também uma "natureza" para cada um dos sexos. Neste sentido, ele representa o poder que os homens da ciência, e de outros tipos de saberes, possam querer ter sobre as mulheres. Afinal, segundo o sábio, a despeito do que quer que seja visto como errado nas mulheres, a responsabilidade por isso é dos homens, porque "o homem cria para si a imagem da mulher, e a mulher se cria conforme essa imagem"[8]. O defensor das mulheres, o sábio, é quem mais as diminuem, a ponto de alegar que elas são o que são por serem obra dos homens.

Cleverton Barboza e Vanusa Silva compreendem que:

> Nietzsche talvez tenha percebido, mais que todos em seu tempo, que a mulher foi submetida ao "tu deves", uma construção filológica com implicações práticas, o nascimento de uma cultura se dá a partir das significações que ela dá ao mundo, a significação dada às mulheres sempre (ou na imensa maioria das vezes) partiu do olhar masculino se impondo como vontade dominante, criando um papel e um ser social inferiorizado ou secundário para a mulher. A partir de ideais masculinos, a imagem da mulher foi sendo lapidada[9].

No entanto, ao menos no aforismo 68 de *A Gaia Ciência*, não é Nietzsche quem defende o que é defendido pelo sábio. Mas também os homens que as atacam, os inconformados pelo fato de elas estarem alterando o que lhes fora determinado, não disfarçam a autoridade que querem ter sobre elas, discutindo sobre a necessidade de mudar a educação que deve ser dada a elas, para que não mais "estraguem" os jovens ao educá-los. Mas uma expectativa de poder do homem sobre a mulher já estaria denunciada desde a postura do sábio, seu defensor e analisador do que ela fez. É ainda digno de nota que não há mulheres no aforismo, a não ser um jogo de imagens operacionalizado por Nietzsche, colocando em questão as distintas pretensões de poder dos homens sobre as mulheres, as distintas visões a respeito das mulheres, por decorrência, distintas defesas a respeito de como devam ser tratadas. Mas o personagem indiferente a tudo, o jovem, talvez diga ainda mais sobre o poder da obra das mulheres sobre si mesmas.

Se às mulheres fora estabelecido a função de educar os jovens, eles podem, contudo, serem educados a partir de uma total diferença, e, inclusive, indiferença ao que fora esperado, estipulado, ordenado, programado. Nem perante uma educação, as mulheres necessariamente atendem ao que a elas foi conferido. Em silêncio desfila aí o poder das mulheres de elaboração de si mesmas, a despeito daqueles que querem ter domínio sobre elas. Na desobediência do jovem, com o viés de indiferença, está o que as mulheres são capazes de fazer, independentemente do que para elas é estipulado.

Acima de todos os personagens que aparecem, paira alguém que sequer precisa compor a cena: as mulheres; as que criam a partir da indiferença poderosa, e, neste caso, também silenciosa – do jovem que não profere discursos como recurso para dizer dos

[8] NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, p. 100.
[9] BARBOZA; SILVA, "Nietzsche, a mulher e o feminino: considerações acerca do espírito livre nas relações de gênero", pp. 1404-1405.

poderes delas. No descaso do jovem, então, é possível concluir um feito das mulheres, um poder delas, uma força que não é submetida, não cede ao que é determinado, uma capacidade delas de elaborar o que está para além das determinações. Na cena, pode ser perceptível também o afastamento delas; afastadas, mas incólumes, posicionadas à parte de toda a discussão que tenta dar seguimento a um propósito ou obter novos cálculos e novos procedimentos para o domínio. Enquanto estratégias educacionais para o domínio são discutidas pelos homens, as mulheres seguem afastadas da lastimável cena, e ainda assim têm nela sua obra exibida. É o solapamento das autoridades que está em ação. Nas tensões que podem ser interpretadas no modo como Nietzsche traz figuras de mulheres, ou feitos de mulheres, para seus aforismos, há uma discussão bem própria a ele no que tange às bases da política moderna. Nada mais político do que fazer ser exibido um poder destemido, que sequer se põe em discussão.

Ao analisar outros aforismos, Lewis Call, que vê em Nietzsche uma contribuição para um feminismo pós-moderno, um feminismo radical, alega que "não identifica nos escritos de Nietzsche um filósofo reacionário e que a 'misoginia' de Nietzsche surge como parte de um amplo projeto crítico, projeto este de desestabilizar as instituições da modernidade, tendo em vista a preparação para uma nova construção"[10].

Relevante também é notar que, no aforismo 68 de *A gaia ciência,* a mesma acusação que, segundo a tradição filosófica, fora feita a Sócrates (qual seja: ter desviado os jovens) fora também feita às mulheres. Não obstante, no caso da acusação feita às mulheres na cena deste aforismo, não há a pena da ingestão de cicuta. Trata-se de uma sociedade da democracia moderna? No descontentamento, na acusação de estrago feito aos jovens, não repercute a penalidade de morte às mulheres, tal como se deu com Sócrates. Em cena estão quem confia no que os homens são capazes de fazer com as mulheres, quais sejam: o sábio, seu defensor e delimitador, e os demais homens, que discutem acerca da necessidade de alterar as determinações (a educação) para elas. Não seria o efeito do *pathos da distância* nas mulheres que faz com que nem o sábio obtenha sucesso? Na defesa ou no ataque às mulheres, é o esforço de determinação delas que segue entre os homens. Seja por meio de saberes, seja por meio de exigências ou de liberdades conferidas a elas, seguiriam prevalecendo exigências que não lhes são próprias, mas que seguem sendo disputadas. Contudo, o que a mulher "é" ou "deveria ser" não tem mais poder.

Vale lembrar que, no primeiro volume de *Humano, demasiado humano* (1878) – quatro anos antes da publicação de *A gaia ciência* – no aforismo 437, Nietzsche denuncia o que Platão teria deixado[11] a respeito do distanciamento das mulheres do sábio, algo exigido por ele mesmo – no caso, quando Sócrates pede, impaciente, pelo afastamento das mulheres, quando elas atrapalham o silêncio na espera dele pela cicuta.

> *Enfim.* – Há várias espécies de cicuta, e geralmente o destino encontra oportunidade de pôr nos lábios do espírito livre um cálice de veneno – para 'puni-lo', como diz depois o mundo inteiro. O que fazem então as mulheres à sua volta? Elas gritam e lamentam, perturbando talvez o descanso

[10] "Far from being reactionary, then, his 'misogyny' emerges as part of a wide-ranging critical project. This project is an attempt to destabilize the institutions of modernity in preparation for a new construction" (CALL, "Woman as Will and Representation: Nietzsche's Contribution to Postmodern Feminismin", p. 123).
[11] Segundo o tradutor Paulo César de Souza, na nota 143: *Fédon* de Platão, 116b, 117c-e.

> crepuscular do pensador: tal como fizeram na prisão de Atenas: 'O Críton, manda alguém levar para fora essas mulheres!' – falou Sócrates enfim[12].

Da ingestão de cicuta, Sócrates não se livrou; seu discurso não conseguiu protegê-lo. Não obstante, ao pensador, ao sábio, ao filósofo, insuportável foi ouvir o lamento das mulheres, ainda que tenha sido um lamento pelo sacrifício da vida dele. Então, ele ordena que elas sejam afastadas. Assim lemos o aforismo 437 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: Sócrates bebe cicuta e morre; mas antes, ele exige o afastamento das mulheres. Posteriormente, no aforismo 68 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche volta ao tema. Desta vez, elas seguem vivas, se elaborando e educando os jovens à maneira delas. A cicuta dada a elas não as matara. Elas foram afastadas, mas não perderam poder. A punição não teve efeito. As mulheres nem estão presentes quando aquilo que fizeram está em discussão. Esta discussão não lhes interessa.

A respeito da difícil relação dos filósofos com as mulheres, da pretensão deles à verdade e da relação deles com o dogmatismo, Oswaldo Giacoia retoma, no artigo *Nietzsche e o feminino*, do prólogo da obra *Para além de bem e mal* (1886), uma imagem sugerida por Nietzsche, de que "a verdade seja uma mulher". Na análise de Giacoia destaca-se a importância do estilo com o qual Nietzsche elabora tal suposição.

> Nas primeiras linhas desse prefácio [de *Para além de bem e mal*], Nietzsche utiliza-se de uma metáfora, identificando a verdade com uma mulher. Do modo como procuro interpretar o estatuto e o papel dos recursos estilísticos, das imagens e procedimentos retóricos na construção dos argumentos em Nietzsche, julgo poder vislumbrar aqui uma mobilização estratégica da questão do feminino, trazendo-a para o coração mesmo do debate antiplatônico – é bom não esquecer que, para Nietzsche, Platão representa o baluarte ancestral do dogmatismo –, mobilização caracteristicamente nietzscheana, na medida em que combina o recurso à metáfora, relativa à mulher, com os efeitos crítico-corrosivos presentes nas várias formas de humor com que trabalha em seu experimentalismo: o riso, a ironia, a paródia e a caricatura[13].

No aforismo 68 de *A gaia ciência*, a cena descrita por Nietzsche diz de uma alteração na relação entre o sábio e as mulheres. O sábio defende as mulheres, mas, ao fazer isso, denuncia a tentativa de domínio sobre elas. Já as mulheres seguem afastadas do sábio e de quaisquer homens que queiram falar sobre elas e delimitá-las. Seguem vivas. Se outrora, na cena do aforismo 437, em *Humano, demasiado humano*, o afastamento das mulheres se dá por exigência do sábio Sócrates, julgado e condenado pela acusação de ter "estragado" os jovens, no aforismo 68 de *A gaia ciência*, quando a acusação de estrago dos jovens recai sobre as mulheres, elas já estão distantes, desta vez pelo poder de sua obra: do descaso do jovem educado por elas, "estragado", desobediente pela via da indiferença à discussão e ao sábio. Elas se afastam inclusive do afastamento requerido pelo Sócrates de Platão, a autoridade de

[12] NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, p. 236.
[13] GIACOIA, "Nietzsche e o feminino", p. 2.

outrora. A cicuta para o sábio seguiu tendo efeito. Os sábios seguem se desgastando na posse da verdade. Às mulheres? Não houve a opção pela cicuta. Seguem vivas. Sem mais lamentações (pelo sábio a beira da morte). Sem ressentimentos. Seguem exercendo o poder de elaborarem-se. Assim age o espírito nobre. O afastamento das mulheres da tradição teórica/científica/filosófica/metafísica não significou o enfraquecimento do poder delas na criação de si mesmas, a despeito da preferência dos sábios não ter sido por elas – afinal, foi pela morte, em nome da verdade. Elas seguiram, inclusive sem recusarem o motivo do pedido do afastamento delas: os afetos próprios da vida. Os sábios, sobreviventes, seguiram em busca da verdade e, através dela, do domínio. Há de se pensar o que mobiliza um tipo que nunca cessa de buscar domínio. As mulheres não adentraram nesta cena. Há quem prefira o desafio da criação de si.

Se a tradição filosófica/metafísica/científica sempre necessitou do "é", do ser, da estruturação de uma lógica concatenada para discursos explicativos e delimitadores, a fim de convencer e, assim, alcançar domínio, Nietzsche não oferece o mesmo. Sua genealogia da moral é também uma genealogia da verdade, e, por isso, ele não pode ofertar o mesmo, sob o risco de cair na mesma imoralidade da tradição. Segundo Roberto Machado, a ideia de vontade de verdade em Nietzsche merece ser compreendida também à luz da sua conclusão de que "a genealogia da verdade", feita por ele, "prolonga e completa a genealogia da moral"[14]. A compreensão de que as ideias trazidas nos aforismos estão sendo por ele defendidas é algo que se dá por parte dos leitores, aturdidos talvez pela necessidade de pressa ou pelo incômodo. Daí, consequentemente, a necessidade de objeção, ou de tomar mais um filósofo como autoridade para seus próprios discursos misóginos. Entretanto, a complexidade de metáforas, de jogos e de cenas faz algo a mais aparecer nos aforismos. São aparições. E lidar com o que aparece não é tão convencional como lidar com a verdade fixa e concatenada pela linguagem e pelos discursos. Em vista disso, cabe a pergunta: a respeito da mulher, qual é a verdade defendida por Nietzsche? Como, a partir dele, tomar posse dela? Por que esta necessidade ronda a leitura? Uma das dificuldades que se sobrepõe está exatamente em se retirar da tradição. Ela ordena o leitor a encontrar um "é" que funcione como conclusão (a ser aceita ou rebatida). Mas se alguma ruminação cuidadosa for possível, apesar do desconforto inicial, nas cenas, nos diálogos, nas interrupções, nas personagens que aparecem, e naquelas que nem precisam se inserir nas discussões, talvez seja possível alguma digestão, ao menos para notar que ali não se encontram as verdades consagradas, defendidas sob o aval de um sábio. Há quem persiga a verdade, creia encontrá-la e tente detê-la. Mas quando nem ela, nem a mulher, estão disponíveis, como o poder da tradição pode ser exercido? Como a necessidade da verdade poderia seguir sendo, de algum modo, a mobilização para todos os poderes?

Com estilo irônico, sem recorrer a discursos previamente arquitetados por argumentações, por concatenações lógicas para convencer, mas na complexidade e riqueza das cenas elaboradas na obra de Nietzsche em seus aforismos, pode ser perceptível o quanto e de que modo a tradição tenta ter poder sobre as mulheres, ora valorizando-as, ora desprezando-as. Ainda no aforismo 68 de *A gaia ciência*, a partir da defesa que o personagem sábio faz da lei dos sexos – "a natureza do homem é a vontade; a da mulher, a docilidade", e, conforme o que ele explica como "leis dos sexos", não há culpabilidade em qualquer ser

[14] MACHADO, *Nietzsche e a verdade*, p. 85.

humano por sua existência, mas, no caso da mulher, segundo o sábio, há "dupla inocência", afinal, elas seguem o que os homens criaram para elas. Por isso, elas merecem, segundo o sábio, ser tratadas com brandura, ternura e piedade. Este sábio já não é mais aquele (Sócrates), que pede para que as mulheres sejam afastadas. Ele é mais dócil, "democrático"; ele é compreensivo em relação a elas. A partir de uma teoria, da ideia de "natureza dos sexos", ele defende que elas não têm responsabilidade pelos que são. A mudança do discurso, a propagação de um outro tratamento, mais piedoso e compreensível para com as mulheres, não altera em nada a busca de controle que se tenta ter sobre elas por meio das definições e da defesa do que elas devam ser. Elas fazem aparecer, no entanto, o quanto e pelo que são responsáveis e livres

De todo modo, a sociedade já não precisa condená-las à morte, à ingestão de cicuta, tal como na Grécia fizeram com Sócrates. Pelo contrário, a sociedade segue, na figura do sábio e de outros homens, discutindo como ter poder sobre as mulheres; discutindo, por meio da noção de natureza dos seres, o que elas devem ou deveriam fazer, apesar do pedido de Sócrates de Platão, pelo afastamento das mulheres, ter sido atendido. Contudo, em relação ao que Nietzsche traz no aforismo 68 de *A gaia ciência*, há poderes na sociedade que também estão em risco, tal como outrora estiveram por causa de Sócrates. Mas, então, desfila triunfante, uma sabedoria que não entra na discussão. Enquanto os homens seguem mobilizados pela necessidade de ter nas mãos aquilo que já existe, para a sua própria evolução e para a preservação da vida – e, por isso, necessitam ter posse, domínio (sobretudo da mulher) –, as mulheres parecem estar mais mobilizadas pelo gozo do poder de se elaborarem, a ponto de poderem desprezar o outro que delas quer tomar posse. Sequer o homem (e o que ele criou) é para elas algo fundamental. Nem quem ataca, nem quem as defende consegue tomar posse delas.

Conclusão

Vale investigar o que as e os personagens de Nietzsche representam, já que não dizem de ideias suas que devam ser seguidas, mas do que ele é capaz de deixar ser visto ao lançar questões que alteram o efeito da tradição socrático/platônica a respeito da determinação das mulheres, e de quaisquer outras pessoas, por meio dos saberes teóricos. São diagnósticos críticos, com os quais é necessário lidar, na medida em que, mais do que trazer como se deve pensar, os aforismos de Nietzsche denunciam as crenças (e os seus efeitos) em ideias já consagradas. As cenas enojam. Podemos pedir para que deixem de ser descritas. Podemos acusar Nietzsche de misoginia. De todo modo, ele oferece provocações e diagnoses a respeito de como as ideias, noções, ideais, verdades foram criadas e qual a posse que elas possibilitaram. Ao feminismo, o mal-estar gerado merece ser enfrentado. As impressões de misoginia se desfazem diante da percepção de que a autoria do que está posto não é nietzschiana, mas sim da tradição masculina, com fins estritamente gregários. Da parte de Nietzsche, não há nenhum discurso teórico para substituir outros que já perduram, em busca de uma nova verdade absoluta que pudesse ser segurada.

No aforismo 68 de *A Gaia Ciência*, uma outra forma de cicuta mostra seu efeito no desfecho silencioso e indiferente do jovem, "estragado" desta vez pelo que as mulheres fazem. Assim, a vida (a mulher) se afasta da tentativa de domínio sobre ela, graças ao efeito

do seu próprio poder de criação permanente sobre si mesma. Trata-se do nascimento de outra cultura? Mas isso requer artistas, *pessoas mãe*, que engravidam-se de si mesmas. Para quem se distancia dos esforços de domínio e cerceamento da vida não resta qualquer condenação à pena de morte, porque, ao se colocar acima deste poder de domínio sobre a vida, emerge a própria obra, com a qual se confunde, porque nela se justifica. São poderes em relação. Às mulheres do aforismo 68 de *A gaia ciência* o poder de não dar poder às elaborações da tradição masculina se sobressai. E quando o "é" perde efeito, quando esta verdade da metafísica e da linguagem já não importa, um poder diferente se destaca. São diferenças que importam. Neste aforismo, a obra das mulheres é imune à discussão sobre o que ela é. Nietzsche põe em curso um poder maior que não se deixa capturar pelas autoridades, pelos julgamentos e condenações, porque, em sua filosofia, o poder de elaboração de si é maior do que qualquer outro poder.

Referências Bibliográficas

BARBOZA, Cléberton; SILVA, Vanusa. "Nietzsche, a mulher e o feminino: considerações acerca do espírito livre nas relações de gênero". In: *18º Redor Perspectivas Feministas de Gênero: desafios no campo da militância e da prática*. Universidade Federal Rural de Pernambuco. Evento realizado entre 24 a 27 de novembro de 2014.

CALL, Lewis. "Woman as Will and Representation: Nietzsche's Contribution to Postmodern Feminismin". In: *German Yearbook: Feminist Studies in German Literature & Culture*, vol. 11, 1995, pp. 113-129 (Article). University of Nebraska Press.

GIACOIA, Oswaldo Jr. "Nietzsche e o feminino". In: *Natureza Humana*, São Paulo, vol. 4, nº 1, 2002.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Kritische Studienausgabe* [KSA] (15 volumes). Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, seleção de Gérard Lebrun. 2 vol. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (col. Os Pensadores).

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PETRY, Isadora. "Supondo que a verdade seja uma mulher: para uma ética da diferença a partir de Nietzsche". Acesso em 09, março, 2019. Disponível em:

https://www.blogs.unicamp.br/openphilosophy/2019/03/28/supondo-que-a-verdade-seja-uma-mulher-para-uma-etica-da-diferenca-a-partir-de-nietzsche/.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". In: *Educação & Realidade*. Trad. de Guacira Lopes Louro. Revisão Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre, vol. 20, n.º 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

Nietzsche e o controverso ideal de emancipação feminina

Patrícia Sheyla Bagot de Almeida[1]

Resumo: Se as considerações de Nietzsche sobre a mulher são variadas, difíceis e até problemáticas, posto que não se pode atribuir um único sentido ao termo, o mesmo, em parte, não ocorre com o termo emancipação. Nietzsche apresenta aforismos nos quais demonstra algumas noções atribuídas ao termo. Não obstante, o filósofo trata da emancipação feminina não do ponto de vista exclusivamente político, mas da mulher como uma ideia "em si". Neste artigo, partirei de alguns aforismos da obra *Além do bem e do mal*, de 1886, na qual é possível verificar o sentido que ele dá ao termo, assim como esquadrinhar os indícios do modo como ele lê a crença da igualdade buscada pela mulher, a fim de demonstrar a incoerência da proposta de emancipação, uma vez que, a partir da quebra da distinção e do abandono da diferença entre homem e mulher, é que se exigia o sacrifício da internalização dos valores masculinos em um consequente esvaziamento, embotamento e regressão do que é singular na mulher. Para desenvolver o objetivo proposto, relacionarei o tema a outros aforismos a fim de ressaltar que a problemática da emancipação feminina como condição *sine qua non* de pertencimento do espaço público, *locus* no qual as ações políticas são efetivas e consideradas, fora também problematizadas por Wollstonecraft, no que Carole Pateman denominou o "dilema Wollstonecraft", a saber, exigir igualdade é aceitar a concepção patriarcal de cidadania, na qual as mulheres devem parecer-se aos homens a fim de serem vistas no cenário público, âmbito da ação política. Assim, buscarei examinar a análise de Nietzsche no que tange a emancipação feminina e seus desdobramentos conceituais, sem, no entanto, deixar de realizar outras tecituras com autoras que pensaram essa concepção.
Palavras-chave: Emancipação – Mulher – Igualdade – Educação – Singularidade

Nietzsche and the controversial ideal of female emancipation

Abstract: If Nietzsche's considerations about women are varied, difficult and even problematic, since a single meaning cannot be attributed to the term, the same, in part, does not occur with the term emancipation. Nietzsche presents aphorisms in which he demonstrates some notions attributed to the term. Nevertheless, the philosopher deals with female emancipation not from an exclusively political point of view, but from women as an idea 'in itself'. In this article, I will start with some aphorisms of the work *Beyond good and evil*, 1886, in which it is possible to verify the meaning he gives to the term, as well as to examine the evidence in the way he reads the equality belief sought by women, in order to demonstrate the inconsistency of the emancipation proposal, since, from the breaking of the distinction and the abandonment of the difference between man and woman, it was necessary to sacrifice the internalization of male values in a consequent emptying, dullness and regression of what it is unique in women. To develop the proposed objective, I will relate the theme to other aphorisms, in order to emphasize that the issue of female emancipation as a sine qua non condition of belonging to the public space, locus in which political actions are effective and considered, had also been problematized by Wollstonecraft , in what Carole Pateman called the "Wollstonecraft dilemma", namely, to demand equality is to accept the patriarchal conception of citizenship, in which women must resemble men in order to be seen on the public scene, within the scope of political action. Thus, I will seek to examine Nietzsche's analysis with regard to female emancipation and its conceptual developments, without, however, failing to make other weavings with authors who thought this conception.
Keywords: Emancipation – Woman – Equality – Education – Singularity

[1] Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: Sheylaba7@hotmail.com

Considerações iniciais

Abaixo da cintura são centauros,
Muito embora mulheres para cima.
Até a cintura os deuses é que mandam; para baixo, os demônios.
Ali é o interno, escuridão, abismo sulfuroso, calor, fervura, cheiro de podridão!

Shakespeare, Rei Lear, 1606.

Já se faz tarde problematizar o que os filósofos falaram ou silenciaram sobre "a mulher", em categorias, como se elas fossem naturalmente universais, inclusivas e totais. No repensar de tais categorias, Nietzsche figura entre os pensadores que elaboraram deslocamentos. E se a filosofia dele, no que respeita à abordagem sobre a mulher, é difícil e até contraditória, dados os inúmeros aforismos em que ele reflete falas e posicionamentos femininos, também é difícil manter uma única possibilidade de leitura sobre esse assunto. São inúmeros aforismos em que observamos a expressão "mulher", muitos utilizando metáforas como recurso para torção sobre outros conceitos, numa elaboração simbólica e experimental. Outros, diretos na colocação ou irônicos na exposição, e outros refletindo o modo jocoso com que a época associava a expressão "mulher" a epítetos de fraqueza que o próprio Nietzsche desconstrói.

No entanto, talvez o que torne a questão mais complexa é que nenhum aforismo pode ser lido como acabado, completo e final. Ao contrário das filosofias sistemáticas de escrita linear, a escolha pelo aforismo é uma escolha pela subversão da regra da inteligibilidade, e também uma estratégia de performance com a recepção. Nas observações do estudioso Rogério Lopes, enquanto a "filosofia sistemática valoriza a fundamentação e o acabamento. O ensaio aforismático em Nietzsche valoriza a abertura, a pluralidade de perspectivas e a possibilidade de que a interpretação seja uma tarefa infinita"[2], haja vista que a fundamentação é impossível e, para Nietzsche, nem sequer desejável.

Outro fator que dificulta a leitura dos aforismos de Nietzsche é o tempo em que o filósofo os escreve, época em que o feminismo ainda lançava suas primeiras bases enquanto movimento propriamente dito. Embora os movimentos e as contestações de mulheres tenham construído uma trajetória de diferentes aspectos e matizes no decorrer da história, foram os acontecimentos do século XVIII, aliados à Revolução Francesa, em que circulavam, por exemplo, as ideias de Mary Wollstonecraft (1759 – 1797) e sua contemporânea Olympe de Gouges (1743 – 1794), destacadas por um feminismo na idade das luzes, que atribuíram um aspecto político à causa.

Nesta época, na qual se desenvolvia a crença no conhecimento da verdade proveniente da razão e da ciência, não podemos pensar a mulher descolando-a dos temas que estavam na ordem do exercício de sua compreensão: igualdade, liberdade e fraternidade. Neste conjunto de ideias que circulavam na Europa em torno da igualdade de direitos, vemos Nietzsche, por meio de sua filosofia, no trato de tais questões, num exercício de delineamento dos valores morais nos quais se assentavam as crenças libertárias que povoaram a época da Revolução.

[2] LOPES, "Entre ensaio e aforismo: notas sobre o modo de apresentação dos argumentos na filosofia de Nietzsche", p. 283.

Dito isto, pretendemos explicitar por que falar de emancipação, para Nietzsche, é duvidoso, e demonstrar como tal conceito foi interpretado e assumido pelas mulheres. Sendo assim, apresentaremos os seguintes pontos: primeiro, analisaremos o contexto em que a emancipação se tornou uma palavra importante para os movimentos revolucionários na Europa, dando destaque à Revolução Francesa, que marcou o sonho pela emancipação. Segundo, demonstraremos como Nietzsche leu este movimento, buscando junto a esta marcação o que o filósofo elabora sobre a ideia de mulher. E, por último, tentaremos apresentar as controvérsias do desejo de emancipação feminina que, segundo o filósofo, significou, entre outras coisas, a perda e o embotamento da mulher.

Para ampliar nossa interpretação da abordagem de Nietzsche sobre a revolução e a emancipação dela provinda, utilizaremos, para além da argumentação do filósofo, um exemplo de como as ideias emancipadoras foram vivenciadas e compreendidas por Mary Wollstonecraft, que embora fosse anterior a Nietzsche, foi relida por feministas posteriores na chave da emancipação e dos direitos da mulher. A fim de alcançar esta tarefa, dividiremos este artigo em dois subtópicos. No primeiro, demonstraremos alguns ideais da Revolução Francesa e a consequência da crença em seus valores; e, no segundo, demonstraremos como o conceito de emancipação serviu, em parte, para, segundo a leitura nietzschiana, o embotamento da mulher no cenário em que se fez crer que esta seria a única forma possível de mudar as condições de representação da mulher.

Os ideais da Revolução Francesa e a debilitação do indivíduo

Nietzsche compreende a Revolução Francesa pelo seu substancial ideário. Em diversos aforismos de *Para além do bem e do mal* (1992) e outras obras, o filósofo considera a Revolução como disseminadora das ideias do esclarecimento, cuja constituição pautava-se nos valores modernos da crença na razão. A Revolução, portanto, seria o cume de difusão dos valores modernos, do iluminismo, e de um tipo de moral na qual tais valores se sedimentavam, a saber, a moral cristã. Disto resulta que os valores mais propalados da Revolução sejam a crença de justiça, de igualdade e de fraternidade. No entanto, se este era o real motivo e emblema da Revolução, por que Nietzsche se mostra, em alguns aforismos, desconfiado e crítico desses valores?

Em *Para além do bem e do mal*, de 1886, o filósofo aborda diretamente a Revolução, acusando-a de ser "uma farsa horrível e desnecessária"[3], mas é, sobretudo, no aforismo 46 de "A natureza religiosa" que encontramos a explícita desconfiança de Nietzsche quanto à Revolução, isto é, sua origem, ou mais precisamente, a origem de seus valores que, para o filósofo, é cristã.

Desta forma, para compreendermos a relação que o filósofo estabelece entre Revolução e cristianismo é necessário acompanhar a investigação genealógica entre os valores morais do mundo antigo e do mundo cristão, ou seja, o cristianismo original em contraposição a um tipo de valor moral de livre pensar no mundo meridional cético. Os valores cristãos têm na fé um modo de sacrifício, no qual se sujeita "toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto-escarnecimento, automutilação". Esse modo de fé constitui-se numa "consciência debilitada,

[3] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal,* JGB/BM, §38, p. 43.

múltipla e de muitos vícios e seu pressuposto é que a submissão do espírito seja indescritivelmente *dolorosa*"[4].

Essa expressão do sacrifício de si e submissão do espírito pela dor representa uma inversão em relação aos valores do mundo meridional, dos gregos. Trata-se, no plano moral, de desconstruir outros modos de valorar a vida que não assentavam sua existência sobre o martírio e renúncia do indivíduo. A inversão de valores que se realizou pelo instinto de conservação, isto é, mais pela sobrevivência do que pela vida, obliterou a percepção do homem moderno. É com base no esquema genealógico da moral que o filósofo considera que a inversão dos valores que afirmam a vida por aqueles que a negam, teve na Revolução Francesa sua grande última rebelião. Por tal razão, Nietzsche esforça-se em investigar como a "ilustração" estava sobre a égide da moral cristã, e como a Revolução Francesa foi aquela "que colocou o cetro, solenemente e sem reservas, nas mãos do 'homem bom' (do cordeiro, do asno, do ganso e de todos os irremediavelmente rasos)"[5]. Deste modo, o ideário moderno e ilustrado da Revolução nada mais fez do que alastrar a inversão da moral cristã. Alastrar no sentido de popularização desses ideais, que tinham como efeito o enfraquecimento e a supressão do indivíduo[6], ou seja, torná-lo gregário a partir do apagamento de si próprio e do embotamento da vida.

Citando vários ecos do ideário da moral do sacrifício, Nietzsche afirma que "essas doutrinas brotaram com ímpeto poderoso em toda parte, simultaneamente nas mais finas e mais grosseiras formas, aproximadamente a partir da época da Revolução Francesa"[7]. E a consequência da extensão de tais pressupostos morais levou os indivíduos a se adequar às necessidades, cujo sacrifício de si reduziu-se a sentir-se um membro útil à comunidade. Portanto, a problemática aqui exposta é a redução do indivíduo a um todo abstrato pertencente à moral efetiva de uma comunidade, na qual "o homem medíocre procura instituir maneiras de agir e pensar universalmente válidas, censurar toda originalidade, reprovar qualquer mudança"[8]. Assim sendo, o todo requer a adequação e remodelação dos indivíduos em membros, ação realizada por "uma administração mais econômica, mais segura, mais equilibrada, mais uniforme"[9].

Neste modo de existência dos membros moralmente fundamentados se conjugam a moralidade uniforme e a concepção de igualdade. Dito de outro modo, esta junção, cuja ideia iguala a todos, além de ter sido fortemente difundida pela Revolução, tem como um de seus princípios a igualdade que, no que concerne à manutenção da vida, é apenas um nivelamento gregário herdado dos valores cristãos. Um modo de sobrevivência que inventa a igualdade como equilíbrio das forças entre os diferentes, nos quais fortes e fracos têm suas diferenças supostamente suprimidas e amenizadas.

Trata-se mesmo da necessidade de manter sobrevivente e de produzir uma força coletiva a fim da conservação da vida. A garantia está no fato de que vivendo gregariamente, os sujeitos tornam-se mais fortes para enfrentar possíveis ameaças, assim como, caso "os adversários – fossem indivíduos ou grupos – sempre que tivessem forças equivalentes,

[4] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal,* JGB/BM, §46, p. 52.
[5] NIETZSCHE, *A Gaia Ciência,* FW/GC, §350, p. 244.
[6] NIETZSCHE, *Aurora*, MO/A, §132, pp. 94-95.
[7] NIETZSCHE, *Aurora*, MO/A, §132, p. 95.
[8] MARTON, "Nietzsche e a crítica da democracia", p. 21.
[9] NIETZSCHE, *Aurora*, MO/A, §132, p. 96.

concluíam a paz e estabeleciam contrato entre si"[10]. Neste sentido, a igualdade é, contraditoriamente à sua crença ideal, um artifício astuto de manutenção do privilégio daqueles que podem dizer o que se deve acordar na vida gregária e o que se deve repudiar.

Atida à necessidade e à fixação de um conceito, a igualdade se torna uma doença e não possui sustentação na dinâmica da vida. Por esta razão, Nietzsche cria um problema ao perguntar sobre a possibilidade da manutenção de uma forma de política que abra mão da vida em sua portentosa diversidade vivencial e do seu perspectivismo de afecções. Neste sentido, ele, assegurado por pensar a vida, negação da definição conceitual única, critica a forma como essa ideia se mantém, pois mesmo que a vida humana seja elaborada em grupo, o engodo parece ser que, na trajetória do espírito humano, nunca houve iguais. Seja por consenso ou contrato, partimos de pressuposições hipotéticas e nos fixamos nela (igualdade) como evento da verdade absoluta, ou seja, a modernidade, que disseminou a crença na razão, fez acelerar o ser teórico que leva ao aprofundamento da naturalização daquilo que é estranho à própria vida. Para maior efetivação da igualdade, é preciso aderir a um modelo de educação presa à ficção da igualdade, não porque de fato possa ser ou deseje ser igual, mas porque é a boa avaliação e adequação ao padrão assentido como bom que parece assegurar o usufruto dos "bens" da sociedade para alguns. Dito de outro modo, é a aceitação do todo que facilita o enquadramento do que é diverso, diferente, estranho à sociedade.

Nestes valores, a educação é uma abnegação, pois importam os efeitos que as virtudes ensinadas têm para a sociedade, sempre seguindo uma ordem em que os indivíduos devem atuar, afinal "as virtudes de um homem não são chamadas de boas em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade"[11]. À vista disso, tendo êxito a educação, cada virtude do indivíduo torna-se uma utilidade pública e uma desvantagem particular. Os valores de uma educação racional, na qual está posta o desejo de emancipação, são a base da educação moral e, neste sentido, "a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais*!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar"[12]. Logo, podemos compreender em que sentido o filósofo hesita diante dos valores emancipatórios, tais como igualdade, liberdade e fraternidade. E é nesta chave que buscamos criar hipóteses para elucidar os motivos de Nietzsche ter se referido ao desejo de emancipação, de independência das mulheres, como "um dos piores progressos de enfeamento geral da Europa"[13].

A emancipação como embotamento da mulher

Sobre a emancipação da mulher, Nietzsche elabora a seguinte questão: "podem as mulheres ser justas, se estão tão acostumadas a amar, a imediatamente simpatizar ou antipatizar? Em virtude disso não têm tanto interesse por causas como têm por pessoas"[14]. Na primeira sentença do aforismo, a palavra "acostumadas" parece relacionar-se com um tipo de educação oriunda do que a tradição considerou importante para as mulheres: o amor,

[10] MARTON, "Nietzsche e a crítica da democracia", p. 22.
[11] NIETZSCHE, *A Gaia Ciência,* FW/GC §21, p. 69.
[12] NIETZSCHE, *Aurora*, MO/A, §9, p. 17.
[13] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal,* JGB/BM, §232, p. 139.
[14] NIETZSCHE, *Humano, Demasiado Humano,* MA/HH I, §416.

significado para docilidade, paixão e cuidado voltado para a oscilação e as afetações dos humores. Em virtude desta educação, as mulheres se ligariam mais às pessoas do que a causas ou engajamentos, sejam eles políticos, sociais ou científicos. Entretanto, quando as mulheres se voltam para essas causas de engajamento, acabam por seguir o mesmo caminho dos homens em seus valores modernos, a saber, deixam-se guiar pela política e pela ciência. A primeira se relacionaria à igualdade entre os homens, no sentido de torná-los servis e úteis para as instituições, desenvolvendo o modo igualitário de rebanho; e a segunda, estaria na eleição de um único conhecimento verdadeiro e na crença do progresso cientificista do homem. Todavia, na pretensão de enquadramento moral em torno de um único modo de existência tida como boa, verdadeira e certa, a vida dinâmica, em sua potencialidade criativa, é diminuída e enfraquecida, uma vez que vida, no sentido nietzschiano, diz respeito à "luta constante entre impulsos para o aumento da potência; nessa luta, para crescer, um impulso deve dominar os outros", e o "crescimento de potência e exercício de dominação são condições para a auto-superação, ou seja, para um processo dinâmico e contínuo de incremento de força ou impulso"[15].

Envolto a essas considerações de incremento de força, destacamos, segundo Nietzsche, o quanto ainda permaneceria na mulher um *quantum* de vida criativa, dado seu desprezo pelo enquadramento e adestramento da vida. Ao dizer sobre o desprezo que a mulher mantém frente às "crenças dos conhecimentos" de enfraquecimento da vida, está a dizer também que a abundância de vida é superior a qualquer conhecimento que tente sufocá-la. Deste modo, nos termos elaborados por Nietzsche nos aforismos em que ele trata sobre a mulher, emancipar-se nada mais é do que escolher o lugar comum de castração do próprio indivíduo.

Isto exposto, seguimos a orientação de Juan Maresca, segundo o qual nos "parágrafos 231-239 de *Para além do bem e do mal* que se apresentam uma das expressões mais acabadas contra a emancipação feminina"[16]. Nestes aforismos, Nietzsche apresenta a ideia de "mulher em si", da emancipação e da razão, do antagonismo entre homem e mulher, feminismo, Revolução Francesa, entre outros. Embora não seja objetivo deste artigo trabalhar todos os aforismos em questão, analisaremos o aforismo 232, importante para a compreensão da ideia de "mulher em si", marcada por aspas com a finalidade de evidenciar que se trata de uma ideia aos moldes de uma filosofia dogmática de verve platônica, como ficará explícito mais a frente neste estudo.

O aforismo trata da ideia de "mulher em si" ou de mulher científica, um dentre outros tipos que o filósofo elabora a fim de expor sua filosofia. Nele, diz Nietzsche: "a mulher quer ser independente: e com tal objetivo começa a esclarecer os homens sobre a 'mulher em si' – este é um dos piores progressos de *enfeamento* geral da Europa"[17]. Numa primeira leitura, poderíamos estranhar o emprego da palavra "enfeamento", todavia, com base na análise dos valores morais que sedimentam os acontecimentos da Revolução, já apresentada na primeira parte deste artigo, fica evidente que falar de si é recorrer ao modo científico, racional, de objetificar a vida. Nesta lógica, a ideia de "mulher em si", refere-se diretamente à crença da mulher científica, uma vez que esta passa a crer que há uma verdade acerca de si a ser

[15] FREZZATTI, "A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche", p. 118.
[16] MARESCA, "A emancipação da mulher", p. 108.
[17] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal,* JGB/BM, §232, p. 139.

comunicada. A partir desta concepção, Nietzsche questiona: "não é de péssimo gosto que a mulher se disponha de tal modo a ser científica?"[18].

Atentemos para o peso da tradição que os termos elencados por Nietzsche – ciência, verdade, esclarecimento – possuem. Conceitos impregnados da inversão moral que passou, segundo o filósofo, despercebida pelos modernos e que foi exponenciada pelo iluminismo e pela Revolução. A moral única, que desencadeia o enfraquecimento da vida como criação, demonstra que estes termos só podem colocar-se pelo distanciamento do indivíduo de si mesmo. Logo, as mulheres buscam prender-se na manutenção de um modelo moral de tipo gregário. Por tal razão, Giacóia Jr.[19] considera a ideia de "mulher em si" uma reedição da estratégia de idealização da moral. Ou seja, o que está posto é a promoção de um *tipo* de categoria de mulher enquadrada pelo ideário aos moldes masculinos, uma vez que a própria mulher, caso de desprezo pela tradição moral judaico-cristã, observa a necessidade de se construir dentro de um ideal compartilhável e igualitário, ou seja, uma ideia de "mulher em si" cujos atributos ideativos sejam aceitáveis.

Na busca de emancipação, a mulher precisa primeiramente falar de si na adesão ao ideal moderno, lançar mão de um discurso e, para isto, recorre à objetificação do que é, categorizando-se a si mesma. É neste sentido que Nietzsche considera que ao elevarem "a si mesmas como 'mulher em si', como 'mulher superior', como 'idealista feminista', querem rebaixar a posição geral da mulher"[20]. Prerrogativa somente alcançada através do apagamento do valor da vida e, no caso da mulher, do apagamento de si mesma em prol da repetição dos valores morais já postos.

Da apreciação filosófica à apreciação histórica, valemo-nos agora, a fim de dar ênfase à análise de Nietzsche, de um exemplo de como as ideias que circulavam sobre a emancipação da mulher eram embasadas nos ideários da razão masculina do XVIII. Nas prerrogativas de Wollstonecraft, em sua obra *Reivindicação dos direitos da mulher*, publicado em 1792, em resposta à Constituição Francesa de 1791, encontramos um honesto questionamento sobre a condição e, principalmente, a educação da mulher que inclui o cultivo das virtudes masculinas, os quais, segundo a autora, suscitam grande resistência às "mulheres masculinas". Quanto a esta resistência, diz Wollstonecraft:

> Mas, se forem contra a imitação das virtudes masculinas ou, dito de modo mais adequado, contra a obtenção desses talentos e virtudes, cujo exercício enobrece o caráter humano e eleva as fêmeas na escala de seres animais, ao serem incluídas nos termos mais abrangentes da humanidade, devo pensar que todos aqueles que as observam com um olhar filosófico têm de desejar, ao meu lado, que elas se tornem cada dia mais e mais masculinas[21].

Ter que desejar mais e mais as virtudes masculinas e uma educação formal, cuja essência seja a faculdade da razão, são a garantia de reconhecimento e valoração na sociedade. Em nome do cultivo da razão, Wollstonecraft afirma: "presumo que os homens *racionais* desculpar-me-ão por me esforçar em persuadi-las a se tornar mais masculinas e

[18] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal,* JGB/BM, §232, p. 140.
[19] GIACÓIA, "Nietzsche e o feminismo", p. 15.
[20] NIETZSCHE, *Ecce Homo,* EH, §5, pp. 56-57.
[21] WOLLSTONECRAFT, *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*, p. 26.

respeitáveis"[22]. Ratificamos que a obra de Wollstonecraft se inscreve em um cenário político de questões sociais que questiona a exclusão da mulher da esfera pública e, consequentemente, seu confinamento no espaço privado. Todavia, sua obra reflete a crença na verdade da razão e atribui à ausência do cultivo desta a exclusão das mulheres dos direitos sociais.

Esta postura intelectual, tomada pelo atributo masculino de que as mulheres devem imitar a fim de alcançar a cidadania plena, denominada "dilema Wollstonecraft"[23] por Carole Pateman, indica que se o feminismo avançou ao traçar as visibilidades da opressão, "ele mal começou a reconhecer o problema da colocação de mulheres em uma ordem política na qual a cidadania foi criada à imagem e semelhança do homem"[24]. Eis porque a solicitação de direitos iguais torna-se impraticável. Primeiro, porque para que a mulher adquira o *status* de cidadã deve se tornar um homem e, segundo, porque "embora a mulher tenha exigido por dois séculos que suas tarefas e qualidades distintivas fizessem parte da cidadania da mulher", estas atividades sempre a colocavam em sentido oposto ao da cidadania. O almejado mesmo, segundo Pateman, era que ou "a mulher vista a pele do leão com crina e tudo, ou se espere que entre em seu lugar entre os novos homens postulados na teoria democrática radical e não se distinga deles"[25]. O que equivale a dizer que as únicas qualidades possíveis para que uma mulher adquira direitos é que ela se torne um homem, ou continue restrita às suas atividades femininas. Eis o dilema: buscar igualar-se ao que as violenta, discrimina e silencia.

Direito político e igualdade na esfera pública como sonhara Wollstonecraft são, segundo Pateman, exigências incompatíveis, porque não permitem nenhuma transformação radical, porque solapam as diferenças de gêneros e porque subordinam ainda mais as mulheres aos homens. Ou seja, para Pateman, buscar direitos tais como a igualdade política ainda é manter-se em um território dos direitos masculinos, porque pensados por eles na ótica de suas próprias necessidades, nas condições deles.

Não se trata, neste ponto, de abrir mão dos direitos sociais que foram arduamente conquistados durante o processo histórico, mas de agora perquirir aqueles que ficaram de fora ou aqueles que simplesmente não contaram para estes direitos, sejam os escravos, as mulheres, as crianças, os trabalhadores, entre outros que estavam restritos a um mundo privado ou de mera reprodução do trabalho doméstico. Ressalta ainda Pateman[26], que as mulheres não participaram de nenhum dos direitos que foram acertados no cenário político das relações sociais. Neste sentido, as mulheres foram apenas objeto dos direitos civis e não

[22] WOLLSTONECRAFT, *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*, p. 29.

[23] Chantal Mouffe também fez uso do "dilema Wollstonecraft" ao refletir acerca do feminismo e da democracia radical em prol de uma cidadania plural e agonística, a fim de denunciar que a Democracia representativa não compreende o sujeito plural. Quanto ao dilema afirma a filósofa: "exigir igualdade é aceitar a concepção patriarcal de cidadania, a qual implica que as mulheres devem parecer-se aos homens" (MOUFFE, *El Retorno de lo Político: Comunidade, cidadania, pluralismo, democracia radical*, p. 115).

[24] Tradução nossa. "Pero apenas ha empezado a reconecer el problema del emplazamiento de mujer en un orden politico en cual la ciudadania fue creada a imagen y semejanza del hombre" (PATEMAN, *El desorden de las mujeres: democracia, feminismo y teoria política*, p. 31).

[25] Tradução nossa. "Aunque la mujer haya exigido durante dos siglos que sus tareas y cualidades distintivas fueran parte de la ciudadania de mujer las que la posicionam en un lugar opuesto a la ciudadania o, en le mejor de los casos, en una relación contradictoria y paradójica con ésta. se espera que la mujer vista la piel del leon con melena y todo o bien se espera que tome su lugar entre los nuevos hombres postulados en la teoria democratica radical y que no se distinga de ellos" (PATEMAN, *El desorden de las mujeres: democracia, feminismo y teoria política*, p. 31).

[26] PATEMAN, *El desorden de las mujeres: democracia, feminismo y teoria política*.

criadoras deles, uma vez que para estas, toda e qualquer ação ou fala era invisível. À vista disto, dar-lhes visibilidade em sua existência é fazer ver os litígios que se desenvolvem no seio do direito político social.

Nesta monta de invisibilidade, as representações formais eram de sistemas pré-estabelecidos nos quais o "outro" era pressuposto num determinado lugar vazio de fala, de cena e de pertença política. Neste esquema, reivindicações, soluções e direitos eram verticalizados, e manter-se na busca destes mesmos direitos era ainda desconhecer as diferenças deixadas do lado de fora das relações políticas. Foi, portanto, tal imitação que fez com que feministas como Pateman, reconduzissem as questões de Wollstonecraft, denominando-as de "o dilema". Assim, observamos que as controvérsias da emancipação eram comuns no próprio pensamento que circundava o ideário dos direitos da mulher, e a igualdade teria seu substrato no referencial masculino, que não considera as diferenças além de seus usufrutos de direitos próprios. Em suma, esse exemplo nos auxilia a compreender parte da hesitação de Nietzsche quanto à emancipação, ou seja, Nietzsche não é contra a emancipação da mulher, mas, sim, contrário às categorias que ela traz em sua essência, uma vez que emancipar-se só é possível à mulher fazendo uso de categorias políticas patriarcais, impregnadas de um tipo único de moral, platônico cristã, que as classifica.

Neste percurso de imitação da moral cristã patriarcal, passamos também a compreender por que tudo que se referia à mulher fora considerado, no âmbito desta tradição, sujo, impuro, imperfeito. A necessidade era que a mulher fosse refeita, limpa de sua impureza e rearranjada na ordem masculina. Nesta trajetória, o que é próprio da vivência da mulher deveria, segundo essa mesma tradição, ser deixado de fora, quando não, deveria mesmo ser extirpado, corrigido, como aponta Giacóia: "era necessário [...] colonizar e masculinizar o eterno feminino"[27]. E fixar a mulher num conceito é continuar a manutenção da aversão de tudo que é feminino, afinal, o conceito é a "razão mais visível pela qual cremos neste isolamento de grupos de ações; com eles não apenas designamos as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a essência através deles"[28]. Observamos que se a ideia "mulher em si" advém de um ideal valorativo de uma moral platônico-cristã, o que se tem à mão, no processo de identificação, é fruto do idealismo e da inversão de valores em uma única moral que passou a nortear a própria formação dos indivíduos. À vista disso, o que seria ruptura (emancipação) acabou por manter a mesma rejeição e recusa sofrida pelas mulheres ao longo da história, a saber, a negação de fazer "aparecer" e o silenciamento daquilo que se pode dizer de si mesma. Propor, com base no ideário das virtudes modernas da ilustração, coroado com a Revolução Francesa, direitos iguais por sermos iguais, significou duas coisas, a saber, subtrair a própria diferença da qual a vida é constituída e negar o enfrentamento da própria condição da mulher na sociedade política.

Nesta perspectiva, a doutrina da igualdade emancipatória é um risco, pois a ideia de direitos iguais é, segundo Nietzsche, um deixar-se conduzir por uma concepção exclusivista do que é igual, assim como, desconsiderar a natureza sem sua tensão vital, distorcendo e renegando as pulsões (*Trieben*) e os afetos (*Affekte*) no processo de criação. Consequentemente, 'direitos', 'educação' e 'deveres iguais' são um sintoma do quão raso podem se tornar os impulsos que constituem a vida. Isto porque a igualdade é um tipo de

[27] GIACÓIA, "Nietzsche e o feminismo", p. 15.
[28] NIETZSCHE, *Humano demasiado humano II,* MA/HH II, AS, §11, p. 170.

construção que necessita de crença na razão, instituindo valores que são estranhos ao próprio mecanismo da vida. Nietzsche, ao tratar desse tema, circunda-se da necessidade de investigar a 'teleologia' atribuída à vida, ao mundo e à natureza pela metafísica, avesso à ideia da igualdade que funcionaria como uma inibidora da singularidade humana. Pensar as prerrogativas das ideias modernas é, portanto, atacar o cerne da metafísica que torna a mulher uma "abstração, que subtrai do feminino o seu elemento vital, insondável, não fixável – é isso o que Nietzsche critica"[29].

A tentativa é refletir sobre a perda e o apagamento da natureza, da *acontecência* das perspectivas dos afetos, do cuidado de si que talvez ainda se mantenham próprios na mulher, a despeito do que ocorreu com o velho homem moderno cristão. Referimo-nos ao cuidado de si como um destaque de um tipo de fisiologismo elogioso de criação encarnada e vivenciada no próprio corpo, ou seja, do que está em constante criação de si[30], não com a finalidade de enquadrar a mulher num determinismo naturalista ou afetivo, mas antes, como tentativa de sinalizar sobre o perigo de um discurso que passa a se delinear em torno de uma verdade metafísica assentida pela própria mulher. A verdade de um tipo de ciência e do racionalismo que só empobrecem a vida como *vontade* que diz sim ao *vir-a-ser*. Assim, como afirma Nietzsche, "o que na mulher inspira respeito e com frequência temor é sua natureza, que é 'mais natural que a do homem'"[31]. Naturalizar, portanto, é aqui considerar os impulsos e afetos que estão na vivência das ações humanas e, assim, manter-se de carne e osso na individualidade que se ganha.

Foi diante desta natureza que, segundo Nietzsche, o homem sempre se comportou com temor e compaixão. No entanto, na perda deste modo trágico e antagônico de existir, o desencantamento da mulher pôs-se em marcha. Porém, sucumbimos mesmo a este animal de chifres chamado de ideia moderna? Para esta resposta cabe agora dar voz ao que foi negado, forjado pela própria universalidade conceitual que finge a vida, e mantermo-nos nas nuances da suspeita e do deslocamento sobre o que ainda se tenta categorizar na mulher.

Considerações Finais

Este artigo intentou esclarecer a concepção de emancipação da mulher e o modo como este se liga à ideia de "mulher em si", uma vez que é através desta que poderíamos pensar acerca da igualdade e do feminismo iluminista de Mary Wollstonecraft, sob a análise de Carole Pateman, à luz do denominado "dilema Wollstonecraft". Ao trabalhar a emancipação como aspiração à igualdade, objetivamos demonstrar que a abordagem da igualdade em Nietzsche passa pelo trato da vida, aspectos fisiológicos no que respeitam aos impulsos, afecções e sentidos do corpo, como vontade, cuja incomensurabilidade de feitos resulta em determinadas formas de vida e nas ações sociais. Do proposto, verificamos ainda o quão difícil é tratar a questão da mulher em Nietzsche, não só por sua variação de sentido, mas por se tratar de uma oposição aos valores da filosofia metafísica, portanto, de uma filosofia de tradição dogmática.

[29] GIACÓIA, "Nietzsche e o feminismo", p. 17.
[30] NIETZSCHE, *Ecce Homo,* EH, §9, p. 45.
[31] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal,* JGB/BM, §239, p. 145.

Vale ainda destacar que o tipo de ideia de "mulher em si" a que Nietzsche se opõe nada tem a ver com a mulher de carne e osso, mas trata-se de dizer de uma filosofia que aspira à verdade da ciência, fruto de uma educação aristocrática decadente e que, por vezes, encarna a verdade metafísica nunca alcançada pelos "filósofos inábeis, de terrível seriedade e desajeitada insistência que são na arte da sedução"[32]. Sendo assim, a tipologia é uma recusa da essencialização da mulher, essencialização de caráter dogmático dos conceitos universais e atemporais da própria filosofia, ação também exemplificada pelo chamado "dilema Wollstonecraft" de Pateman.

Desta forma, acreditamos que a contribuição deste artigo seja a de demonstrar que toda essencialização, ou seja, identidade atribuída à mulher, se não for uma farsa, é, no mínimo, uma adesão ao pensamento metafísico que sufoca as diferenças porque enfraquece a vivência singular de cada indivíduo. Neste sentido, podemos afirmar que Nietzsche antecipou os questionamentos que viriam posteriormente à terceira onda do feminismo, a saber, a implicação de se determinar um gênero para o decadente modo de representação política moldurada ainda nos moldes das ideias modernas.

Referências bibliográficas

FREZZATTI. Jr. "A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche". In: *Tempo da ciência*, v. 11, n. 22, pp. 115 –135, 2004.

GIACÓIA, O. "Nietzsche e o feminismo". In: *Natureza Humana*, v. 4, n. 1, pp. 9 – 31, 2002.

LOPES, Rogério. "Entre ensaio e aforismo: notas sobre o modo de apresentação dos argumentos na filosofia de Nietzsche". In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M.A. de; PINHEIRO, P. (Orgs.). *A fidelidade à terra: arte, natureza e política*. Assim falou Nietzsche IV. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. pp. 277-286.

MARESCA, J. "A emancipação da mulher". Tradução Vânia Dutra de Azevedo. *Cadernos Nietzsche*, 11, 2001. pp. 107-112.

MARTON, S. "Nietzsche e a crítica da democracia". *Dissertatio*, v. 33, pp. 17-33, 2011.

MOUFFE, Chantal. *El Retorno de lo Político: Comunidade, ciudadania, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999.

NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Humano, Demasiado Humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

[32] NIETZSCHE, *Para além de bem e mal*, p. 7.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Humano demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PATEMAN, Carole. *El desorden de las mujeres: democracia, feminismo y teoria política*. Trad. Luisa Fernanda Lassaque. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos Direitos das Mulheres*. São Paulo: Boitempo, 2016.

O gênero na produção e reprodução da vida social e a luta política

Larissa Drigo Agostinho[1]

Resumo: Esse artigo analisa a crítica que Gayle Rubin tece contra a psicanálise de Freud e Lacan e, principalmente, a antropologia de Lévi-Strauss. Uma crítica que tem como objetivo compreender que tabus em torno da sexualidade e do gênero foram necessários para a construção de diversas sociedades ao longo da história, expondo as suas formas de repressão e suas políticas de sexo. Essas críticas serão comparadas à análise crítica de Deleuze e Guattari, principalmente no que diz respeito ao papel de Édipo na repressão do desejo, com o objetivo de explicitar como esses autores entendem a repressão do desejo e não apenas da sexualidade e sua função no interior da vida social. Partiremos de Engels, para traçar o quadro marxista a partir do qual o debate sobre feminismo se estendeu e expor a relevância do feminismo e do pensamento de Deleuze e Guattari para pensarmos a natureza da repressão.
Palavras-chave: Antropologia – Feminismo – Marxismo – Família – Complexo de Édipo

Gender in the production and reproduction of social life and political struggle

Abstract: This article analyzes Gayle Rubin's criticism against Freud and Lacan's psychoanalysis and, mainly, Lévi-Strauss's anthropology. A criticism that aims to understand that taboos around sexuality and gender were necessary for the construction of different social orders, exposing its forms of repression and its sex policies. These criticisms will be compared to the critical analysis of Deleuze and Guattari, mainly with regard to the role of Oedipus in the repression of desire, in order to explain how these authors, understand the desire's repression and its function within social life. We will start with Engels, to outline the Marxist framework from which the debate on feminism extended and expose the relevance of feminism and the thinking of Deleuze and Guattari to think the nature of repression in social organization.
Keywords: Anthropology – Feminism – Marxism – Family – Oedipus' complex

[1] Pós-doutoranda do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo com estágio na Universidade de Paris I e pesquisa financiada pela Fapesp.

Introdução

O materialismo histórico de Marx e Engels tem como fator decisivo e determinante da/na história: a produção e a reprodução da vida imediata. A produção concerne aos meios de existência, alimentação e habitação e aos meios necessários para isso, já a reprodução concerne à continuação da espécie humana. Em *A origem da família, da propriedade e do Estado*, Engels entende que "a ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por essas duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro"[2]. O que significa que o desenvolvimento do trabalho leva a transformações no interior da família, transformações que concernem basicamente à sexualidade e às interdições que recaem sobre ela; eis o que Engels vai procurar mostrar ao longo de seu estudo. Nesse sentido, é importante lembrar o entusiasmo com que Engels analisa as obras do precursor no assunto (família), Bachofen, que teria demonstrado que

> Na literatura clássica grega, há muitos vestígios de que entre os gregos e os povos asiáticos existiu realmente, antes da monogamia, um estado social em que não somente o homem mantinha relações sexuais com várias mulheres, mas também a mulher mantinha relações sexuais com diversos homens, sem que com isso violassem a moral estabelecida.[3]

Até então, a família não tinha sido objeto de um estudo histórico. Tudo o que podia ser dito sobre ela estava contido nas Sagradas Escrituras. A forma patriarcal aparecia, assim, como a mais antiga forma da família e se identificava, excluída a poligamia, como acrescenta Engels, com a família burguesa.

Bachofen teria descoberto vestígios de sociedades matriarcais, em que a filiação paterna não era estabelecida ou reconhecida, e, portanto, as mães eram as únicas genitoras certas de seus filhos, o que assegurava às mulheres, em geral, a posição social mais elevada que já tiveram, desde então, em toda a história e, inclusive, até os dias atuais. Engels explica que Bachofen não enunciou esses princípios com tanta clareza, devido ao seu misticismo, "mas o simples fato de tê-los demonstrado, em 1861, tinha o significado de uma *revolução*"[4]. Também deveria ser compreendida como uma revolução no interior da teoria da história, do feminismo e das próprias lutas políticas, a ideia de que a família tem um papel no interior da história tão importante e determinante quanto o dos meios de produção, que ela caminha ao lado do trabalho na transformação ou ruína (?) do mundo capitalista.

Engels vai buscar analisar, então, de que maneira surgiu, na história, a família monogâmica burguesa. Dos senekas da América do Norte, analisados por Morgan, ele examinará a família na Grécia e na Roma antiga, onde surgiram justamente o patriarcado e a forma de família que conhecemos hoje.

A monogamia e seu surgimento na Grécia, assim como seu desenvolvimento em Roma, não podem ser dissociados da escravidão:

---

[2] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 9.
[3] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 9. Bachofen inspirou também Oswald de Andrade e seu desejo pelo matriarcado de Pindorama
[4] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 10.

> A existência da escravidão junto à monogamia, a presença de jovens e belas cativas que pertencem, de corpo e alma, *ao homem*, é o que imprime desde a origem um caráter específico à monogamia – que é monogamia só para a mulher, e não para o homem. E na atualidade, conserva-se esse caráter.[5]

A família monogâmica que surgiu, portanto, na Grécia, e da qual não é possível separar a condição da escravidão, não se baseava no "amor sexual individual", mas na conveniência, não se baseava em condições naturais, mas econômicas, e principalmente no triunfo da propriedade privada. Os objetivos da família eram a "preponderância do homem na família e a procriação de filhos que só pudessem ser seus para herdar dele"[6]. Daí o regime de constante vigilância ao qual as mulheres gregas eram mantidas mesmo dentro de casa (*vide* Penélope à espera de Ulysses). A família monogâmica não é o produto de uma reconciliação entre os sexos, mas uma forma específica de escravização de um sexo pelo outro, ela pode ser vista como a *instauração de um conflito até então inédito na história*. Podemos dizer que Freud tirou desses conflitos, até então inéditos, o conteúdo principal da psicanálise. Por isso, Engels pode acrescentar essa frase encontrada em um velho manuscrito (1846) redigido por ele e por Marx: "a primeira divisão do trabalho é a que se faz entre o homem e a mulher para a procriação dos filhos"[7]. Engels vai mais longe e afirma que podemos concluir que "o primeiro antagonismo de *classes* que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre *o homem e a mulher na monogamia*; e a primeira *opressão* de classes com a *opressão* do sexo feminino pelo masculino"[8]. A monogamia, ao lado da escravidão e da invenção das riquezas privadas, deu início ao período histórico em que ainda hoje nos encontramos. Nele, o bem-estar e o desenvolvimento de uns, da família patriarcal (com sua estrutura de monogamia e escravidão), se dão às custas da opressão, da repressão de *muitos outros*.

A relação entre a escravidão e a condição feminina não termina na Grécia. Engels entende que a família individual moderna se baseia na escravidão doméstica, franca ou dissimulada, e a sociedade moderna pode ser definida como uma massa cujas moléculas são as famílias individuais. Além disso, a constituição da monogamia se deu retirando das mulheres a liberdade sexual que elas outrora possuíam nas sociedades em que o casamento ocorria entre grupos distintos, quer dizer, em que homens e mulheres não pertenciam aos maridos ou esposas unicamente, mas poderiam manter relações sexuais com parceiros múltiplos, desde que pertencentes a um outro grupo. A única solução, para Engels, é reincorporar as mulheres à indústria social (elas que foram relegadas ao lar e aos assuntos privados), o que requer a supressão da família individual enquanto unidade econômica da sociedade[9].

Gayle Rubin, como muitas feministas da segunda onda, que começaram as suas pesquisas nos anos 60 e 70, período da criação da *New Left Review*, se coloca dentro do quadro do marxismo, mas, ao mesmo tempo, compreende suas limitações no que diz respeito ao

[5] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 67.
[6] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 70.
[7] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 71.
[8] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 71.
[9] ENGELS, *A origem da família, da propriedade e do Estado*, p. 81.

gênero e ao sexo[10]. Na época em que escreveu "*Traffic women*" havia um grande debate, por exemplo, sobre o patriarcado e sobre a existência ou não de sociedades matriarcais. No Brasil, como é sabido, esse debate começou muito mais cedo, com Oswald de Andrade e seu matriarcado de pindorama, leitor apaixonado por Bachofen como Engels. Ela começou com a convicção de que o que a vida moderna e europeia destruía, ao se instalar nessas terras, era uma forma de organização da vida social em que o passado se encontrava com os projetos políticos de uma revolução.

Ao pensar a questão do sexo e do gênero a partir de um quadro antropológico mais amplo do que o que estava disponível para Engels no século XIX, quer dizer, a partir da antropologia de Lévi-Strauss, ela reorganiza as relações entre economia, gênero e sexo e recoloca questões caras ao feminismo, como a questão de definir as causas da opressão da mulher. Como Engels, Rubin procura pensar a família ou as estruturas de parentesco e sua relação com a sexualidade e a opressão feminina.

No entanto, ela vai ler Lévi-Strauss e Freud, da mesma maneira que "Marx lia os economistas políticos clássicos que o precederam", pois "eles não percebem as implicações do que dizem, nem a crítica implícita que sua obra pode suscitar quando submetida a um olhar feminista"[11]. Na análise de Rubin, o sexo e o gênero já não são mais organizados na vida social a partir de relações econômicas ou como consequência dessa, porque ao partir de Lévi-Strauss e do tabu do incesto, central em sua teoria da organização das sociedades, porque universal, ela pode encontrar, diferentemente de Engels, o germe da "monogamia" que agora é "heterossexualidade compulsória", mesmo nas sociedades "primitivas". Assim, é a diferença de gênero e de sexo que parecem determinantes na construção da vida social e isso bem além ou aquém do capitalismo, da invenção da propriedade privada e do Estado.

> Na década de 1960, em geral, se considerava que as estratificações importantes eram: casta, classe e raça. Uma das grandes contribuições do feminismo foi acrescentar o gênero à lista. No início da década de 1980, ficara claro para mim que não bastava acrescentar o gênero à lista, era preciso acrescentar a sexualidade, para que os temas da perseguição sexual fossem contemplados[12].

Gênero e sexualidade: produzir a vida social

Comecemos então com os argumentos de Gayle Rubin: "gênero, para ela, é uma divisão de sexos imposta socialmente, e ele é produto de *relações sociais* de *sexualidade*"[13]. Eis o que ela vai procurar demonstrar ao longo da análise que faz de Lévi-Strauss.

Ela parte de *As estruturas elementares de parentesco,* esse "grandioso estudo sobre a natureza e a origem das sociedades humanas"[14].

[10] Ver RUBIN; BUTLER, "Tráfico sexual: entrevista". Ver também: HARTMANN, "The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union".
[11] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 10.
[12] RUBIN; BUTLER, "Tráfico sexual: entrevista".
[13] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 31.
[14] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 22.

Lévi-Strauss, para pensar a origem e a natureza das sociedades humanas, radicaliza a tese de Mauss, segundo a qual a mais importante característica das sociedades primitivas é o dom: "a predominância do dar, do receber e do retribuir nas relações sociais". Em tais sociedades, rituais, palavras, ferramentas, encantamentos, nomes, poderes e alimentos circulam por meio de trocas. A dádiva para Mauss, expressa, confirma ou cria um laço social entre os parceiros da troca[15]. É importante salientar que, assim, a troca aparece ao mesmo tempo como o *ato de fundação* e o *meio de reprodução* da vida social.

A essa teoria, Lévi-Strauss vai acrescentar que "os casamentos são uma forma absolutamente fundamental da troca de presentes, no qual as mulheres são o presente mais precioso"[16]. E é nesse ponto que ele insere sua teoria sobre a universalidade do incesto. Ele seria um mecanismo que garante que as trocas ocorram entre famílias e grupos, criando, mantendo ou exprimindo laços sociais. Ele divide o universo da escolha sexual em categorias de parceiros sexuais permitidos ou proibidos[17]. E isso se dá em particular com a exigência de que os casamentos devem ocorrer entre grupos distintos.

O tabu do incesto teria como consequência uma ampla rede de relacionamentos, um conjunto de pessoas ligadas por uma estrutura de parentesco. E o parentesco "é organização, e organização traz poder"[18].

Só que, no casamento, as mulheres são o objeto ofertado e os homens são os parceiros da troca, é aos parceiros da troca que essa confere "o poder quase místico do laço social". As mulheres, enquanto objeto dessa troca, não tomam parte na troca em si, nem podem transformar a sua forma ou natureza. O laço criado é entre homens, e seus grupos. Rubin acrescenta que o conceito de "troca de mulheres" é "particularmente atraente por situar a opressão das mulheres nos sistemas sociais, e não na biologia"[19].

Para Lévi-Strauss, o tabu do incesto e as consequências de sua aplicação estão na origem da cultura, o que nos levaria a concluir que a derrota das mulheres em escala planetária ocorreu com a origem da cultura. Assim, "o programa feminista deve incluir uma tarefa ainda mais difícil do que o extermínio dos homens; ele deve tentar eliminar a cultura e substituí-lo por um fenômeno nunca antes visto na terra"[20].

Gayle Rubin nos tira desse impasse afirmando que a "troca de mulheres" não é uma definição da cultura nem um sistema em si, mas sim uma compreensão condensada de alguns aspectos da relação entre sexo e gênero que ela explora em seguida. Ela entende que "um sistema de parentesco é uma imposição de fins sociais a uma parte do mundo natural". Um sistema de "produção", no sentido que Marx conferiu ao termo[21]. E enquanto sistema de produção, o parentesco tem seu próprio sistema de produção, distribuição e troca que envolvem certas formas de "propriedade" sobre as pessoas, diferentes tipos de direitos que pessoas diferentes têm sobre as outras[22]. Ela conclui afirmando que

[15] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 24.
[16] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 24.
[17] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 25.
[18] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 26.
[19] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 27.
[20] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 27.
[21] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 28
[22] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 28

> Se Lévi-Strauss tem razão em ver a troca de mulheres como um princípio fundamental do parentesco, a subordinação das mulheres pode ser considerada como um produto das relações que organizam e produzem o sexo e o gênero. A opressão econômica das mulheres é algo derivado e secundário portanto.[23]

Isso significa que a questão econômica não pode ser vista como causa da desigualdade entre homens e mulheres, da mesma maneira que não é o sistema de gênero que deriva como consequência direta da diferença biológica.

Esse parece ser um bom argumento para reforçar a hipótese feminista mais radical de que as lutas de desejo não podem ser resolvidas exclusivamente com medidas econômicas. Há um feminismo que se diz radical e que seria o produto da desigualdade econômica entre homens e mulheres que, por sua vez, é um produto do capitalismo. Lutar contra o capitalismo seria lutar contra a subordinação das mulheres. Mas essa subordinação se estende na história para além do capitalismo. A luta feminista concerne, portanto, uma transformação não apenas econômica.

Rubin procura mostrar, aqui, que o casamento, como fundador do vínculo social e instituição que assegura a diferença de gênero, tem sua matriz na sexualidade, a economia aparece então como um fator ou um dispositivo a mais, uma restrição ou forma de controle que vêm se sobrepor e reforçar a diferença de gênero. Diferentemente de Engels, portanto, que via na acumulação de riquezas a causa ou a necessidade que levou à fundação e manutenção das sociedades patriarcais.

Rubin analisa em seguida o ensaio "*A família*", do mesmo Lévi-Strauss. Se em *Estruturas de parentesco* a questão era descrever as regras e sistemas de arranjo social através da sexualidade, agora a questão é estabelecer as condições necessárias para que os casamentos operem. E é aqui que se situa a questão econômica. Para saber que tipo de "pessoas" são necessárias para que os sistemas de parentesco operem, devemos pensar na divisão sexual do trabalho.

A atribuição de uma determinada tarefa a um determinado sexo é extremamente variada nas sociedades ditas primitivas. Em alguns grupos, a agricultura é feita pelas mulheres, em outros é a caça, e os homens, por sua vez, cuidam dos filhos. Isso levou Lévi-Strauss a concluir que a divisão do trabalho, de acordo com o sexo, não depende de uma condição biológica. Ela tem outra função, outro propósito: "assegurar a união entre homens e mulheres, fazendo com que a menor unidade econômica viável inclua pelo menos um homem e uma mulher"[24]. A menor unidade econômica viável significa que é preciso que um trabalhe e um cuide dos filhos. Assim, estão asseguradas a manutenção da vida e a sua reprodução. Nas palavras de Lévi-Strauss, "a divisão sexual do trabalho nada mais é do que um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência entre os sexos"[25].

Assim, Rubin nos mostra a relação entre divisão do trabalho e gênero. Ou seja, se a biologia fosse tão preponderante, a divisão do trabalho entre sexos não seria necessária e não haveria interdependência econômica. A estrutura lógica subjacente a toda a análise do

[23] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 29.
[24] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 30.
[25] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 30.

parentesco de Lévi-Strauss é a de que a organização social do sexo é baseada no gênero (e não na natureza), na heterossexualidade compulsória e na imposição de restrições à sexualidade feminina. "Longe de ser uma expressão de diferenças naturais, a identidade de gênero exclusiva é a supressão de diferenças naturais"[26]. Afinal, do ponto de vista da natureza, homens e mulheres estão mais próximos entre de si do que estão dos coqueiros, macacos ou salamandras.

Rubin finaliza seu argumento lembrando que o tabu do incesto precisa de um tabu que o pressupõe. E esse tabu concerne à homossexualidade. A proibição de determinadas relações heterossexuais pressupõe um tabu contra relações não heterossexuais: "o gênero não é apenas uma identificação com um sexo; ele também implica que o desejo sexual se dirija ao outro sexo. A divisão sexual do trabalho entra em jogo com respeito a ambos os aspectos do gênero - ela cria homens e mulheres, e os cria como heterossexuais"[27].

Mas há ainda mais um passo nessa crítica que me interessa aqui, e é onde Rubin se encontra com Deleuze e principalmente com Guattari. Ela passa, em seguida, das considerações gerais ao exame de sistemas sexuais específicos em diferentes sociedades. Pois o sistema de parentesco não incentiva apenas a heterossexualidade em detrimento da homossexualidade. Alguns sistemas de casamento têm como regra a obrigação do casamento entre primos cruzados. Nesse caso, só se é heterossexual para os primos cruzados. Em outros casos, o sistema de parentesco pode incluir formas institucionalizadas de homossexualidade. Em outros, em que o dote é pago pelo noivo à família da noiva, os pré-requisitos de gênero podem ser ignorados. Entre os Azande, por exemplo, as mulheres são monopolizadas pelos homens mais velhos, mas um jovem com recursos pode ter um esposo enquanto espera ter a idade suficiente para se casar com uma mulher. Entre os Daomé, uma mulher com recursos pode se transformar em marido.

Finalmente, há o caso do "travestismo" institucionalizado dos Mohave, que permite a mudança de sexo por meio de uma cerimônia especial. Ele parece ser um sistema que confere bastante liberdade quando comparado com a nossa sociedade. No entanto, Rubin ressalta que "não era permitido que alguém pertencesse a ambos os gêneros – ele/ela poderia ser homem ou mulher, mas não um pouco de cada"[28]. Esse e não o incesto seria, na verdade, o verdadeiro tabu, a verdadeira proibição que fundaria a vida social.

A antropologia explica os sistemas de parentesco e seu caráter produtivo no interior da vida social, quer dizer, ela os descreve como fundadores da ordem social. No entanto, coube à psicanálise descrever como esses mecanismos que inscrevem as convenções de gênero e sexo nas crianças se reproduzem.

Gênero e sexualidade: a manutenção da repressão

Gayle Rubin entende que a psicanálise, mais do que produzir uma teoria dos mecanismos de reprodução dos arranjos sociais, se tornou ela mesma, um desses mecanismos. Crítica que podemos encontrar também em *Anti-Édipo*, cujo eixo central de argumentação consiste justamente em demonstrar de que maneira o complexo de Édipo se

[26] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 31.
[27] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 32.
[28] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 33.

tornou a expressão máxima de uma forma específica de repressão do desejo em regimes capitalistas, que vai muito além da sexualidade e se espalha por toda a vida social.

O que Rubin traz de interessante é a ideia de que a psicanálise é uma teoria feminista que não chegou a se configurar como tal. Assim, ela deve ser entendida como o ponto de partida para a crítica dos papéis sexuais. Afinal, a teoria freudiana não é uma teoria que busca explicar como crianças andróginas e bissexuais são transformadas em meninas e meninos? Para ela, a psicanálise, freudiana e lacaniana, é justamente criticada pelas feministas como sistema de racionalização da subordinação feminina, quer dizer quando ela aparece como teoria que justifica os papéis distintos de homens e mulheres na vida social. No entanto, não é justificável criticar a psicanálise por ver nela a descrição de um processo que subordina as mulheres, muito pelo contrário, já que é a psicanálise que fornece uma incomparável descrição de como a cultura fálica domestica as mulheres, e dos efeitos, nas mulheres e nos homens, dessa domesticação. Vejamos por quê.

Ela entende que uma das funções do complexo de Édipo é explicar a passagem de uma sexualidade infantil bissexual, com atitudes libidinais ativas e passivas, para uma sexualidade heterossexual, "como a atividade libidinal da menina se dirigia à mãe, sua heterossexualidade na vida adulta tinha de ser explicada"[29]. E Freud o faz recorrendo aos conceitos de inveja do pênis e de castração. A menina "reprime" os elementos masculinos de sua libido por reconhecer sua própria castração, ela cria uma inveja do pênis ao se identificar com o pai, desiste da mãe e adota uma postura passiva. Rubin conclui que se a lésbica pré-edípica não se confrontasse com a heterossexualidade da mãe, ela poderia extrair outras conclusões sobre o status de sua própria sexualidade.

A teoria lacaniana do Falo nos colocará diante do caráter socialmente estabelecido do status masculino, que faz com que o complexo de Édipo não possa ser apenas compreendido como processo que se dá no interior da família, mas como fato social.

O falo define a diferença sexual porque distingue homens e mulheres, não castrados e castradas. Como eles não são iguais, o falo também comporta um sentido de dominação dos homens sobre as mulheres, e pode-se inferir que "a inveja do pênis" é um reconhecimento dessa diferença, mas Rubin vai além, o falo é a encarnação mesma do status masculino dentro da vida social, ele é expressão da transmissão do domínio masculino e de sua forma[30].

Dessa análise, que reproduzimos de forma bastante resumida, Rubin conclui que "o movimento feminista deve tentar resolver a crise edípica da cultura reorganizando o domínio do sexo e do gênero de modo que cada experiência edípica individual seja menos destrutiva"[31]. Para ela, o feminismo deveria se empenhar na defesa de uma revolução das formas de parentesco. Isso porque a organização do sexo e do gênero não tem mais as funções que tinha, ela não organiza mais a sociedade, ela organiza apenas a si mesma.

Nesse ponto, as críticas de Gayle Rubin e as de Deleuze e Guattari divergem bastante.

A crítica deleuzo-guattariana ao Édipo é ao mesmo tempo uma crítica da psicanálise e da antropologia, porque em Lacan, Lévi-Strauss encontra Freud, mas também uma crítica da economia política da divisão gênero/sexo e de seu papel na manutenção de diferentes ordens sociais, mas sobretudo do papel da repressão no interior das sociedades capitalistas.

[29] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 38.
[30] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 43.
[31] RUBIN, *Políticas do sexo*, p. 50.

O *Anti-Édipo*, como *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels, divide a história em três momentos: selvagens, bárbaros e civilizados. No entanto, não é a "estrutura de parentesco" apenas ou a natureza da família que se transforma ao longo desses períodos históricos, mas sim a forma através da qual o desejo é codificado, sobrecodificado ou desterritorializado. Isso porque Deleuze e Guattari entendem que todas as formações sociais são formas distintas de organizar/reprimir o desejo e assim instaurar uma ordem social. Diferentemente de Lévi-Strauss, a sociedade selvagem não se define pelas trocas, mas pela crueldade com que inscreve seus membros em seu interior. Ela se define pela forma através da qual codifica o desejo, marcando os corpos. Já a sociedade bárbara, aquela em que há Estado, sobrecodifica o desejo porque erige um significante transcendente que representa o corpo do déspota do qual toda a ordem emana. As sociedades capitalistas, por sua vez, desfazem os códigos e as sobrecodificações, essas são as sociedades em que a família, ou as estruturas de parentesco já não determinam mais a ordem social. É o corpo sem corpo do capital que inscreve todos os outros corpos na vida social. Justamente por essa razão, porque o capital não é suficiente para instaurar uma ordem social e mantê-la, porque ele concerne aos meios de produção e não à família (ou às estruturas de parentesco), o capitalismo precisa de uma representação capaz de manter o desejo atado à formas bem definidas, uma forma de organizar a vida social e que torne possível a sua reprodução.

A divisão de gênero/sexo aparece como a primeira determinação social responsável pela constituição do indivíduo liberal/neoliberal. Contemporâneo de *Vigiar e Punir*, trata-se aqui de mostrar o peso e a importância da constituição de sujeitos unitários para o estabelecimento de diferentes formas de poder e controle social. O que quer Margareth Thatcher é que acreditemos que a sociedade não existe, que existem apenas os indivíduos e suas famílias. E para formar uma família é ao sistema de gênero e sexo que o capitalismo precisa recorrer. O sistema de sexo/gênero produz *indivíduos* "homens" ou "mulheres", esse binarismo unívoco é fundamental para a construção da individualidade, ele torna possível a ideia de que o desejo circula entre pessoas globalizadas (homens ou mulheres), transformadas em unidades "específicas" a partir da diferença sexual. Além de circular entre pessoas globais e específicas, o desejo, quando pensado a partir de Édipo, opera sínteses limitadas e exclusivas, "você é homem ou mulher?", "homossexual ou heterossexual?", e por fim ele aparece sintetizado de maneira biunívoca e segregadora, estabelecendo distinções entre grupos sociais distintos, famílias distintas a partir de laços de sangue. Daí para o estabelecimento da noção de raça há apenas um passo, como bem mostra a análise de Reich em *Psicologia de massas do fascismo*.

O recurso à esquizofrenia, ou a figura do esquizô como limite externo do capitalismo, tem como função estabelecer o desejo esquizofrênico, molecular e que escapa de toda determinação edípica como desejo inconsciente, e as sociedades, e suas diferentes formações ao longo da história, seriam nada mais nada menos do que formas distintas de recalque desse desejo. Um desejo que pode abalar o alicerce da vida social, porque se define como nômade, como fluxo, que incessantemente escapa de determinações ou que não cessa de circular entre múltiplas determinações. Essa é a forma que os autores encontraram para repensar o inconsciente sem Édipo. Édipo é no máximo pré-consciente, ele não corresponde, de maneira nenhuma, à realidade do inconsciente. Afinal, se as determinações de gênero são sociais, socialmente estabelecidas, o que nos garante que elas existem de fato no inconsciente? Assim, as determinações de gênero só podem ser o produto de um recalque

do desejo, como o imaginário e sua função na formação dos sintomas neuróticos e das identificações demonstram. Também não parece suficiente para os autores a compreensão de que a realidade psíquica seria o mesmo que a vida social, uma consequência da vida social, porque isso esvaziaria completamente a própria ideia de uma realidade psíquica, ou seja, de um desejo inconsciente. Deleuze e Guattari não vão, portanto, como Gayle Rubin, pensar que seria necessário transformar a experiência da passagem pelo complexo de Édipo, eles colocam em questão a ideia mesma de que o desejo inconsciente é o desejo incestuoso, e o fazem argumentando que o inconsciente não conhece determinações sociais como as de gênero, que ele não pode ser simplesmente o reflexo de uma lei social (a lei diz não faça isso e nós simplesmente não somos mais capazes de desejar outra coisa), e, por fim, afirmando que esse (Édipo) só pode ser o desejo de um adulto, mas nunca o de uma criança.

Dito isso, o que falta à psicanálise para que ela possa se tornar uma teoria feminista? Lembremos que, para Rubin, a psicanálise não pode ser compreendida como um sistema que racionaliza ou explica a subordinação feminina, porque ela entende que a psicanálise é incomparável para analisar como as mulheres são subordinadas e suas consequências "psíquicas". Mas é preciso se perguntar o que significa, de fato, para as mulheres, aceitar toda a teoria da "inveja do pênis", do "ressentimento feminino", do "masoquismo feminino" como teorias que de fato, descrevem as ditas consequências psíquicas da subordinação da mulher. Não me parece que esse tipo de descrição possa ter outro efeito além de prolongar os ditos "danos" causados pela subordinação. Além disso, esses casos podem nos fornecer o melhor exemplo do que significa, no interior da psicanálise, pensar o inconsciente ou o "psíquico" como "consequência" ou produto da vida social, como se houvesse uma relação causal simplória entre vida social e vida psíquica. Se essa relação existe, entre desejo e vida social, não é possível esquecer que a vida social é agente do recalque do desejo inconsciente, mas jamais a totalidade ou a natureza mesma do inconsciente.

Deleuze e Guattari, no entanto, sustentam que a repressão do desejo não incide apenas na determinação da sexualidade, mas na sua restrição à família, ou ao modelo familiar do complexo de Édipo, e a mais grave consequência dessa repressão é que ela não nos permite compreender como o desejo investe *diretamente* a ordem social. Se há uma repressão ela não incide, portanto, sob a sexualidade feminina, ela é muito mais ampla porque é socialmente partilhada, ela incide sob desejo inconsciente e essa repressão *funda* a vida social. A tese de Deleuze e Guattari é tão radical que ela se coloca como lei de uma história universal. A relação entre desejo e vida social é a questão mesma da história porque ela se estende por diversos de seus períodos e momentos, atravessa economias como atravessa o tempo, ela também não concerne apenas às sociedades ocidentais europeias. No interior do capitalismo, no entanto, justamente quando as instituições tendem a ser destruídas pelo capital, como fator determinante da vida social, a família aparece como um fator decisivo na repressão, na manutenção da ordem, na reprodução da vida social.

Por fim, o que gostaria de expor é a maneira que Deleuze e, principalmente, Guattari encontram para escapar desse binarismo limitado, exclusivo e segregador que funda a família. Em oposição ao funcionamento edípico, recalcado digamos do desejo que o faz aparecer como uma representação, fluxo que circularia entre pessoas globais e específicas, Deleuze e Guattari propõem compreender que o desejo circula a partir de objetos parciais e não específicos.

Um exemplo desse tipo de funcionamento pode ser encontrado no romance proustiano, *Em busca do tempo perdido*, mais especificamente em *Sodoma e Gomorra*. O narrador distingue aqui dois tipos de homossexuais, os primeiros, que certamente tiveram a infância mais tímida, não se importam com a natureza do prazer que recebem desde que esse possa ser vinculado a um rosto masculino, já os outros seriam capazes de chocar a maioria das pessoas, talvez por terem os sentidos mais violentos, eles exigem do prazer imperiosas localizações. Para eles, as mulheres não estão inteiramente excluídas, eles procuram aquelas que podem fazê-los obter um jovem e aumentar o prazer que ele tem com ele, ainda mais, eles podem ter com elas o mesmo prazer que tem com um homem "pois na relação que têm com elas, eles interpretam, para a mulher que ama as mulheres, o papel de uma outra mulher, e a mulher lhes oferece ao mesmo tempo mais ou menos o que eles encontram nos homens"[32].

O desejo, que para Deleuze e Guattari é um processo esquizofrênico de diferenciação e multiplicação, um sentir singular, não funciona a partir de termos contraditórios cujo uso é exclusivo e limitado (como gostaria o último dos filósofos hegelianos), ele afirma cada termo da disjunção, ele não aprofunda cada termo da contradição, mas afirma ambos no sobrevoo de uma *distância indivisível*. "Ele não é apenas bissexuado, nem entre os dois, nem intersexuado, mas trans sexuado"[33].

É, portanto, o conceito de transversalidade que vai tornar possível uma outra compreensão da sexualidade e a construção de uma alternativa ao binarismo. E se a sexualidade é a matriz da diferença de gênero, trata-se de buscar justamente uma via para a abolição de seu binarismo. Não se trata nem do esforço infinito e interminável da desconstrução, nem de performance individual transgressora, mas de uma multiplicação dos gêneros. Esse me parece que sempre foi o caminho da arte, talvez seja melhor dizer da literatura. Essa seria a única maneira de evitar oposições binárias: transformar conjuntos molares em conjuntos moleculares, microscopicamente decompostos. É assim que percebemos (pois trata-se, antes de mais nada, de reconfigurar a percepção do corpo) a existência de um corpo que não se define mais abstratamente pelos seus órgãos interiores e suas funções, mas de um corpo que foi capaz de dissolver a fronteira entre o dentro e fora, o eu e os outros que o assombravam.

> Por todos os lados, uma transexualidade microscópica, que faz que a mulher contenha tantos homens quanto o homem, e o homem mulheres, capazes de entrarem uns com os outros e uns nos outros, em uma relação de produção desejante que desestabiliza a ordem estática dos sexos. Fazer amor não é fazer um, nem dois, mas cem mil. São isso, as máquinas desejantes ou o sexo não humano: não um nem mesmo dois sexos, mas... *n* sexos[34].

Deleuze e Guattari criticam a posição de Reich diante da repressão sexual, entendida como causa da subordinação social, pois ela leva à hipóstase da revolução sexual como forma privilegiada de produzir uma transformação social efetiva. Assim, não se trata de supor que a liberação sexual é condição necessária para a revolução social, nem de supor que uma

[32] PROUST *apud* DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti- Œdipe*, p. 86.
[33] DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti- Œdipe*, p. 94.
[34] DELEUZE; GUATTARI, *L'Anti- Œdipe*, p. 356.

transformação nas formas de parentesco seria suficiente para transformar as consequências psíquicas da existência da norma social. Mas de apontar que a repressão do desejo, que começa com a redução do desejo à sexualidade antropomórfica, e em seguida, à sua limitação no interior da família heterossexual, excluindo do desejo o que ele possui de social, inumano e fluido, é condição necessária para o estabelecimento de múltiplas ordens sociais no interior da história.

É também o conceito de transversalidade que Guattari cria para pensar as lutas políticas. Trata-se de uma forma de escapar da dicotomia entre horizontal e vertical, por um lado, mas também de toda e qualquer política estabelecida a partir da simples afirmação das diferenças. A transversalidade busca pensar como as diferenças, em relações transversais, produzem outras diferenças. Esse poderia ser um caminho possível para a construção da luta política, ao invés de uma unificação que parte de cima ou de uma horizontalidade local e limitada, a transversalidade privilegia a produção de novas formas de aliança.

Considerações finais. Da luta política

Separar a luta de classe (luta operária ou luta do precariado, ou lutas da classe trabalhadora) das ditas lutas de desejo (lutas de minorias, raciais, feminista, LGBTQ+) poderia ser uma forma de abrir espaço para todo tipo de captura possível[35]. Talvez devamos inverter o lamento de uma certa esquerda a respeito de uma suposta perda da centralidade da luta de classe nos discursos políticos e nas lutas, ameaçada pela fantasia de uma política identitária, feita por, pasmem, cidadãos e cidadãs "desprovidos" de identidade no interior da vida social, cidadãos e cidadãs de segunda classe, aqueles que têm os menores salários, aqueles que ocupam a classe dos sem classe, aqueles desprovidos de direito.

Para pensar a política contemporânea, que irrompe a partir de maio de 68, como uma nova forma de luta política é indispensável evitar a separação entre análise econômica e análise social, ou reduzir a análise social às questões econômicas. Para Guattari, as lutas "de desejo", as lutas das minorias, do antifascismo ao feminismo, passando pelo "movimento" negro ou descolonial, anti-racista às lutas LGBTQ+ não só não cessariam como seriam as novas lutas políticas. As "minorias" são os sujeitos políticos das lutas que surgiram com o fim do Estado do bem estar social na Europa, o "fim" da ocupação europeia na África, Ásia e Oriente Médio e o começo do neoliberalismo.

Guattari também afirmava, em 1973, que a explosão dessas lutas tenderia a produzir muito mais repressão por parte dos governos capitalistas. Isso porque essas lutas não podem ser resolvidas por medidas exclusivamente econômicas. E é nesse ponto que eu gostaria de insistir. Na década de 80, Deleuze e Guattari afirmaram que maio de 68 não tinha acontecido, porque a sociedade francesa não foi capaz de operar uma reconversão, ela não foi capaz de mudar. Um possível surgiu em maio. Mais essa nova possibilidade, de uma *outra vida*, não se realizou. Isso significa que o que essas lutas reclamam não é o reconhecimento da existência das minorias, elas não reclamam direitos ou garantias, elas são a expressão de um desejo de *transformação social.* Transformação das relações de trabalho, das relações intersubjetivas, da

[35] GUATTARI, *La révolution moléculaire*, p. 27. É importante destacar que desejo aqui, as lutas pelo desejo que Guattari descreve se opõe diretamente ao que Honneth chamou de lutas por reconhecimento e suas derivas liberais e psicanalíticas.

forma de habitar e viver, das relações entre humanos e não humanos e de sua relação com o meio em que vivem.

O que um exame do desejo inconsciente nos permite concluir é que, do ponto de vista do desejo, não há identidade fixa ou sujeito unitário, individual, só singularidades. As lutas políticas deveriam, portanto, não exprimir o universal, mas a singularidade do desejo e abrir largos e novos caminhos para a vida. A ideia de que as lutas políticas devem ser uma e mesma, que elas devem ser unificadas (só falta agora querer transformar manifestação em parada militar), é um produto da demanda imposta pelo funcionamento de um sistema político estatal. Esperar que toda a política se reduza à forma assimilada e reconhecível pelo Estado é sufocá-la e matá-la por asfixia, é impedir que ela esteja aberta ao que ocorre de fato de novo na vida social, por fim, é impedir toda forma real de *transformação* da vida social. O que essas novas lutas nos colocam é a necessidade de operar transformações sociais não apenas através da economia, e o caminho dessas transformações não passa pelo Estado, mas pela organização autônoma da sociedade. É preciso abrir espaço, conquistar espaços de liberdade onde essa auto-organização possa ser experimentada.

Por fim, do ponto de vista do desejo, não é possível pensar um indivíduo com *uma* identidade, o que nos permite inclusive concluir que identidade é uma construção social, melhor dizendo, uma forma de *organização* social, e organização é poder. Eis a razão pela qual Deleuze e Guattari vão definir o menor em oposição ao maior, quer dizer que, do ponto de vista social, a própria identidade está encarnada no corpo ou no cargo de um homem branco, heterossexual, morador das cidades europeias ou norte-americanas. Não é um acaso que a extrema direita mais violenta na França hoje tenha como nome "geração identitária". O que deveria nos servir como mais um alerta, porque em uma colônia, mesmo o homem branco, heterossexual, morador de grandes cidades e temente a Deus, do ponto de vista social, quer dizer, da divisão internacional do trabalho, ou seja, em escala planetária, não tem exatamente uma identidade social "reconhecida" ou que é a própria norma, a realização mesma de um ideal de brancura, ele só tem uma identidade menor. Pelo menos fora de nossas terras, talvez isso explique a violência do autoritarismo brasileiro, dessa República militar e de suas milícias.

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *L'Anti- Œdipe*. Paris: Gallimard, 1972.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1984.

GUATTARI, Félix. *La révolution moléculaire*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2012.

_____. *Psychanalyse et transversalité*. Paris: Maspero, 1974.

HARTMANN, Heidi. "The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive union". In: SARGENT, Lydia. *Women and Revolution*. Boston: South end press, 1981.

Subjetividade feminista em devir: a individualidade humana de Emma Goldman entre a filosofia e o teatro

Larissa Guedes Tokunaga[1]

Resumo: O feminismo antipredicativo de Emma Goldman incita ao cotejo de seu prisma anarquista com o de uma filosofia de ontologia radical, uma transversalidade que resgata a matriz do ideário anarquista, a saber: o indivíduo. A partir do presente artigo, pretende-se realizar um diálogo entre o conceito de "individualidade humana" propugnado por Goldman e os ideários de Max Stirner e Henrik Ibsen, leituras de cabeceira da autora. A filosofia stirneriana, ao rechaçar as mediações externas, contribuiria para a valorização do "eu" enquanto bastião da revolta contra as instituições hegemônicas, ao passo que o teatro social moderno ibseniano estimularia a anarquista a entrever na arte um instrumento de consciência voltada à autonomia da mulher, a qual passaria a questionar sua objetificação e a se autogovernar enquanto ser humano. O devir, que imprimiria a marca de incongruência em relação a quaisquer modelos programáticos de insurgência, se consubstanciaria em um feminismo antipredicativo crivado pela filosofia e teatro dessubjetivadores/subjetivadores.
Palavras-chave: Anarquismo – Feminismo – Subjetividade – Filosofia – Teatro

Feminist subjectivity in becoming: Emma Goldman's human individuality between philosophy and theater

Abstract: Emma Goldman's antipredicative feminism incites to connect her anarchist prism with a philosophy of radical ontology, a transversality that recovers a matrix of anarchist ideas: the individual. This article intends to carry out a dialogue between the concept of "human individuality" proposed by Goldman and the ideas of Max Stirner and Henrik Ibsen, the author's bedside readings. An agitating philosophy, to combat external mediations, contribute to the valorization of "individual" against hegemonic institutions, while the modern Ibensian social theater of entertainment urges entry into art an awareness instrument, which would question objectification and self-government as a human being. The device, which prints a mark of incongruity in relation to the programmatic models of insurgency, embodies an antipredicative feminism created by desubjectivating / subjectifying philosophy and theater.
Keywords: Anarchism – Feminism – Subjectivity – Philosophy – Theater

[1] Mestra em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades pelo Diversitas/USP, Doutoranda pelo mesmo programa e instituição, mediadora do grupo de estudos sobre Anarquismos, Feminismos e Masculinidades pelo Centro de Cultura Social (CCS) e pesquisadora associada ao grupo de estudos do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Anarquismo e Cultura Libertária (NEPAN - UERJ). Email: lariguetokunaga@gmail.com.
O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Introdução: por uma individualidade humana

Compreender o feminismo sem adjetivos de Emma Goldman equivale a perscrutar suas concepções sobre a relação indivíduo/sociedade. Ao enunciar a "individualidade humana" como uma espécie de pedra angular do anarquismo, a militante vai na contracorrente dos binarismos e dicotomias hegemonicamente propalados: feminino/masculino, esfera privada/esfera pública, arte/militância. Situando as individualidades singulares como subjetividades dotadas, todas elas, de um potencial libertário, Goldman subverte as lutas feministas pautadas pelas reivindicações de direitos historicamente estabelecidos por homens e para homens.

O conceito supracitado foi empregado por Emma Goldman no desenvolvimento do artigo *The Individual, society and State* (1940), originalmente escrito em inglês como *man's individuality*[2]. No referido ensaio, a autora menciona o anarquista clássico Piotr Kropotkin (1842-1921) em alusão ao mutualismo por ele defendido. O liame que tornaria os sujeitos uma "humanidade", na visão goldmaniana, seria o apreço pela liberdade, a expressão irrevogável da personalidade. Somente a partir da expressão irrestrita da singularidade é que o sujeito poderia se associar voluntariamente a outros. Sendo assim, a possível autonomia da mulher não se localizaria nem em um âmbito isoladamente individual (ao molde do individualista liberal) ou compulsoriamente social (como em um coletivismo socialista), mas em uma espécie de fita de möebius que, inextricavelmente, uniria indivíduo e sociedade em uma continuidade quase orgânica.

Com efeito, Emma Goldman chegaria a rechaçar o que ela designaria como "dualidade dos sexos"[3], criticando a iniquidade patriarcal por meio do apontamento da subsunção da personalidade da mulher à instituição do matrimônio ou ao sufrágio universal como possível alcance da igualdade. Conforme aponta, "a paz ou a harmonia entre os sexos e os indivíduos não depende necessariamente de uma superficial igualação entre os seres humanos, nem tampouco supõe a eliminação dos traços e peculiaridades individuais"[4].

Ao defender que a "verdadeira emancipação começa na alma da mulher"[5], Emma Goldman não propõe uma evasão individualista, mas um "cuidado de si" – como sugeriria Michel Foucault[6] –, que proporcionaria autonomia individual e social concomitantemente. A partir do momento em que os papéis de mãe, esposa, trabalhadora não fossem introjetados como obrigatoriedade moral, a mulher poderia ver a si mesma como liberta enquanto individualidade cujo potencial humano é o de aspirar à expressão sem mediações. Dessacralizar conceitos tidos como abstrações transcendentes está no fulcro da perspectiva goldmaniana de resistência. Não por acaso, seu posicionamento antipatriarcal seria revestido

[2] Os conceitos e excertos são de livre tradução da autora do artigo. GOLDMAN, *The Individual, Society and the State*, p. 9.
[3] GOLDMAN, *The Tragedy of Woman's Emancipation*, p.94.
[4] GOLDMAN, *The Tragedy of Woman's Emancipation*, p. 91.
[5] GOLDMAN, *The Tragedy of Woman's Emancipation*, p. 95.
[6] Conceito cunhado pelo filósofo. Não há como elidir o cotejo da obra de Emma Goldman com o aporte teórico-filosófico de Michel Foucault, haja vista que a anarquista citada antecipa grande parte dos conceitos filosóficos por ele elaborados. Autoras especialistas em obras de anarcofeministas, tais como Margareth Rago, já apontaram para a relevância de estabelecer tal diálogo.

por um niilismo ativo: a equidade de direitos não representaria a autonomia, sendo vista como um placebo que apenas mascararia a dominação estrutural do Estado.

Antes mesmo de se atrelar a uma identidade feminista, Emma Goldman postulava a necessidade de se descolar dos modelos previamente programados pelas instituições sociais, tais como a do matrimônio. Ou seja, o desafio de lutar contra os "tiranos internos"[7] do próprio eu está no escopo da autora, o que revela um prisma de autonomia que não depende de chancelas externas. No bojo do ensaio *Matrimônio e amor* (1911), ela argumentaria:

> É essa servil aquiescência à superioridade do homem que manteve a instituição do casamento aparentemente intacta por um tempo tão longo. Mas agora que a mulher está vindo a si, agora que ela está crescentemente consciente de si como um ser exterior à graça do mestre, a sagrada instituição do casamento está gradualmente sendo minada, e nenhum tipo de lamentação sentimental poderá evitar isso.[8]

A consciência de si enquanto indivíduo descolado dos modelos de individualismo, cidadão, homem/mulher é alçada por Goldman a um patamar de insurgência, elegendo-se, pois, os óbices à autonomia feminina: a instituição do matrimônio, o puritanismo e a moral cristã. Esta última, que seria o sustentáculo dos outros entraves sociais, seria entrevista pela anarquista como o cerne da abnegação de si. A renúncia aos desejos subjetivos e ao devir, o qual abre margem a essa expressão irrefreável das singularidades pessoais, seria sublinhada em toda a extensão da obra de Emma Goldman. E é nesse sentido, pois, que a radicalidade de Max Stirner teria uma incursão importante na linha de pensamento goldmaniana.

Filosofia stirneriana e assunção do "eu" como gesto de revolta

Um dos pontos nodais que conjugam os pensamentos de Max Stirner (1806-1856) – filósofo do XIX e leitura de cabeceira da autora – e Emma Goldman é justamente o ceticismo em relação a qualquer espécie de liderança, programa etapista, dogmático, intervenção dirigista que se alçasse como porta-voz dos indivíduos que compõem a sociedade. Conhecido pela publicação da obra *O Eu único e sua propriedade* (1844), o referido autor, que viveu no apogeu do hegelianismo, se dedica a demolir todos os pilares sobre os quais o homem moderno edificou a racionalidade social: Deus, Estado, Igreja, moral, liberdade, humanidade, matrimônio. De matriz negativa, seu manifesto propõe reconectar o indivíduo à natureza do nada, à materialidade da existência imanente que repele os vernizes sociais artificiais.

Emma Goldman faria menção ao pensamento stirneriano a partir da ênfase ao impulso da revolta individual:

> A superstição política ainda influi sobre os corações e mentes das massas ainda que os verdadeiros amantes da liberdade não tenham nada a ver com

[7] GOLDMAN, *The Tragedy of Woman's Emancipation*, p.94.
[8] GOLDMAN, *Matrimonio y Amor*, p. 95.

> isso. Ao contrário, estes últimos acreditarão, com Stirner, que o homem terá tanta liberdade quanto ele quiser tomar.[9]

A premissa de que a consciência individual seria o fator embrionário da mudança social impulsionou Emma Goldman a buscar na subjetividade a medida de um feminismo antipredicativo. O "egoísmo" propugnado por Stirner, ao demolir as mediações socialmente convencionadas e internalizadas pelo próprio sujeito, inspira a militante. A obra de Max Stirner, *O Eu Único e sua Propriedade* (1844), é formulada como ontologia radical em prol da ruptura com as estruturas sociais da modernidade. Ao enveredar por um esboroamento dos conceitos que se absolutizaram, o autor dirige seu alvo aos ideais e à pretensa realidade moderna que incorporou os espectros religiosos no modelo de humanidade pretensamente racional.

Tal empreitada filosófica – expressamente individualista – pavimentaria caminhos que incitariam Goldman a repensar as formas de resistência anarquistas. No âmago do sujeito estaria depositada a contrahegemonia, de modo que ser livre não significaria lutar por uma liberdade vindoura, mas romper com a anuência individual a conceitos hipostasiados que subscrevem a servidão. Sendo assim, a ênfase que a autora confere à perniciosidade das "superstições" fomentadas e essencializadas pelo Estado, Igreja e moral se coaduna de forma estreita com um movimento no sentido de dessacralizar as instituições modernas e algumas categorias universais a elas atreladas.

Entender o que a autora expõe como a condenação das mulheres à abdicação de suas próprias vidas implica em um paralelo esclarecedor com a ideia de autorreferencialidade defendida por Max Stirner. Ao recusar tudo aquilo que não lhe é próprio, isto é, que cabe apenas à alçada do indivíduo, o autor diagnosticaria que "perante o sagrado perdemos toda a sensação de poder e toda a coragem: comportamo-nos de forma impotente e humilde"[10]. Ou seja, o cerne da submissão estaria em projetar sua existência em um "outro", ponto que Goldman também faria questão de sustentar em relação ao direito sufragista, visto como instância que nem aos próprios homens conferiria autonomia.

A inspiração da obra de Max Stirner para a compreensão de Emma Goldman reside na afirmação da transitoriedade do sujeito, que escaparia a definições. Sua premissa negadora de abstrações faculta a desnaturalização de alguns modelos eleitos como essências biológicas, sobretudo as emergentes em meados do século XIX[11]. Para o filósofo, não há por que se fiar em modelos de um verdadeiro homem ou de uma verdadeira mulher, pois "eu ponho o acento em Mim, e não em ser Homem. O homem não é nada, senão enquanto atributo Meu (minha propriedade); sucede com a humanidade o mesmo que com a virilidade e a feminilidade"[12].

Se a fixidez do sujeito era negada, a mediação institucionalizada que marcaria as relações intersubjetivas também seria alvo dessa desconstrução. A leitura que Emma Goldman propõe no resgaste do pensamento stirneriano é corrosiva, uma vez que coloca acento na ruptura dos deveres sociais. Ao versar sobre a perniciosidade do modelo cristão

[9] GOLDMAN, *Anarquismo: lo que realmente significa*, p. 30.
[10] STIRNER, *O Único e sua propriedade*, p. 62.
[11] Cf. SAORNIL, *Horas de Revolución*.
[12] STIRNER, *O Único e sua propriedade*, p. 234-235.

de individualidade abnegada, padrão particularmente deletério para as mulheres, a autora afirmaria:

> Muito mais benéfico é o individualismo extremo de Stirner e Nietzsche em vez da atmosfera de confinamento doentio da fé cristã. Se eles repudiam o altruísmo como um mal é por causa do exemplo contido no cristianismo, que fixa um prêmio ao parasitismo e à inércia, que dá à luz a todas as formas de desordens sociais que serão curadas com a pregação de amor condolência.[13]

A questão do "parasitismo" também seria levantada por Emma Goldman em ocasião do supracitado ensaio *Matrimônio e Amor* (1911), reiterando-se o argumento da autora segundo o qual o sufocamento da autonomia das mulheres seria historicamente essencializado, chegando a ser assimilado pelas próprias em uma espécie de subsunção interna de si mesmas sob conceitos dogmáticos aprendidos desde tenra infância. Relegada ao papel de "parasita"[14] do marido, a figura hegemônica da mãe e esposa devotaria sua vida ao dever e autoabnegação. A recusa desses liames sociais, através da adoção de um posicionamento individualista, marcaria um gesto de revolta contra tal contrato econômico.

Destarte, na medida em que dialoga com a negação dos deveres sociais que se consubstanciariam em fantasmas corporificados na própria consciência dos indivíduos, Emma Goldman afirmaria: "é absolutamente necessário que as mulheres guardem esta lição: sua liberdade irá até onde for seu poder de libertar-se"[15]. Reiterando o prisma do indivíduo enquanto célula basilar do anarquismo, a militante encontra em Stirner a ideia da "singularidade" como um potencial de insurgência que esboroa os limites entre foro privado e público e alça o eu-ilimitado ao patamar de devir. Colocar em xeque as ficções sociais teleológicas – seja por meio da arte, seja por meio da filosofia – equivaleria a romper com um dos grilhões que aprisionam a subjetividade.

O cotejo entre a obra do filósofo supracitado com o ensaio da anarquista intitulado *O Sufrágio feminino* (1911) revela uma afinidade inicial com um prisma niilista que, causticamente, dissolve as esperanças de setores feministas em relação ao alcance da equidade por meio das fímbrias do sistema legal. Se desconstruir a delegação do governo-de-si a instâncias externas já constituiria um exercício de emancipação, chancelas institucionais somente reforçariam a exclusão da humanidade. É nesse diapasão que a ideia de uma "libertação do conceito de liberdade"[16] operada por Stirner ganha forma no feminismo antipredicativo de Goldman. Atrelar-se a uma causa dogmática sufocaria qualquer potencialidade de revolta. Para o filósofo, as obrigações morais, políticas e racionais deveriam ser solapadas em prol de uma associação voluntária de "egoístas".

Embora subscrevesse a concepção de uma militância antilegalista, o solipsismo em que resvala Stirner seria insuficiente para o ideário libertário de Emma Goldman, que encontraria em um anelo *ideal* a sua plena expressão. Ou seja, se Stirner conduz seu manifesto radical de modo a rechaçar a delegação do "eu" a identidades externas, Emma Goldman levaria esse princípio para o âmbito da emancipação das mulheres. O "nada" de Stirner incita

[13] GOLDMAN, *O fracasso do Cristianismo*, p.1.
[14] Cf. GOLDMAN, *Matrimonio y Amor*, p. 98.
[15] GOLDMAN, *The Individual, Society and the State*, p.95.
[16] STIRNER, *O Único e sua propriedade*, p. 202.

a pensar nessa autodeterminação proposta pela anarquista, uma vez que o gesto inicial do filósofo é o da autodeterminação: "o nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio"[17]. Essa premissa negadora também seria adotada por Goldman, que se ancoraria na ideia de uma individualidade antipredicativa. Contudo, para a anarquista, ser "nada" corresponderia a encontrar na ideia de "humanidade" a linha de fuga das expectativas sociais. No que tange à exclusão feminina, ela diagnosticaria:

> Tendo em conta que o grande infortúnio das mulheres tem sido o fato de ser olhada ou como anjo ou como demônio, a sua verdadeira salvação reside na possibilidade de ser colocada na terra, ou seja, em ser considerada humana e, portanto, sujeita a todas as loucuras e erros humanos.[18]

Se as mediações, tais como o "altruísmo" cristão, são rechaçadas por Goldman, tendo como inspiração o niilismo de Stirner e Nietzsche, o mesmo não se pode dizer acerca das representações humanas expressas por meio da arte e da filosofia radicais. Propugnando o alcance de uma consciência que se manifestaria a partir de uma "individualidade humana" em seu epítome, a anarquista entreveria nas linguagens artísticas engajadas a possibilidade de manifestação da potencialidade subjetiva.

Em um trecho elucidativo de sua defesa do eu-singular e da relevância da associação dessas subjetividades singulares para o alcance de uma causa anarquista, Emma Goldman asseveraria:

> Vou começar com uma afirmação: deixando de lado todas as teorias políticas e econômicas, as distinções de classe e de raça, as fronteiras artificialmente traçadas entre os direitos das mulheres e os dos homens, afirmo que há um ponto no qual essas diferenças podem se encontrar e se fundir em um todo perfeito. A paz ou a harmonia entre os sexos e os indivíduos não dependem necessariamente de um nivelamento superficial dos seres humanos nem requerem a eliminação das particularidades e dos traços individuais. O problema que temos de considerar hoje e que seria preciso resolver é o seguinte: como ser você mesmo e ainda estar em unidade com os outros, como sentir-se em profunda comunhão com todos os outros seres humanos e conservar intactas suas próprias qualidades?[19]

A análise do excerto supracitado conduziu a autora do presente ensaio a três inferências: a de que a individualidade não é tida como algo que se possa categorizar de forma identitária, predicativa, a partir de uma alteridade excludente, a de que o gesto de não se abnegar compõe a estratégia de luta anarquista, e a de que o tecido social humano não é tido como uma abstração irrealizável.

---

[17] STIRNER, *O Único e sua propriedade*, p. 10.
[18] GOLDMAN, *El Sufragio Femenino*, p. 119.
[19] GOLDMAN, *The Tragedy of Woman's Emancipation*, p. 91.

Enquanto o conceito de humanidade, para Max Stirner, seria uma ideia fixa que submeteria os indivíduos a uma subserviência racional da modernidade – revisitando-se o culto religioso a partir da adoração de uma verdade absoluta –, para Emma Goldman este seria o vislumbre de um potencial de equidade anarquista. O filósofo é peremptório: "aquele que vive para uma grande ideia, uma boa causa, uma doutrina, um sistema, uma missão sublime, não pode se entregar a nenhum prazer mundano, a nenhum interesse egoísta"[20]. Em contraposição a essa perspectiva, o pensamento goldmaniano encontra no ideal anarquista um limiar de conciliação entre a satisfação dos desejos subjetivos e o engajamento do gênio individual a uma causa.

Seria impossível descurar da premissa anarquista subjacente ao feminismo antidogmático de Goldman. O elo indissolúvel entre a emancipação da mulher e o alcance de uma consciência libertária humana se faz presente em muitos escritos que advogam em prol de uma guinada psicológica como semente da insurgência social. Segundo suas palavras, "ainda que o fator econômico seja relevante, não é suficiente. A renovação da humanidade necessita da inspiração e da força vivificadora de um ideal"[21]. Ver-se-á, a seguir, pois, como o teatro ibseniano representaria a construção de individualidades humanas em devir, sintetizando o anelo anarquista goldmaniano.

O drama social moderno e a emergência da individualidade

A Henrik Ibsen (1828-1906) foi atribuído o designativo de criador do teatro realista moderno, uma vez que o dramaturgo rompeu com convenções do teatro burguês e colocou em cena temáticas polêmicas, que escancaravam dilemas morais. Em uma de suas assertivas, o autor norueguês exporia sua afinidade com o *ethos* anarquista: "O Estado é uma maldição para o indivíduo"[22]. Com efeito, a obra ibseniana atrairia a atenção de Goldman por descortinar a emergência de mulheres e homens que romperiam com o verniz social patriarcal, burocrático e moralista.

À desconstrução stirneriana de um *ethos* religioso que pautaria a conduta do sujeito, Emma Goldman conjugava seu apreço pelo teatro como forma de articular uma estrutura de afetos antiautoritária. Segundo suas enfáticas palavras,

> Ainda mais abrangente é o drama moderno, como o fermento do pensamento radical e o disseminador de novos valores. Pode parecer um exagero atribuir ao drama moderno um papel tão importante. Mas um estudo do desenvolvimento de ideias modernas na maioria dos países provará que o drama conseguiu levar para casa grandes verdades sociais, verdades geralmente ignoradas quando apresentadas de outras formas.[23]

[20] STIRNER, *O Único e sua propriedade*, p.99.
[21] GOLDMAN, *The Individual, Society and the State*, p. 14.
[22] SILVA, *Ibsen no Brasil*, p. 210.
[23] GOLDMAN, *The Modern Drama: a powerful disseminator of radical thought*, p. 102.

O teatro ibseniano, nesse sentido, seria propalado nas conferências goldmanianas como linguagem engajada que solapava "os falsos ídolos sociais"[24]. As personagens dilaceradas das peças de Ibsen seriam entrevistas pela anarquista como representações iconoclastas do sujeito racional, a serviço do Estado, e das instituições correlatas que instilariam deveres na mentalidade individual. Rejeitando a assunção de "falsos ídolos", heróis nacionalistas e convenções sociais, o teatrólogo asseverava: "combater a ideia de Estado, representar a iniciativa individual e sua ligação com a ordem psíquica como a condição essencial a qualquer associação, este é o começo de uma liberdade valorosa"[25].

O solipsismo em que resvala o pensamento de Max Stirner não poderia definir o apreço de Emma Goldman pela arte engajada como uma mediação social possível. Desse modo, as tramas ibsenianas, ao colocarem em cena subjetividades que se confrontam com o tecido social e abandonam o seio familiar para desenvolver suas potencialidades humanas, seriam tidas como porta-voz de um possível contexto libertário, uma realidade associativa factível.

Para Tereza Menezes, estudiosa dos dramas de Ibsen,

> Se Freud quebrou a unidade do sujeito como aquele ser da consciência, foi Ibsen que criou as condições para que ele "contracenasse" com personagens em processo de reelaboração de sua subjetividade. É este sujeito, filho da filosofia, da psicanálise e da arte, que Ibsen expõe ao público, convidando-o a entrar em contato com o outro de si mesmo.[26]

Efetivamente, enunciar-se-ia uma preocupação com a consciência de si como elemento social. As relações intersubjetivas no bojo da esfera privada, antes marcadas por uma espécie de inviolabilidade patriarcal, ganhariam visibilidade no âmbito das peças de desfecho imprevisível. Ou seja, longe de se esgotar em idiossincrasias do sujeito, as montagens do teatrólogo teciam liames nada idealistas com as instituições e costumes sociais. Justamente essa ruptura com as *pièces bien faites* que atrairia a admiração de Emma Goldman, pois a anarquista veria um posicionamento transgressor nas indefinições do caráter e nas intencionalidades multifacetadas dos protagonistas antimaniqueístas das peças ibsenianas.

Em uma passagem de sua autobiografia, a anarquista defenderia a conjugação dos ideais coletivistas do anarquista Kropotkin com a revolta do indivíduo ibseniano, afirmando:

> Sustentávamos que o anarquismo não implicava em uma eleição entre Kropotkin e Ibsen, mas abarcava os dois. Enquanto Kropotkin havia analisado em profundidade as condições sociais que conduzem à revolução, Ibsen havia descrito a luta psicológica que culmina na revolução da alma humana.[27]

[24] GOLDMAN, *The social Significance of the Modern Drama*, p. 8.
[25] MENEZES, *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 55-56.
[26] MENEZES, *Ibsen e o novo sujeito da modernidade*, p. 114.
[27] GOLDMAN, *Vivendo Minha Vida*, p.293.

Um dos pontos fulcrais da militância goldmaniana, a saber, a desmontagem da aquiescência das mulheres em relação ao que ela designa como "puritanismo", dialogaria, pois, com o protagonismo de personagens que assumiriam as contracondutas e operariam uma espécie de "transvaloração dos valores" ao questionarem sua existência enredada em exclusões morais e políticas. O conceito de "contraconduta", cunhado por Michel Foucault, incita a pensar nessa autoconstituição da mulher propugnada por Goldman, a qual se descolaria dos parâmetros morais de feminilidade. Já a ideia de "transvaloração de valores", forjada por Nietzsche – autor que a anarquista admirava expressamente –, aponta para um niilismo ativo no qual a destruição transitória dos signos dominantes precede uma afirmação dos desejos subjetivos para além de injunções externas ao indivíduo.

A emergência de subjetividades que se autoquestionam, cindidas entre a realização de suas pulsões e os imperativos sociais, marcaria indelevelmente o teatro de Henrik Ibsen, representando o acento criativo que Emma Goldman conferia à militância anarquista e feminista.

A Casa de Bonecas e o feminismo antipredicativo

A filosofia radical, como se observou, entraria no repertório militante de Emma Goldman como um gesto de assunção do "eu" e, por conseguinte, de uma dessubjetivação da mulher em relação aos predicados hegemônicos reiteradamente atribuídos a ela. Esse exercício de desconstrução, porém, encontraria na linguagem do drama social moderno um meio de alavanca para a perspectiva de uma sociedade "outra". A subjetividade em devir que caracterizaria as personagens ibsenianas seria posta em destaque por Goldman, na medida em que sua expressão teatral sinalizaria o alcance de uma consciência insubmissa. Para a autora, "Ibsen havia descrito a luta psicológica que culmina na revolução da alma humana, a revolta da individualidade". E acrescenta: "nada poderia ser mais desastroso, para nossas ideias, que ignorar o efeito do interno sobre o externo, dos motivos e necessidades psicológicos sobre as instituições existentes"[28].

É vislumbrando o teatro engajado como bastião de resistência que Emma Goldman atribuiria à peça *Casa de Bonecas* (1879) um manifesto de combate ao dever social que anula a individualidade da mulher, enredando-a a um casamento prostrante. Na trama da peça, a protagonista Nora abandona o lar após afirmar sua subjetividade em contraposição aos modelos de assunção da maternidade e matrimônio. A autora leria essa recusa à submissão como um laivo de uma sociedade em que a equidade entre os sexos teria lugar. Sublinhando o diálogo central desse movimento de resgate de si, Goldman afirmaria:

> Existe algo mais degradante para a mulher do que viver com um estranho e ter filhos para ele? No entanto, a mentira da instituição do casamento decreta que ela continuará a fazê-lo, e a concepção social do dever insiste em que, por causa dessa mentira, ela não precisa ser outra coisa que um brinquedo, uma boneca, um não-ser.[29]

[28] GOLDMAN, *Vivendo Minha Vida*, p. 293.
[29] GOLDMAN, *The social Significance of the Modern Drama*, p.13.

A anulação da humanidade de Nora seria um apontamento que Goldman destacaria tendo em vista o desmascaramento da antinomia vida privada/vida social que condenaria a mulher à primeira esfera. Ademais, o sufocamento dos potenciais desejantes por meio de um contrato inscreveria a sociedade em uma estrutura de alienação das individualidades. Aquilo que se convencionou designar como "micropolítica" já significava, para a anarquista, a única via plausível para uma guinada social.

O excerto emblemático a que Goldman faria alusão traz um diálogo corrosivo das convenções e pensamentos massificados que tolheriam a possibilidade de um autogoverno da mulher:

> *Helmer* . É exasperante! Você pode abandonar seus deveres mais sagrados dessa maneira?
> *Nora* . Como você chama meus "deveres mais sagrados"?
> *Helmer* . Você me pergunta isso? Seus deveres para com seu marido e filhos.
> *Nora* . Tenho outros deveres igualmente sagrados.
> *Helmer* . Impossível! Que deveres você quer dizer?
> *Nora* . Meus deveres para comigo mesma.
> *Helmer* . Antes de tudo, você é esposa e mãe.
> *Nora* . Não acredito mais nisso. Penso que, antes de tudo, sou um ser humano, tanto quanto você - ou, pelo menos, tentarei me tornar um. Sei que a maioria das pessoas concorda com você, Torvald, e o diz em livros. Mas, daqui em diante, não posso ficar satisfeita com o que a maioria das pessoas diz e com o que está nos livros. Devo pensar nas coisas por mim mesma e tentar esclarecer sobre elas ... eu morava aqui havia oito anos com um homem estranho e tinha três filhos - Oh! Não suporto pensar nisso - posso me despedaçar! ... Não posso passar a noite na casa de um homem estranho.[30]

É interessante notar como Emma Goldman, ao comentar sobre a trama, sublinha não a reivindicação de direitos legais pela mulher, mas justamente o reconhecimento por parte desta última da perda de sua individualidade. Ao destrinchar o enredo, a anarquista emprega alguns termos que oferecem indícios de como a peça endossa seu argumento do não-binarismo entre indivíduo e sociedade, intimidade e esfera pública. Um desses conceitos seria o de "consciência": para a militante, Nora passaria por um processo de despertar da consciência adormecida. Emma Goldman interpreta o devassar dessa vida recôndita no lar e a exposição desse movimento interno de conscientização como uma das incumbências do teatro. Ou seja, a progressão dos acontecimentos externos/paralelos importaria menos do que o desenvolvimento da alma autônoma da protagonista, a qual paulatinamente se manifestaria através da reconciliação entre indivíduo e humanidade.

O autorreconhecimento de Nora enquanto ser-humano seria lido por Goldman como a expressão da *individualidade humana*: ao assumir o "cuidado de si", a personagem poderia voltar a se relacionar com a sociedade a partir de interações que não implicassem em sua submissão. Para Michel Foucault, o "cuidado de si" seria coextensivo ao governo dos outros, de modo que essa relação inextricável abriria ensejo a um movimento de

[30] IBSEN, *Peças Escolhidas 3*, p. 298.

dessubjetivação/subjetivação em devir que teria potencial para engendrar inflexões sociais. Conforme o autor defende, "Ocupar-se consigo não é pois, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida"[31]. Tem-se, aí, uma concepção de existência que Goldman propugnava e exercitava: suas redes de amizade, conferências e escrita de uma autobiografia redundariam em uma perspectiva de inextricável relação entre ética e estética.

Como Emma Goldman vislumbraria na assunção dos desejos individuais um gatilho para a construção de uma sociedade antipatriarcal? Para a anarquista, a construção de relações libertárias só seria facultada a partir da agência de minorias. Analogamente, Michel Foucault argumentaria que a massa viabilizaria o sistema de governamentalidade do pastorado moderno. Se para a anarquista somente os indivíduos poderiam cultivar uma força disruptiva capaz de gerar dissidência ante a uniformidade, ela encararia o teatro engajado como pré-manifestação dessas ações diretas capazes de vencer a inércia da maioria.

Ao assujeitamento, condição exposta por Foucault, a narrativa transgressora do teatro contraporia uma subjetivação fora da ordem discursiva pré-estabelecida. Na obra *Em defesa da Sociedade*, Foucault sugere "não perguntar aos sujeitos como, por que, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetiva que fabricam sujeitos"[32]. O desvelamento cênico dessas relações assimétricas de poder seria abordado por Goldman como uma explicitação dos dispositivos de dominação instilados nos indivíduos por meio de "superstições" antes inquestionáveis.

A argumentação de Goldman parte, portanto, do gesto destrutivo de denúncia da subsunção social, isto é, da profanação do modelo socialmente sacralizado. Contudo, a anarquista não encerra a mensagem do drama social nessa etapa de auto-assunção-de-si. Conforme a anarquista aduz:

> Quando *Nora* fecha atrás dela a porta da casa de sua boneca, ela abre amplamente o portão da vida para a mulher e proclama a mensagem revolucionária de que apenas a perfeita liberdade e comunhão criam um verdadeiro vínculo entre homem e mulher, encontrando-se a céu aberto, sem mentiras, sem vergonha, livre da escravidão do dever. [33]

Assim, Emma Goldman interpreta a peça ibseniana como uma busca do sujeito no foro sagrado da família para o confronto deste não só com seus próprios sentimentos, mas para assumi-los socialmente, suscitando uma transvaloração dos valores em um movimento do micro ao macro. Esse processo, análogo ao de *autopoiese* descrito por Eliane Accioly Fonseca, é de tear a própria subjetividade, assumir a proa de uma poética de potencialidades e singularidades subjetivas. Enraizando-se na própria vida, a arte ofereceria experimentações para o sujeito-processualidade. Segundo a última autora,

> A criação da autorreferência seria uma sucessão de procedimentos: o ser humano só pode se voltar para si mesmo e, assim, experimentar a

[31] FOUCAULT, *A Hermenêutica do Sujeito*, p. 446.
[32] FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 319.
[33] GOLDMAN, *The social Significance of the Modern Drama*, p. 13.

> continuidade de ser e, em seguida, conhecer tanto a si mesmo quanto o mundo, após ter sido reconhecido anteriormente por outro humano.[34]

Nessa esteira de pensamento, é possível considerar que Emma Goldman não propugnava direitos iguais a mulheres e homens, mas uma ruptura com as próprias concepções de "direitos", "deveres", sugerindo relações de alteridade que deveriam passar, primeiramente e eminentemente, pelo crivo da consciência individual. Afinal de contas, como já apontou Maria Lacerda de Moura: "de que vale a igualdade de direitos jurídicos e políticos para meia dúzia de privilegiadas, tiradas da própria casta dominante, se a maioria feminina continua vegetando na miséria da escravidão milenar?"[35].

Considerações finais

Se o único compromisso de Emma Goldman era com a dissidência, com a militância sem fórmulas e regras de conduta superiores, isso não teria como corolário a adesão a um individualismo solipsista. Sua perspectiva respondia a um feminismo sem adjetivos que inscreve mulheres e homens no bojo de um potencial humano de reconstrução. Destarte, a reconciliação entre indivíduo e sociedade seria possível desde que os liames intersubjetivos respondessem aos desejos individuais, sem a delegação dos potenciais humanos a "direitos" chancelados externamente e de forma transcendente. A subjetividade radical deveria ser comprometida com a destruição e a criatividade, sob risco de alicerçar novas modalidades de autoridade que se alimentam da cumplicidade inscrita em identidades servis.

A fratura da subjetividade, provocada tanto pela ontologia radical quanto pelo teatro de identidades nômades, se inscreve em uma micropolítica que, para Emma Goldman, significava romper com a reedição de novos ídolos e tiranias. Assim, o feminismo como um programa fixo, isto é, como um dogma que inscreve as mulheres em papéis pré-determinados, também seria visto como óbice à autonomia. Para a anarquista, se a mulher quisesse ser mãe ou amante, ela poderia sê-lo, não obstante a liberdade fosse encarada por muitas de suas contemporâneas majoritariamente como a garantia de espaço no mercado de trabalho ou direito ao voto.

Nesse sentido, a defesa de individualidades humanas assume um sentido filosófico de antirrenúncia de si para propiciar o florescimento de associações voluntárias. As subjetividades autônomas, por conseguinte, só poderiam ser individualidades autoconscientes na medida em que não descurassem de seus próprios desejos em prol de conceitos absolutos de "liberdade". Ao germinar no próprio sujeito e depois reverberar na constituição das relações intersubjetivas, a autonomia teria o *revoltar-se* como ponto de partida. O devir subjacente à recusa de uma teleologia moral corresponde ao apreço da anarquista por um teatro de personagens sem destino, que fazem da emancipação um processo de dessubjetivação e subjetivação perene. O livre-pensar estimulado pela filosofia stirneriana e pelo teatro ibseniano ameaçaria, assim, as instituições hegemônicas, os saberes e valores orientados pela Igreja e pela lógica autoritária por meio de sua ação-direta corporificada nas conferências de Emma Goldman.

---

[34] FONSECA, *Corpo-de-sonho: arte e psicanálise*, p. 31.
[35] MOURA, *A mulher é uma degenerada.*, p. 12.

Referências Bibliográficas

FONSECA, Eliane Accioly. *Corpo-de-sonho: arte e psicanálise*. São Paulo: Annablume, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GOLDMAN, Emma. "Anarquismo: lo que realmente significa" (1911a). In: *La Palabra como Arma*. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. "Matrimonio y Amor" (1911b). In: *La Palabra como Arma*. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. "O fracasso do Cristianismo" (1913). Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-the-failure-of-christianity> Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. "El Sufragio Femenino" (1911c). In: *La Palabra como Arma*. Buenos Aires: Libros de Anarres; La Plata: Terramar, 2010.

_____. "The Individual, Society and the State" (1940) Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-the-individual-society-and-the-state> Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. "The Modern Drama: a powerful disseminator of radical thought" (1910). In: *Anarchism and other Essays*. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarchism-and-other-essays> Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. "The social Significance of the Modern Drama" (1914).

Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-the-social-significance-of-the-modern-drama.pdf> Acesso em 23 de julho de 2019.

_____. "The Tragedy of Woman's Emancipation" (1906). Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-the-tragedy-of-woman-s-emancipation?v=1614901700> Acesso em 17 de fevereiro de 2020.

_____. *Vivendo Minha Vida*. Curitiba: L-Dopa Publicações, 2015.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

IBSEN, Henrik. *Peças Escolhidas 3*. Livros Cotovia: Lisboa, 2008.

MENEZES, Tereza. *Ibsen e o novo sujeito da modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MOURA, Maria Lacerda de. *A mulher é uma degenerada*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

SAORNIL, Lucía Sanchez. *Horas de Revolución*. Barcelona: Editado por el Sindicato Único del Ramo de Alimentación de Barcelona, 1937.

SILVA, Jane Pessoa da. *Ibsen no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Letras. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2007.

STIRNER, Max. *O Único e sua propriedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Na sala do teatro, "é de Diadorim que você deve de me chamar"

Luana Alves dos Santos[1]

Resumo: Num primeiro plano, partindo do fato de que Diadorim é uma subjetividade atravessada pelo olhar do outro – ou seja, não se trata de uma subjetividade que narra a si mesma, mas de uma subjetividade cujo "ser" se põe, face a um narrador em primeira pessoa, como "ser-para-outro" – é preciso indagar em que medida a revelação de seu corpo como sendo corpo-de-mulher contribui, na maneira pela qual Riobaldo-narrador tece os fios do passado, para o acorde entre feminino e alteridade. Trata-se, portanto, de investigar o ajuste firmado, no romance de Rosa, entre o feminino e a condição de "Outro absoluto" que lhe é atribuída e sobre a qual discorre Simone de Beauvoir. Num segundo plano, para além do exame sobre o que o romance fala (seus ajustes e pactos), é preciso deslindar o que o romance dissimula. Em outras palavras, mais do que capturar Diadorim em uma identidade de gênero, ainda que provisória – visto que Diadorim parece não performar os padrões de masculinidade impostos por seus pares e daí receber o epíteto de "o delicado"; tampouco Diadorim "torna-se mulher", mas é, discursivamente, "tornada" mulher, no advento de sua morte – pretendemos demonstrar que o que o romance dissimula é o escândalo, manifesto já no nome "Diadorim", da desorganização das normas de inteligibilidade de gênero; a essa altura, tomaremos como pressupostos teóricos os estudos de Judith Butler sobre o tema.
Palavras-chave: Diadorim – Beauvoir – Butler – Performance – Gênero.

In the theater room, "you must call me Diadorim"

Abstract: In a first moment, starting from the fact that Diadorim is a subjectivity crossed by the other's look - that is, *it* is not a subjectivity that narrates *itself*, but a subjectivity whose "being" is put, in face of a first-person narrator, as "being-for-others" - it is necessary to inquire to what extent the revelation of his body as being a woman-body contributes, in the way in which Riobaldo-narrator weaves the threads of the past, to the accord between feminine and otherness. Therefore, it is a matter of investigating the adjustment established, in Rosa's novel, between the feminine and its condition of "the absolute Other" as Simone de Beauvoir discusses. In a second moment, in addition to examining what the novel talks about (its adjustments and pacts), it is necessary to unravel what the novel conceals. In other words, more than capturing Diadorim in a gender identity, albeit provisional - Diadorim neither seems to perform the standards of masculinity imposed by his peers, for this reason receives the epithet "the delicate", nor Diadorim "becomes a woman", but *she* is, discursively, "made" a woman, in the advent of *her* death - we intend to demonstrate that what the novel conceals is the scandal, manifested already in the name "Diadorim", of the disorganization of the norms of gender intelligibility. At this point, we will take Judith Butler's studies on the topic as theoretical assumptions.
Keywords: Diadorim – Beauvoir – Butler – Performance – Gender

[1] Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), sob orientação da Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos. E-mail: luana.santos@usp.br.

> 'Tem certeza de que você não é homem?', ele perguntou ansiosamente, e ela respondeu como um eco: 'Será possível que você não seja mulher?'
>
> *Orlando* – Virginia Woolf
>
> Entender como ela [Virginia Woolf] constrói Orlando narrativamente ajuda-me a pensar na fabricação de Paul. O que acontece com o relato de uma vida quando é possível modificar o sexo do personagem principal?
>
> *Um apartamento em Urano* – Paul B. Preciado

Introdução

Em um ensaio pioneiro, perpassado por uma trama de excertos extraídos de variados cânones culturais, intitulado *A donzela-guerreira* e publicado em 1998, Walnice Galvão trouxe a lume, acerca do romance de Guimarães Rosa, um viés, até então, pouco explorado pela crítica, mas sustentado já no subtítulo de seu texto: "um estudo de gênero". De Mu-lan, a chinesa que vai à guerra em lugar de seu pai, à Joanna d'Arc, a donzela que conduz as tropas de seu país ao embate contra os ingleses; de Palas Atenas, a deusa que nasce, literalmente, da cabeça de Zeus, à Iansã, a orixá que rouba o raio da boca de Xangô; de Antígona, contestadora das leis por apreço ao irmão, à Simone Weil, filósofa e militante política, prorrompe, segundo a pesquisadora, um traço comum, qual seja, a firme deliberação de existir "acima da determinação anatômica"[2] . Mais do que escapar ao espaço a elas destinado, o espaço doméstico, essas personagens subvertem as determinações de seu sexo, mais precisamente, quando manifestam o resoluto intento de "invadir uma área vedada à experiência feminina"[3]: as assembleias, os movimentos sociais, mas, em especial, a guerra, nos casos em que a comoção pública anseia por braços armados. Emerge, daí, o perfil feminino perseguido por Galvão, nessa obra, ainda que não negligencie outros perfis. Estamos nos referindo à donzela-guerreira cujo modelo acabado, nas letras brasileiras, segundo Galvão, ganha forma em Diadorim.

Antes de qualquer outra coisa, devemos ressaltar que aquela a quem o destino imbuiu de uma missão no front de guerra – ou a donzela-guerreira arquetípica – a fim de cumprir sua sina perfaz certo ritual iniciático: "Ela corta os cabelos, enverga trajes masculinos, abdica das fraquezas femininas – faceirice, esquivança, sustos – cinge os seios e as ancas"[4]. Já nos campos de batalha, "trata seus ferimentos em segredo, assim como se banha escondido"[5]. Quanto à sua sorte: "Costuma ser descoberta quando, ferida, o corpo é desvendado; e guerreira; e morre"[6]. Primogênita ou filha única, por vezes filha temporã, firma com o pai uma espécie de pacto: manter-se donzela. "Entre tantos destinos de mulher, ela se destaca, de saída, por ser *outra*: ela *não* é mãe, nem esposa, nem prostituta, nem feiticeira"[7].

[2] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 11.
[3] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 83.
[4] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 12.
[5] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 12
[6] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 12.
[7] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 34 (grifos da autora).

Ademais, é na condição de travestida que ela circula pelos espaços masculinos. Isso significa dizer que ela se disfarça de homem *sem* deixar de ser mulher[8]. Um advento marca sua investidura nesse novo universo: a guerra. Um advento marca sua deposição: a morte que lhe revela a nudez. Em um ensaio anterior, *As formas do falso*, Walnice Galvão tinha assinalado a existência de uma "estrutura recorrente" que orienta todos os níveis de elaboração do romance de Rosa, denominou-a *a coisa dentro da outra*. Em linhas gerais, segundo a pesquisadora, tem-se no *Grande sertão: veredas* "o conto no meio do romance, a personagem dentro do narrador, o letrado dentro do jagunço, a mulher dentro do homem, o Diabo dentro de Deus"[9]. É preciso chamar a atenção para o fato de que *a coisa dentro da outra* "comporta dois elementos de natureza diversa, sendo um o continente e outro o conteúdo"[10], reunidos sob registro metonímico.

Ora, o que aqui nos interessa é o fato de que Walnice Galvão põe em movimento em *A donzela-guerreira* preceitos firmados em *As formas do falso*. Em outras palavras, tendo em vista que a donzela-guerreira se coloca, de saída, como mulher travestida, é *a coisa dentro da outra* que está em jogo no ensaio de 1998, com todos os seus desdobramentos. No caso específico de Diadorim, assumindo as implicações dessa leitura, seria possível afirmar que seu *disfarce*, malgrado todo o esforço, mal retém a mulher (ou o "conteúdo") que procura dissimular sob paramento (ou "continente") masculino. Resulta que, na medida em que é disfarce, travestismo, paramento, "continente", em relação ao conteúdo, o masculino é falsidade e artificialismo. Na medida em que é "conteúdo", em relação ao continente, o feminino é o "eu-verdadeiro" que, a despeito de todos os seus cuidados, não deixa de fornecer, ao leitor atento, "incontáveis pistas de sua feminilidade"[11].

Outra implicação desse viés interpretativo diz respeito ao escamoteamento dos laços homoafetivos que unem Riobaldo a Diadorim. Dito de outro modo, a revelação do corpo feminino da *clandestina* recolocaria a narrativa, ao cabo, nos eixos da moralidade heteronormativa patriarcal. Riobaldo, "homem de mulheres amando um homem"[12], sobretudo, confessando-o, sob o signo da culpa e da ignomínia, ver-se-ia expurgado dessa "vexável afeição"[13] (afinal, sob as vestes de jagunço "não se escondia uma mulher?"[14]) à custa, contudo, da imolação do ente amado. Em artigo publicado em 2013, sob o título "Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do sertão", Marcia Tiburi examina o problema à medida que traz novo fôlego às questões de gênero presentes no romance de Guimarães Rosa. Quanto ao escamoteamento da homoafetividade, Tiburi assevera:

> [...] é um fato emblemático do texto que Diadorim feito *mulher/morta* redime Riobaldo de seu desejo, dos 'vícios desencontrados', com o sacrifício daquele mesmo que ele desejou. De resto temos confirmada a lei do patriarcado: quem paga a conta do desejo masculino é o ser heterodenominado pelo

[8] Cf. GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 117.
[9] GALVÃO, *As formas do falso*, p. 13.
[10] GALVÃO, *As formas do falso*, p. 13.
[11] GALVÃO, *As formas do falso*, p. 87. Walnice Galvão não chega a explicar, nessa obra, o que vem a ser as tais "pistas" de "feminilidade". Cleusa Passos, no entanto, em um ensaio posterior, "Diadorim: dia da lua", de 2008, entende, em última instância, como característica dessa feminilidade, em Diadorim, as virtuais disputas com outras mulheres (Nhorinhá e Otacília, por exemplo), pelo amor de Riobaldo.
[12] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 106.
[13] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 98.
[14] GALVÃO, *A donzela-guerreira*, p. 130.

> patriarcado de 'mulher' [...]. O caráter proibido – ainda que confesso – do desejo do narrador, que tinha representado até então um ganho crítico do personagem em relação à moral heterossexual, cai por terra no momento da exposição do corpo morto sacrificado. O que pretendo mostrar é que a morte de Diadorim surge como solução de Rosa para dar ganho de causa à tradição: pois que a figura de Diadorim mulher e morta [...] é o emblema que tanto vem revelar o desejo de um homem por uma mulher quanto vem 'tapar' o desejo do homem por outro homem. É o amor pela mulher/morta que, revelando um segredo, escamoteia ao mesmo tempo a homoafetividade de Riobaldo.[15]

Antes de qualquer outra consideração, cumpre atentar para o fato de que enquanto uma parte dos estudiosos – a parte que se dedicou à análise do romance rosiano numa perspectiva de gênero e que publicou os resultados de suas pesquisas por volta dos primeiros anos dos anos 2000 – detém-se no que poderíamos chamar, em linhas gerais, de o "travestismo" de Maria Deodorina, ainda sob a égide da donzela-guerreira, Marcia Tiburi avança, a passos largos, rumo à possibilidade de ler Diadorim em uma chave mais alinhada aos estudos de gênero contemporâneos. Nesse sentido, o que Tiburi faz, para além das recorrentes explanações sobre o feminino em Rosa (desviando-se, além do mais, da usual armadilha de fazer desabar sobre o "feminino", sem mediação crítica, aquilo que Judith Butler chama de "padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero"[16]) é, em resumo, trazer o *Grande sertão*: *veredas*, pelo que o romance fala e pelo que o romance cala, ante as pautas feministas mais recentes. E isso não é pouco.

No que concerne, por outro lado, à maneira pela qual o ensaio é construído, é preciso mencionar que Tiburi desenha (com base no que chama de gozo estético oriundo da imagem da mulher reduzida a seu corpo, ou seja, da imagem da mulher morta cujo paradigma é Ofélia) uma incontornável bipartição na maneira pela qual Diadorim aparece/desaparece da narrativa. "Diadorim é duplo" – afirma Tiburi – "Aparecendo como mulher e morta, ele desaparece como homem vivo"[17].

Embora admitindo, em nota, que Diadorim é encarnação da ambiguidade[18] (portanto, admitindo aí um equívoco insuperável), cumpre dizer que Marcia Tiburi parece também operar num registro do tipo metonímico, à maneira do que fizera Walnice Galvão. Trata-se, em ambos os casos, de fazer com que um signo linguístico substitua outro signo linguístico com o qual mantém relação. Em Tiburi, um signo exige, como condição para seu aparecimento, o desaparecimento do signo com o qual se relaciona. É assim, por exemplo, que mulher-nua-morta, uma vez em cena, demanda a ausência de homem-vestido-vivo ao mesmo tempo em que transfigura essa ausência em seu próprio corpo-enunciado. Em outras palavras, mulher-nua-morta é presença que se realiza como ausência de homem-vestido-vivo. Por essa via, chega-se, então, à máxima que parece regular a argumentação de Tiburi: mulher é homem-ausente. Em alguma medida, a *coisa dentro da outra*, a mulher dentro do homem,

[15] TIBURI, "*Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do sertão*", p. 195 – grifos da autora.
[16] Cf. BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 42.
[17] TIBURI, "*Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do sertão*", p. 194.
[18] Cf. TIBURI, "*Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do sertão*", p. 193 – nota 7.

conforme proposta de Walnice Galvão, Tiburi parece substituir por *a coisa que é ausência de outra*. Isso obviamente em detrimento de uma manutenção da anunciada ambiguidade.

Entre o nome "mulher" e o inominável

Interessa aqui, em primeira instância, propor uma leitura sobre a ambiguidade em Diadorim que, em vez de tentar ultrapassá-la na clarividência de um corpo nu trazido à cena final, detenha-se nos territórios de equívoco e opacidade pelos quais a personagem se move e a partir dos quais se *define*: "Diadorim é minha neblina"[19], confessa o Riobaldo tardio. Isso significa dizer que a rutilante revelação de um corpo feminino posto a nu não foi capaz de "iluminar" o sujeito aí encarnado – torná-lo inteligível – mesmo para um narrador que se põe, no presente da narrativa, a certa distância dos fatos. Não se trata, aqui, evidentemente, de tentar esmaecer a pujante revelação de um corpo outrora segredo. Trata-se, principalmente, de não tomar esse corpo como uma espécie de lampadário[20] cujos clarões talvez fossem capazes de dissipar, de maneira retrospectiva, as dubiedades de gênero em Diadorim. Se não se pode negar a imagem de seu corpo rodeado por velas (ao que parece o único a ser velado), formando um ponto luminoso "em volta do escuro do arraial", a questão é saber de que maneira esse jogo de luz e sombra aí presente – e, de resto, constitutivo da própria dinâmica do romance de Rosa; afinal, "Tudo é e não é"[21] – fala-dissimulando ou dissimula-falando dessa/e junto a quem o narrador se diz preso por "destino dado".

A fim de chegar a uma leitura que leve em conta essa dinâmica – luz e sombra; ser e não-ser; fala e dissimulação, ou seja, que leve em conta o fato de que o relato de Riobaldo se constrói desconstruindo-se[22] – consideraremos o romance sob dois ângulos. Em *As formas do falso*, Walnice Galvão já apontava para existência de dois planos nessa obra: o plano da "experiência vivida" e o plano da "experiência narrada". Não se trata, nesse caso, de uma cisão arbitrária no texto, mas de uma tentativa de dar conta da complexidade de uma narrativa que se desdobra entre o presente e o passado. Assim, se em um plano há um narrador desejoso de concatenar os fatos em uma ordem inexorável; em outro plano, há a vida, "o aberto perigo das grandes e pequenas horas"[23], atentando contra toda ordem que se possa almejar estabelecer. No que concerne ao estudo de Diadorim, num recorte de gênero, essa estruturação trará importantes desdobramentos, quais sejam, se no plano discursivo Diadorim é nomead*a* "mulher" (num contexto em que o signo "mulher" está alinhado à lógica patriarcal que a relega aos espaços domésticos, a exemplo de Otacília), no plano da "experiência vivida", Diadorim parece atentar contra a normatividade de gênero binária e oposicional. Abre-se, portanto, duplo movimento que convém observar mais de perto.

[19] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 40.
[20] Há uma tendência, muito mais perceptível nos estudos vinculados ao conceito de donzela-guerreira, de explicar Diadorim a partir da imagem de seu corpo nu. Nessa linha, esse corpo-de-mulher seria a causa eficiente por trás das "incontáveis pistas" de uma feminilidade. Cf. GALVÃO, *As formas do falso*, p. 87.
[21] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 76.
[22] Pasta Jr. refere-se a isso como um princípio de "hibridização" ou "má-infinidade" que não engendra superação ou síntese. Cf. PASTA JR., "*O Romance de Rosa: temas do Grande Sertão e do Brasil*", p. 64.
[23] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 76.

O "Um" e o "Outro" narrado

Partindo do pressuposto de que Diadorim é uma subjetividade atravessada pelo olhar do outro – isso significa dizer que não se trata, nesse caso, de uma subjetividade que narra a si mesma, mas de uma subjetividade que se põe, formalmente, isto é, face a um narrador em primeira pessoa, como "ser-para-outro" – é preciso examinar em que medida a revelação de seu corpo, como sendo corpo-de-mulher, contribui, retrospectivamente, para uma identificação entre esse corpo e a posição que essa personagem ocupa como Outro do romance. O problema aqui é, em resumo, a aproximação entre feminino e alteridade sem reciprocidade da qual nos fala Simone de Beauvoir. Ora, entendemos que há um acorde conscientemente firmado – na maneira pela qual Riobaldo-narrador tece os fios do passado – entre alteridade e feminilidade. De antemão, é preciso salientar que ao tomarmos Diadorim por uma subjetividade narrada, portanto, engolfada no projeto riobaldiano de totalização da existência, cumpre admiti-l*a* mort*a* desde o início da narrativa. Nisso, concordamos com Marcia Tiburi. Não, propriamente, por Diadorim mortifica-se como mulher[24] a fim de participar da vida pública – essa seria outra discussão a ser desenvolvida em outra circunstância –, mas devido ao fato de o assombroso acontecimento, o corpo nu sobre a mesa, assumir para Riobaldo valor de desfecho. Quer dizer, esse fato ordena/justifica, para esse narrador, a sucessão dos acontecimentos à maneira de destino. Quatrocentas páginas antes do fim do romance, numa irrupção, esse corpo emerge à superfície do texto. Não à toa. É em direção a ele que seremos pacientemente conduzidos:

> O senhor mesmo, o senhor pode imaginar de ver um corpo claro e virgem de moça, morto à mão, esfaqueado, tinto todo de seu sangue, e os lábios da boca descorados no branquiço, os olhos dum terminado estilo, meio abertos meio fechados? E essa moça de quem o senhor gostou, que era um destino e uma surda esperança em sua vida?! Ah, Diadorim... E tantos anos já se passaram.[25]

Na cena final, a imagem ressurge:

> Diadorim era o corpo de uma mulher, moça perfeita... Estarreci. A dor não pode mais do que a surpresa. A coice d'arma, de coronha... Ela era. Tal que assim se desencantava, num encanto tão terrível; e levantei mão para me benzer – mas com ela tapei foi um soluçar, e enxuguei as lágrimas maiores. Uivei. Diadorim! Diadorim era uma mulher. Diadorim era mulher como o sol não acende a água do rio Urucuia, como eu solucei meu desespero.[26]

Diadorim, que em nenhum momento se toma por mulher, é, no advento de sua morte, contudo, discursivamente, *tornada* mulher. As insígnias de uma *feminilidade* não envergadas em vida ("A Mulher lavou o corpo, que revestiu com a melhor peça de roupa que

[24] Cf. TIBURI, "*Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do sertão*", p. 205.
[25] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 207.
[26] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. p. 615.

ela tirou da trouxa dela mesma"[27]) vêm lhe cobrir a nudez e lhe garantir o ritual fúnebre. À indumentária feminina juntam-se pronomes e desinências de gênero no feminino ("pobrezinh*a*", "enterrad*a*"). Se, como diz Judith Butler, "Um enunciado dá existência àquilo que declara [...] ou faz com que uma série de eventos aconteça como consequência do enunciado"[28], o que vislumbramos aí é uma espécie de partenogênese masculina, posto que Diadorim-mulher nasce, natimorta, de um ato de fala – o monólogo que, no fim das contas, caracteriza o romance – produzido por um homem. "A questão [aqui] não é apenas que a linguagem atua, mas que atua de maneira poderosa"[29] e Riobaldo-narrador sabe disso. Num dado momento, ao aludir às marcas de violência estampadas no rosto de Diadorim, pronuncia-se nos seguintes termos: "Não escrevo, não falo! – para assim não ser: não foi, não é, não fica sendo! Diadorim..."[30]. A essa altura, Riobaldo finge não falar (falando, todavia) de um rosto transfigurado em máscara mortuária ("feito a coisa e máscara"). Como falar é trazer à existência, desejaria não falar, "para assim não ser". Faz-se necessário ponderar, contudo, se há algum aspecto relativo a esse corpo que, para esse narrador, precisa vir à existência. "Diadorim era mulher" – fala Riobaldo reiteradamente; fala "para assim ser".

No que concerne à questão da alteridade, evidentemente, há uma infinidade de outros, no *Grande sertão*. Eles emergem por toda parte: lidam com as duras fainas do dia a dia, subordinam-se aos caprichos dos poderosos, insurgem-se, apreciam cantigas e suportam a guerra. O próprio discurso de Riobaldo, o discurso de um jagunço-letrado, traz a marca da alteridade frente ao jagunço e frente ao letrado. A fim de avançarmos na discussão, é preciso esclarecer que a alteridade, segundo Beauvoir, "é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si"[31] e é, justamente, no contato com esse *outro* que se descobre a relatividade da condição do *um*. No que concerne à mulher, entretanto, essa relatividade nunca é posta. A mulher é o Outro absoluto: ela encarna a um só tempo os mistérios da Natureza[32] e a translucidez do espelho no qual "Narciso macho se contempla"[33].

Quanto ao nosso objeto de estudo, dissemos que Diadorim é, discursivamente, tornada mulher a partir da visão de seu corpo nu, ou seja, a construção do feminino encontra nesse corpo sua justificativa. Mas não só isso. Na medida em que o feminino está ligado à Natureza, é preciso assinalar que a construção de Diadorim como Outro abissal passa também por um discurso cujo intuito é espelhar em Diadorim o sentido estético, o apelo sinestésico e mesmo o espanto petrificante – experimentado, por exemplo, na primeira tentativa de atravessar o inóspito Liso do Sussuarão – que a paisagem sertaneja desperta no narrador. Nesse aspecto, Diadorim-mulher se postaria ao lado de outras tantas figuras

[27] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 615 – Momento em que a mulher de Hermógenes – curiosamente a palavra "mulher", utilizada em referência a essa personagem, aparece grafada com letra maiúscula – dedica-se aos cuidados do corpo de Diadorim.
[28] BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 35. Mais adiante, voltaremos à Butler. Aqui interessa as relações entre feminino revelado e a alteridade.
[29] BUTLER, *Corpos em aliança e a política das ruas*, p. 35.
[30] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 614.
[31] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 13, vol. I.
[32] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 110, vol. I.
[33] BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 253, vol. I.

femininas, presentes em nossa literatura – de Iracema à Rita Baiana[34] e mesmo Nhorinhá[35] – cujos atributos encerrariam os mistérios, os embustes, as belezas ou as volúpias da exuberante natureza brasileira. A nossa questão inicial (em que medida a descoberta do corpo feminino de Diadorim contribui, retrospectivamente, para uma identificação entre esse corpo e a posição que Diadorim ocupa como Outro do romance?) parece encontrar sua resposta na própria revelação do corpo feminino de Diadorim. Dito de outro modo, o ser-mulher e o ser-Outro, no que concerne à construção do feminino nessa personagem, são termos intercambiáveis. Impossível precisar, por exemplo, se a sua "esquisitice"[36], a esquisitice de Diadorim, deve-se aos mistérios da *feminilidade* ou à sua irredutível alteridade. Tentar elucidar os termos "mulher" e "Outro", nesse contexto, parece nos conduzir a vícios de linguagem, posto que "mulher" parece significar "Outro" e "Outro" parece significar "mulher". No entanto, estamos aqui no plano da "experiencia narrada", ou seja, estamos no plano daquilo que Riobaldo *fala*. Daí ser preciso considerar, num segundo movimento investigativo, aquilo que ele *dissimula*. Em resumo, é preciso compreender em que medida Diadorim pode ser lida/o como encarnação da ambiguidade.

"Muita coisa importante falta nome"[37]

No terceiro capítulo de *Problemas de gênero*, Judith Butler retoma a apresentação feita por Michel Foucault dos diários, publicados por ele, de Herculine Barbin, "um hermafrodita francês do século XIX"[38]. Muito resumidamente, Butler nos põe ante a história de Herculine. Vivendo em reclusão religiosa, como pertencente ao sexo "feminino", Herculine (ou Alexia, como era chamada/o), após uma série de confissões e intervenções médicas, por volta dos 20 anos de idade, foi obrigada/o a reconhecer-se como pertencente ao sexo masculino. Nesse ínterim, separada/o de sua amante e instada/o a exercer funções sociais tidas como masculinas, Herculine vive "um sentimento de crise perpétua, que culmina no suicídio"[39]. Segundo Butler, "Poder-se-ia argumentar que, antes da transformação legal de Alexia em homem, ela/ele estava livre para desfrutar os prazeres que de fato estão livres das pressões

[34] Em artigo publicado em 1993, "*De cortiço a cortiço*", Antonio Candido chama a atenção para pontos de proximidade entre Iracema e Rita Baiana. A certa altura, Candido afirma: "O abrasileiramento de Jerônimo é regido quase ritualmente pela baiana, que o envolve em lendas e cantigas do Norte, dá-lhe pratos apimentados e o corpo 'lavado três vezes ao dia e três vezes perfumado com ervas aromáticas'; e este abrasileiramento é expressivamente marcado pela perda do 'espírito da economia e da ordem', da 'esperança do enriquecer'. É que a sua paixão violenta é apresentada pelo romancista como consequência das 'imposições mesológicas', sendo Rita 'o fruto dourado e acre destes sertões americanos'. Sob tal aspecto há n'*O cortiço* um pouco de *Iracema* coada pelo Naturalismo, com a índia = virgem dos lábios de mel + licor da jurema, transposta aqui para a baiana = corpo cheiroso + filtros capitosos, que derrubam um novo Martim Soares Moreno finalmente desdobrado, cuja parte arrivista e conquistadora é João Romão, mas cuja parte romântica e fascinada pela terra é Jerônimo. Iracema e Rita são igualmente a Terra" (CANDIDO, A. "*De Cortiço a cortiço*", p. 142). É preciso salientar, no entanto, que Iracema passa. E seu passamento, na economia do romance, é indispensável à máquina "civilizatória". Rita Baiana, hedonista como poucas personagens femininas de nossa literatura, senhora de seus dias e de suas noites, permanece.

[35] Mulher, "prostitutriz", com quem Riobaldo se envolve. É também compreendida a partir de elementos da natureza: "mangaba boa" que "se colhe caída no chão" (ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 49).

[36] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 78.

[37] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 125.

[38] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 165.

[39] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 171.

jurídicas e reguladoras da categoria do 'sexo'"[40], e é esse o caminho que Foucault, ainda segundo Butler, parece tomar. Se, por um lado, em *História da sexualidade 1*, Foucault insiste no fato de que "a sexualidade e o poder são coextensivos"[41]; por outro lado, em sua apresentação dos diários, o filósofo parece conceber a sexualidade de Herculine "fora de qualquer convenção"[42]. Ao sexo unívoco, pretendido pelo discurso médico-jurídico, Foucault parece sugerir, no caso de Herculine e nas palavras de Butler, uma "feliz dispersão"[43] ou uma "multiplicidade sexual primária"[44] ou, ainda, um "limbo feliz de uma não identidade"[45] que conduziria, nessa perspectiva, a uma "proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária"[46].

De saída, é preciso elucidar que o que está em jogo aqui é a percepção de Butler de uma "tensão não resolvida"[47] em Foucault, mais precisamente, entre o Foucault "oficial" e o Foucault dos diários de Herculine. Interessa, mais pontualmente, observar que em lugar da "multiplicidade libidinal" (atribuída por Foucault às práticas amorosas de Herculine/Alexia; em oposição à univocidade do sexo médico-jurídico) Butler argumenta em prol de "uma ambivalência insolúvel"[48]. De acordo com a filósofa em estudo, Herculine não é/vive "o limbo feliz de uma não identidade", posto que ela/ele, em seus diários, sustenta um discurso de diferença sexual em relação às suas parceiras. Herculine é/vive uma "ambiguidade fatal" visto que as suas práticas amorosas desafiam "a própria distinção entre as trocas eróticas heterossexuais e lésbicas"[49]. Diante disso, então, Butler anuncia que Herculine, num exercício de tentar ler Foucault contra Foucault, "não está fora da lei, mas é a produção ambivalente da lei"[50]. Ademais:

> Embora elementos anatômicos masculinos e femininos se distribuam conjuntamente por seu corpo, e dentro dele, não está aí a verdadeira origem de escândalo. As convenções linguísticas que produzem eus com características de gênero inteligíveis encontram seu limite em Herculine, precisamente porque ela/ele ocasiona uma convergência e desorganização das regras que governam sexo/gênero/desejo. Herculine desdobra e redistribui os termos do sistema binário, mas essa redistribuição os rompe e os faz proliferar fora desse sistema.[51]

A essa altura, faz-se necessário indagar sob quais aspectos a trajetória romanceada de uma "mulher" descoberta "homem" (Butler chama atenção para o tom romanceado com o qual Foucault apresenta os diários de Herculine), aproxima-se de um romance, propriamente dito, no qual é narrada a trajetória de um "homem" descoberto "mulher". A fim de avançar

[40] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 171.
[41] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 170.
[42] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 173.
[43] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 169.
[44] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 169.
[45] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 166.
[46] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 169.
[47] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 169.
[48] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 174.
[49] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 176.
[50] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 184.
[51] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 54.

rumo a essa questão, devemos observar, em primeiro lugar, que, como referido acima, o corpo de Herculine é, em resumo, "hermafrodito"[52]. No romance, no entanto, a descoberta do corpo feminino de Diadorim vem acompanhada, não à toa, de um superlativo: "Diadorim era o corpo de uma mulher, moça *perfeita*"[53]. Embora sejamos tentados a ver aí certa idealização romântica (a beleza plácida da virgem morta), fato é que o encarniçado duelo contra Hermógenes, impresso no corpo de Diadorim, remete esse corpo ao âmbito da ação violenta: "a cara economizada, a boca secada. Os cabelos com marca de duráveis". Mais do que a voz do narrador Riobaldo, suspeitamos na "moça perfeita" a voz do médico João Guimarães Rosa dando testemunho a seus leitores da *perfeita* constituição anatômica de Diadorim.

Entretanto, se o "escândalo" em Herculine não está, propriamente, em seu corpo hermafrodito; antes, Butler sugere que o "escândalo" reside no fato de ela/ele trazer a lume os estreitos limites das "convenções linguísticas" produtoras de "eus com características de gênero inteligíveis" – em outras palavras, o "escândalo" reside no fato de que "Herculine não é categorizável"[54] no gênero binário oposicional –; então, não poderíamos dizer que esse parece ser o mesmo "escândalo", a respeito de Diadorim, que Riobaldo procura dissimular sob o nome "mulher"? Não é, em última instância, a "desorganização das regras que governam sexo/gênero/desejo"[55] o que emerge sob o signo de um nome sem desinência de gênero? E não é, justamente, esse nome que ecoa por toda a obra ("Diadorim – o nome perpetual"[56]), a despeito de "Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins"[57] (nome batismal, descoberto por Riobaldo)? E não é por esse nome (insistimos: sem desinência de gênero) que ela/ele pede para ser chamada/o ("quando sozinhos a gente estiver, é de Diadorim que você deve de me chamar"[58]) a despeito de "Reinaldo" (nome pelo qual é conhecido, junto ao bando)?

Mais do que isso. Faz-se necessário indagar, a partir da "estória acabada"[59], em quem o Riobaldo tardio ainda pensa quando diz que pensa em Diadorim. Ora, a certa altura, Riobaldo declara: "Meu corpo gostava do corpo dele, na sala do teatro"[60]. Em uma leitura pautada pelo princípio da *coisa dentro da outra*, poderíamos concluir que o corpo de Riobaldo, intuitivamente, procura pelo corpo-de-mulher subjacente à indumentária jagunça, ou seja, Riobaldo afeiçoara-se, sem o saber, à mulher "contida" no homem. E é nela que ele ainda pensa. O par evocado por esse narrador, corpo/teatro, recobriria, assim, o par natureza/artifício, sendo artifício ou falsidade tudo o que diz respeito ao "homem", em seu amig*o*, e natureza ou verdade tudo o que diz respeito à "mulher". Mas, o que é um corpo *no* teatro senão também artifício? O que é um corpo *para* o teatro senão convenção ficcional? O "corpo dele na sala do teatro" é corpo que performa. E essa performance ou esse ato performativo de gênero, à semelhança dos atos teatrais, é uma "experiência partilhada"[61]. Riobaldo, que é quem partilha dessa experiência mais intimamente, não ama um corpo não

[52] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 173.
[53] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 615 (grifo nosso).
[54] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 54.
[55] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 54.
[56] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 387.
[57] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 620.
[58] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 172.
[59] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 616.
[60] ROSA, *Grande sertão: veredas*, p. 198.
[61] BUTLER, "*Atos performativos e constituição de gênero*", p. 10.

textualizado. Riobaldo ama um ato no qual a performance de gênero é ressignificada de maneira subversiva[62]. Por essa via, mais do que capturar Diadorim em uma identidade de gênero – binária e oposicional – suspeitamos que ela/ele personifica isto a que Butler denomina de "construção dramática" de um gênero fatalmente ambivalente e, por isso mesmo, ininteligível para uma "gramática substancializante"[63]. Além do mais, para um escritor cuja semiótica faz apelo ético-estético à margem terceira do rio, nada mais oportuno que uma de suas personagens não seja "categorizável" pela gramática corrente: não porque falte algo à personagem; e, sim, porque reduzida à "ficção reguladora da coerência heterossexual"[64] a linguagem já não se mostra capaz de performar o novo. Riobaldo, ao narrar, por exemplo, sua travessia iniciática, travessia pelo rio São Francisco, em companhia de Diadorim, ambos ainda meninos, e, ao tentar descrever a 'transformação pesável" pela qual passou, aponta para os limites dessa gramática substancializante nos seguintes termos: "Muita coisa importante falta nome". Estavam em jogo medo, coragem, questões relativas à classe social, insinuações homoafetivas e violência.

Nesse sentido, uma análise de Diadorim que se paute por cisões intransigentes ou por convenções linguísticas produtoras de "eus" generificados e inteligíveis corre o risco de reproduzir, mesmo que de maneira involuntária, a lógica dos "gêneros distintos e polarizados" à qual Diadorim parece denunciar. Mais do que isso. Uma tal leitura parece atentar contra a lógica de base do próprio romance rosiano (insistimos: "Tudo é e não é"). Em um conhecido ensaio, Antonio Candido refere-se a Diadorim como a *uma* "mulher-homem" não havendo primazia de um termo em relação ao outro, mas um "deslizamento imperceptível e reversível entre masculino e feminino"[65]. Se entendermos "masculino" e "feminino" não como atributos de uma substância, mas como "atos performativos", é preciso concluir que Diadorim aponta para novas vivências e novos afetos.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 3ª ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, vol. I.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. 3ª ed. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, vol. II.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 2ªed.Trad. de Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

[62] Cf. BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 13.
[63] BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 55.
[64] Cf. BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 234.
[65] CANDIDO, "*Jagunços mineiros de Claudio a Guimarães Rosa*", p. 162.

_____. "Atos performativos e constituição de gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista" In: *Caderno de leituras*. Trad. Jamille Pinheiro Dias, n.º 78, 2018.

_____. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". In: *Theatre Journal*, Vol. 40, n.º 4, The Johns Hopkins University Press , Dec., 1988, pp. 519-531.

CANDIDO, A. "Jagunços mineiros de Claudio a Guimarães Rosa". In: *Vários escritos*. 3ªed. São Paulo: Duas Cidades, 1995, pp. 147-179.

_____. "De Cortiço a cortiço". In: *O Discurso e a Cidade*. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1993.

GALVÃO, W. *As formas do falso: um estudo sobre a ambiguidade no Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

_____. *A donzela-guerreira: um estudo de gênero*. São Paulo: Editora Senac, 1998.

PASTA, JR. "O Romance de Rosa: temas do Grande Sertão e do Brasil". In: *Novos Estudos CEBRAP* (Impresso), São Paulo, v. 55, n.55, 1999, pp. 61-70.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. 19ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

TIBURI, M. "Diadorim: biopolítica e gênero na metafísica do sertão". In: *Revista de Estudos Feministas*, 21(1), janeiro-abril/2013, pp. 191-207.

O feminismo espinosano de Marilena Chaui: Espinosa contra as Amazonas ou a hipótese contrária

Henrique Piccinato Xavier[1]

Resumo: A partir de um dos primeiros textos publicados por Marilena Chaui, o "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem" de 1976, que inaugura a sua reflexão acerca do estatuto político das mulheres e, ao mesmo tempo, amadurece suas primeiras ideias acerca do que viria constituir o *Nervura do real* (sua principal obra sobre Espinosa), o nosso ensaio se pergunta acerca da possibilidade de um feminismo espinosano operando na obra de Chaui. Para tanto, procuramos dar conta de como o referido texto de 1976 aborda a aparente hipótese da rejeição da participação das mulheres na democracia no *Tratado político* de 1677 de Espinosa, sendo esta rejeição um problema enfrentado pelas principais feministas contemporâneas que recorrem à filosofia de Espinosa para fundamentar suas ideias e lutas. Levando em conta esta última consideração e o fato de que no Brasil ainda sejam raras as aproximações entre feminismo e Espinosa (algo diferente do que acontece internacionalmente), o nosso ensaio apresenta um apêndice contendo o mapeamento das principais obras, autoras e linhas do que contemporaneamente vem a ser chamado de feminismo espinosano.
Palavra-chave: Marilena Chaui – Bento de Espinosa – Feminismo – Democracia – *Tratado político*

The Spinozist feminism of Marilena Chaui: Espinosa against the Amazons or the counterhypothesis

Abstract: Considering one of the first texts published by Marilena Chaui, the "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem" from 1976, which inaugurates her reflection on the political status of women and, at the same time, develops her first ideas that would become *Nervura do real* (her main work on Spinoza), our essay inquires about the possibility of a Spinozist feminism operating in Chaui's works. To accomplish this, we aim to give an account of how the aforementioned text from 1976 addresses the apparent hypothesis of the rejection of women's participation in a democracy in Spinoza's *Political Treatise* of 1677, this rejection being a problem faced by the main contemporary feminists who call upon Spinoza's philosophy to base their ideas and struggles. Taking this last consideration into account and the fact that in Brazil the relations between feminism and Spinoza are still rare (something different from what happens internationally), our essay presents an appendix containing the mapping of the main works, authors, and approaches considered today as Spinozist feminism.
Keywords: Marilena Chaui – Baruch Spinoza – Feminism – Democracy – *Political Treatise*

[1] Doutor em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. E-mail: henrique.xavier0@gmail.com.

Comecemos com o antigo relato de uma sociedade que além de matriarcal, veio a ser formada apenas por mulheres, refiro-me às Amazonas, antigas guerreiras retratadas em batalhas contra guerreiros gregos. Mais que lutar contra os homens, elas invadiam e tomavam aquilo que por muitos foi chamado do berço da cultura e da filosofia ocidental. Mulheres invasoras do espaço dos heroicos homens gregos, mulheres invasoras do berço da filosofia ocidental.

Nós nos referimos às Amazonas e a uma sociedade composta apenas por mulheres, pois tais guerreiras gregas são centrais no interior de um problema abordado por Marilena Chaui acerca da hipótese da não participação das mulheres na democracia no *Tratado político* de 1677 de Bento de Espinosa, autor de suma importância na trajetória da filósofa. A análise deste problema encontra-se em um dos primeiros textos por ela publicado, o "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem"[2] de 1976, sendo o seu segundo texto publicado acerca da filosofia de Espinosa e, simultaneamente, a sua primeira publicação a tratar de questões de gênero[3].

Embora um enfoque ainda muito pouco estudado no Brasil, há diversas feministas que contemporaneamente recorrem à obra de Espinosa para fundamentar suas lutas e filosofias. Espinosa se faz presente em diversas correntes de feminismo, do materialista ao *queer*, passando pelo anarco, pós-humano, dentre outras linhas, sendo que muitas das autoras que recorrem ao autor não são apenas filósofas, mas referências em suas linhas de trabalho com gênero, como, por exemplo, Judith Butler, Moira Gatens, Rosi Braidotti dentre outras. Existindo, contemporaneamente, sobretudo, no âmbito internacional, um amplo debate acerca do que podemos chamar de feminismo espinosano. É curioso ver como as primeiras ideias de Chaui sobre Espinosa, lá em 1976, já estavam vinculadas a uma reflexão de gênero. O que nos leva à pergunta: se as ideias de violência, opressão e servidão e as formas de combate a elas desenvolvidas por Espinosa são claramente um dos importantes fundamentos do pensamento político de Chaui, estaríamos corretos ao pensar que as reflexões da autora que tratam de violência de gênero, também, estariam operando a partir da filosofia de Espinosa? Existiria um feminismo espinosano de Marilena Chaui?

Vejamos como este grego, espinosano e feminista problema encarado por Chaui lá em 1976, com seus quarenta e quatro anos, pode interagir, antecipar, soar datado ou trazer uma contribuição para o atual debate sobre gênero e feminismo e, mais precisamente, para o debate acerca do feminismo espinosano. Para auxiliar este fim, o nosso ensaio traz o apêndice "Por um mapeamento do Feminismo Espinosano" que procura apresentar as principais autoras, livros e pesquisas que fazem parte desta corrente contemporânea de feminismo.

Além disto, incitando-nos a reler as Amazonas de Espinosa e a nos perguntar acerca da especificidade do feminismo de Chaui vem ser a iminente republicação do ensaio "Terceira margem" em um extenso livro que trará o conjunto das reflexões da filósofa sobre

[2] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 54-58.

[3] A palavra gênero não é empregada no ensaio, uma vez que o uso contemporâneo do termo se torna mais corrente apenas a partir da década de noventa pelo impacto de *Problemas de gênero* (1990) de Judith Butler, contudo procuraremos mostrar como algumas questões centrais deste debate já são trabalhadas por Chaui em 1976.

gênero, feminismo e sexualidade, livro que será o oitavo volume da *Coleção Escritos de Marilena Chaui*[4].

I

Dentre as numerosas autoras feministas contemporâneas que, internacionalmente, recorrem à filosofia de Espinosa para fundamentar suas ideias e engajamentos (ver o apêndice "Por um mapeamento do Feminismo Espinosano"), praticamente a todas elas sempre cabe a ressalva ao último parágrafo do *Tratado político* de Espinosa. Elas precisam dizer quase em uníssono que, a despeito desta curta, inacabada e terrível passagem, a obra do filósofo holandês seiscentista é uma aliada importante para o desenvolvimento da luta feminista, alegando que a passagem seja uma estranha exceção que não condiz com o que é sistematicamente proposto pela filosofia de Espinosa. Não apenas as feministas, mas também especialistas em sua obra apontam severas críticas ao último parágrafo do *Tratado*, tomemos apenas dois exemplos: o primeiro de Moira Gatens, possivelmente a mais influente e citada autora no que podemos chamar de "feminismo espinosano", em seu livro *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, ela encara a passagem como uma "cicatriz que desfigura a filosofia de Espinosa"[5]. Já o renomado especialista na obra espinosana Alexandre Matheron, levando em conta o fato de que o *Tratado* não foi concluído devido ao falecimento prematuro de Espinosa, em seu ensaio "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste", ele chega à bizarra e inverossímil conclusão:

> O incômodo sentido por Espinosa nas últimas linhas do *Tratado*, não vem do fato dele assumir preconceitos sem relação com os princípios [de sua filosofia], mas do fato de que, nesse preciso ponto, as consequências de seus princípios são cruéis... Talvez, em definitivo, são, de fato, o suficiente para fazê-lo cessar e disso morrer![6]

No caso de Marilena Chaui ocorre algo muito diferente, pois ela enfrenta a fatídica passagem de Espinosa a partir de uma leitura cuidadosa da trama argumentativa do *Tratado político*, sendo capaz de demonstrar que a passagem apenas aparentemente opera contra as mulheres[7], pois, inversamente, quando bem interpretadas, tais palavras abrem um caminho,

---

[4] CHAUI, oitavo volume da *Coleção Escritos de Marilena Chaui*, no prelo, 2021. O livro está atualmente sendo organizado na *Coleção Escritos de Marilena Chaui* (coordenada por Homero Santiago, Erika Itokazu e André Rocha) e conterá uma ampla seleção de textos da filósofa, desde o mencionado "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem" de 1976; passando pelo livro *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida* de 1984; pelos longos ensaios "Participando do debate sobre mulher e violência" de 1985 e "Do silêncio à palavra" de 2006; por vários artigos "As mulheres e a pornografia", "As mulheres do Juqueri", "Romper tutelas", "A questão do aborto", "Seres morais, apenas", "Poesias implodem o ideal feminino", "O público, o privado e as mulheres", dentre outros; até alcançar as suas mais recentes publicações como o artigo "Orides Fontela: poesia e filosofia" de 2020; um arco de publicações que evidencia uma ampla e poliforme reflexão de Chaui que continua em pleno desenvolvimento.

[5] GATENS, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, p. 134-135.

[6] MATHERON, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, p. 386.

[7] Localizamos uma segunda exceção no debate sobre o parágrafo final do *Tratado político*, apresentada mais de quatro décadas mais tarde, o ensaio *Gobernar a las mujeres. La proposición XI, 4 del* Tratado Político *de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia* (2018) de Cecilia Abdo Ferez que a partir da desconstrução espinosana

um tanto subversivo, na filosofia do século XVII, para pensar a participação das mulheres na democracia.

A resposta à hipótese de "Espinosa contra as Amazonas" é o primeiro passo para a construção do que poderá ser entendido como o feminismo espinosano de Chaui. No presente ensaio, nós nos contentaremos em interpretar este primeiro passo, embora conscientes de que para uma realização satisfatória de tal construção teríamos que precisar os contornos da ampla reflexão sobre feminismo, gênero e sexualidade elaborada por Chaui no decorrer de sua trajetória[8] e, ao mesmo tempo, precisar no interior destes contornos a ação de operações espinosanas, ambas tarefas bastante extensas e complexas, mas que se tornarão mais viáveis com a publicação do mencionado livro sobre gênero na *Coleção Escritos*. Trata-se, contudo, de um primeiro e definitivo passo uma vez que, simultaneamente, inaugura a reflexão de Chaui acerca do estatuto político das mulheres e, ao mesmo tempo, amadurece suas primeiras ideias acerca do que viria constituir o *Nervura do real*, sua obra máxima sobre Espinosa, que então começava a tomar a forma de uma tese de livre-docência[9].

Também, um primeiro e definitivo passo, pois cabe salientar que o "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem" de 1976 de Marilena Chaui é a publicação mais antiga do que contemporaneamente vem a ser chamado de feminismo espinosano, antecedendo, por mais de uma década, o "Spinoza y las mujeres" de 1989 de Maite Larrauri e, por quase duas décadas, o *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's* Ethics de 1994 de Genevieve Mary Lloyd, ambas obras precursoras desta corrente de feminismo.

É notável como as duas primeiras partes do "Terceira margem" apresentam uma forma embrionária de questões que serão amplamente retomadas e desenvolvidas nos vários anos de escrita dos dois volumes do *Nervura do real* e dos demais livros sobre Espinosa e, por outro, mais notável ainda é o fato de que a hipótese negativa acerca das mulheres que mobiliza a terceira parte do ensaio jamais foi retomada por Chaui. Cremos (pois nos parece bastante verossímil) que precisamente em relação ao problema das mulheres, Marilena precisava (consciente ou inconscientemente) se reaver com Espinosa para sentir-se livre para, de fato, poder começar a redigir a sua mais significativa obra, o *Nervura do real*. Assim, lá em 1976, acreditamos que ela procura resolver satisfatoriamente um problema de ordem tanto intelectual como afetiva: enfrentar a inelutável questão das mulheres no *Tratado* de Espinosa.

A terceira parte do "Terceira margem" é intitulada "Questão feminina; questão de estilo" (cabe salientar que Chaui em 1976 ainda empregava a palavra "feminino" sem a conotação pejorativa que mais tarde tornou-se hegemônica com o desenvolvimento do feminismo contemporâneo), nesta parte, ela aborda o último parágrafo do *Tratado político* onde se encontra a absurda hipótese, aparentemente espinosana, de que a natural fragilidade das mulheres as conduziria a uma incessante disputa pelo poder com os homens, o que, por sua vez, engendraria o natural desejo feminino de tirania e, por isso, o mais racional seria tê-las excluídas da vida política em uma democracia.

---

do binarismo natureza e história, procura contra-argumentar a posição antifeminista do parágrafo, fazendo com que as ideias de Ferez se aproximem bastante das conclusões de Chaui.

[8] Começamos a traçar as primeiras linhas deste contorno em "Histórias da sexualidade à brasileira" (XAVIER, 2020), capítulo do livro *Marilena Chaui: Pensamento, afetos e análise da obra*, onde realizamos uma análise do *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida* (CHAUI, 1984) a partir de um debate com as obras de Freud, Foucault e Butler.

[9] A primeira nota de rodapé do "Terceira Margem" traz a seguinte informação: "Os trechos aqui apresentados são notas de rodapé de um livro em preparação: 'A Nervura do Real – Espinosa e a Questão da Liberdade'".

Reproduzamos o fatídico parágrafo com o intuito de que não apenas as leitoras, leitores e leitorxs acompanhem nossa interpretação, mas para que possam de antemão formar suas próprias conclusões acerca do tamanho do problema:

> Talvez haja quem pergunte se é por natureza ou por instituição que as mulheres devem estar sob o poder dos homens. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva da sua fraqueza. Em parte nenhuma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia. Pelo contrário, as amazonas, de quem se espalhou a fama de terem outrora reinado, não toleravam homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos. Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito, sem dúvida que, entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde os dois sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. Como isto não aconteceu em parte nenhuma, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens e estão-lhes necessariamente submetidas, de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governarem de igual modo. Mas, sobre isto, já chega.[10]

II

A terceira parte do ensaio intitulada "Questão feminina; questão de estilo" é bem concisa, apenas seis densos parágrafos para desenvolver uma cuidadosa resposta ao que parece ser um inelutável problema desenvolvido apenas em um único e muito denso parágrafo de Espinosa. Propomos uma nova série de parágrafos para desdobrar os seis de Chaui, procurando revelar neles uma subversiva, porém precisa, em sentido espinosano, interpretação da autora.

[10] ESPINOSA, *Tratado político*, p. 139-140.

Chaui leva em conta o fato de que o capítulo final do *Tratado político*, o de número XI, que especificamente trata da democracia, foi interrompido em seu quarto parágrafo que especificamente trata das mulheres (há também uma curta linha no terceiro acerca delas). A continuidade do texto não chega à posteridade, pois Espinosa morre antes de terminar a redação e não foram deixadas notas e outras informações sobre o seu desenvolvimento. Apenas quatro curtos parágrafos para dar conta do que Espinosa defendia ser "o mais natural dos regimes políticos", pois vem a ser o único que satisfaz ao desejo de todo ser humano de governar e não ser governado. Comparativamente os capítulos VI e VII que tratam da monarquia possuem cerca de oitenta parágrafos, então, por certo, ainda haveria muito a ser escrito sobre a democracia e sobre o problema das mulheres no capítulo XI.

O primeiro movimento da análise de Chaui vem demonstrar como o estilo argumentativo nas principais obras de Espinosa opera com um procedimento que parte de hipóteses não espinosanas para cuidadosamente desmontá-las e desde dentro do movimento de desmontagem apresentar propriamente as ideias espinosanas. Trata-se, sobretudo, de um método de subversão interno de ideias, de preconceitos e do senso comum dominantes em sua época, ou seja, temos a elaboração de uma espécie de "contradiscurso".

Chaui demonstra como este método é uma constante que assume variações para se adequar a cada uma de suas obras, por exemplo: "nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa critica indiretamente os medievais e Descartes, reescrevendo as teses que combate na forma de orações hipotéticas (se... então), retirando das hipóteses conclusões que as negam". Ela demonstra variações do procedimento operando nos *Princípios da filosofia cartesiana*, nos escólios da *Ética*, no *Tratado teológico-político* e, no *Tratado político*. Neste último, ela mostra como Espinosa produz um percurso em que a hipótese da causa instituinte da monarquia tende a paradoxalmente ser abolida:

> Com efeito, a causa da monarquia é o medo da guerra que leva a massa a dar um poder desmesurado àquele que possui algo de que ela se encontra desprovida – o bom manejo das armas – e que o converterá em rei, e posteriormente em tirano, à medida que sua figura empírica for sendo identificada com a soberania. Ora, entre os procedimentos propostos pelo filósofo para conservar a monarquia, está a criação de um exército popular permanente – isto significa que, armando o povo, Espinosa lhe dá aquilo que só o rei possuía e que era a fonte de sua dominação. A tese do povo armado para conservar o corpo político monárquico é pelo menos... estranha.[11]

Após uma breve análise do procedimento nas outras obras, Chaui chega a conclusão de que:

> Esse procedimento é tão constante no filósofo que poderíamos quase tomá-lo como uma espécie de 'norma' de leitura: as orações hipotéticas apresentam teses que não são espinosanas, que são levadas à auto-destruição no decorrer da argumentação.[12]

[11] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.
[12] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 56.

Chaui, então, faz a afirmação extremamente ousada de que o fatídico último parágrafo do *Tratado político* que se refere às mulheres vem a ser um dos exemplos mais claros e bem acabados deste procedimento estilístico.

Voltemos ao parágrafo de Espinosa, este começa com a indagação: "Talvez haja quem pergunte se é por natureza ou por instituição que as mulheres devem estar sob o poder dos homens". A resposta será por natureza, feita sob a alegação da fragilidade[13] natural das mulheres, pois caso fosse por instituição (pelos costumes, leis, educação, ou seja, por aquilo que hoje denominamos de cultura e história) então não haveria uma razão necessária que nos obrigasse a excluir as mulheres do governo e existiria a possibilidade delas serem integradas na democracia.

Está formada a hipótese do problema: a natural fragilidade das mulheres seria responsável por sua exclusão na democracia. Veremos como Chaui lerá o resto do parágrafo, demonstrando como cada novo passo de Espinosa já está, de um modo sorrateiro e desde dentro, desconstruindo tal hipótese.

Chaui chama atenção ao fato de que Espinosa, ao falar na fragilidade feminina, logo mencione a força das guerreiras Amazonas, "um exemplo no qual tudo pode estar presente, menos a fragilidade". Porém, o exemplo fornecido assinala um poder tirânico exercido às custas do infanticídio, pois as Amazonas matam as crianças de sexo masculino. Chaui nota que este traço não é assinalado por acaso, pois há um contraponto masculino no próprio *Tratado*, o Império do Grande Turco:

> Com efeito, o despotismo turco é marcado pela guerra fratricida, onde o déspota se vê obrigado a matar todos os machos de sua família e das famílias mais próximas, pois, dado o caráter pessoal de seu poder, qualquer homem que esteja próximo do tirano pode perfeitamente aspirar por seu lugar.[14]

Assim, o contraponto entre as Amazonas e o Grande Turco torna irrelevante se são mulheres ou homens que exercem o poder, pois o que interessa é a forma de seu exercício, o poder é exercido pela via do extermínio. Não havendo uma diferença essencial ou natural entre a tirania masculina e feminina.

A argumentação de Chaui vem mostrar como a equivocada compreensão da oposição entre tirania e liberdade e entre servidão e liberdade engendrará as naturalizações da soberania masculina e da fragilidade feminina. Ela nos lembra como:

> no *Tratado da Reforma*, na *Ética*, e também no *Político*, o primeiro momento da compreensão da servidão é dado pela compreensão das relações inter-subjetivas onde a liberdade é imaginada como poder que se exerce sobre outrem, de sorte que, em lugar de aparecer como oposta à escravidão, a imagem da liberdade nasce da posição do escravo.[15]

[13] Cabe salientar que a tradução de 2009 do *Tratado político* por Diogo Pires Aurélio emprega o termo "fraqueza", enquanto o ensaio de Chaui de 1976 "fragilidade". Isto produzirá uma oscilação nos termos em nosso texto.
[14] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.
[15] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.

O tirano produz a ilusória imagem de liberdade enquanto poder de mando, ou seja, o poder de negar aos outros a sua condição de liberdade. O raciocínio de Espinosa produz uma inversão engenhosa: o tirano, por não conhecer o verdadeiro sentido da liberdade, não é livre, mas é um "escravo" por excelência. Ele jamais pode ser considerado como um indivíduo livre, muito pelo contrário, é uma afronta à liberdade. Os escravizados, sob o poder de outro homem, obviamente não são livres; e o tirano, o escravizador, é um terrível empecilho à liberdade.

Em direção oposta à falsa imagem da liberdade enquanto poder de mando, a liberdade espinosana irá depender justamente da condição de uma coletividade de pessoas reciprocamente livres. Exercer a liberdade é não ser impedido por outrem, e a única condição para que isto ocorra é a exigência do convívio com demais pessoas livres. Cito Chaui:

> Com efeito, Espinosa declara que somente na Cidade os homens vivem uma vida propriamente humana, para além da aderência animal ao imediato; e define a democracia como poder absoluto exercido pela coletividade constituída por homens livres, pois a liberdade é não estar em poder de outrem, seja pelo ferro ou pelo fogo, seja pelo logro das promessas, seja, enfim, pelo medo das ameaças.[16]

O próximo passo de Espinosa nos leva a compreender que a fragilidade e submissão das mulheres não provém de uma condição natural, em sentido biológico, que definiria o seu ser, mas provém de uma ação masculina que conduz as mulheres a um ponto extremo de servidão, ou seja, de ausência extrema de liberdade. Cito Espinosa e Chaui:

> Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens a maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros (...).[17]

> No caso analisado, é o olhar masculino que produz a servidão feminina. A mulher é vista exclusivamente como objeto de prazer, a tal ponto que suas qualidades intelectuais e morais (Espinosa não lhe recusa tais qualidades) permanecem soterradas, só vindo a aparecer se, além de possuí-las, a mulher também for bela. As belas mulheres têm o direito de ser sábias e justas, e só elas.[18]

Enfim, o curto parágrafo do *Tratado* termina com a inversão completa da hipótese por meio da qual ele é aberto, hipótese de que seria por natureza que as mulheres são frágeis e estão sob o poder dos homens, muito pelo contrário, as linhas finais do parágrafo nos mostram como sua submissão é dada por instituição (ou seja, dada de maneira histórica e cultural) a partir da relação de poder com os homens que socialmente as "educam" de modo

[16] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57-58.
[17] ESPINOSA, *Tratado político*, p. 140.
[18] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.

a terem menos poder: "Manipulada e dependente, a mulher é produzida como um ser ressentido, porque não é reconhecida; e a tirania é um efeito de sua dependência e não a definição de seu ser"[19].

Chaui explicita as inversões no argumento do *Tratado político*: "o que é interessante notar é que ao falar na fragilidade feminina Espinosa mencione as Amazonas, e que ao falar na tirania feminina, coloque-a na dependência do olhar masculino"[20]. É notável como, quando lido adequadamente, Espinosa em 1677 nega a ideia da submissão das mulheres por meio de uma natureza biológica (o termo biológico é ressaltado por Chaui), muito pelo contrário, ele nos mostra como a submissão é produzida na relação histórica com os homens.

Voltemos para as Amazonas. Tendo em mente que a política na Grécia se realiza em praças e assembleias masculinas, nelas as mulheres e os escravos não participam justamente porque pertencem a uma outra esfera, a da família. Na Grécia antiga, a família é a casa, o chefe da família (em grego: *despotês*) é dotado de poder de vida e morte sobre os membros da casa, dotado de poder de vida e morte sobre suas mulheres, filhos e escravos. A restrição das mulheres à esfera da família traz o infortúnio precisamente formulado por Hannah Arendt em *A condição humana* de que o espaço privado da família não é apenas o da privacidade, mas é sobretudo o da privação, estar privado de cidadania real e no caso das mulheres gregas também a privação do direito de vida e morte. Dadas as familiares circunstâncias desumanas em que a mulher grega se encontrava, torna-se evidente a conclusão de Chaui: "Nada surpreendente se, ao tomarem o poder, as Amazonas suprimam o outro que já as suprimiu como humanas"[21].

Para, enfim, se contrapor à exclusão das mulheres em uma democracia adequadamente concebida de forma espinosana, Chaui irá produzir uma última inversão, para tanto, ela remete às duas teses centrais do *Tratado político*:

> Com efeito, a primeira tese do *Tratado* é a de que os homens costumam ignorar a quem cabe efetivamente a soberania e confundem aquele que ocupa o poder com o próprio poder; a segunda tese do *Tratado* é a de que o inimigo do corpo político é sempre interno e está encarnado nos particulares (indivíduos ou classes) que querem assenhorar-se da soberania coletiva.[22]

O conciso texto de Chaui apenas cita as duas teses sem detalhar seu desenvolvimento, mas podemos logicamente inferir que a divisão e hierarquização entre homens e mulheres faz com que os homens ignorem a quem efetivamente cabe a soberania em uma democracia, ou seja, eles ignoram a soberania da coletividade, pois vêm confundir a sua posição no governo com o próprio poder de governar. Deste modo, eles se tornam o inimigo interno da própria democracia, pois encarnam uma particularidade na divisão social que visa se assenhorar da soberania coletiva, levando à exclusão das mulheres, ou seja, de praticamente metade dessa sociedade nas decisões políticas. Assim, a divisão e hierarquização de gêneros que engendra a soberania masculina produz exemplos claros daquilo que o *Tratado* propõe

[19] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.
[20] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.
[21] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 57.
[22] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 58.

serem os dois principais impedimentos à vida política. A particularização da soberania masculina não sustenta a democracia, mas impede a sua efetiva realização.

A última inversão proposta torna a participação feminina necessária para que a democracia não prepare a sua própria ruína. Chaui volta-se mais uma vez para a estratégia da inversão estilística, mostrando como ela fundamenta, nos capítulos do *Tratado* relativos à monarquia e à aristocracia, o cerne da ideia espinosana de que a "arte de governar" é um permanente rearranjo das relações de poder para que a soberania não seja assenhorada por nenhum particular.

Retomemos o caso da monarquia cuja inversão havíamos apresentado a partir da perspectiva estilística. Lembremos da "estranha" tese espinosana que afirma a manutenção da monarquia pela criação de um exército popular permanente, armando o povo, Espinosa lhe dá o manejo das armas que só o rei possuía e que era a fonte de sua dominação. Uma tese já não mais tão estranha que é somada por mais duas ideias que também comportam inversões na lógica que originalmente institui o poder monárquico: as ideias de propriedade coletiva do solo e de uma assembleia soberana; três ações políticas que definitivamente esvaziam a identidade entre governante e poder soberano, impedindo que o monarca cause a ruína do reino.

Para não nos alongarmos mais, apenas citemos a concisa passagem de Chaui em relação à aristocracia: "Na aristocracia, uma rede complexa de aparelhos estatais deve fazer com que o poder seja exercido pelos melhores e não pelos maiores, de sorte que o poder deve ser realizado tendo em mira a luta de classes entre o patriciado e a plebe".[23]

Após nos movimentarmos por uma série de inversões – da fragilidade feminina à força das Amazonas; da tirania feminina à dependência desta ao olhar masculino; da naturalização da submissão das mulheres à sua forma historicamente instituída; das causas instituintes da monarquia e aristocracia às suas paradoxais anulações, da democracia masculina ao próprio homem como sua interna ruína – a conclusão do feminismo espinosano no ensaio de Marilena Chaui torna-se algo não apenas possível, mas rigorosamente necessário:

> que o político deve criar o sujeito político, e "arranjar as coisas" significa criar condições para uma vida política onde a soberania coletiva não se destrua nas mãos dos particulares. Ora, se é o político que cria o sujeito político, e se a democracia cria e conserva homens livres, não porque seu desejo imediato seja a liberdade, mas porque a vida coletiva produz e reproduz a necessidade da liberdade, por que, então, não imaginar que, assim como rei foi neutralizado e os maiores, substituídos pelos melhores, em virtude da lógica interna do político, por que não imaginar, repito, que a democracia pudesse criar uma independência e liberdade femininas como efeito da própria vida política? O texto de Espinosa não formula esta hipótese, mas não deixa de abrir o campo onde ela se torna possível.[24]

[23] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 58.
[24] CHAUI, "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem", p. 58.

Engenhosa, a última frase de Chaui ainda poderia ser causa de certa perplexidade se nós não nos lembrássemos da primeira inversão proposta pela filósofa: a de que as hipóteses levantadas por Espinosa devem ser internamente destruídas em um movimento que necessariamente afirma o seu contrário. Enfim, podemos compreender porque Bento de Espinosa para ser um feminista, *avant la lettre*, em seu inacabado *Tratado político* não apresenta a hipótese da participação das mulheres na democracia, pois para torná-la uma necessidade, era preciso formular a hipótese contrária.

Apêndice - Por um mapeamento do Feminismo Espinosano

> "I think this might be a terrible thought for her, but I would ask that she consider that the Spinozan *conatus* remains at the core of my own work."
>
> *Undoing Gender*, Judith Butler

Dado o ainda diminuto número de pesquisas acerca do feminismo espinosano no meio brasileiro, resolvemos elaborar uma listagem das principais autoras, textos, livros e pesquisas que fazem parte deste debate, sobretudo, internacional, pois cremos que um primeiro mapeamento possa contribuir para futuras pesquisas sobre o assunto em nosso meio. Cabe ressaltar que embora a listagem seja extensa e realizada com empenho, ela permanece definitivamente incompleta, incitando, sempre, o convite a mais e novos nomes.

Esquematicamente há três formas de trabalho que visam unir feminismo com o pensamento de Espinosa e vêm constituir o multifacetado debate do feminismo espinosano: I - feministas que recorrem a Espinosa; II - especialistas espinosanas que pontualmente trabalham com questões de gênero na obra de Espinosa; e, por fim, III - feministas espinosanas. Cabe, também, salientar que parte das autoras poderia ser situada em mais de uma das três categorias.

Como todas as autoras (e alguns pontuais autores) mencionadas são feministas, operam no campo da filosofia e trabalham com a obra de Espinosa, evitaremos repetir excessivamente os termos filósofa, feminista, Espinosa, espinosista na listagem abaixo, embora tais termos sempre estejam implícitos na lista. Além disto, como são autoras com um vasto número de artigos e livros, apenas mencionaremos algumas de suas publicações que mais claramente trabalham com suas propostas de feminismo espinosano.

I - Feministas que recorrem a Espinosa

São autoras cujas trajetórias intelectuais são dedicadas ao feminismo, questões de gênero e sexualidade e que recorrem à obra de Espinosa (algumas vezes indiretamente por meio de algum filósofo espinosano) para fundamentar suas ideias. (Curiosamente, algo que valeria ser interpretado em relação a tais autoras é a forte presença de uma atuação interdisciplinar com o universo artístico, sendo autoras que comumente também realizam instalações, performances artísticas e criações literárias.)

a) Comecemos com o exemplo da italiana Chiara Bottici que dirige a área de estudos de gênero na New School for Social Research de Nova Iorque, sua pesquisa é dedicada à

fundamentação do anarcofeminismo, tendo encontrado na ideia de transindividualidade espinosista (elaborada por Étienne Balibar) um caminho para fundamentar uma proposta capaz de suplantar os limites do feminismo interseccional que, embora seja elogiado pela autora, ainda estaria aquém da forma mais complexa e rica do anarcofeminismo. Ver "Bodies in plural: Towards an anarcha-feminist manifesto" (2018).

b) Como Gilles Deleuze foi responsável por uma grande revalorização da filosofia de Espinosa a partir da segunda metade do século XX, praticamente transformando-se em uma linhagem própria de espinosismo, muitas das feministas que recorrem a Espinosa o fazem por meio deste autor; dentre elas, destaca-se a renomada herdeira do pensamento deleuziano, Rosi Braidotti, autora ítalo-australiana cujas propostas pós-humanistas, ecofeministas e tecnológicas também a aproximam do pensamento de Donna Haraway. Desde 1988 Braidotti leciona na cadeira de estudos das mulheres na Universidade de Utrecht na Holanda (um dos principais centros de estudo da obra de Espinosa), onde em 1995 tornou-se a diretora fundadora do Netherlands research school of Women's Studies. Seu feminismo espinosano pode ser encontrado em *Nomadic theory* (2011).

c) Também recorrendo fortemente a Deleuze, temos x artistx, escritorx, poeta, filósofx e perfomer pós-porno argentinx Leonor Silvestri, cujos livros em destaque são *Zine Spinoza – Taller mecánico para máquinas sensibles* (2016) e *Primavera Con Monique Wittig. El Devenir Lesbiano Con El Dildo En La Mano De Spinoza Transfeminista* (2019).

d) Trabalhando na conjunção entre biopolítica, lesbianismo, animalismo e problemas ecológicos, temos Isabel Balza, Professora Titular de Filosofia Moral na Universidad de Jaén na Espanha. Texto em destaque "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización" (2014).

e) Ainda que possuindo uma obra polimórfica, Judith Butler em *Undoing Gender* (2004) vem explicitamente "considerar o *conatus* espinosano como um dos elementos presentes no cerne de seu próprio trabalho"[25]. Neste livro, elx marca a relevância do filósofo sobretudo em seu fecundo diálogo com Rosi Braidotti (posição b da lista) e, também, na apresentação do relato autobiográfico de que, ainda muito jovem, a *Ética* de Espinosa veio a ser a sua primeira leitura de filosofia, impactando-x muito antes de iniciar sua trajetória na área de filosofia, trajetória que segundo x autorx permanece sob o impacto da obra do filósofo. O quinto capítulo de seu livro *Senses of the subject* (2015) é o ensaio "Spinoza's *Ethics* under Pressure" inteiramente voltado à interpretação da filosofia espinosana.

Algumas pesquisadoras vêm trabalhando a presença de Espinosa na obra butleriana, colocando em relevo uma ligação ainda maior entre os dois autores, ver: *Desire for Recognition? Butler, Hegel, and Spinoza* (2011) de Hasana Sharp (posição r na lista); *Of Suicide and Falling Stones: Finitude, Contingency, and Corporeal Vulnerability in (Judith Butler's) Spinoza* (2012) de Gordon Hull e "Um corpo para Judith Butler" (2015) da brasileira Patrícia Porchat.

Dentre o grande número de autoras feministas que recorrem a Espinosa, destacam-se também:

f) Maite Larrauri de "Spinoza y las mujeres" (1989, traduzido em 2006 em "Spinoza e as mulheres", *Kalagatos*, Fortaleza, v. 3, n. 6).

[25] BUTLER, *Undoing Gender*, p. 198.

g) Beth Lord de "'Disempowered by Nature': Spinoza on The Political Capabilities of Women" (2011) e "The Impersonal is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility" (2009).

h) Susan James de *Freedom and the Imaginary* (2002).

i) Por fim, tomamos a liberdade de adicionar um texto de nossa autoria, um dos poucos encontrados na produção brasileira: "Clarice e Espinosa: batidas (des)ordenadas entre dois corações" (2018). O ensaio, escrito a quatro mãos com Luís César Oliva, Professor da Universidade de São Paulo, procura mostrar como o romance *Perto do coração selvagem* (1943) de Clarice Lispector, ao tratar de temas que vão de Deus à sexualidade das mulheres, porta a interpretação pessoal de Lispector de conceitos centrais de Espinosa e como tais conceitos possuem função estrutural na trama do romance.

II - Espinosanas que trabalham questões de gênero na obra de Espinosa

Neste caso enquadram-se as especialistas e filósofas que dedicam suas trajetórias ao estudo e à reflexão acerca da obra de Espinosa, são autoras cujas biografias concernem, sobretudo, à obra de Espinosa e que acabam por abordar a questão das mulheres e da sexualidade na obra do filósofo.

j) O artigo "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem" (1976) de Marilena Chaui, Professora Emérita da Universidade de São Paulo, pode ser tomado como a obra precursora do que amplamente denominamos de feminismo espinosano, antecedendo tanto o célebre texto *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's* Ethics (1994) de Genevieve Mary Lloyd (posição o na lista) por dezoito anos, como, também, o "Spinoza y las mujeres" (1989) de Maite Larrauri (posição f na lista) por treze anos.

Ao ter contato com o presente artigo, Chaui nos encaminhou um segundo texto de sua autoria: "Sobre as Mulheres: notas para um rodapé selvagem" de 2002. Um texto mais longo que, embora motivado pelo mesmo problema da exclusão da participação das mulheres na democracia no *Tratado político*, trabalha com argumentos diferentes dos empregados em 1976, analisando dentre outras: a condição histórica das mulheres na Holanda seiscentista; a igualdade de gênero por meio da ontologia da *Ética* de Espinosa; a necessária ressignificação do papel da experiência no interior do *Tratado*, mostrando que a exclusão histórica da participação das mulheres é afirmada por uma experiência que, enquanto experiência, negará a si mesma; uma análise mais detida da lógica de como o olhar masculino produz a servidão das mulheres. Contudo, como o artigo já havia sido aprovado para publicação nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, sendo nosso escopo, sobretudo, uma interpretação do ensaio de 1976, julgamos ser melhor abordar as questões provenientes do novo texto de Chaui em um artigo futuro. Por fim, gostaríamos de salientar que este segundo texto de Chaui, ainda não publicado, serviu de base para uma palestra pronunciada no lançamento do sétimo número da revista *Cadernos Espinosanos* que trouxe textos assinados exclusivamente por pesquisadoras da filosofia do século XVII, palestra que, na ocasião, foi proferida, também, em razão do Dia Internacional da Mulher em 2002.

Uma vez que a presente lista é um apêndice do artigo "O feminismo espinosano de Marilena Chaui", convidamos à leitura do mesmo para maiores informações sobre a questão na obra da autora.

k) Nesta categoria o caso mais singular vem a ser a filósofa portuguesa e Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Maria Luísa Ribeiro Ferreira, ela tanto é uma reconhecida especialista na obra de Espinosa como, também, uma especialista em estudos de gênero, tendo publicado amplamente sobre ambos os temas, porém tais publicações não cruzam seus conteúdos, pois embora ela seja uma feminista e uma espinosana, ela não recorre à obra de Espinosa para fundamentar seu feminismo, muito pelo contrário, as menções ao filósofo em seus textos dedicados a gênero são muito pouco lisonjeiras. Contudo em seus dois textos dedicados especificamente à condição das mulheres na obra do filósofo, tanto em *Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da* Ética *de Espinosa* (2003), como em "Corpo potência e política – Espinosa e os direitos das mulheres" (2018), ela defende ideias como:

> A interpretação que apresentamos [de Espinosa] não anula totalmente a estranheza, a perplexidade e mesmo o desagrado que o texto do *Tratado político* pode causar a uma leitora. Mas admite que os passos citados da *Ética* permitem uma ténue esperança – a de que, para Espinosa, as mulheres podem participar de pleno direito na salvação, sem que para tal tenham que renunciar ao seu corpo.[26]

l) A proposta do XIII Colóquio Internacional Spinoza, realizado em 2016 em Córdoba, Argentina, foi um convite à interpretação de dez passagens "malditas", ou seja, consideradas antiespinosistas na obra de Espinosa, uma delas vindo a ser a situação das mulheres na conclusão do *Tratado político*. Das cinco apresentações que abordaram tal passagem e posteriormente foram publicadas em *Spinoza Maledictus* (JABASE *et al*., 2018), gostaríamos de salientar o precioso *Gobernar a las mujeres. La proposición XI, 4 del* Tratado Político *de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia* de Cecilia Abdo Ferez, Professora da Universidad de Buenos Aires, que a partir da desconstrução espinosana do binarismo natureza e história, demonstra cuidadosamente como a trama argumentativa do tratado, na verdade, realiza uma crítica das supostas "naturais" debilidade e servidão das mulheres que as impediria de possuir um papel ativo na democracia. Ainda que por caminhos distintos, este é o texto que mais se aproxima às conclusões do "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem" de Marilena Chaui. Ver também *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza* (2019).

m) Aurelia Armstrong, Professora da The University of Queensland na Austrália, desenvolve trabalhos sobre autonomia relacional tendo em foco a obra de Espinosa, autora de "Autonomy and the relational individual: Spinoza and feminism" em *Feminist interpretations of Benedict Spinoza* (2009) organizado por Moira Gatens (posição p da lista). É, também, responsável pela coorganização com Keith Green e Andrea Sangiacomo de *Spinoza and Relational Autonomy* (2019) onde mais estudos sobre o encontro entre feminismo, espinosismo e autonomia relacional podem ser vislumbrados.

n) Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Professor da Universidade Estadual do Ceará e tradutor da edição brasileira de *Spinoza e as mulheres* de Maite Larrauri (posição f da lista), é

[26] FERREIRA, "Corpo potência e política – Espinosa e os direitos das mulheres", p. 269.

autor de uma das poucas publicações brasileiras: *A condição política da mulher no* Tratado político *de Benedictus de Spinoza* (2017).

III - Feministas espinosanas

São autoras cujas trajetórias simultaneamente trazem uma grande contribuição de textos tanto sobre gênero, como sobre a obra de Espinosa e, mais que isso, são autoras que tem a obra de Espinosa como questão central para suas reflexões sobre feminismo.

o) Há uma forte linhagem australiana que começa com Genevieve Mary Lloyd, Professora Emérita na University of New South Wales, autora do clássico *The Man of Reason* (1984), dez anos após a publicação deste livro, ela lança sua primeira obra sobre feminismo espinosano, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's* Ethics (1994). Esta última obra irá fundamentar uma linhagem de pensadoras que trabalham nesta mesma direção, a mencionada filosofa pós-humanista, ítalo-australiana, Rosi Braidotti (posição b na lista) foi aluna e discípula de Lloyd.

p) A australiana Moira Gatens, Professora na University of Sydney, também ex-aluna de Lloyd, é a autora mais citada e a maior impulsionadora do debate sobre feminismo espinosano, tendo se tornado uma interlocutora constante das diversas linhas de pensamento feminista, seu primeiro livro a tratar da conjunção entre Espinosa e feminismo foi *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (1996). Em 1999, Lloyd e Gatens lançam a quatro mãos o livro que se tornará uma espécie de bíblia do feminismo espinosano, *Collective imaginings: Spinoza, past and present*. Em 2009 ela organiza a primeira antologia do assunto, a *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza* (2009) contando com onze ensaios, destacando-se a colaboração de renomadas feministas como Luce Irigaray e de renomados espinosistas como Alexandre Matheron.

q) Também localizada na Austrália, Janice Richardson atualmente leciona na Monash University, Melbourne, trabalhando, sobretudo, com filosofia do direito e gênero em uma perspectiva espinosana, seu livro *The Classic Social Contractarians: Critical Perspectives from Contemporary Feminist Philosophy and Law* (2013) em perspectiva feminista contrapõem a tradicional história do contrato social à concepção espinosana para pensar formas diferentes de política e de relações intersubjetivas. No campo da filosofia do direito se destacam "Spinoza, Feminism and Privacy: Exploring an Immanent Ethics of Privacy" (2014) e "Spinoza's Conception of Personal and Political Change: A Feminist Perspective" (2020); no campo da estética "Spinoza, Kant and the sublime" (2019).

r) Por fim, a canadense Hasana Sharp, Professora na McGill University, autora de uma vasta produção sobre Espinosa, gênero e raça, suas principais publicações em que tais assuntos se cruzam são: *Spinoza and The Politics of Renaturalization* (2011); "Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality" (2012); e a coletânea de forte inspiração espinosana *Feminist Philosophies of Life* (2016).

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARMSTRONG, Aurelia. Autonomy and the relational individual: Spinoza and feminism. In: GATENS, Moira (org.). *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*. State College: Pennsylvania State University Press, 2009.

ARMSTRONG, Aurelia; GREEN, Keith; SANGIACOMO, Andrea. *Spinoza and Relational Autonomy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

BALZA, Isabel. "Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización". *Daimon*, n. 63. Múrcia: 2014.

BOTTICI, Chiara. "Bodies in plural: Towards an anarcha-feminist manifesto". *La Deleuziana*, n. 8, 2018.

BRAIDOTTI, Rosi. *Nomadic theory*. Columbia: Columbia University Press, 2011.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Undoing Gender*. Abingdon: Routledge, 2004.

_____. Spinoza's *Ethics* under Pressure. In: *Senses of the subject*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2015.

CHAUI, Marilena. "Terceira margem. Notas para um rodapé selvagem". *Almanaque. Cadernos de Literatura e Ensaio*, nº 2, pp. 54-58. São Paulo: 1976.

_____. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. "Sobre as Mulheres: notas para um rodapé selvagem", *mimeo* cedido pela autora. 2002.

_____. No prelo, título a definir (volume sobre gênero e sexualidade) - Vol. 8 da *Coleção Escritos de Marilena Chaui*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2021.

ESPINOSA, Bento. *Tratado político*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

FEREZ, Cecilia Abdo. Gobernar a las mujeres. La proposición XI, 4 del *Tratado Político* de Spinoza, o los problemas de la relación naturaleza e historia. In: JABASE, A. L.; MERILES, A.; PRONELLO, C. L.; RIVERA, F. (org). *Spinoza Maledictus*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018.

FEREZ, Cecilia Abdo. *Contra las mujeres. (In)Justicia en Spinoza*. Madri: Ediciones Antígona, 2019.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da *Ética* de Espinosa. In: *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003.

_____. "Corpo potência e política – Espinosa e os direitos das mulheres". In: *Araucária*, *Rev. Iberoamericana de Filosofia, Política y Humanidades*, n. 39. Sevilha: 2018.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A condição política da mulher no *Tratado político* de Benedictus de Spinoza. In: BECKER, C.; FRAGOSO, E.; GUIMARAENS, F.; ITOKAZU, E.; ROCHA, M.. *Spinoza e nós*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017.

GATENS, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. Routledge, Abingdon, 1995.

_____. *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*. State College: Pennsylvania State University Press, 2009.

GATENS, Moira; LLOYD, Genevieve Mary. *Collective imaginings: Spinoza, past and present*. Abingdon: Routledge, 1999.

HULL, Gordon. Of Suicide and Falling Stones: Finitude, Contingency, and Corporeal Vulnerability in (Judith Butler's) Spinoza. In: SHARP, Hasana; SMITH, Jason E. (eds). *Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays*. Londres: Bloomsbury, 2012, pp. 151-169.

JABASE, Ana Leila; MERILES, Alejandra; PRONELLO, Carmela Las heras; RIVERA, Francisco (orgs.). *Spinoza Maledictus*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018.

JAMES, Susan. Freedom and the Imaginary. In: JAMES, Susan; PALMER, Stephanie (eds.). *Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy*. Londres: Hart-Bloomsbury, 2002.

LARRAURI, Maite. "Spinoza y las mujeres". *Documento de trabajo* do *Department of Spanish & Portuguese*, *University of Minnesota*, n. 9 (traduzido como "Spinoza e as mulheres", 2006, em *Kalagatos*, v. 3, n. 6, Fortaleza). Minneapolis: 1989.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1943.

LLOYD, Genevieve Mary. *The Man of Reason*. Londres: Methuen, 1984.

_____. *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's* Ethics. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

LORD, Beth. "The Impersonal is Political: Spinoza and a Feminist Politics of Imperceptibility". *Hypatia*, vol. 24, n. 4, 2009.

_____. "'Disempowered by Nature': Spinoza on The Political Capabilities of Women". *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, n. 6, 2011.

MATHERON, Alexandre. Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste. In: HESSING, Siegfreid (ed.). *Speculum Spinozanum 1677-1977*. Abingdon: Routledge and Kegan Paul, pp. 368-386, 1978.

OLIVA, Luís César; XAVIER, Henrique. "Clarice e Espinosa: batidas (des)ordenadas entre dois corações". *Santa Barbara Portuguese Studies*, v. 2. Santa Barbara: 2018.

PORCHAT, Patrícia. "Um corpo para Judith Butler". *Periodicus*, n. 3, v. 1. Salvador: 2015.

RICHARDSON, Janice. *The Classic Social Contractarians: Critical Perspectives from Contemporary Feminist Philosophy and Law*. Routledge, Abingdon: 2013.

_____. "Spinoza, Feminism and Privacy: Exploring an Immanent Ethics of Privacy". *Fem Leg Stud*, n. 22, 2014.

_____. "Spinoza, Kant and the sublime". *Textual Practice*, Volume 33, Issue 5: *Spinoza's Artes*, 2019.

_____. "Spinoza's Conception of Personal and Political Change: A Feminist Perspective". *Law and Critique*, vol. 31, 2020.

SHARP, Hasana. Desire for Recognition? Butler, Hegel, and Spinoza. In: *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

_____. *Spinoza and The Politics of Renaturalization*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

_____. "Eve's Perfection: Spinoza on Sexual (In)Equality". *Journal of the History of Philosophy*, n. 50.4. Baltimore: 2012.

SHARP, Hasana; TAYLOR, C. (org). *Feminist Philosophies of Life*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2016.

SILVESTRI, Leonor. *Zine Spinoza – Taller mecánico para máquinas sensibles*. Zine virtual, publicado pela autora, 2016.

_____. *Primavera Con Monique Wittig. El Devenir Lesbiano Con El Dildo En La Mano De Spinoza Transfeminista.* Buenos Aires: Queen Ludd, 2019.

XAVIER, Henrique. "Histórias da sexualidade à brasileira". In: BREGANTINI, Daysi (org.). *Marilena Chaui: pensamento, afetos e análise da obra*. São Paulo: Editora Cult, 2020.

Paradigmas em disputa? Debate entre Butler, Benhabib e Fraser

Michele Teixeira Bonote[1]

Resumo: O presente artigo revisita um debate na teoria feminista dos anos 1990 entre as teóricas Judith Butler, Seyla Benhabib e Nancy Fraser presente na coletânea *Debates Feministas*. O objetivo central é compreender a posição política de cada autora em relação às possibilidades – ou não – de um sujeito para o feminismo, que apontariam os caminhos para se pensar a emancipação – como Benhabib indica – ou a subversão – como Butler indica. Iniciamos o artigo com a exposição da teoria da *performatividade* de gênero de Butler e com o pensamento de Benhabib sobre o *self* situado; posteriormente apresentamos a disputa política entre as autoras; por final, a partir da leitura de Fraser, trazemos uma tentativa de reconciliação entre os paradigmas que cada autora trabalha.
Palavras-chave: Performatividade – Pós-estruturalismo – Teoria crítica – Emancipação – Feminismo

Disputing Paradigms? Debate between Butler, Benhabib and Fraser

Abstract: This paper revisits a debate in the feminist theory of the 90s between the theorists Judith Butler, Seyla Benhabib and Nancy Fraser present in the collection *Feminist Contentions*. The central objective is to understand the political position of each author in relation to the possibilities – or not – of a subject for feminism, which would point the way to think about emancipation – as Benhabib indicates – or subversion – as Butler indicates. The article starts with the exposition of Butler's theory of gender *performativity* and with Benhabib's thought about the situated *self*; later we present the political dispute between the authors; finally, from Fraser's reading, we bring an attempt to reconcile the paradigms that each author works with.
Keywords: Performativity – Post-structuralism – Critical theory – Emancipation – Feminism

[1] Mestranda em Filosofia na Universidade Federal do ABC, orientada pela Profª. Drª. Nathalie de Almeida Bressiani. Bolsista FAPESP. Email: michelebonote@hotmail.com.

Introdução

Partindo de um recorte da discussão entre Seyla Benhabib e Judith Butler, narrado em *Debates Feministas: um intercâmbio filosófico* (1995), este artigo tangerá questões sobre as (im)possibilidades de um sujeito para se pensar a agência feminista. Objetivamos reconstruir o debate, atentando-nos à crítica que cada autora faz da concepção de sujeito do projeto Iluminista e, consequentemente, à capacidade de agência e transformação resultante da posição política que cada uma defende.

O texto inicia-se com a exposição da teoria da *performatividade* de gênero de Judith Butler, que será o ponto de partida da crítica de Benhabib; em seguida, introduz-se o pensamento de Benhabib sobre o *self* situado; para, então, colocar as autoras em discussão em torno da questão sobre "feminismo e pós-modernismo", mostrando suas críticas e respostas; por final, pretende-se reconciliar as posições aparentemente opostas a partir da leitura de Nancy Fraser, apontando para uma conclusão que una esforços estratégicos para a crítica feminista.

Apesar das divergências, as autoras partem de uma crítica em comum: a crítica ao sujeito transcendental/racional do projeto moderno e Iluminista. A filosofia feminista tem-nos chamado a atenção para a hegemonia dessa concepção de sujeito do conhecimento que se pretende universal, mas que por muitos séculos expressou a dominação de um pensamento particular. Mesmo que a bandeira da "liberdade, igualdade e fraternidade" tenha sido levantada pelo projeto Iluminista, o mundo ainda estava sendo compreendido a partir da figura do homem, branco, proprietário, cristão, ocidental, colocando-o como o único sujeito do conhecimento, da política e do poder.

O Iluminismo, portanto, que apostava na razão como algo que nos permitiria ir além das particularidades para fundamentar conhecimentos práticos e teóricos universais, defendia, contudo, uma concepção de sujeito universal da razão que não abarcava todos os seres humanos, mas somente uma pequena parcela. Em contraposição ao sujeito racional, atribuiu-se a irracionalidade a todos aqueles que não se encaixavam nesta categoria, o que permitiu a justificação da dominação destes. Tanto a filosofia quanto a história estão marcadas por exemplos dessa exclusão e dominação.

Na filosofia vemos Kant atribuindo às mulheres uma racionalidade anômala, ao tomá-las como incapazes de dar leis morais a si mesmas[2] e Hegel declarando explicitamente a ausência de racionalidade e história nos povos africanos[3]. Paralelamente, durante a Revolução Francesa – símbolo da modernidade – vemos Olympe de Gouges redigir um modelo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão que contemplasse as mulheres, questionando, portanto, o viés excludente da Revolução.

Benhabib e Butler partem de críticas a este adversário comum. No entanto, os caminhos pelos quais cada uma conduz suas análises resultam em consequências políticas muito diferentes. Enquanto Benhabib defende a reforma dos ideais do Iluminismo, para que se adéquem às demandas dos sujeitos que foram excluídos, Butler aponta para sua desconstrução, apontando o caráter opressor e excludente de promessas universalistas.

[2] KANT, Antropologia de um ponto de vista pragmático, p. 205.
[3] HEGEL, Filosofia da História, pp. 83-86.

Fraser, por outro lado, mostra que os argumentos de ambas não são incompatíveis, defendendo uma teoria crítica feminista capaz de unir paradigmas.

Acreditamos que dos anos 1990 até os dias atuais, "o sujeito, categoria moderna que passa pelo século XX sendo descentrado, abalado, reinscrito, reescrito, clivado", como Lobato e Rodrigues sugerem, não perdeu sua centralidade, "cuja razão, desejo e lugar ainda constituem o eixo do debate político contemporâneo"[4]. As discussões trazidas por este diálogo foram – e continuam sendo – aprofundadas e/ou modificadas nos trabalhos que se seguiram das autoras. Dessa forma, propomos reconstruir a disputa, para mostrar como a questão ainda é pertinente para a teoria feminista e nos oferece um terreno fértil de investigações filosóficas.

Butler e a *performatividade* de gênero

Em *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* (1990), Butler formula uma crítica radical às identidades sociais e à estratégia da política da identidade. Para tanto, ela realiza uma *genealogia feminista* ao retomar os discursos de poder que estruturaram a identidade "mulheres" como pré-requisito da política feminista. A autora nos mostra a necessidade de questionar o "sujeito" como fundamento para a ação política, contestando as reificações e exclusões provocadas pelo gênero e identidade assumidos pelo movimento feminista até então.

Butler faz isso ao criticar o sistema binário de sexo/gênero que a teoria feminista teria se sedimentado. Quem primeiro sistematiza essa concepção é Gayle Rubin em *Tráficos de Mulheres* (1975), quando aponta que toda sociedade conta com um sistema sexo/gênero, definido como "um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana"[5], mostrando que a opressão das mulheres é produto de relações sociais que instituem a desigualdade entre os gêneros.

Foi a partir da divisão sexo/gênero que feministas se embasaram para avançar na construção de teorias sobre a opressão que fossem contra o argumento de que as mulheres eram inferiores e subordinadas aos homens de forma necessária e natural. Nessa equação, o sexo enquadra-se no domínio da natureza, enquanto o gênero no domínio da cultura. No entanto, Butler não aceita a ideia de sexo como uma percepção "natural" e questiona: não seria o sexo, também, uma noção cultural e historicamente construída? Aceitar a ideia de sexo como algo "dado" na natureza significaria fechar os olhos para os conflitos discursivos e políticos que historicamente fizeram culminar o conceito de sexo[6]. Assim, não é somente a categoria de gênero que é construída, mas também a de sexo; e a relação que as categorias de sexo e gênero têm uma com a outra só pode indicar que ambas nunca foram distintas, apontando para o gênero como o meio discursivo/cultural que produz a ideia de "um sexo natural" que apareceria antes da cultura, como Butler coloca, "uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura"[7].

Assim, tanto sexo como gênero são produtos de uma ordem cultural. Então, se o gênero independe do sexo, por que não pensar em um espaço aberto para o gênero

[4] LOBATO, A; RODRIGUES, C. "Os feminismos e seus sujeitos", p. 44.
[5] RUBIN, Tráfico de Mulheres, p. 2.
[6] Ideia que aparece em FOUCAULT, M. História da Sexualidade 1: a vontade de saber.
[7] BUTLER, Problemas de Gênero, p. 27.

interpretar o sexo de múltiplas formas e não apenas duas – como homem e mulher? Se o gênero é uma categoria construída e não é dependente da categoria do sexo, então a construção do gênero "homem" não precisa se aplicar exclusivamente a corpos de sexo masculino, por exemplo.

É a partir deste raciocínio que Butler quer mostrar como o sujeito do feminismo é discursivamente constituído por um sistema político que supostamente deveria levá-lo à emancipação, mas que reforça suas posições nessa cadeia unívoca de sexo/gênero/desejo. Ou seja, há em operação, nesse contexto, uma estrutura de poder que naturaliza o sistema binário de gênero ao ocultar seu caráter culturalmente constituído. Disso resulta a imposição da ideia de que a categoria de "mulheres" só seria coerente na medida em que só há dois gêneros (homem/mulher), dois sexos (macho/fêmea) e um único desejo, o heterossexual. A noção de "identidade" em nosso contexto, portanto, só pode ser sustentada por conceitos determinantes de sexo, gênero e desejo, isto é, pela *matriz heterossexual*, a estrutura hegemônica de poder pela qual o sujeito é constituído a partir de uma heterossexualidade compulsória.

Assim, de acordo com Butler, insistir na categoria universal das "mulheres" seria contrário aos objetivos do feminismo, visto que essa prática também serve para regular e reificar inconscientemente as relações de gênero, em que o termo "mulheres" só aparece como estável e coerente dentro de um sistema binário que exclui possibilidades de sexo, gênero e desejo que estejam fora de parâmetros heterossexuais. É por esse motivo, também, que indivíduos cujo gênero é "incoerente" ou "descontínuo", ou seja, que fogem da regra binária, não são reconhecidos como pessoas.

Quem melhor representa essa "descontinuidade" de gênero, em *Problemas de Gênero*, são as drag queens, que em suas performances jogam com a oposição da anatomia de quem performa (sexo masculino) e o gênero que está sendo performado (feminilidade), confundindo a correspondência entre sexo, gênero e desejo ao invés de confirmá-la. Butler vê essas "identidades de gênero" como oportunidades críticas de expor os limites do campo de inteligibilidade da matriz heterossexual, disseminando matrizes rivais e subversivas de gênero.

Nesse sentido, Butler compreende o gênero como *performativamente* constituído. Ela entende que as expressões de gênero são provenientes do discurso hegemônico da matriz de poder heterossexual, e não de "algo substantivo", como uma essência ou emanação do sexo. Afirmar que a identidade de gênero é uma noção *performativamente* constituída implica dizer que ela não é causa inerente de nada anterior – natural, biológico, corporal – a sua própria "performance", ou melhor, a sua própria ação. Como Salih aponta, "gênero não é algo que somos, é algo que fazemos [...] um verbo em vez de um substantivo, um 'fazer' em vez de um 'ser'"[8].

Consequentemente, na medida em que identidades ininteligíveis realizam um deslocamento performativo frente ao sistema binário, ou seja, quando expõem possibilidades de gênero que não decorrem do sexo, ou de desejos sexuais que não decorrem nem do sexo e nem do gênero, a hegemonia da matriz de poder heterossexual é enfraquecida e o sujeito, portanto, colocado em questão.

[8] SALIH, Judith Butler e a teoria Queer, p. 89.

Benhabib e o *self* situado

Ao contrário de Butler, Benhabib é defensora dos ideais do Iluminismo. No entanto, ela também é crítica a esses princípios. Em *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics* (1992), a autora recupera as críticas feministas, comunitaristas e pós-modernas aos ideais do Iluminismo e explicita, por meio delas, as exclusões geradas e/ou justificadas por esses ideais. Longe de levarem Benhabib a abandonar o projeto moderno, estas críticas são reconstruídas pela autora no interior de sua proposta de um "universalismo interativo", por meio do qual ela procura superar os limites do Iluminismo sem abrir mão de suas conquistas.

De maneira geral, Benhabib identifica três críticas que devem ser levadas a sério para a formulação de seu universalismo interativo: 1) o ceticismo quanto a uma "razão universal legisladora", capaz de organizar um ponto de vista moral externo e imparcial; 2) a crítica ao ideal abstrato de um sujeito racional autônomo que mascara o privilégio de um ego masculino e ocidental imposto como "universal"; 3) a crítica à inaptidão do ideal de uma "razão legisladora universal" para se pensar os conflitos morais e políticos que aparecem na multiplicidade dos contextos e das situações de vida nas sociedades contemporâneas. Nos atentaremos à segunda crítica, que se direciona ao sujeito racional.

Em *Uma Teoria da Justiça* (1971), John Rawls defende que os princípios da justiça são aqueles que decorreriam de um processo de deliberação no qual as partes que deliberam desconhecem as posições que ocupam na sociedade (isto é, se são brancos ou negros, homens ou mulheres, ricos ou pobres etc.). De acordo com ele, seria apenas ao se afastarem de seus interesses específicos, por meio de um artifício de pensamento (a posição original), que as pessoas seriam capazes de formular princípios de justiça ou leis morais universalizáveis que poderiam ser ditos válidos para todos. A universalidade requereria, assim, o afastamento frente às particularidades. Benhabib nos atenta para o fato de que esse ideal atuou, em diversos momentos, para justificar diferentes formas de dominação e exclusão – como exposto na introdução do artigo.

De acordo com a autora, como os atores são sempre social e historicamente situados e participam de práticas políticas e sociais concretas, eles não são capazes de transcender plenamente suas particularidades e desenvolver teorias ou conceitos de justiça objetivos e universais, pelo menos não no sentido indicado acima. É impossível, portanto, que eles adotem um ponto de vista puramente racional que abstraia de toda a experiência. Motivo pelo qual, para ela, todas as tomadas de decisão e posição são concretamente *situadas*.

Benhabib, portanto, se esquiva da tradição de teorias morais universalistas, que desde Hobbes a Rawls privilegiam a investigação moral da esfera da justiça, constituída por sujeitos de direito abstratos. Uma tradição que, segundo a autora, privilegia aquilo que ela chama de "outro generalizado" e ignora as circunstâncias contingentes, históricas e afetivas da esfera da boa vida, constituída por sujeitos individuais únicos: o "outro concreto". Assim, Benhabib defende uma ética que acabe com esse antagonismo e trate ambos os pontos de vista como complementares, pois, da mesma forma que os sujeitos morais devem se autodeterminar de acordo com normas justas e universais, eles também devem assumir o ponto de vista do outro concreto.

Apesar de levar em conta as críticas feitas por feministas, pós-modernos e comunitaristas para formular sua compreensão, Benhabib ainda levanta algumas questões e

dúvidas sobre as análises destes. No ensaio "Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada", a autora expõe a conexão entre feminismo e pós-modernismo e os problemas decorrentes dessa aliança. Para explicitar a conexão entre as correntes, ela utiliza a caracterização apresentada por Jane Flax em *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (1990).

Para Flax, o pós-modernismo se caracteriza, em geral, pela defesa de três teses: a morte do *Homem*, da *História* e da *Metafísica*. Segundo ela, com a tese da morte do *Homem*, "os pós-modernistas querem destruir todas as concepções essencialistas do ser humano ou da natureza"[9], negando a possibilidade de qualquer tipo de transcendência, pois os seres humanos não passariam de sujeitos sociais, históricos e linguísticos. Com a morte da *História*, por sua vez, se nega a existência do "ser" histórico e a ideia teleológica do progresso moral, pois estas dependem da ficção do Homem, ideia que "privilegia e pressupõe o valor de unidade, homogeneidade, totalidade, finalização e identidade"[10]. Com a morte da *Metafísica*, por fim, os pós-modernos apontam para a ilusão de sistemas filosóficos absolutos quererem se colocar como representantes da verdade, ou seja, o desejo de "controlar o mundo ao encerrá-lo dentro de um sistema ilusório mas absoluto que acreditam representar ou corresponder a um Ser unitário além da história, da particularidade e da mudança"[11].

Benhabib articula versões feministas destas três teses. A versão feminista da morte do *Homem* – que nos interessa – é interpretada nos termos de uma *Desmistificação do Sujeito Masculino da Razão*. Segundo Benhabib, a filosofia ocidental teria excluído as diferenças de gênero de seus parâmetros para pensar a experiência e a subjetividade do sujeito. O discurso do sujeito idêntico, colocado pela razão ocidental, teria impedido e deslegitimado a presença de qualquer *outro* que fosse diferente de suas próprias categorias. Dessa maneira, Benhabib indica que "desde Platão até Descartes a Kant e Hegel a filosofia ocidental tematiza a história de um sujeito masculino da razão"[12]. Ao colocar a razão como aquilo que nos torna iguais, ela nos cega para a presença da alteridade, tornando necessária a desmistificação da concepção de sujeito neutro e universal da razão.

A filósofa pontua que a aproximação do feminismo com o pós-modernismo se apresenta em teses de gradações fortes e fracas. Para ela, o feminismo só poderia manter uma aproximação fraca com as teses pós-modernas, ou seja, uma posição que "não questionaria o desejo e a necessidade teórica de articular uma visão de subjetividade mais adequada, menos equivocada e menos mistificada", tendo em vista que conceitos tradicionais filosóficos como "autorreflexão, capacidade de atuar por princípios, responsabilidade racional por seus atos e [...] alguma forma de autonomia e racionalidade"[13] devem ser preservados e reformulados levando em consideração o sujeito situado.

Por outro lado, a versão forte da tese da morte do *Homem* destruiria esses conceitos tradicionais, que para Benhabib dão base ao feminismo. Quem melhor captura essa tese é Flax em uma passagem que diz: para o pós-modernismo "o sujeito é meramente uma outra posição na linguagem"[14], que retira do sujeito a capacidade de iniciador de suas próprias

[9] FLAX, *Thinking Fragments*, p. 32 apud BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 36.
[10] FLAX, *Thinking Fragments*, p. 33 apud BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 37.
[11] FLAX, *Thinking Fragments*, p. 34 apud BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 37.
[12] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 39.
[13] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 40.
[14] FLAX, *Thinking Fragments*, p.32 apud BENHABIB, "Feminismo e pós-modernismo", p. 40.

significações. Assim, por mais que o sujeito situado e de gênero seja determinado de forma heteronômica, isto é, sujeito às narrativas e leis de seu contexto/comunidade, para Benhabib, ele ainda busca a autonomia, isto é, a liberdade de agir a partir de leis que ele mesmo se dá. Por isso ela pergunta: "como o próprio projeto de emancipação feminina seria remotamente possível sem um tal princípio regulador de agência, autonomia e individualidade?"[15].

O ponto de vista político de Benhabib, portanto, aponta para um ceticismo em relação à incorporação pós-moderna pelo feminismo que desbanque conceitos filosóficos essenciais para a emancipação. É neste momento que Benhabib expõe Butler como uma das autoras feministas que teria levado as teses pós-modernas ao extremo. Benhabib, portanto, faz uma crítica à teoria da *performatividade de gênero*.

A disputa

Mas, afinal, o que significa o conceito de agência e qual sua importância para o debate entre as autoras? Na teoria política, este conceito está ligado à ideia de ação. Um agente é um ser com capacidade de agir. No feminismo, o modo dominante de pensar a agência é "(quasi-)kantiano", como descreve Llyod: "isto é, onde os atores são considerados independentes do mundo político-social ao seu redor e onde a agência é interpretada como a capacidade tanto de conceber projetos específicos quanto de implementá-los de acordo com sua vontade própria"[16]. Contudo, seria errôneo afirmar que todos os feminismos adotam uma forma de crítica que depende de uma concepção forte de sujeito e de uma agência completamente autônoma. Análises como as de Butler e Benhabib nos mostram como os seres humanos estão profundamente encravados e situados na vida social, em que vemos suas ações limitadas por inúmeros fatores de sua posição cultural, classe social, sexo, gênero, raça, religião, entre outras. Dessa forma, afirma-se que a ação humana é *condicionada*, mas não completamente *determinada* por esses fatores – posição de Butler. Porém, algumas feministas acreditam que, ainda assim, alguma parte do sujeito consegue escapar desse condicionamento contextual, fonte da qual a agência surgiria a partir de algo "pré-discursivo" – posição de Benhabib.

Para Benhabib, é essencial que o feminismo não perca de vista um horizonte emancipatório, em que a "autonomia" do sujeito é essencial para pensar sua liberdade de transformar o mundo. Butler, por sua vez, questiona a necessidade de uma posição "pré-discursiva" dos sujeitos para se pensar em ação política. Vejamos, primeiramente, como Benhabib direciona suas críticas.

Para a autora, a teoria da performatividade de Butler, fortemente influenciada por teóricos "pós-modernos", caminha em direção à dissolução do sujeito na cadeia de significações da qual, na realidade, ele deveria ser o iniciador, levando à negação do sujeito, a morte do *Homem*. Benhabib aponta que essa posição leva ao desmantelamento do sujeito, visto que não seríamos "mais do que a soma total das expressões de gênero que performamos"[17]. Isso a leva perguntar: "existe alguma chance de interromper a performance

[15] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 41.
[16] LLOYD, Judith Butler: from norms to politics, p. 57.
[17] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 43.

por um momento, de fechar as cortinas e só permitir que se abram de novo quando pudermos opinar na produção da própria peça?"[18].

Além disso, afirma Benhabib, a versão nietzschiana do "mito do dado" teria levado Butler a afirmar que "não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero"[19], uma visão que toma o indivíduo como mascarado e mais ainda, nos leva a acreditar que não há indivíduo algum por trás da máscara. Ora, mas se não há um sujeito, pergunta Benhabib, de onde surgiria o impulso para a transformação social? Para a autora, não importa o quanto se é constituído pela linguagem, o sujeito ainda preserva certa autonomia e habilidade para rearranjar significações da linguagem.

Para concluir, Benhabib indica de maneira geral que teorias "pós-modernas" ou "pós-estruturalistas", como as de Butler, nos abrem os olhos para os perigos de estruturas totalizantes de grandes teorias ou narrativas de legitimação. Para ela, este esforço se torna necessário diante do medo de que a crítica social seja soberana e coercitiva ao buscar um único conjunto de critérios que deteriam um estatuto de validade universal. Entretanto, ela ainda identifica dois problemas com esse tipo de crítica.

O primeiro problema identifica-se pelo sacrifício que o pós-modernismo faz de qualquer modo de normatização. De acordo com Benhabib, a constituição de critérios avaliativos é necessária para caracterizar as práticas sociais, para ela, a crítica social precisa de filosofia para elucidar princípios e ordenar prioridades normativas justamente porque nossas narrativas culturais "são tão conflituosas e irreconciliáveis"[20] que tal ordenação é inevitável.

O segundo problema "é assumir que as normas constitutivas de determinada cultura, sociedade e tradição serão suficientes para permitir que a crítica seja exercida em nome de um futuro desejado"[21]. A autora indica que nos casos em que uma sociedade está dominada por forças reificantes tão brutais que paralisam ou impedem o diálogo e a conversação, o crítico social se torna um exilado social, "de Thoreau à Escola de Frankfurt, de Albert Camus aos dissidentes da Europa do Leste [...] tanto a Antiguidade quanto a Idade Média tiveram filósofos exilados"[22]. Para Benhabib, então, a crítica pressupõe um distanciamento necessário dos consensos de seu meio.

Em resposta, no artigo "Fundações contingentes: feminismo e a questão do 'pós-modernismo'", Butler reflete sobre a caracterização redutora e homogeneizante que se faz do pós-modernismo. Como ela explicita, é com o intelectual Jean-François Lyotard que vemos o acolhimento do termo "pós-moderno", em *A Condição Pós-Moderna* (1979). Entretanto, há autores como Derrida, expoente do pós-estruturalismo, e outros em conflito com a obra de Lyotard, assim como defensores da psicanálise lacaniana se posicionando contra o pós-estruturalismo e assim por diante. Há, portanto, diversos autores com teorias complexas e muitas vezes divergentes que são injustamente tachados como "pós-modernos". Isso faz com que Butler pergunte se todas essas teorias têm a mesma estrutura e, se não têm, por que o esforço para colocá-las todas sobre uma rubrica só? Seria isso sintoma de "uma

[18] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 43.
[19] BUTLER, *Problemas de Gênero*, p. 25 apud BENHABIB, "Feminismo e pós-modernismo", p. 42.
[20] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", pp. 53-54.
[21] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 54.
[22] BENHABIB et al., "Feminismo e pós-modernismo", p. 54.

simples recusa de dar especificidade a essas teorias, uma desculpa para não ler, ou não ler cuidadosamente?"[23], provoca.

Não certa quanto ao termo "pós-moderno", Butler se posiciona adequadamente como pós-estruturalista, indicando que esta é uma análise que visualiza o próprio aparato conceitual que negocia seus termos como impregnado de poder. Butler afirma que essa análise "*não* é o advento de um relativismo niilista incapaz de fornecer normas"; ao contrário, é uma posição que se configura como "precondição de uma crítica política engajada"[24]. Significativamente, a tentativa de assegurar um sujeito que se encontre em uma posição anterior às negociações políticas de poder, isto é, um eu "pré-discursivo", constitui um ato de poder que "sublima, mascara e estende seus próprios jogos de poder recorrendo a tropos de universalidade normativa"[25].

Apesar de colocar em questão a categoria do sujeito, Butler não pensa em desmantelá-la completamente. Sua principal tarefa é fragilizar sua estrutura firme, mostrando-a como um lugar de disputa política constante. É assim que a autora defende que uma teoria social comprometida com um projeto político radical deve buscar de alguma maneira colocar em questão os próprios fundamentos em que é obrigada a se estabelecer. Afirmar que a delimitação do sujeito se constitui por uma série de procedimentos excludentes e seletivos não implica afirmar a *morte do sujeito*, mas sim interrogar a maneira como entendemos seu surgimento e sua capacidade de ação.

Com isso, sua principal crítica é a de que a agência é geralmente associada com o pressuposto do *sujeito antes da lei*. Mas, ela pergunta, será que precisamos mesmo pressupor teoricamente um sujeito atribuído de agência antes de articular uma agenda política de resistência? Se não é oferecida essa garantia teórica de um eu "pré-discursivo", então necessariamente se está fadado a abrir mão de uma transformação e prática política relevante?[26]

Butler sugere, portanto, que consideremos a agência não mais a partir de uma existência formal, como uma garantia *a priori*, atributo de um sujeito também *a priori*. Contrariamente é preciso compreender que a agência é "*sempre e somente uma prerrogativa política*"[27]. A capacidade de agir e transformar, então, reside nas possibilidades de mobilização produzida pelas próprias configurações de discurso e poder que já existem. Como o sujeito é constituído, produzido e sujeitado a todo instante, o poder não cessa de configurá-lo num processo contínuo de ressignificação. Para Butler, é nesse movimento dinâmico que surgem possibilidades de retrabalhar a matriz do poder a partir de dentro dela mesma – como as drags fazem ao ressignificar o feminino. Neste sentido, sua crítica ao sujeito não significa seu aniquilamento total; ela comenta: "realizar esse tipo de crítica foucaultiana do sujeito não é excluir o sujeito ou declarar sua morte, mas apenas afirmar que certas versões do sujeito são politicamente insidiosas"[28] e que a teoria feminista deveria estar sempre atenta a esses pressupostos[29].

---

[23] BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 65.
[24] BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 68.
[25] BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 68.
[26] BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 80.
[27] BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 80.
[28] BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 81.
[29] É relevante notar que Butler não contesta a necessidade de falar como e para mulheres no feminismo. Como ela afirma: "esse é, certamente, o modo pelo qual opera a política de representação e, nos Estados Unidos,

Em busca de horizontes comuns

Interlocutora da discussão, Nancy Fraser, no artigo "Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler", defende que a maneira pela qual Butler e Benhabib desenvolvem a discussão acaba resultando em uma polarização que não é verdadeira. Fraser aposta que teoria crítica e pós-estruturalismo não são incompatíveis e sustenta que é tarefa do feminismo realizar a reconstrução de ambas as propostas que permita reconciliá-las. Vejamos as críticas que ela aponta para cada autora.

Segundo Fraser, é positiva a abordagem de Benhabib ao identificar teses fracas e fortes que unem feministas a pós-modernos, pois parece que entre esses extremos há uma terceira via, em que a autora desenvolveria sua visão de crítica social *situada*. No entanto, Benhabib não chega a desenvolver essa alternativa. Como Fraser coloca, "em vez de aprofundar a lógica de seu argumento, ela conclui que a crítica situada não é boa o suficiente e que, assim, não pode haver crítica social sem filosofia"[30].

Fraser contesta essa afirmação, mostrando que tudo depende do que se quer dizer com os termos "crítica situada" e "filosofia". Para ela, nem toda crítica situada sacrifica a necessidade de reconstrução e elucidação de normas sociais[31]; aliás, essas críticas sustentam práticas de esclarecimento e reconstrução das normas que são necessariamente cultural e historicamente situadas. Assim, tanto a crítica, como sua autoelucidação são situadas e nenhuma delas requer filosofia, "se 'filosofia' significa um discurso que aspira ser o pensamento fundacionalista definitivo"[32], ou seja, um discurso a-histórico, transcendental, que afirma articular os critérios de validade para todos os outros discursos. Portanto, para Fraser, a crítica situada não destrói a possibilidade de normatizações, mas "apenas exige que elas também sejam vistas como situadas"[33].

Sobre a segunda objeção de Benhabib, Fraser pontua que não se convence com o argumento de que a "crítica situada não pode ser usada para casos nos quais uma cultura ou sociedade está tão mal que o crítico social é levado ao exílio (literal ou metaforicamente)"[34]. Quando um crítico social é levado ao exílio, como foram os teóricos da Escola de Frankfurt pelo Terceiro Reich, ele não parte sem bagagem alguma; ao contrário, ele parte "como um crítico culturalmente formado e culturalmente situado"[35].

Em relação a Butler, Fraser acredita que esta consegue responder às críticas que Benhabib aponta em sua teoria, mas traz novas questões para a autora. Apesar de Butler afirmar que não existe estrutura de subjetividade que não seja desde sempre o resultado de uma matriz de poder, os indivíduos não são pré-determinados e suas capacidades críticas devem ser apreendidas dentro da própria formatação cultural em que se enquadram. A

esforços de *lobby* são virtualmente impossíveis sem recorrer à política identitária" (BUTLER et al., "Fundações contingentes", p. 84). O que ela traz de novo é mostrar como essa necessidade precisa ser reconciliada concomitantemente a abertura e ressignificação permanente da categoria mulher.

30 FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 101.

31 Identifica sua teoria e de Nicholson como alternativa de um meio termo. Cf. FRASER; NICHOLSON, "Social Criticism without Philosophy".

32 FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 102.

33 FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 103.

34 FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 103.

35 FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 103.

agência, então, apareceria na própria constituição do sujeito, que é um "terreno de ressignificações" constante.

Nesta discussão, o que preocupa a autora são questões sobre como prever, diagnosticar e caracterizar as capacidades críticas de forma mais estratégica. De acordo com ela, o uso que Butler faz do termo "ressignificação" possui uma carga positiva forte – ainda que implícita –, o que a faz comparar "ressignificação" com o termo "crítica" que usa em suas análises. Porém, como diagnostica, "em outro sentido, os dois termos diferem por completo"[36], visto que ressignificar não carregaria nenhuma implicação de validade ou autoridade – essencial para sua compreensão de crítica. Assim sendo, Fraser afirma que as conotações positivas da ressignificação que Butler evoca são no mínimo intrigantes, o que a faz questionar: "por que ressignificação é positiva? Não poderia haver ressignificações ruins (opressoras, reacionárias)?"[37]. Para a autora, Butler opta por uma operação epistemologicamente neutra, que parece dar mais ênfase na mudança por si mesma, "desempoderando", portanto, o julgamento feminista.

Ademais, Fraser coloca que ao seguir a formulação de Foucault, Butler insistiria na constituição dos sujeitos através de um processo excludente, que implica necessariamente a sua sujeição. Como Fraser afirma, "ela [Butler] insiste que os sujeitos são constituídos por meio da exclusão; algumas pessoas são autorizadas a falar com autoridade porque outras são silenciadas"[38]. Mas, Fraser pergunta, será que em todos os casos, quando um torna-se sujeito necessariamente outros são silenciados? E onde tais exclusões existem, elas são todas igualmente ruins? "Podemos construir práticas, instituições e formas de vida nas quais o empoderamento de alguns não acarrete o desempoderamento de outros? Se não, qual a razão da luta feminista?"[39].

Para concluir, Fraser defende que posições como as de Butler e Benhabib são unilaterais, mas, para a autora, os processos de desconstrução e de reconstrução são dois lados da mesma moeda pós-fordista. Por isso, a crítica social feminista deveria travar um caminho bilateral e flexível, que trabalhe tanto com o paradigma Moderno, quanto com o Pós-Moderno, unindo teoria crítica e pós-estruturalismo em um esforço conjunto de análise e proposição que constituiria um horizonte comum.

Considerações finais

As contribuições deste debate para a teoria feminista não se esgotam neste volume. Judith Butler, que foi alvo de inúmeras críticas causadas pela recepção de *Problemas de Gênero,* dedicou-se, ao longo dos anos 1990, ao esclarecimento de sua teoria e posicionamento político com a publicação de *Corpos que Importam* (1993), *A Vida Psíquica do Poder* (1997) e *Excitable Speech* (1997), sem contar com o diálogo que continuou travando com Nancy Fraser em artigos publicados na revista New Left Review[40].

A proposta de unir teoria crítica e pós-estruturalismo, como defendida por Fraser, talvez ainda seja um desafio para a atualidade. Como a autora coloca, é inevitável que os

[36] FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 108.
[37] FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 108.
[38] FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 109.
[39] FRASER et al., "Falsas Antíteses", p. 109.
[40] Cf. BUTLER, J; BRETAS, A, "Meramente Cultural".

movimentos feministas façam reivindicações em nome das "mulheres", algo que Benhabib defende e a que nem Butler se atreve a se opor; por outro lado, "mulheres" é uma categoria que sempre deve estar sujeita à desconstrução. Somente assim conseguiremos compreender as complexidades da subjetivação, munidas de ferramentas para o reconhecimento da alteridade, ao mesmo tempo em que poderemos direcionar ações políticas de forma estratégica.

Referências bibliográficas

BENHABIB, Seyla et al. "Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada". *In:* BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. *Debates feministas*: um intercâmbio filosófico. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018a.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self*: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics. New York: Routledge, 1992.

BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucila; FRASER, Nancy. *Debates feministas*: um intercâmbio filosófico. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.

BULER, Judith et al. "Fundações contingentes: feminismo e a questão do 'pós-modernismo'". *In:* BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. *Debates feministas*: um intercâmbio filosófico. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018b.

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

_____. *A Vida Psíquica do Poder*: Teorias em Sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

_____. *Corpos que Importam*: os limites discursivos do "sexo". São Paulo: N-1 Edições, 2019b.

_____. *Problemas de Gênero*: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith; BRETAS, Aléxia. "Meramente cultural". *Ideias*, Campinas, SP, v. 7, n. 2, pp. 227-248, 2017.

FLAX, Jane. *Thinking Fragments*: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West. Berkeley: University of California Press, 1990.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRASER, Nancy et al. "Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler". *In:* BENHABIB, S.; BUTLER, J.; CORNELL, D.; FRASER, N. *Debates feministas*: um intercâmbio filosófico. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018c.

FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda. "Social Criticism without Philosophy: an encounter between Feminism and Postmodernism". *Theory, Culture & Society*, v. 5, n. 2-3, pp. 373-394, 1988.

HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Ed. UnB, 1999.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LLOYD, Moya. *Judith Butler*: from norms to politics. Cambridge: Polity Press, 2007.

LOBATO, Ana; RODRIGUES, Carla. "Os feminismos e seus sujeitos". *Revista de Filosofia*, Natal, v. 27, n. 52, pp. 43- 65, 2020.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 6.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. 2.ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres*: Notas sobre a economia política do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Sobre mulher e filosofia ou uma canção para Simone de Beauvoir

Izilda Johanson[1]

Resumo: Quem frequenta discussões e debates dedicados à filosofia de Simone de Beauvoir sabe que não é incomum surgir em algum momento a inevitável questão sobre essa grande pensadora do século XX ter-se considerado principalmente escritora, mas não filósofa. Nossa proposta é de enfrentar essa questão diretamente como uma questão ou um problema de filosofia, e não um problema de Simone de Beauvoir com a filosofia, como alguns autores e autoras, filósofas feministas inclusive, há algum tempo vêm insistindo em fazer. Entendemos que o engajamento intelectual e feminista de Simone de Beauvoir é não só compatível como necessário à afirmação da autenticidade e originalidade de sua filosofia.
Palavras-chave: Mulher – Filosofia – Filósofa – Interdisciplinaridade – Feminismo

On women and philosophy or a song for Simone de Beauvoir

Abstract: Anyone who attends discussions and debates dedicated to the philosophy of Simone de Beauvoir, a great thinker of the 20th century, knows that it is not uncommon that at some point someone raises the inevitable question about her claiming to be herself mainly a writer, but not a philosopher. Our proposal is to face this question directly as a question or a problem of philosophy and not as a Beauvoir's problem with philosophy, as some authors, including feminist philosophers, have been insisting for some time. We understand that Simone de Beauvoir's intellectual and feminist engagement is not only compatible but necessary to affirm the authenticity and originality of her philosophy.
Keywords: Woman – Philosophy – Philosopher – Interdisciplinarity – Feminism

[1] Professora de Filosofia Contemporânea do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. i.johanson@unifesp.br.

Se você tem uma ideia incrível, é melhor fazer uma canção.
Está provado que só é possível filosofar em alemão.

Caetano Veloso, *Língua*

Simone de Beauvoir e sua obra

Quando se trata de escrever sobre o pensamento e a obra de Simone de Beauvoir, costuma ser inevitável fazer referência a *O segundo sexo*, seu mais conhecido livro, que se liga à vida e à história do século XX de modo marcante, e adentra de modo agudo nas questões que dizem respeito sobretudo à vida, às condições e à situação da mulher nesse mundo – até hoje – fundamentalmente masculino, feito por homens, para homens e em função dos seus interesses e seus poderes.

O segundo sexo foi publicado integralmente em 1949. Nesse momento, sua repercussão, tanto do ponto de vista do público quanto da crítica, foi principalmente negativa: condenado como obra indecente, de uma mulher pervertida, ninfomaníaca, livro destinado a "ridicularizar o macho francês" e capaz de "provocar o riso das operárias de Billancourt"[2], entre outras avaliações pouco receptivas. Nos anos 60 e 70, com os movimentos estudantis e sociais da França e, sobretudo, nos EUA, *O segundo sexo* foi trazido de volta à luz, agora de modo predominantemente positivo, sobretudo pelas mãos das feministas daquela que se convencionou chamar de *Segunda Onda*. Nesse contexto, o livro passa a ser lido e catalogado como obra feminista e, dada a sua anterioridade em relação a abordagens de temas e proposição de teses em questão naquele momento, como uma espécie de precursor da produção feminista a partir de meados do século XX. É bem provável que muitas, senão todas, as feministas dessa época tenham sido leitoras de Simone de Beauvoir. Fosse para prolongar as questões e temas postos pelo *segundo sexo*, fosse para criticá-los ou mesmo se opor a eles, o livro, como se disse, passou a ser um marco e uma referência teórica fundamental para os estudos feministas e de gênero empreendidos a partir de então[3].

O mesmo, infelizmente, não se passou na Filosofia. *O segundo sexo* teve e ainda tem sua importância e seu lugar no campo das ações e reflexões feministas e em meio à sua diversidade de abordagens e áreas de conhecimento. No que diz respeito ao universo da produção filosófica, contudo, esse livro raramente veio a ser considerado sequer relevante. Em princípio, – acostumamo-nos a ouvir dos filósofos ditos sérios – se há algum interesse, este talvez se encontre no campo da sociologia, da literatura, da história talvez, certamente

[2] BEAUVOIR, *A força das* coisas, p. 149

[3] Não será possível desenvolver aqui, no entanto, também não se pode deixar de mencionar, a complexidade que envolve a questão da recepção inicial de *O segundo sexo* no contexto estudunidense e que nos leva a destacar, em meio ao "auê" que ele provocou, também uma atitude de silenciamento desta autora - mulher e filósofa -, não só nos meios reacionários e antifeministas, como no das próprias feministas em processo de afirmação teórica e política nos anos 1960-70. Heci Regina Candiani chama atenção para esse ponto. A hipótese do silenciamento de Beauvoir é inicialmente levantada por Margaret Simons em seu artigo "The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What is Missing from *The Second Sex*" (1983). Nele, Simons aponta detalhadamente a omissão de conceitos, referências, personagens históricas e argumentos de Beauvoir no momento da tradução de *Le deuxième sexe* para o inglês. A qualidade duvidosa da tradução, os objetivos editoriais, e o contexto político estadunidense em que esse trabalho foi realizado apresentavam todas as condições para sustentar esse processo de omissão e supressão de ideias como condizente com os interesses não apenas do campo intelectual, como também dos campos político e econômico nos Estados Unidos. [...] No caso estadunidense, Beauvoir era essencialmente uma agente estrangeira, marginal em função da língua, das ideias, e sobre cuja obra esse campo não hesitou em exercer uma apropriação claramente interessada, omitindo do texto tudo que não lhe convinha" (CANDIANI, "O que pode ser criticado nas críticas a O segundo Sexo", p. 20).

para as feministas e mulheres em geral, mas não para "a" Filosofia, e *como se* ser mulher e ser filosofia fossem duas coisas que nada tem a ver uma com a outra.

É verdade que boa parte desse entendimento fora também resultado do empenho da própria Simone de Beauvoir que, reiteradas vezes, alegou não escrever livros de filosofia, considerando-se exclusivamente escritora. E, de fato, ela foi escritora. A maior parte de sua produção diz respeito a obras literárias (romances, memórias, dramaturgia e produção epistolar). Algumas delas, inclusive, livros premiados, como no caso de *Os mandarins*, romance pelo qual recebeu o prestigiado prêmio francês de literatura, o Goncourt, em 1954. A questão, no entanto, é que, ao mesmo tempo em que Beauvoir se assumia escritora, negava também o seu lugar de filósofa. Não foram poucas as vezes em que ela não só dizia não ser filósofa e sim escritora que escrevia eventualmente ensaios teóricos, como afirmava que essa produção teórica era inteiramente constituída a partir da obra de outro filósofo: seu companheiro intelectual e de vida, Jean-Paul Sartre. Há entrevistas de Beauvoir[4], publicadas por escrito e também em vídeo de programas de televisão, em que ela chega mesmo a dizer que, no entender dela, ela era "discípula de Sartre". Esse acabou se tornando uma espécie de mote seguido à risca por muitos comentadores e estudiosos da obra de Beauvoir, que mantinham a orientação de ler e considerar a sua produção teórica como se esta fosse, de fato, desprovida de originalidade; como se ela fosse apenas uma espécie de apêndice ou satélite que gravitaria em torno da obra de, este sim, considerado filósofo de verdade, Jean-Paul Sartre.

Apenas a partir dos anos 70-80, na França - sobretudo a partir da morte de Beauvoir – e mais fortemente dos anos 90, na Europa e nos EUA – que *O segundo sexo* passou a ser lido também de outra perspectiva. Como numa espécie de redescobrimento de Simone de Beauvoir, esta passa então a ser lida não somente como escritora, romancista, ativista e teórica do feminismo, mas também como filósofa. *O segundo sexo*, principalmente, passa a ser lido sob novas perspectivas e em novas chaves que, sob nenhum aspecto ou condição, o subordina à obra de Sartre. A perspectiva biográfica ganha papel tanto mais significativo com a realização do grandioso projeto, capitaneado por Margareth Simons em parceria com a herdeira legal e intelectual de Beauvoir, Sylvie Le Bon de Beauvoir, de publicação do vasto acervo de cartas e correspondências e, principalmente, dos diários da jovem estudante de filosofia na Sorbonne. Ao se juntarem a esta as empreitadas teóricas que se voltam também às análises internas e estruturais de sua obra como um todo, a atuação profissional e política da intelectual engajada Simone de Beauvoir, sua produção vai ganhando novo status, não superior ao anterior mas, seguramente, bem mais condizente com a realidade de ensaísta, de escritora e também de mulher de filosofia que era a sua. De uma filosofia, no mais, produto de um pensamento que visava lidar de modo original com as questões de ordem postas por seu tempo próprio e também pela história mais tradicional e hegemônica da filosofia, que busca dialogar com essa história e, ao mesmo tempo, com aquela produzida também por suas/seus contemporâneas/os, que não deixa de se posicionar politicamente e de intervir, por meio da figura pública de sua autora, nos acontecimentos e demandas políticas de sua época.

[4] BEAUVOIR, SIMONS E TODD, "Two Interviews with Simone De Beauvoir", pp. 11-27.

Colocação do problema: a "separação do conhecimento"

Quando, em 2019, estive em Paraty para participar de sua feira literária anual, tive a felicidade de assistir a uma das mesas de entrevista e de conversa com Grada Kilomba, convidada especial da edição da FLIP daquele ano. Ao ser apresentada, na abertura da entrevista, foi à "pesquisadora, artista, pensadora" que a entrevistadora se referiu, ao que, prontamente, já nos agradecimentos preliminares, Kilomba respondeu preferir ser qualificada, diferente de como o foi, como uma "artista interdisciplinar"[5]. Em seguida, explorando o tema, explica a diferença, nada insignificante, entre as duas coisas, e o quanto que cada uma delas remete, por sua vez, a realidades e projetos éticos distintos e mesmo opostos.

O que pode haver de significativo nessa distinção entre ser "artista interdisciplinar" e ser "teórica e professora e artista plástica e escritora", declara Kilomba, está diretamente relacionado à questão da segmentação do conhecimento. A diferença está em que a secção e, consequentemente, a atomização dos campos do conhecimento e mesmo, aqui podemos acrescentar, entre os campos do conhecimento e o da ação, costuma estar a serviço de certa causa, em princípio, do ponto de vista ético, não muito afeita aos valores feministas. Refiro-me à causa de tipo *meritocrática* tão velha conhecida, que vê como positivo um processo de agregação de valor, no sentido mesmo patrimonial, isto é, que quantifica em termos de valor de propriedade certas capacidades, ações e os resultados delas, isto é, seus produtos. A adição de adjetivos, no caso de uma pessoa, supõe, de saída, a possibilidade destes serem passíveis de hierarquização, portanto, de valoração num sentido vertical, quantitativo: quanto maior a soma, quanto maior a pilha de atributos e qualidade, mas alto se está em relação ao chão, ao ponto zero, do valor zero; quanto mais títulos e qualificações, por exemplo, mais alto se pode estar numa suposta hierarquia profissional, mas também, por extensão, social.

No caso da defesa da interdisciplinaridade, de uma atuação em campos diversos de expressão e ação, todas as habilidades são tomadas num mesmo plano horizontalizado intercomunicável e que, portanto, não elevam a pessoa que as possui acima de qualquer outra, pois não se trata de estabelecer diferenças de grau entre as produções humanas, mas de adentrar no plano das diferenças qualitativas, ou, se se preferir, no campo da pluralidade de qualidades produtivas muitas vezes interseccionáveis.

No meu entender, essa compreensão exposta de maneira tão clara e inequívoca por Grada Kilomba, em Paraty no ano de 2019, nos leva ao âmago de nossa questão aqui sobre a relação entre Simone de Beauvoir e a filosofia, em especial, sua alegada recusa de se considerar filósofa.

Arrisco dizer que a ligação de um acontecimento a outro pode estar no fato de que uma das razões para Beauvoir não considerar sua produção teórica como "de filosofia", pode ter muito a ver com esse modo de compreender seus feitos teóricos e práticos (de pensamento e de ação) muito ao modo como Kilomba descreve o dela própria. O mínimo que se poderia conceder, neste caso, é que os feitos inter e multidisciplinares beauvoirianos parecem bastante incompatíveis com um pensamento erguido nos moldes tradicionais do universalismo e da ontologização sistemática da filosofia hegemônica historicamente

[5] KILOMBA, Grada e BORGES, Stephanie – Entrevista Flip – Rádio Batuta. Disponível em https://radiobatuta.com.br/programa/grada-kilomba-e-stephanie-borges/

estabelecida até os tempos de hoje. O que significa dizer que, em Beauvoir, dizer-se não filósofa pode significar também posicionar-se do lado da recusa dessa filosofia "de filósofos especialistas", que se vê destacada dos demais saberes, se pretende no mais das vezes autossuficiente em meio a práticas e modos de conhecer diversos, e produz inevitavelmente ordens hierarquizadas e hierarquizantes, as quais, na prática, funcionam melhor como meio de manutenção das normas e dos poderes vigentes, do que de libertação, no sentido do engajamento num projeto fundamentalmente ético e explicitamente comprometido com propósitos emancipatórios e libertários da vida humana.

O caso não somente de Simone de Beauvoir, mas das mulheres na filosofia e para a filosofia, é esclarecedor quanto a esse ponto. Ao longo da história consagrada no meio em que aqui no Brasil fomos todas formadas – ou seja, a história de uma filosofia hegemonicamente europeia e eurocêntrica, masculina e não raro masculinista, branca e porta voz da branquitude – o que se constata é que em boa parte das filosofias dos principais e mais canônicos filósofos, a mulher costuma ocupar um posto de inferioridade em relação aos indivíduos do sexo masculino na escala que qualifica "a humanidade", e os argumentos e explicações para isso, no mais das vezes, costumam revelar o lado mais criativo de certa *imaginação filosófica* – em hipótese alguma do pretendido *logos* filosófico - ou, nos termos de Michèle Le Doeuff, "o segredo de Polichinelo: a liberdade do imaginário face ao real"[6]. Ora, não por acaso ou coincidência, é o caso das mulheres e o seu viver no mundo concreto (e não no imaginário, mítico), o que inclui, evidentemente, o mundo da filosofia, que está no coração da obra e do projeto intelectual e de vida - um projeto ético, na verdade - de Simone de Beauvoir.

Este ponto nos leva, assim, à questão central deste artigo, que é a da relação entre *mulher e filosofia*, ou, mais precisamente, sobre o lugar e o papel da mulher na filosofia e em sua história, a partir do caso Simone de Beauvoir.

A relação da filosofia com Simone de Beauvoir

Muitas estudiosas da obra de Beauvoir lidaram com essa questão. Uma delas foi Toril Moi. Num de seus trabalhos bastante conhecido[7], esta autora empenha-se em decifrar o enigma da relação de Beauvoir com a filosofia, ou melhor, a negação da existência de uma filosofia por parte dela, tomando por referência a relação de Simone com Jean-Paul. Na verdade, transforma em representativo dessa relação um único episódio da vida de ambos: o famoso, exposto no segundo volume de suas memórias, em que Simone de Beauvoir narra a conversa que teve com Sartre nos Jardins do Luxemburgo, em 1929, em que ambos tentam elaborar sistemas filosóficos, e em seguida Beauvoir logo desiste de sua elaboração, rendendo-se aos argumentos de Sartre. Para Toril Moi, esse acontecimento é representativo não apenas de uma situação pontual na vida de uma jovem brilhante de vinte e um anos, apaixonada, no início de uma promissora trajetória profissional e de vida, abrindo-se para o mundo, mas, muito mais que isto, considera-o símbolo da subordinação intelectual e afetiva

[6] LE DOEUFF, *L'Imaginaire philosophique*, p. 134.
[7] Cf. MOI, *The Making of an Intellectual Woman*.

de Simone de Beauvoir à Sartre; prova da existência factual de um "segundo sexo" especialmente singular?

Dentre as autoras dedicadas ao estudo e à promoção da obra de Simone de Beauvoir, faço especial menção a Margaret Simons, que talvez tenha sido aquela que mais retoma, há décadas e reiteradamente, esse tema da recusa da autora de *O segundo sexo* reconhecer-se filósofa. Algumas vezes[8] Simons parece determinada a buscar nas palavras da própria Beauvoir a afirmação de sua autonomia filosófica. Entrevistando-a diversas vezes, buscou retirar dela o reconhecimento de que era, de fato, e como tantas de nós mulheres filósofas desejávamos tanto ouvir, uma filósofa autêntica. Obtendo sempre o mesmo tipo de resposta de Simone de Beauvoir – a de que ela, afinal, não se considerava filósofa e, pior (no sentido da expectativa da entrevistadora), que reconhecia em Sartre essa condição e, por isso, o seguia – Simons formula sua conclusão, atribuindo à própria Simone de Beauvoir a responsabilidade por essa espécie de mitologia criada em torno do relacionamento dela com Sartre, e de sua pouca relevância em termos de história da filosofia. Em outro trabalho[9], Simons continua a atribuir o apagamento de aspectos cruciais do pensamento beauvoiriano, em parte, à própria Beauvoir, mas desta vez, procura ir para além dos aspectos de caráter psicológicos e pessoais, atribuindo essa escolha beauvoiriana ora à autopercepção de que seus escritos não configuravam um sistema filosófico, ora ao desejo de proteger Sartre e reafirmar sua importância no pensamento francês, ora, e concomitantemente, à intenção de proteger o próprio pensamento, já que seria mais fácil para leitores e críticos do contexto francês do pós-guerra admitirem que aquelas ideias eram produto de um pensamento masculino do que feminino[10]. Mais recentemente[11], Margaret Simons volta à carga. Desta vez, sua análise da questão aponta para a possibilidade de Beauvoir, ao escrever suas memórias, ter aberto mão da defesa de uma filosofia (a sua própria) em favor do engajamento político, incluindo o mais propriamente feminista. O que me parece muito instigante é a questão que decorre desse entendimento, e que diz respeito à por que o engajamento (político) feminista seria incompatível com o desenvolvimento ou o aprofundamento de uma filosofia própria[12].

Aqui começo a tecer algumas considerações a respeito da questão que vou enunciar como sendo menos da relação entre Beauvoir e a filosofia, do que da filosofia mais historicamente consagrada com Simone de Beauvoir. E a insistência, quase obsessão, de certas estudiosas da obra desta com a questão de Beauvoir não se reconhecer filósofa, me leva à minha, talvez, principal consideração.

Em primeiro lugar, gostaria de destacar o excelente estudo de Heci Regina Candiani, cuja abordagem aguda e esclarecedora, e com a qual coloco-me em total acordo, questiona a pertinência e a relevância dessa questão. Concordo com estudiosas como Candiani[13] que alegam que a insistência nessa questão pode ter algo de quase desrespeitoso em relação à

[8] SIMONS, "Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism".
[9] SIMONS, "Confronting an impasse: reflections on the past and future of Beauvoir scholarship".
[10] SIMONS, "Confronting an impasse: reflections on the past and future of Beauvoir scholarship", pp. 910-913.
[11] Cf. SIMONS, *Beauvoir's Ironic Sacrifice; or Why Philosophy Is Missing from her Memoirs*.
[12] "The possibility that Beauvoir's feminist political commitment led her to erase philosophy from her memoirs is suggested by her 1954 novel, The Mandarins. A main character in the novel, Robert Dubreuilh, decides to abandon his memoirs because of politics: 'There are too many weapons in those memoirs that can be used against me.' […] 'Now that I'm back in politics I have a lot of enemies". (SIMONS, *Beauvoir's Ironic Sacrifice; or Why Philosophy Is Missing from her Memoirs*).
[13] CANDIANI, "A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir".

própria Simone de Beauvoir. A meu ver, se ela não se considerou filósofa, não é certamente a questão que mais importa. Por outro lado, ela também não é de toda sem sentido. Ela apenas importa e, em particular, a nós mulheres e filósofas, a meu ver, na medida em que, muito provavelmente, conhecendo a filosofia por dentro como conhecemos, temos todo o direito - e acho que o dever também - de suspeitar de que essa recusa de admitir Simone de Beauvoir na Filosofia possa ter alguma coisa a ver com a questão geral (e que, portanto, diz respeito não apenas a Simone de Beauvoir, mas a todas nós), que é a do lugar e do papel da mulher na filosofia, e a da relação entre mulher e filosofia, a qual, tomada do ponto de vista histórico, podemos dizer que sempre foi difícil, dolorosa e muito problemática. Dito de modo direto, um modo por meio do qual se pratica fortemente também a opressão de gênero.

Assim, entendo que podemos aceitar as considerações de ordem estritamente pessoais e – por que não? – idiossincráticas da nossa autora como resposta, sem problema nenhum: ela deve ter lá seus motivos para essa recusa, sejam estes de ordem pessoal ou política, e o porquê disso não é lá muito da nossa conta. A questão, contudo, que me parece mais relevante e mesmo essencial – e desta, sim, penso que não podemos nem devemos nos esquivar ou ignorar, mas enfrentá-la com determinação e coragem – é essa de por que, afinal, no campo filosófico e da produção de conhecimento em geral, se aceitou tão fácil e prontamente, durante tanto tempo, a alegação de que Beauvoir não é filósofa e, desse modo, desconsiderar a sua participação e contribuição real e concreta à história da filosofia.

Isto importa, a meu ver, porque essa concordância com a própria Beauvoir nesse ponto (e, em relação àqueles que a desconsideram, curiosamente nesse ponto apenas), parece soar, em princípio, quase como álibi para o que, na verdade, é uma denegação: como se se dissesse "não sou eu (indivíduo qualquer que se pronuncie sobre a filosofia e o feminismo de modo geral, feminista ou antifeminista), não sou eu que digo que ela não é filósofa, ela mesma é que diz!". Essa espécie de "lavo minhas mãos" é que me parece definitivamente relevante, e é a resposta à questão desse por que se aceita tão facilmente a alegação de Beauvoir de que não era filósofa que eu entendo que nós - feministas, filósofas e não filósofas, em todo caso comprometidas com o pensamento, a obra de Simone Beauvoir e seu legado - devemos a ela, Simone de Beauvoir, e a nós todas, mulheres, também.

Essa resposta começa, a meu ver, com uma consideração muito elementar: o fato de Beauvoir não se considerar filósofa não a retira automaticamente da história da filosofia! E se isto se aplica a tantos, senão todos os filósofos, por que não se aplicaria também a Simone de Beauvoir?

Foucault, por exemplo, também dizia que não era filósofo[14], e até se referia a estes de modo bem irônico e às vezes sarcástico[15]; nem por isso deixamos de estudar a sua obra na filosofia, nem de considerá-la obra de um filósofo (e a despeito de ser ela tão decisiva, profunda e rica e, por isso, estudada em outras disciplinas, as mais diversas, e ser abordada das mais variadas perspectivas, isto é, não necessariamente filosóficas). Do mesmo modo, o

[14] "*Doit-on vous appeler philosophe?* Pas non plus. Ce que je fais n'est aucunement une philosophie. Ce n'est pas non plus une science à laquelle on pourrait demander les justifications ou les démonstrations qu'on est en droit de demander à une science". (Entretiens de Roger-Pol Droit avec Michel Foucault au mois de juin 1975, Le Point 01/07/04 - N° 1659 p. 82)

[15] "(...) je ne suis pas philosophe, je ne suis pas historien, je ne suis pas structuraliste. L'une des identifications positives: je suis journaliste" (FOUCAULT, Michel. Entretien avec F. EWALD. Apud KASULA, Florent Kambasu, p. 20).

que deveria impedir que Simone de Beauvoir entrasse para a história da filosofia seria a irrelevância ou incapacidade de sua obra: ora, mas isto é precisamente o que não se pode afirmar a respeito dela e de sua obra, que sejam incapazes, pobres, ou irrelevantes! Como sabemos muito bem, Beauvoir não é absolutamente nenhuma incompetente em filosofia, como talvez alguns tantos antifeministas e conservadores historiadores da filosofia gostariam de poder afirmar tendo razão (pois que, sem razão, o afirmam ainda hoje e sem nenhum constrangimento ou pudor); e o fato de toda a sua produção despertar o interesse de estudiosas e estudiosos, pessoas de pensamento e de ação, nos mais diversos e variados campos do saber e do conhecimento, também não anula o potencial crítico e inovador de sua filosofia; ao contrário, o confirma ainda mais. Se lida e estudada de uma perspectiva honesta, competente e, principalmente, não preconceituosa (ou seja, livre de machismos, sexismos, misoginia), a obra de Simone de Beauvoir se mostrará não só original como marcante também para a filosofia do século XX, para as ciências sociais e humanas, e para a história do pensamento de modo geral.

Assim, a incapacidade, fruto de má-fé ou da pura má vontade mesmo, em reconhecer que uma mulher seja capaz de tal façanha em filosofia é que é, portanto, a questão que, no meu entender, interessa pôr em relevo. E enfrentar aberta e honestamente.

Esse reconhecimento de que *as mulheres existem na filosofia como filósofas autênticas e legítimas* tem sido desde os primórdios da filosofia algo sem dúvida muito difícil de acontecer, e não fosse pelo trabalho das feministas de mostrar a pertinência e a relevância das obras de mulheres como Simone de Beauvoir que, no entanto, são reiteradamente apagadas da história da filosofia, eu diria que é impossível de acontecer, dado ser esta o lugar do sexismo, do falocentrismo, da falocracia e da misoginia "por excelência". E é por isso também que, a meu ver, o reconhecimento da produção de Beauvoir como filosófica é importante não só para as filósofas, mas para todas as mulheres, dado que, historicamente, a elas nunca costumam ser associados grandes feitos e grande contribuições humanas. A produção das mulheres inexiste nessa história edificada pelo masculinismo, principalmente quando o que elas fazem extrapola o campo social e historicamente reservado a elas - basicamente, privado, doméstico (de reprodutora, cuidadora, etc.) - e alcança aquele outro, que os próprios homens reservam exclusivamente para si, que é o da ação no espaço público, das ideias também, da produção de conhecimento e do pensamento[16].

Além disso, me parece que Beauvoir nunca precisou deixar de ser filósofa, nem de fazer filosofia, para ser, como de fato foi, escritora de literatura (romanesca, epistolar, memorialista, etc.), ativista, intelectual feminista e tudo o mais que sabemos que ela foi. A bem dizer, esse modo de Simone de Beauvoir ser o que foi e da maneira como foi está em perfeita sintonia com o modo de ser filósofo da geração dela, incluindo Sartre, mas não apenas ele.[17] Se prestarmos atenção ao quadro de fundadores e de colaboradores da *Les temps*

[16] Neste sentido, não posso deixar de mencionar o quanto é aguda e precisa a proposição da Michèle Le Doeuff de colocar "a escolha de Hipárquia" no centro da discussão da constituição de uma história da filosofia e mesmo de toda e qualquer questão filosófica que se pretenda relevante em filosofia (ver LE DOEUFF, *L'Imaginaire philosophique*).

[17] Podemos mencionar várias/os autora/es de filosofia (até mesmo algumas/uns que não chegaram a ser tão mundialmente conhecidas/os como Sartre, inclusive porque viveram muito menos, morreram jovens devido, justamente, a esse engajamento na vida que se fazia não apenas por meio do pensamento, mas também da ação) como Simone Weil, Paul Nizan e Georges Politzer; ou mesmo autores cuja produção principal liga-se a outras áreas, como é o caso de Camus: obras primordialmente associadas à literatura, mas estudadas sem nenhuma dificuldade na filosofia, como obra de filósofo também.

modernes[18], por exemplo, veremos sem dificuldade que o perfil padrão do intelectual daquele tempo na França não foge muito do perfil da intelectual Simone de Beauvoir: todos ali eram, ao mesmo tempo, filósofos (geralmente fizeram uma graduação, defenderam tese em filosofia e escreviam "ensaios teóricos", como dizia Beauvoir), jornalistas, documentaristas, dramaturgos, poetas, etc. O que torna Beauvoir excepcional em comparação a esses todos é justamente o fato dela produzir obras (de filosofia, de literatura, etc.) e se engajar na ação de *uma perspectiva feminista*. Nisto ela foi singular, realizou mais ou menos tanto quanto seus contemporâneos do gênero masculino e foi além, no sentido da criação de algo mais original, especialmente valioso e do qual nenhum deles fora capaz: o feminismo responsável por integrar de modo indelével também *mulher e filosofia*.

Tomada de uma perspectiva histórica e contextual da filosofia na França em meados do século XX, veremos que a própria concepção de filosofia existencialista[19] compreendia de certo modo a recusa da filosofia. Melhor dizendo, a recusa de certas filosofias: de modo geral, a metafísica, considerada conservadora e reacionária, e sua contrapartida positivista, antimetafísica, mas não menos antirrevolucionária, ambas produzidas sobretudo no século XIX e virada para o XX[20]. De modo que a exigência de uma nova filosofia exigia também, e principalmente, a transformação desse indivíduo filósofo num indivíduo engajado nas questões e problemas de seu tempo, os quais, por natureza, extrapolariam o campo fechado da história da filosofia em sentido estrito: indivíduos que produziriam uma filosofia enraizada, nos termos de Georges Politzer, na concretude da vida, no indivíduo concreto e em seus problemas concretos, isto é, dotados de história e lastro social. Ser filósofo, para essa geração, deveria ser algo muito diferente de um metafísico de gabinete ocupado exclusivamente com questões abstratas. Assim como Simone de Beauvoir, filósofas e filósofos de sua geração recusavam e negavam a filosofia, mas em termos bastante precisos: em proveito da criação de um modo diferente de fazer filosofia[21]. Penso que seja principalmente isto que, no mais, fez destas/es filósofas/os autênticas/os - Beauvoir incluída - filósofas/os, no sentido forte do termo: legítimas/os pensadora/es vinculadas/os a uma história da filosofia e, ao mesmo tempo, fortemente comprometidas/os com as questões, os problemas concretos e suas *situações*.

Trago, por fim, Heci Candiani, mais uma vez, para concordar também no que diz respeito à necessidade de reconhecer que a obra beauvoiriana está inscrita no tempo e, de fato, acolhida em nossa contemporaneidade; mas que se encontra também inserida no contexto de relações complexas - por vezes antifeministas - do campo intelectual, o que a impede muitas vezes de ser inserida num quadro de reconhecimento tradicional:

---

[18] Dentre os quais, como se sabe, encontra-se a própria Simone de Beauvoir.

[19] Aqui é preciso destacar que se Simone de Beauvoir costumava recusar a designação de filósofa, o mesmo não acontece em relação à designação existencialista. Simone de Beauvoir não apenas reconhecia a si mesma como uma existencialista, como foi uma das intelectuais que mais contribuiu para a constituir e consolidar o existencialismo como modo de afirmação de um projeto de conhecimento, de pensamento e de ação na França do pós-guerra.

[20] Para destacar dois polos mais expressivos desse eixo, podemos mencionar o espiritualismo, de um lado, e o cientificismo positivista de outro.

[21] Canguilhem, por exemplo, para mencionar um autor francês renomado dessa mesma geração, diz na célebre Introdução de *O normal e o patológico,* de 1941, que à filosofia interessava toda matéria estrangeira, ou melhor, que apenas poderia interessar à filosofia uma matéria que fosse estrangeira. E assim foi que se dirigiu aos "problemas concretos" da medicina. Quem ousaria dizer que Georges Canguilhem fora médico, mas não filósofo?

> Nessa contextualização, é possível perceber que seus conceitos [da filosofia de Simone de Beauvoir] principais ficaram encobertos - e aqui posso mencionar, principalmente, a meu ver, os conceitos de ambiguidade e de situação - e esse encobrimento está certamente relacionado ao fato de que as reações críticas ao trabalho de Beauvoir ao longo de décadas estiveram marcadas pelo fato de que a questão de gênero – especificamente a desvalorização da mulher intelectual – atravessa a recepção das obras. O campo intelectual é também marcado por resistências de gênero. Se o campo intelectual resiste aos estudos que se debruçam sobre as mulheres (como a própria Beauvoir destaca na introdução de *O segundo sexo*), o caso de Beauvoir é bastante emblemático por colocar a nu outras resistências que se produzem e se reproduzem também no interior dos estudos feministas e de gênero. No jogo de forças do campo intelectual, silenciar Beauvoir era relativamente necessário talvez para manter o equilíbrio já preestabelecido das hegemonias anglo-americana, masculina, pós-estruturalista e tantas outras.[22]

A meu ver, dentre as/os intelectuais da geração de Simone de Beauvoir que sobreviveram à Segunda Guerra, ela foi (penso também em Simone Weil, cujo engajamento na ação foi radical) das que levou mais a sério o propósito de produzir uma filosofia enraizada na concretude da vida humana. A questão, por outro lado, é que essa filosofia aguda da vida concreta não deixa de ser, no limite, uma antifilosofia. Assim, penso que nunca se deve deixar de considerar o quanto a afirmação de que Sartre era o filosofo do casal não deixa de ser também a afirmação de que o que Beauvoir escreveu foi, consciente e deliberadamente, uma antifilosofia, no sentido de uma produção altamente crítica e revolucionária (inclusive em relação à de Sartre), um pensamento infinitamente mais comprometido com a vida que se vive do que com os conceitos, sistemas e abstrações engrandecedoras de mentes e espíritos.

Uma filosofia mais horizontalmente multidisciplinar, que não se reduz certamente ao teórico, mas inclui a produção literária, memorialista, o engajamento político, os manifestos, as produções e sustentações de livros e periódicos, dentre outras das mais diversas; uma filosofia que não ontologiza, nem universaliza, consequentemente, não hierarquiza seres e saberes; uma filosofia, enfim, muito mais comprometida com uma liberdade, entendida como libertação em relação às opressões de toda sorte, do que com a manutenção da ordem, principalmente aquela que favorece e reitera as tramas de poder.

Neste sentido, abrir o campo da história e da história da filosofia para esse tipo de reconhecimento talvez tenha mesmo que ser uma tarefa de todas nós, mulheres de filosofia que vieram depois dela. Nós que aqui estamos, no presente e construindo algum futuro, que não desejamos muito do que tem sido até agora e desejamos muito do que não duvidamos de que precisa vir a ser. Nós que nos empenhamos em seguir adiante e para onde queremos que a filosofia que praticamos – esta canção! – se dirija.

[22] CANDIANI, "A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir", p. 77.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2013.

_____. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. Margaret A. Simons, and Jane Marie Todd. "Two Interviews with Simone De Beauvoir". In: *Hypatia 3*, n. 3, pp. 11-27, 1989.

CANDIANI, Heci Regina. A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir. 2018. 1 recurso online (190 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

_____. "O que pode ser criticado nas críticas a *O segundo Sexo*". In: *Cadernos Pagu*, n. 56, 2019.

CHAPERON, Sylvie. "Auê sobre O segundo Sexo". In: *Cadernos Pagu*, n. 12, pp. 37-53, 1999.

FOUCAULT, Michel - Entretiens de Roger-Pol Droit avec Michel Foucault au mois de juin 1975, publicada em Le Point 01/07/04 - N° 1659 p .82, consulta em 20/02/2020 em http://www.ipt.univ-paris8.fr/hist/documents/foucault.entretien1975.fr.html

KASULA, Florent Kambasu. *Le Pouvoir chez Michel Foucault: Une épistémologie politique*. Paris: Mon Petit Editeur, 2015.

KILOMBA, Grada e BORGES, Stephanie – Entrevista FLIP - Rádio Batuta, rádio de internet do Instituto Moreira Salles, 2019 Disponível em https://radiobatuta.com.br/programa/grada-kilomba-e-stephanie-borges/

LE DOEUFF, Michèle. *L'Imaginaire philosophique*. Paris: Payot, 1980.

_____. *L'Étude et le route. Des femmes, de la philosophie etc*. Paris. Seuil. 1989.

MOI, Toril. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SIMONS, Margaret. "Confronting an impasse: reflections on the past and future of Beauvoir scholarship". In: *Hypatia*, v. 25, n. 4, pp. 909-926, 2010.

_____. *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*. New York: Rowman & Littlefield, 1999.

_____. *Beauvoir's Ironic Sacrifice; or Why Philosophy Is Missing from her Memoirs*. Disponível em: https://www.academia.edu/37013806/Beauvoirs_Long_March_published_title_of_revised_paper_Beauvoirs_Ironic_Sacrifice.

Da divindade ao pecado

Melissa Tami Otsuka[1]

Resumo: Trata-se de um comentário acerca do papel das figuras mitológicas de cosmogonias antigas na construção de ideais de feminilidade que Simone de Beauvoir evoca n'*O Segundo Sexo* (1949) de acordo com as narrativas modernas acerca do passado mítico feminino. O presente artigo busca sobrevoar a abordagem da filósofa acerca dos discursos míticos da criação segundo os estudos de seus interlocutores etnólogos e antropólogos: a divindade da mulher nas sociedades, consideradas por eles como "primitivas", e a sua dessacralização diante da moral cristã. Essa é uma das investigações realizadas por Beauvoir para compreender a situação de opressão da mulher, a saber, como através de discursos e narrativas sobre o corpo se tenta colocar a mulher como o Outro absoluto. Tendo em vista esse recorte, nosso enfoque, portanto, passa por apresentar a análise feita pela filósofa que torna possível identificar como o corpo, ora interpretado por explicações sacralizadoras do que é feminino, ora repudiado pelo cristianismo como pecado, torna-se expressão da alteridade.
Palavras-chave: Simone de Beauvoir – Alteridade – Mitologia – Existencialismo – Gênero

From divinity to sin

Abstract: This article aims to comment on the role of mythological figures from ancient cosmogonies in the construction of female imaginary that Simone de Beauvoir evokes in *The Second Sex* (1949) according to modern narratives about the mythical female past. It is a matter of flying over the philosopher's approach to the mythical discourses of creation according to the studies of her ethnological and anthropological interlocutors: the divinity of women in societies, considered by them as "primitive", and their desecration before Christian morality. This is one of the investigations carried out by Beauvoir to understand the situation of oppression of women, namely, how through discourses and narratives about the body, in the overlap between myth and history, one tries to place women as the absolute Other. In view of this cut, our focus, therefore, is to present the analysis made by the philosopher that makes it possible to identify how the body, now interpreted by sacralizing explanations of what is feminine, now rejected by Christianity as sin, becomes an expression of otherness.
Keywords: Simone de Beauvoir – Otherness – Mythology – Existentialism – Genre

[1] Mestranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP sob a orientação da Prof. Dr. Silvana de Souza Ramos. Bolsista CNPq. E-mail: melissa.otsuka@usp.br

Introdução

A famosa obra de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (1949), não nasce de um projeto premeditado. Após escrever uma peça de teatro, romances e ensaios filosóficos[2], para além de artigos publicados em *Les Temps Modernes*, Beauvoir busca escrever sobre si. De certa maneira, essa vontade de narrar-se e analisar a experiência de outras mulheres dá origem a escrita de um livro sobre a condição feminina em geral, presente também nas suas narrativas autobiográficas[3], mas que tomam um corpo teórico em *O Segundo Sexo*. Essa obra examina as razões pelas quais nos discursos filosóficos e das ciências em geral a mulher é considerada inferior e submissa por natureza. Mãe, Esposa ou Ideia, a mulher representa a Natureza e, por encarnar a alteridade, sustenta os mitos e as projeções masculinas elaboradas através de cultos, ritos, literaturas e de representações femininas em geral.[4] Os mitos permitem compreender como os homens necessitam da alteridade feminina, tanto para a dominação e posse quanto para a confirmação do seu próprio valor enquanto sujeito. Mito é um termo que aparece em *O Segundo Sexo* logo no título do livro I, Fatos e Mitos. Nesse primeiro livro, Beauvoir analisa as narrativas criadas acerca do que é a feminilidade, ou seja, traz o modo como a biologia, a psicanálise, a história, as religiões e a literatura narraram o que seria a *mulher*, relacionando-a a um destino. Não é meu objetivo aqui analisar individualmente cada aspecto, mas é suficiente ressaltar para os fins deste artigo que em tais narrativas a mulher é sistematicamente identificada com o corpo reprodutivo: é-lhe dada uma função como necessária e natural. Para tanto, baseamo-nos, sobretudo, na pesquisa rica e inédita realizada pela filósofa acerca da construção de mitos em cosmogonias diversas sobre a mulher – traçada nos tomos II a V do capítulo História e no tomo I de Mitos – com o intuito de apresentar determinados discursos sobre sociedades e culturas distintas, no que concerne à constituição da feminilidade nos mitos de criação.

Em outras palavras, as três partes consagradas aos mitos, segundo Eliane Lacarme-Tabone (2008), estão distribuídas em *O Segundo Sexo* na Introdução, nos capítulos intitulados História e em Mitos. Isso se dá porque, antes da escrita da obra total, Beauvoir publicou em *Les Temps Modernes* essas três partes em um único artigo, cujo título é *La femme et les mythes* (1948), fruto também de um diálogo com o etnólogo Claude Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*, publicada no mesmo ano de *O Segundo Sexo*, em 1949. É relevante delinear que Beauvoir escreve uma resenha crítica[5] dessa obra de Lévi-Strauss – publicada em 1949, em *Les Temps Modernes* – que reverbera nas partes consagradas aos mitos em sua

[2] *As bocas inúteis* (1945), *Todos os homens são mortais (*1946*), Pyrrhus e Cinea*s (1944), *Por uma moral da ambiguidade* (1947) e *O Sangue dos Outros* (1945).

[3] A filósofa lançou ao todo quatro autobiografias, publicadas entre 1958 a 1972, narrando sua história desde o nascimento à velhice. São: *Memórias de uma moça bem comportada* (1958), *A força da idade* (1960), *A força das coisas* (1963) e *o Balanço final* (1972).

[4] LECARME-TABONE, *Le deuxieme sexe de Simone de Beauvoir*, p. 91.

[5] Na resenha citada, *Estruturas elementares do parentesco*, por Levi-Strauss (1949), Beauvoir descreve que as sociedades matriarcais primitivas e o "Reino das mulheres" são um mito, pois mesmo que a mulher fosse compreendida positivamente como deusa da fertilidade, ela não passava de um instrumento da organização social e econômica vigente. A proibição do incesto marca definitivamente o interesse social das alianças e trocas de mulheres das sociedades ditas primitivas, "ainda que mulher seja outra coisa além de um signo, ela é todavia, como a palavra, uma coisa que se troca" (BEAUVOIR, *Les Structures Élémentaires de la Parenté, par Claude Lévi-Strauss*, Trad. Marcos P. D. Lanna (UFSCar) e Aline Fonseca Iubel (PPGAS/UFPR) p. 187).

obra, a qual, a título de curiosidade, Lévi-Strauss lhe deu acesso antes mesmo da publicação oficial. A filósofa enfatiza a crítica do etnólogo Claude Lévi-Strauss à concepção de história adotada até então pela antropologia francesa, presa a uma perspectiva centralizada numa suposta continuidade de um eu. Grosso modo, Lévi- Strauss, levando em consideração as grandes dificuldades de se revelar uma unidade contínua a partir das sociedades ditas primitivas, busca pensar uma historicidade outra que leve em conta as descontinuidades e diversidades entre povos e culturas. Nessa acepção, Beauvoir investiga a imbricação entre história e mito, análise que se mescla e se confunde em seu Livro I, influenciada pelos estudos de Lévi-Strauss contra o imperialismo da história em geral. Essa historicidade outra faz com que Beauvoir se dê conta de que a história contada unilateralmente como sendo a única, a do Sujeito homem branco ocidental, não contempla as diversas culturas por elas mesmas: essa história linear e progressiva pensa o Sujeito universal em detrimento de uma natureza primitiva.

Vale ressaltar, portanto, que os mitos aos quais nos referimos neste artigo não são os enfatizados pela filósofa, associados à literatura contemporânea, como ocorre no tomo II, do capítulo Mitos; interessa-nos dar a atenção devida à análise da filósofa sobre como o corpo da mulher foi significado nas narrativas míticas, em particular das cosmogonias antigas e dos discursos propagados pelo cristianismo. Nosso percurso terá, portanto, três etapas: i) delinear brevemente o que Beauvoir compreende por existência humana e o que caracteriza a tentativa de encerrar a mulher numa alteridade absoluta; ii) descrever o apanhado de narrativas das cosmogonias acerca do mistério feminino traçado pela filósofa em sua obra e iii) apontar que as narrativas míticas constituem ideais de feminilidade, ao mesmo passo que são a expressão de um imaginário coletivo inerente a estruturas histórico-culturais. Dos mitos pagãos aos mitos cristãos, não se pode ignorar a construção androcêntrica imaginária na história que tais mitos representam acerca da diferenciação sexual, na tentativa de aprisionar a mulher como o Outro absoluto (tentaremos apenas esboçar alguns deles). A discussão sobre mitos é muito ampla e complexa em Simone de Beauvoir, não se reduz unicamente ao âmbito literário, nem aos mitos sociais propagados pelas ciências, nem às cosmogonias antigas e religiosas, mas perpassa todas essas facetas. Interessa-nos, para fins e limites desse artigo, o debate que Beauvoir realiza com os estudos de seus interlocutores etnólogos e antropólogos acerca dos mitos de criação, mitos da fecundidade, da virgindade, dos tabus sexuais e menstruais, da divindade da mulher nas sociedades ditas "primitivas" e a sua dessacralização diante da moral cristã, para refletirmos não de uma perspectiva histórica linear de progresso e detalhada; mas para elucidar, através de um apanhado de narrativas diversas, como o corpo da mulher é de alguma maneira, como divindade ou pecado, definido por uma função que lhe é naturalizada.

Filosofia existencial beauvoireana: a ação humana como criação de valor

Primeiramente, é preciso pontuar que Beauvoir é existencialista.[6] Para a filósofa, não há uma essência feminina que fundamenta qualquer significação necessariamente, as próprias

[6] Nosso objetivo aqui não é apresentar a filosofia existencialista de Beauvoir em todas as complexidades de seus conceitos. Para tanto, temos belíssimos comentários acerca dessa relação e construção de seu pensamento em diálogo com Jean-Paul Sartre, como a interpretação de Joseph Mahon em *Existencialism, Feminism and Simone de Beauvoir* (1997), por exemplo. Mas vale aqui ressaltar que desde seus primeiros ensaios filosóficos, *Pirro e*

narrativas e discursos criam e disseminam as significações e os valores no plano da existência. De tal maneira, em resumo, sua argumentação pressupõe uma recusa a toda concepção essencialista que reside na história da Filosofia e que permeia o humanismo moderno. Ou seja, em poucas palavras, antes de tudo, o sujeito existe gratuitamente, sua existência não é necessária, mas contingente nessa perspectiva. É somente nesse processo de existência que o sujeito se constitui e constitui o seu significado, através de seus projetos. Não é uma essência que permite conhecer algo, uma essência fixa e imutável da qual decorrem todas as características e condutas necessárias; a realidade não pode ser deduzida de causas primordiais, mas a própria existência se faz através de ações do sujeito.

Em poucas palavras, a subjetividade para a filósofa é uma construção que depende da relação com o outro, com o mundo e com todos os valores de que tal mundo é constituído. A alteridade, nesse sentido, perpassa as relações humanas, o que implica que o sujeito, para Beauvoir, está sempre em situação, diante de um mundo e de outros. Ou seja, afirmar que o sujeito está situado no mundo significa dizer que há fatos que delimitam o seu estar nesse mundo, condições que ele não escolhe e não pode modificar simplesmente. O sujeito coincide com suas ações, através de suas próprias condutas, e, ao mesmo tempo, existe toda a significação e fatos que delimitam a sua situação. Isso significa que a liberdade do sujeito é limitada, mas também possibilitada por tudo aquilo que o rodeia – esse mundo constituído por outros. Trata-se, grosso modo, da condição ambígua que Beauvoir já apontava em sua obra precedente, *Por uma moral da ambiguidade* (1947): não podemos ignorar a existência de um mundo objetivamente dado, mas podemos atribuir de maneira livre um sentido a esse estado: aceitar, negar e transformar o dado.

Diante disso, partindo dessa perspectiva crítica a essencialismos, Beauvoir se propõe a descrever a condição da mulher em geral, e, para isso, considera os mitos forjados sobre a mulher através das cosmologias, religiões, superstições, ideologias e literatura. Ela mostra como, em todos os casos analisados, o homem se coloca como Sujeito e, não reconhecendo a subjetividade da mulher enquanto um sujeito autônomo, quer encerrá-la como um Outro absoluto, como um objeto, sem reciprocidade. Há, aqui, um reconhecimento assimétrico entre ambos, o que caracteriza uma negação da condição humana ambígua que apontamos anteriormente. Dessa forma, em sua análise da situação das mulheres, Beauvoir descreve que, por ter essa subjetividade não reconhecida, elas não tiveram o direito de construir sua própria história e narrativa, foi-lhes negada a condição da própria existência, a liberdade de se fazer, de transcender aquilo que é dado e imposto como sendo uma essência do que é ser mulher. Nesse sentido, Beauvoir descreve, no Livro I de *O Segundo Sexo*, as narrativas que passam a constituir e a criar determinados papéis sociais necessários a uma função de mulher. Na Modernidade, isso é evidente quando a filósofa aborda questões como o casamento, a maternidade e os cuidados do lar como destino de uma feminilidade, que seriam a caricatura moderna de um ideal de mulher: passiva, destinada à procriação, a tarefas repetitivas e a servir à família. Nesse exemplo, diz a autora, uma relação necessária é criada na existência como destino.

Nas narrativas simbólicas, o papel da mulher está sempre destinado a determinadas funções, e isso não surge nem se restringe à Modernidade, embora Beauvoir reconheça

Cineias (1944) e *Por uma moral da ambiguidade* (1947), Beauvoir busca definir o que ela própria concebe como existencialismo e quais as consequências disso para as condutas dos seres, tendo um maior amadurecimento de questões como a alteridade e a liberdade em *O Segundo Sexo* (1949).

certamente que a significação da feminilidade alcança outro patamar com o desenvolvimento do próprio sistema capitalista e suas consequências concretas nas vidas das mulheres com a divisão sexual do trabalho, por exemplo. Nosso objetivo, no entanto, não é analisar os ideais modernos de feminilidade em específico, embora tais ideais não estejam descoladas de como operam as narrativas que apresentaremos, mas trata-se de um passo outro: sobrevoar as figuras mitológicas antigas que a filósofa evoca criticamente das narrativas acerca do passado mítico feminino. Investigar as antigas filosofias e as cosmogonias que trataram da feminilidade ajuda também a compreender o imaginário moderno: esse é um passo importantíssimo realizado por Beauvoir em seu primeiro livro. A filósofa, na busca de compreender o que fez da mulher o Outro, apresenta a existência de uma cumplicidade entre as narrativas míticas essencialistas criadas sobre as mulheres e o desenvolvimento histórico-cultural, e descreve essa imbricação a partir de uma retomada das cosmogonias que destinam sentidos de feminilidade a determinados corpos. Os mitos da feminilidade se colocam como a própria realidade, na medida em que escamoteiam a contingência da existência, fazendo dela uma relação necessária.

O mistério feminino à luz dos mitos de criação

Se a condição humana é ambígua, ou seja, se o ser, por um lado, é o mundo que o aliena a ser e, por outro, não o é, é puro fazer-se e devir, como é possível falar em Natureza essencial? À mulher, é-lhe reservada determinados papéis sociais, justificados como *naturais*. No entanto, os dados biológicos considerados naturais, como causas de condutas femininas necessárias, não têm sentido em si mesmos para a filósofa, trata-se de uma conexão e valoração que só podem ser assumidas na existência, sendo esta contingente. Segundo os estudos de etnólogos e antropólogos[7], nas sociedades nômades e nas comunidades agrícolas, a mulher é definida como natureza, ficando restrita ao papel de nutrir e manter a família. Coerente com sua perspectiva existencial, Beauvoir descreve como se impôs uma relação necessária no corpo, sob o argumento de que é da natureza da mulher agir de determinada maneira no mundo: a relação com o corpo, sempre foi definida por interesses externos, no âmbito cultural e econômico. Levando em conta um exame de uma vasta literatura de pesquisas antropológicas como as contribuições fundamentais de evolucionistas como Fraser, Beauvoir descreve criticamente que, nas diversas culturas e povos analisados, é através dos mitos que os homens sonham as mulheres à sua maneira, tornando a mulher "o intermédio desejado entre a natureza exterior ao homem e o semelhante que lhe é por demais idêntico"[8].

Em primeiro lugar, existem diversos deuses e deusas na mitologia, sendo esta parte de inúmeras tradições: grega, romana, egípcia, hindu, céltica, nórdica etc. Ora inimiga ora aliada, Beauvoir mostra que a mulher é apresentada como o caos de onde brota a vida. Nas antigas cosmogonias às quais a filósofa se refere, surgem as divindades femininas, nas quais se adora a ideia de fecundidade[9], visto que a mulher é compreendida como aquela que nutre

[7] Do Oriente ao Ocidente, Beauvoir registra seu diálogo acerca das narrativas sobre a mulher com diversas obras, dentre elas: "*O ramo de ouro*" (1922) do antropólogo James Fraser, "*Estruturas elementares do parentesco*" (1949) de Claude Lévi-Strauss, "*Mitra e Varuna*"(1948), de Georges Dumézil, entre outros.
[8] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 209.
[9] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 109.

e alimenta o germe da vida. A relação entre criador e criação era expressa na imagem da Grande Deusa ou Grande Mãe.[10] Beauvoir, em linhas gerais, apresenta como, segundo os discursos modernos, o Eterno feminino, ligado a entidades personificadas na Grande Mãe dentro das sociedades ditas primitivas, transformou-se gradativamente com a ascensão da sociedade patriarcal. É interessante notar que essa imagem da Grande Mãe serve muito bem como uma analogia aos católicos cristãos na constituição da imagem da Virgem Maria e, por sua vez, serve também de modelo para a construção da figura da dama no Renascimento.

As narrativas contam que o poder divino, nos povos ditos primitivos, estava associado a forças cósmicas, a uma força desconhecida criadora e absoluta sobre o mundo humano, que incorporava a grandeza e fertilidade da Natureza, manifesta nas florestas, no mar: a terra pertence às mulheres. Na busca de compreensão sobre o que dava origem à vida humana, origem que se ocultava na Natureza, estava a mulher enquanto força procriadora, sendo assim associada à divindade que atuava em seu corpo após seu contato com a terra. Tal é a conjuração mágica: "a natureza na sua totalidade apresenta-se como uma mãe; a terra é mulher e a mulher é habitada pelas mesmas forças obscuras que habitam a terra."[11] Esse imaginário coletivo faz emergir a Deusa. A parte do pai na procriação, segundo tais descrições, era ainda desconhecida e profundamente ignorada e à mulher era legado esse imaginário místico. Entre os nômades, prossegue a filósofa, as riquezas do solo e a procriação eram um acidente, mas, com as comunidades agrícolas, passa-se a admirar o mistério da fecundidade. A mulher era um Outro, sem reciprocidade, era Terra, Mãe e Deusa, fora e situada para além do reino humano.

Nesse sentido, a Grande Mãe explicava o mistério da procriação humana até a Idade dos Metais, quando o homem "descobre" que ele mesmo participa também da fecundação. Até então, a Idade da Pedra era caracterizada pela hesitação do homem, situado entre a técnica e a magia, ocupando um papel passivo, dependente desse mistério que é a Natureza, esta que lhe provê a vida e decreta sua morte. No entanto, diz Beauvoir, é importante sublinhar que nessa imbricação entre Mistério, Natureza e Mulher, o homem não abdica de seu poder. Ele teme a magia da mulher e a põe como essencial, e, dessa maneira, permanece dono da terra, destinando a mulher à exploração, tendo em vista que sua função é apenas nutriente e não criadora. O homem ainda não possui aqui os meios para dominar a Mãe-Terra, "não ousa erguer-se contra ela; mas já procura desprender-se."[12] Essa mística corrobora para que a mulher se encarregue do trabalho agrícola, enquanto o homem caça, pesca e guerreia: uma divisão do trabalho começa a se consolidar. Essas crenças referentes a uma ideia de mulher mística permanecem vivas entre numerosas tribos indígenas: australianas e polinésias. Afirma Beauvoir, parafraseando Fraser: "em Uganda, entre os Bhanta das Índias, uma mulher estéril é considerada perigosa para a horticultura. Em Nicobar, pensa-se que a colheita será mais abundante se for feita por uma mulher grávida. Em Bornéu, são as mulheres que selecionam e conservam as sementes [...]"[13].

[10] A mulher é a natureza fecunda, diz Beauvoir: "a mãe é a raíz plantada nas profundezas do cosmo e que suga os sucos, é a nascente de que jorra água viva que é também um leite nutriz, uma cálida fonte, uma lama feita de terra e água, rica de forças regeneradoras" (BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 214).
[11] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 107.
[12] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 113.
[13] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 108.

A Grande Mãe manifesta-se por toda parte, "chama-se Ichtar em Babilônia, Astarté entre os povos semíticos, entre os gregos Regia, ou Geia ou Cibele, no Egito, sob os traços de Ísis."[14] A mulher, por manifestar-se enquanto sagrada em diferentes culturas e civilizações, é cercada de tabus; ela é, em terra, o próprio tabu: é feiticeira, mágica, sacerdotisa. Porém, por mais positiva que a imagem da mulher enquanto divina aparente ser, Beauvoir mostra que tal imagem carrega uma alienação, pois é construída pelo olhar masculino. Ora, essa veneração da mulher revela a não-reciprocidade do homem como semelhante. Ser Terra, Mãe e Deusa é estar além do reino humano e, por isso, não há uma relação de autonomia, ou seja, narra-se uma mulher essencial, cuja relação de necessidade a atributos determinados lhe é imposta. O homem, admirador da Mulher e da Natureza, permanece senhor – senhor da terra fértil. Já a mulher, por sua vez, é a possuída, dominada, como o é também a Natureza. Por mais poderosa que seja a Grande Deusa, "é através de noções criadas pela consciência masculina que ela é apreendida. Todos os ídolos inventados pelo homem, por terrificantes que os tenha forjado, acham-se em verdade sob a dependência dele e eis porque lhes será possível destruí-los"[15].

Segundo Beauvoir, é descrito que nas sociedades ditas primitivas, a dependência existe, mas não é reconhecida. É posteriormente, na passagem da Pedra ao Bronze, que a mulher e a natureza se tornam facilmente mediatizadas. Ou seja, conta-se que o agricultor, que antes dependia dos espíritos totêmicos para cuidar da terra, agora molda ferramentas de acordo com seu objetivo.[16] A mulher, nessas mitologias, associava-se ao reinado da agricultura, do acaso, do mistério, e o homem, à ação, ao projeto, à razão. Assim, surge o princípio masculino de força criadora. Junto com a Deusa, surge um Deus: filho ou amante. Ele passa a encarnar também o princípio de fecundidade, a Grande Mãe é finalmente destronada: "no Egito, onde a condição da mulher permanece favorável, a deusa Nut, que encarna o céu, e Ísis, a terra fecundada, esposa do Nilo, Osíris, continuam deusas de enorme importância. Mas é, entretanto, Rá, o deus-sol, luz e energia viril, que é o rei supremo"[17].

A mulher, despojada de seu prestígio místico, não passa de uma serva. No momento em que o homem se afirma como sujeito e liberdade, a existência do Outro passa a ser uma ameaça, representa o Mal: "Ésquilo, Aristóteles, Hipócrates proclamaram que na Terra, como no Olimpo, é o princípio masculino que é verdadeiramente criador."[18] Os homens destronaram a Grande Mãe por descobrirem que o Deus Sol fertiliza a terra, que, por sua vez, sem as sementes, não se germina a vida. Mas, ainda assim, ela é quem nutre e alimenta o germe e por isso continua sendo venerada. Os homens, no entanto, desejam ser o Espírito Absoluto, o Todo, o Uno e se revoltam: "sua maldição está em ter caído de um céu luminoso e ter se formado nas trevas caóticas do ventre materno"[19]. A Grande Mãe era caracterizada por possuir uma personalidade dupla e ambígua, uma vez que, enquanto divindade, tem como função promover a vida, mas ao mesmo tempo, por estar associada à natureza, era a responsável pelo mistério sombrio da existência da morte no mundo humano.

[14] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 109.
[15] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 113.
[16] "Prudente, hábil, ele [o homem] a conduz ao ponto de perfeição de que se orgulha: seu êxito não depende de favores dos deuses, e sim de si mesmo" (BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 115).
[17] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 116.
[18] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 212.
[19] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 214.

A mulher representa o caos de onde tudo saiu e para o qual tudo volta. A ela, atribuía-se o culto como duas entidades distintas: a natureza benéfica que simbolizava a fertilidade e riquezas da terra e a deusa terrível que castigava os homens. Concomitante a ideia de horror à Mulher, descreve Beauvoir, tem-se repudio a tudo que lhe é associado. Surge, por exemplo, o desgosto e a abominação de seu corpo e tudo que lhe é relacionado, como o asco pela própria menstruação. Por um lado, dizem que o mênstruo destrói a força vital, faz murcharem as flores. No Egito, a mulher menstruada deve se isolar nesses dias, uma vez que sua presença afeta e ameaça as colheitas, faz caírem os frutos. Em alguns povos, a mulher não deve tocar os alimentos com os dedos. Em outras civilizações, usa-se um pano impregnado de sangue para afastar inimigos sobrenaturais.[20] "Sem lhe conhecer a função exata, sabe-se que está ligado à germinação da vida. Ignorando a existência do ovário, os antigos viam nos mênstruos o complemento do esperma. Em verdade, não é esse sangue que faz da mulher impura; antes, ele manifesta a impureza."[21]

Da mesma maneira que se tem aversão ao mênstruo, a relação sexual das mulheres é considerada impura, postura que será consumada de vez com a moralidade propagada pelo cristianismo. As sociedades que adoravam os mistérios das mulheres são substituídas progressivamente pela luta de fazer a sociedade triunfar sobre a natureza, de uma certa razão sobre a vida. A mulher agora é vista como aquela que deve ser domada, é "a sereia cujos cantos precipitavam os marinheiros de encontro aos recifes"[22], pois, repleta de malícia, seduz e faz do amante seu preso. É interessante a observação que a filósofa faz acerca do pensamento racionalista da Grécia e de Roma, que não hostiliza a carne dessa maneira, pois se crê ter superado a condição animal, afinal, "que se entregue a volúpia ou pratique o ascetismo, a mulher solidamente integrada na sociedade masculina só tem importância secundária nessas civilizações."[23] Por certo, no entanto, a sensualidade e feminilidade se manifestam como sinônimo de perigo, ainda que de maneira atenuada. Persiste a ideia de que a condição animal necessita de uma domesticação, condição atrelada diretamente à sexualidade e ao corpo da mulher, que deve ser visto com maus olhos e repúdio. Contudo, é apenas com o cristianismo que esse medo e terror alcançam outro patamar. A doutrina de Santo Agostinho bem como a de São Tomás, por exemplo, disseminam que o pecado original está na própria ideia de geração: a concupiscência é um vício, a carne dela gerada é, pois, carne do pecado. Toda a literatura cristã, prossegue Beauvoir, exacerba a repugnância exalada em relação a mulher: Cristo foi concebido por uma Virgem.

A Grande Deusa nesse momento é substituída, gradual e lentamente, pelo Grande Pai. O culto à terra transfere-se para o culto ao céu. É o cristão, separado de si mesmo, em corpo e alma, que faz do corpo o pecado original inimigo da alma. É o mal encarnado, a carne torna-se pecado. A carne, sendo o Outro inimigo para o cristão, por sua vez, não se distingue da mulher. Foi Eva quem conduziu Adão ao pecado. A mulher, portanto, aceita renegar sua animalidade pecadora para ser a encarnação do triunfo daqueles que venceram o pecado[24], numa redenção ao Salvador: "Cristo é Deus, mas é uma mulher, a Virgem Maria, que reina sobre todas as criaturas humanas". A mulher se faz escrava e assim se torna uma

[20] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 218.
[21] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 221.
[22] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 238.
[23] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 241.
[24] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 245.

santa abençoada; é a figura da Virgem Maria, imagem invertida da Eva pecadora,[25] que propicia, na Idade Média, a salvação. É apenas aceitando o seu papel submisso e renegando-se que a mulher poderá ser glorificada. As antigas Deusas e divindades, como Ichtar, Astarté e Cibele, engendravam e concebiam os homens, mas, agora, com o cristianismo, vida e morte só dependem de Deus: "a terra só está à espera de seus ossos; o destino de sua alma decide-se em regiões onde os poderes da mãe se acham abolidos. (...) Não há mais lugar na terra para a magia: Deus é o único rei. A natureza é originalmente má, porém diante da graça é impotente"[26].

Beauvoir, leitora de Dumézil, descreve que na Índia como em Roma a mulher é apresentada como aquela que deve se raptar, ser violentada, ao passo que para manter o equilíbrio racional da cidade ela deve se ligar ao marido através de ritos, como o casamento, que permite o domínio das forças femininas da natureza. A magia feminina é completamente domesticada com o estabelecimento da família patriarcal. Dessa forma, perde-se o poder de Deusa Mãe para se tornar uma esposa magnífica. A mulher submetida à vontade de Deus e escrava do homem assume um novo papel na mitologia, sendo o papel da Igreja fundamental, pois "exprime e serve uma civilização patriarcal na qual é conivente que a mulher permaneça anexada ao homem"[27]. Contudo, o cristianismo, ao mesmo tempo que possui ódio à carne, enaltece a virgem, a mulher casta e a esposa dócil. É nesse sentido que reside uma ambivalência do Outro, da mulher se faz uma serva e, concomitantemente, companheira; do bem ao mal, ela encarna os valores morais e seus opostos, perpetuamente impossibilitada de se atingir e de se reconciliar com a própria existência.

O ideal de feminilidade perpassa os mitos de criação. A mulher, escrava ou ídolo, é essência, nunca escolhe seu próprio destino[28]; da Grande Mãe à Eva pecadora e à Virgem Maria, a mulher está sempre associada aos mistérios da vida e à Natureza. A análise de Beauvoir, que perpassa a condição da mulher, reflete a tensão implicada entre a reinvindicação fundamental de todo existente que se coloca como sujeito livre e as exigências da situação que o constituem como inessencial. Os mitos da criação exprimem a situação que constituem a mulher como inessencial: são Deusas cujas funções são estabelecidas pelos homens. Essa tensão permeia a problemática de fundo da tese de Beauvoir em sua análise acerca da experiência vivida da mulher. Beauvoir investiga essa tensão, como o faz nessa belíssima investigação acerca das cosmogonias antigas:

> Assim, a mulher aparece como o inessencial que jamais retorna ao essencial, como o Outro absoluto, sem reciprocidade. Todos os mitos da criação exprimem essa convicção tão cara ao macho e, entre outras, a lenda do Gênesis, que se perpetuou na civilização ocidental através do cristianismo. Eva não foi criada ao mesmo tempo que o homem; não foi fabricada nem

[25] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 245.
[26] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 247.
[27] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 246.
[28] "Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram o privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir. Condenada a desempenhar o papel do Outro, a mulher estava também condenada a possui apenas uma força precária: escrava ou ídolo, nunca é ela quem escolhe seu destino" (BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 117).

> com uma substância diferente, nem com a mesma argila que serviu para modelar Adão: foi retirada do flanco do primeiro macho. Nem mesmo o seu nascimento foi autônomo; Deus não escolheu criá-la espontaneamente, com finalidade própria e para que, em troca, ela o adorasse diretamente: destinou-a ao homem, deu-a de presente a Adão para tirá-lo da solidão, ela tem no esposo a sua origem e a sua finalidade, é o seu complemento no modo do inessencial.[29]

A mitologia do Outro

A maneira por que Beauvoir investiga a condição múltipla das mulheres em seu Livro I, que buscamos traçar em parte, remete ao método estrutural utilizado por Lévi-Strauss: ela busca compreender em suas pesquisas como as leis, as regras e os valores dados operam nas civilizações e etnias diversas e observa semelhanças e comportamentos comuns das mesmas. Ou seja, Beauvoir, nesse sentido, traça como determinados grupos significam a relação do corpo com a feminilidade e descreve as possíveis constantes acerca dos mistérios da criação. Ela reitera: a inferioridade das mulheres não é um fato da natureza, não são fatos isolados por si só que explicam como se deu essa hierarquização, pois trata-se de uma invenção humana, uma ficção social que se faz na existência. Nesse sentido, ela começa sua pesquisa rigorosa e dá início à escrita de uma história das mulheres, ou melhor, descreve como essa história diversa implica os mitos de criação, da mulher associada, por exemplo, a divindades e ao mistério da existência, e que constituem significados a determinados corpos. Os mitos e cosmogonias são um dos elementos constitutivos da situação da mulher, pois atribuem significados e produzem o que é ser mulher, ditam sua lei e sua maneira de agir no mundo:

> Na época em que o gênero humano se alça à redação escrita de suas mitologias e leis, o patriarcado está definitivamente estabelecido: são os machos que compõem os códigos. É natural que releguem a mulher a uma situação subordinada ... Entregue a Adão para ser a sua companheira, Eva é a perdição do gênero humano; querendo vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher, sendo Pandora a primeira a nascer dessas criaturas, a que desencadeia todos os males de que padece a humanidade.[30]

Por certo, os mitos em geral, na história da filosofia, em sua origem, surgem da necessidade da busca do sujeito por explicações para com sua própria existência e com o mundo que o cerca; substituem, muitas vezes, a experiência vivida por um ídolo imóvel. Tais mitos da feminilidade, sobre os quais nossa análise se baseia, são mitos que Beauvoir denomina de estáticos: "ao fato, ao valor, à significação, à noção e à lei empírica, ele [o mito] substitui uma Ideia transcendente, não temporal, imutável, necessária"[31]. Pois, prossegue a filósofa, essa ideia é dotada de uma verdade absoluta, de maneira que, em oposição à existência múltipla de mulheres, o pensamento mítico cristaliza o ideal de feminilidade em

[29] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo,* pp. 239-40.
[30] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 314.
[31] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 343.

uma espécie de entidade, que varia de acordo com as narrativas, mas o corpo como instrumento permanece constante. Das narrativas observadas pela filósofa, o que há em comum, portanto, é a recusa de pensar a mulher como semelhante: "pôr a Mulher é pôr o Outro absoluto, sem reciprocidade, recusando contra a experiência que ela seja um sujeito, um semelhante"[32].

Nossa ênfase foi apresentar como as narrativas – dos mitos pagãos aos mitos cristãos – endossam papéis sociais de feminilidade e constituem a história das mulheres descrita pela filósofa. Os mitos do mistério feminino produzem e constituem a história objetiva descrita de inferioridade e do corpo da mulher como instrumento ao mesmo tempo que as narrativas são também produzidas pelas situações históricas em que estão inseridas. Esses mitos, de certa forma, operam como os discursos científicos e racionais[33], estes que andam em conjunto com o ideário da família burguesa tradicional que se assenta na Modernidade. Para o discurso científico, por exemplo, as funções tradicionais atribuídas aos gêneros estariam enraizadas na anatomia e na fisiologia, de tal maneira que a mulher é vista como produto de seu sistema reprodutivo, e essa seria a base de sua função social e de suas características comportamentais. Nas palavras da filósofa, a existência do útero e de ovários, segundo esses discursos, determinariam a conduta feminina desde a puberdade até a menopausa, da mesma maneira que determinariam os comportamentos emocionais, raciocínios, a força física e a fragilidade, a sensibilidade e uma disposição natural para a procriação e cuidado de filhos. Da mesma maneira, os mitos das cosmogonias e os mitos cristãos determinam condutas e funções nas civilizações, sob argumentos e justificativas diversas, também anatômicas, mas que recorrem a um mundo e a ideias transcendentes, como causas divinas, por exemplo.

A filósofa considera em sua Introdução: ainda que com o avanço das ciências passa-se a reconhecer a não-existência de entidades fixamente imutáveis (existentes nas explicações dos mitos antigos das mulheres como divindades, a Grande Mãe, e nos mitos cristãos, a Virgem Maria como ideal de feminilidade), a mulher continua sendo definida por ovários, reduzida à sua capacidade reprodutiva. E é esse percurso que buscamos retraçar brevemente: um sobrevoo de como os mitos de criação tratam da feminilidade. Todo mito, nas palavras de Beauvoir, implica um sujeito que projeta seus temores e esperanças em um céu transcendente[34].

> Os mitos têm suas raízes na atitude espontânea do homem para com sua própria existência e o mundo que o cerca: mas a superação da experiência em direção à Ideia transcendente foi deliberadamente operada pela sociedade patriarcal para fins de autojustificação; através dos mitos, ela impunha aos indivíduos suas leis e costumes de maneira sensível e por imagens; sob uma forma mítica é que o imperativo coletivo se insinuava em cada consciência.

[32] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 344.

[33] Ciências como a própria biologia e a psicanálise, por exemplo, produzem o imaginário da mulher submissa, castrada e inferior em relação ao homem na Modernidade – objeto de estudo de Beauvoir no primeiro capítulo de O Segundo Sexo. No caso da biologia, por exemplo, para a filósofa, o próprio sentido do seccionamento em dois sexos das espécies não parece claro, isso porque esse seccionamento não é universal na Natureza. No entanto, as ciências em geral, bem como a filosofia, tomam a divisão sexual como um dado. Quanto ao papel dos dois sexos, de acordo com Beauvoir, as opiniões são desprovidas de fundamento científico, refletindo unicamente mitos sociais.

[34] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 210.

> Por intermédios das religiões, das tradições, da linguagem, dos contos, das canções, do cinema, os mitos penetram até nas existências mais duramente jungidas às realidades materiais.[35]

Beauvoir nega a existência de uma natureza feminina dada à qual a mulher deve ser destinada. No entanto, constata como em diversas narrativas em diferentes tempos e civilizações se impôs um mito do feminino como um ideal necessário do que deve ser, paradoxalmente, *naturalmente* uma mulher. Os mitos da criação entrelaçados a uma construção histórica do feminino, na promessa de uma falsa objetividade, buscam encerrar a mulher em uma Verdade. O mistério feminino, prossegue a autora, não é uma consciência fechada em si mesma nem a vida orgânica por si só: é nessa comunicação que o seu sentido verdadeiro é assumido. Dos mitos sobre a feminilidade, cria-se modos de vida e pensamentos que se destinam às mulheres. No entanto, esses mitos, a saber, narrativas que deduzem relações necessárias, são criados pelas ações humanas, práticas e discursos, que, por sua vez, expressam estruturas organizacionais das civilizações. Beauvoir com isso atenta que não existe relação natural e necessária, uma vez que a condição humana é resultado de um processo e de um movimento do devir; não de uma essência, mas de ações e valores criados na existência. A essência secreta, todo esse mistério sonhado pelos homens, escamoteia o vazio e a gratuidade da condição humana, não passa de uma miragem dirigida por interesses:

> nas sociedades em que o homem adora esses mistérios, a mulher é, por causa dessas virtudes, associada ao culto e venerada como sacerdotisa; mas quando ele luta para fazer a sociedade triunfar sobre a natureza, a razão sobre a vida, a vontade sobre o dado inerte, então a mulher é encarada como feiticeira.[36]

Nesse sentido, Beauvoir não busca, ao retraçar as narrativas de um passado mítico feminino, uma origem histórica que levou, por exemplo, à causa primeira e única que culminou na opressão das mulheres, mas traz à tona a existência de estruturas, discursos e práticas que se impõem a determinados corpos – que ocorrem não devido a uma relação de causa e efeito de uma essência e um atributo necessário, mas por ações e critérios estipulados no plano da existência humana, e que, portanto, não são verdades eternas. Os mitos da criação exprimem, de acordo com Beauvoir, a ideia de que a mulher tem um destino, ela é tomada de maneira não-dialética, como um dado e não um tornar-se.

> Quando emprego a palavra 'mulher' ou 'feminino' não me refiro evidentemente a nenhum arquétipo, a nenhuma essência imutável; após a maior parte de minhas afirmações cabe subentender: 'no estado atual da educação e dos costumes'. Não se trata aqui de denunciar verdades eternas, mas de descrever o fundo comum sobre o qual se desenvolve toda existência feminina singular.[37]

[35] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 351.
[36] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 237.
[37] BEAUVOIR, *O Segundo Sexo*, p. 357.

A investigação de Beauvoir acerca dos discursos sobre a mulher em suas pesquisas etnográficas, científicas, filosóficas e literárias busca explicitar entrecruzamentos de narrativas de como a alteridade é constituída, de como o corpo da mulher não é resultado de uma relação natural, mas é significado por outros, por estruturas sociais, econômicas e morais diversas. Por fim, não existem fatos isolados que explicam esses papéis sociais, afinal são significados dentro de estruturas organizacionais que se expressam nas narrativas míticas. Dessa maneira, aqui, o termo mito ao qual nos referimos diz respeito, sobretudo, a criações de narrativas simbólicas que buscam traduzir as preocupações fundamentais dos povos que as criam, descritas por Beauvoir nas três partes apontadas de sua obra em que ela trata desse tema. Os mitos de feminilidade auxiliam a compreender as tentativas de encerrar a mulher como alteridade absoluta. Nesse sentido, é através desses mitos que se fundamentam e expressam as significações do *mistério feminino,* por meio do estabelecimento de relações necessárias entre corpos e determinadas funções, condutas e valores, e não de verdades eternas ou de uma essência fundada numa suposta natureza.

Referências bibliográficas

BAUER, N. *Simone de Beauvoir, Philosophy and Feminism*. Nova York: Columbia University Press, 2001.

BEAUVOIR, S. *Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard, 1944. Ed. esp.: *Para qué la acción?* Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.

_____. *Pour une morale de l'ambiguité*. Paris, Gallimard, 1947. Ed bras : *Moral da Ambiguidade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

_____. *L'existentialisme et la sagesse des nations*. Paris, Gallimard, 1948. Ed. bras : *Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Editorial Minotauro, 1965. '"'

_____. *Le Deuxieme Sexe*. Paris: Gallimard, 1949. [Ed. bras.: *O Segundo Sexo*. Trad. Sergio Milliet, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009].

_____. "Les Structures Élémentaires de la Parenté, par Claude Lévi-Strauss". In : *Les Temps Modernes*, 7(49): pp. 943-9, 1949. Trad. Marcos P. D. Lanna (UFSCar) e Aline Fonseca Iubel (PPGAS/UFPR).

BAIR, Deirdre. *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Summit, Books, 1990.

LECARME-TABONE, E. *Le Deuxieme Sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008.

MAHON, J. *Existentialism, feminism, and Simone de Beauvoir*. Nova York: Macmillan Press, 1997.

Sobre a importância da transversalidade de gênero para o debate feminista contemporâneo

Veronica Calado[1]

Resumo: O primeiro tratado versando sobre a necessidade do desenvolvimento de cooperação internacional para a defesa dos direitos humanos, independentemente de raça, sexo, língua ou religião, foi a Carta das Nações Unidas (1945). A partir de então outros documentos, tais como a Convenção Interamericana sobre a concessão dos direitos civis à mulher (1948), Convenção sobre os Direitos Políticos (1953), Convenção para eliminar todas as formas de discriminação contra a mulher (1979), foram firmados. No Brasil, a questão da desigualdade de gênero voltou a ser debatida, na esteira no processo de redemocratização nacional, a partir da década de 1980. Não obstante, a agenda política internacional persiste na defesa da superação da desigualdade sob o viés individual, ignorando sua interface com outras questões, tais como: pobreza, raça ou etnia, entre outras. Negligenciam-se também aspectos importantes ao debate, tais como a desnaturalização e a dimensão identitária do corpo, e a ética feminista da negação do dever de cuidado. Observar a mulher para além dos limites impostos pela divisão sexual e social do trabalho pode auxiliar no processo de efetivação dos direitos e garantias fundamentais assegurados a esse grupo focal pela via normativa, mas reiteradamente negados pelos costumes.
Palavras-chave: Gênero – Transversalidade – Políticas públicas – Direito das mulheres – Feminismos

On the importance of gender transversality for the contemporary feminist debate

Abstract: The first treaty about the necessity of developing international cooperation to the defense of the human rights, independently of race, gender, language or religion, was the Charter of the United Nations, in 1945. In time, other documents, like the Inter-American Convention on Granting of Civil Rights to Woman (1948), Convention on the Political Rights of Woman (1953), Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (1979) have been ratified. In Brazil, the gender inequality started to be debated with the redemocratization process in the 1980s. However, the international politics agenda persists on defending overcoming inequality under the individual bias, ignoring its interface with other issues, such as: poverty and race, for example. Other important aspects of the debate, such as the denaturalisations and the identity dimension of the body and the feminists ethics of the denial of the duty of care, are also ignored. Observing women beyond the limits imposed by sexual and social division of work can be an alternative to the process of enforcement of human rights assured to this group by law, but repeatedly denied by culture.
Keywords: Gender – Transversality – Public polities – Woman's right – Feminisms

[1] Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil; Mestra em Direito Empresarial e Cidadania pelo Centro Universitário Curitiba. E-mail: veronica.calado@ufpr.br

> "Os homens brancos que escreveram aquelas palavras não entendiam que todos os homens não significavam verdadeiramente todos os homens. Não se eles tomavam o que pertencia a outras pessoas, independentemente de ser algo que se podia segurar na mão, como a terra, ou não, como a liberdade"
>
> *The Underground Rairoad*, Colson Whithead

Introdução

O século XX foi marcado pela intensificação do debate acerca da isonomia entre os indivíduos, uma vez que a dignidade da pessoa humana foi deslocada para o centro do debate político mundial. Versando sobre a necessidade do estreitamento de vínculos de cooperação internacional para a defesa dos direitos humanos, independentemente de critérios como etnia, sexo ou credo religioso, o primeiro tratado celebrado nesse sentido foi a Carta das Nações Unidas, de 1945. Na sequência, com o intuito de reforçar a concessão de proteção aos grupos focais em situação de maior vulnerabilidade social, outras tantas normas internacionais também foram firmadas na esteira da Carta de 1945.

Evidenciando-se a necessidade de concessão de especial proteção às mulheres, a partir do ano de 1948, normas jurídicas especificamente voltadas ao reconhecimento e ampliação de seus direitos civis e políticos passaram a ser produzidas em âmbito internacional e, posteriormente, ratificadas por diversos países.

À proteção internacional das mulheres somaram-se os seguintes documentos: Convenção Interamericana sobre a concessão de direitos civis às mulheres (1948), Convenção sobre os direitos políticos (1953), Convenção para eliminar todas as formas de discriminação contra a mulher (1979), entre outros. Seguindo a tendência internacional, o Brasil, sobretudo a partir do processo de redemocratização iniciado na década de 1980, passou a se ocupar de questões relacionadas à desigualdade entre homens e mulheres, razão pela qual o tema voltou a ser debatido, tendo sido observado, como consequência disso, considerável aumento no que diz respeito à produção legislativa nessa área.

Não obstante os inegáveis avanços nessa área, não há dúvidas de que a questão da violência contra as mulheres, em todas as suas formas de manifestação (quais sejam: física, psíquica ou institucional), ainda persiste, tanto no plano internacional, quanto em âmbito interno. Dados demonstram que no ano de 2015 registrou-se aumento de 12,5% na taxa de homicídios contra mulheres, razão pela qual o Brasil passou a ocupar a 5ª colocação no ranking de países em que mais se mata mulheres.[2] Soma-se a esta controvérsia o considerável aumento de casos de denúncia de violência contra mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais, tendo sido registrado, entre os anos de 2014 e 2015, aumento de 821 denúncias[3] por intermédio do Disque Direitos Humanos ou Disque 100 – serviço de proteção a vítimas de violência, que tem se consolidado como principal centro de recebimento de denúncias de casos de violação de direitos humanos contra população LGBT.

A dificuldade de promoção de debate político sobre questões de gênero apenas evidencia a urgência do tema; torna-se cada vez mais necessária a busca pela realização da

[2] Cf. WAISELFISZ, *Mapa da violência 2015:* Homicídio de mulheres no Brasil.
[3] BRASIL, *Violência LGBTFóbicas no Brasil.*

igualdade substancial entre os indivíduos, sob pena de que sejam reforçados tanto o quadro de violência, como o de discriminação, contra todos os grupos que se encontram acobertados apenas teoricamente pelo discurso da centralidade da dignidade humana, enquanto são sistematicamente desamparados pelos costumes.

Vale ressaltar, em que pese a importância da declaração solene da dignidade humana no discurso político contemporâneo, que não se pode ignorar que sua centralidade formal não tem sido suficientemente capaz de consolidar a igualdade material entre os indivíduos, sendo inegável que diferentes formas de socialização de indivíduos, ainda hoje, tornam alguns grupos mais vulneráveis à marginalização social que outros. Assim sendo, parece acertada a conclusão de que a busca pela extensão da igualdade, como um dos principais efeitos da Revolução Francesa, parece ter encontrado um limite, a saber: a função meramente enunciativa do Direito. À superação das desigualdades, portanto, é imprescindível a adoção de medidas voltadas para a correção das assimetrias sociais.

Posto isto, partindo de pesquisa em aporte bibliográfico e dados estatísticos sobre o tema, o presente ensaio tem por objetivo investigar a seguinte questão: *em que medida a adoção de políticas públicas transversais às questões de gênero pode contribuir para a superação do quadro de naturalização da violência contra mulheres*?

Feminismos: entre avanços e retrocessos

À medida que o movimento feminista, espécie de "filho indesejado" da Revolução Francesa[4], avançou em suas críticas, tornou-se perceptível a existência de sucessivos processos culturais e políticos, retroalimentados, que fortaleciam o argumento da submissão feminina e, como decorrência disso, a naturalização da violência contra mulheres. Na literatura ocidental, sobretudo na passagem dos séculos XVIII ao XIX, tornaram-se abundantes os exemplos de narrativas desenvolvidas tomando por empréstimo a temática de relações sociais pautadas em modelos patriarcais e desiguais, em que ora a submissão era ovacionada, ora duramente criticada.

Tomando por empréstimo a obra *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert (1881-1880), podemos observar a comovente alegria da sra. Héloïse Bovary quando descobre que a futura esposa de seu filho Charles, a então srta. Emma Rouault, recebera primorosa educação no convento em que havia crescido, tendo adquirido as habilidades necessárias a uma mulher, tais como dançar, desenhar, fazer tapeçarias e tocar piano.[5]

A educação feminina, considerada uma grande aliada no projeto de vida das famílias patriarcais, seria considerada tanto melhor quanto mais voltada para o desenvolvimento de competências voltadas para o exercício de atividades domésticas, sobretudo aquelas relacionadas ao entretenimento familiar. Nesse sentido, é importante destacar que a escritora inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797), no século XVIII, já denunciava a assimetria de propósitos educacionais entre homens e mulheres como causa de degradação da condição social feminina, afirmando que os homens "são preparados para profissões, e o casamento

[4] Cf. MIGUEL; BIROLI, *Feminismo e política: uma introdução*.
[5] Cf. FLAUBERT, *Madame Bovary: costumes de província*.

não é considerado como a grande característica de suas vidas, enquanto as mulheres, ao contrário, não têm outro plano para estimular suas faculdades".[6]

Com isso, a primeira geração do feminismo – também conhecido como feminismo liberal, marcada pelas inestimáveis contribuições de Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor Mill e Stuart Mill, na Europa, e Sojouner Truth, nos Estados Unidos - foi marcada pela denúncia da ausência de representação política das mulheres, escravos e operários.[7]

Ainda nesse sentido, destaca-se também o pensamento da escritora inglesa Virgínia Woolf (1882-1941), que ao se opor à disparidade de concessão de espaços de fala entre homens e mulheres, afirma ser a diferença entre homens e mulheres derivada, apenas e tão somente, de critérios convencionais que, por intermédio de um modelo educacional voltado para a subalternização feminina, desestimulam o interesse das mulheres, tornando juridicamente inviável sua participação na esfera pública. Em escritos em que se opõe ao patriarcado, na medida em que impede a conquista de independência financeira das mulheres, afirma a autora:

> A principal distinção entre nós que estamos fora da sociedade e vocês que estão dentro da sociedade, é que, enquanto vocês farão uso dos meios proporcionados por sua posição – ligas, conferências, palestras, campanhas públicas desse tipo que a sua riqueza e influência política colocam ao seu alcance – nós ficando de fora, daremos experimentos não publicamente, com meios públicos, mas privadamente, com meios privados.[8]

A denúncia de que o modelo educacional associado às decisões políticas, que por sua vez consolidavam o padrão desejado, impedindo do ponto de vista jurídico com que mulheres pudessem se emancipar de seus senhores – avós, pais, maridos, ou mesmo, em casos excepcionais, de seus próprios filhos – desvelou as engrenagens de um modelo social pautado na dominação masculina, tornando questionáveis as noções de que mulheres seriam "naturalmente" inclinadas para a vida privada, bem como que elas estariam suficientemente tuteladas por intermédio da ação política de seus senhores.

Considerando que, em quase todos os países do mundo, até meados do século XX, o direito de votar era uma exclusividade masculina, não é difícil concordar com o argumento de que mecanismos evidentes de reprodução de subordinação operavam na sociedade moderna.

No Brasil, o processo eleitoral passou a assegurar o voto das mulheres apenas no ano de 1932[9], durante o governo de Getúlio Vargas. Conquista esta que já representava avanço em relação aos períodos anteriores, mas que também padecia de suas incongruências, tendo em vista que apenas mulheres casadas, desde que expressamente autorizadas por seus maridos, viúvas e solteiras com renda própria encontravam-se contempladas pelo conceito legal de sufrágio "universal".

---

[6] WOLLSTONECRAFT, *Reivindicação dos direitos das mulheres*, p. 93.
[7] Cf. MIGUEL; BIROLI, *Feminismo e política: uma introdução*.
[8] WOOLF, *As mulheres devem chorar... Ou se unir contra a guerra: patriarcado e militarismo*, p. 99.
[9] O artigo 56 do Código Eleitoral brasileiro de 1932 garantiu o sistema de eleição pautado no sufrágio universal direto, voto secreto e representação proporcional. Cf. BRASIL, Decreto n. 21.076, de 24 de fevereiro de 1932. Código Eleitoral. Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1932.

Até que todas as restrições ao pleno exercício do direito ao voto feminino fossem banidas do ordenamento jurídico nacional se passaram dois anos. Vale dizer, somente no ano de 1934 o voto feminino, até então exercido em caráter facultativo, passou a ser previsto em caráter obrigatório.

Não há dúvidas de que a possibilidade de exercício do direito ao voto seja um marco jurídico de grande relevo para o processo de emancipação feminina. Sob a perspectiva normativa, é certo que o sufrágio universal tenha sido um importante passo na ocupação do espaço público por mulheres, em especial porque o processo de conquista desse direito evidenciou a incoerência dos fundamentos que pretendiam ver justificada a desqualificação pessoal das mulheres[10] para a defesa de seus interesses em âmbito político.

Todavia, a mesma estrutura social que destinou a esfera privada como uma espécie de *locus* natural das mulheres, acabou se tornando responsável pelo costume de atribuir a esse grupo uma série de obrigações, geralmente relacionadas ao dever de cuidado para com o outro, que acabam por dificultar a efetiva participação das mulheres no espaço público.

Vale dizer, mecanismos menos evidentes de reprodução da subjugação feminina continuaram operando na sociedade: a subalternização velada, como imposição do dever de cuidado da família, dificuldade de exercício de direitos reprodutivos e relacionados à sexualidade, além da desvalorização social abstrata conferida ao sexo feminino, consistem apenas em alguns exemplos.

Diante de tal cenário, muitas mulheres, em busca de sua emancipação, não encontraram outra solução para o problema acima descrito senão a delegação das tarefas domésticas a outras pessoas, ou melhor, por via de regra, a outras mulheres.[11] Através da realocação de outras mulheres para o exercício dessas atividades, ainda que de maneira pouco nítida aos olhares mais desatentos, criou-se uma incongruência dentro da própria agenda feminista, visto que nem todas as mulheres passaram a ser representadas pelo conceito de "todas as mulheres".

A título de exemplo podemos citar as observações da escritora norte-americana Angela Davis que, ao se referir ao processo de conquista de direitos das mulheres norte-americanas, afirma: "as líderes do movimento pelos direitos das mulheres não suspeitavam que a escravidão da população negra do Sul, a exploração econômica da mão de obra do Norte e a opressão social das mulheres estivesse relacionada de forma sistemática".[12] Ora, isso significa que apesar das mulheres terem apoiado a campanha abolicionista nos Estados Unidos, não necessariamente conseguiam promover a integração entre sua consciência contrária à escravidão relacionando-a com a situação de cárcere em que muitas delas viviam.

Mesmo no interior do movimento feminista, dessarte, o abolicionismo da escravidão negra não era visto como algo relacionado ao regime de subjugação feminina. Mulheres brancas não conseguiam identificar-se com as mulheres negras, da mesma forma que mulheres pertencentes às classes mais abastadas não se identificavam com quaisquer outras mulheres, independentemente de sua cor de pele.

A busca por isonomia entre os sexos é árdua e perpassada por questões diversas, transversais e interseccionais, entre as quais, sem dúvida, a pobreza e a estigmatização social dela decorrente. Da observação de que o processo de libertação de algumas mulheres da

[10] Cf. MILL, *Considerações sobre o governo representativo*.
[11] Cf. MIGUEL; BIROLI, *Feminismo e política: uma introdução*.
[12] DAVIS, *Mulheres, raça e classe*, p. 75.

esfera privada só tenha se tornado viável a partir do encarceramento de outras tantas — meninas e mulheres em condição social menos favorecida — nesse mesmo espaço, ascende uma segunda geração do pensamento feminista, o qual, tendo por ponto de partida um legado teórico ambíguo, passa a questionar o próprio conceito de igualdade social e a função cogente das normas jurídicas.

Considerações sobre a função enunciativa do Direito

Diante da constatação de que o fim de um modo de opressão estava associado ao início de outro, a epistemologia feminista do século XX passou a questionar esquemas abstratos de defesa de direitos humanos. Pela valorização das vivências sociais diferenciadas, bem como pela constatação de que a sensibilidade diante da opressão é maior em relação aos indivíduos que dele são vítimas, do que propriamente em relação àqueles que afligem os outros com comportamentos violentos, buscou-se demonstrar a imbricação entre o público e o privado – ou seja, entre questões de natureza pessoal, social e política.[13]

Assim, se pela expressão "discriminação contra a mulher", de acordo com o artigo 1º da *Convenção para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher* (1979), deve ser compreendida toda distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher - independentemente de seu estado civil, com base na igualdade do homem e da mulher - dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo[14], é necessário investigar de qual "mulher" está-se a tratar.

Tendo em vista que grande parte dos países signatários desta Convenção, incluindo o Brasil, tenha ratificado tal documento dando-lhe validade em âmbito interno, é possível afirmar que a legislação contemporânea não mais se coadune com quaisquer manifestações de discriminação entre os sexos. Todavia, o estado da arte dos feminismos[15] aponta a confluência de diferentes entraves que dificultam o pleno acesso das mulheres às instituições: a já mencionada diferença de socialização culturalmente imposta aos homens e às mulheres, questões relacionadas à classe social, ou ainda, raça e etnia são, por exemplo, situações em que dificuldades adicionais se sobrepõem umas às outras, tornando ainda mais dificultoso o processo de inclusão de determinados grupos em relação a outros.

Dados apresentados pelo Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN), no ano de 2017, apontam que a taxa de homicídios para cada 100 mil habitantes foi de 64 para mulheres negras, e 63 para mulheres não negras (ou seja, brancas, amarelas e indígenas somadas).

Nesse sentido, afirmam que, muito embora não seja possível determinar se homicídios de mulheres são efetivamente motivados por fatores de gênero (feminicídios), é certo que 30% destas foram mortas em casa, enquanto entre homens este índice cai para

[13] Cf. MIGUEL; BIROLI, *Feminismo e política: uma introdução*.

[14] BRASIL. Decreto n 65.810, de 8 de dezembro de 1969. Promulga a Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, 8 de dezembro de 1969.

[15] Propositalmente citados no plural, haja vista a dimensão de que o termo seja antes associado ao que se convencionou denominar de "conceito guarda-chuva", pois, apesar de ser relacionado a um mesmo grupo focal, é capaz de contemplar a pluralidade de pautas relacionadas à questão de gênero.

11%. Estes morreram mais em via pública (46%), local em que 29% das mulheres foram assassinadas.

Vale destacar também que no mesmo ano foram registrados 12.112 casos de violência contra pessoas trans, e 257.764 casos de violência contra homossexuais ou bissexuais no Brasil. Foram 11 agressões contra pessoas trans e 214 contra pessoas homo/bi no país, a cada dia.[16] As diferentes formas de opressão que se destinam a mulheres acabam sendo somadas, agravando suas situações social e jurídica. Mecanismo institucionais corroboram para a promoção do distanciamento entre a realidade e o dever-ser. Portanto, essa exposição, que ao partir da adoção do enfoque da questão de gênero não pretende ser neutra, parte do pressuposto de que o sexismo não pode ser analisado de maneira isolada, na medida em que resulta de processos culturais complexos, em que questões interseccionais e transversais perpassam o debate. Nesses casos, é forçoso reconhecer que o direito passa a exercer, para determinadas cliques, função meramente enunciativa.

Considerando a teoria tridimensional do direito, desenvolvida pelo jurista brasileiro Miguel Reale, a qual aponta a interação entre fato social, valoração objetiva e normatividade[17] como sendo elementos essenciais para a construção do ordenamento jurídico; considerando que a discriminação e a violência contra mulheres seja um fato social inegável; considerando, por fim, que existam normas jurídicas, – a exemplo dos tratados internacionais ratificados e internalizados em nosso país, assim como normas produzidas pelo Poder Legislativo no sentido de conferir especial proteção às mulheres - torna-se imprescindível a investigação sobre os motivos pelos quais, em nossa sociedade, algumas mulheres se encontram mais vulneráveis que outras.

O reconhecimento da identidade feminina, portanto, ainda hoje consiste em problema a ser superado, pois apenas um perfil de mulher tende a ser universalizado, razão pela qual não se considera absurda a afirmação de que a "mulher" juridicamente tutelada possui determinada cor de pele, endereço e renda determinada — o que corrobora para que a multiplicidade das dimensões da luta por reconhecimento e, sobretudo, pela efetivação de direitos de parcela significativa de pessoas, seja relegado às sombras do esquecimento, tornando-se opaco mesmo no contexto dos discursos feministas.

Para que a categoria "mulher" não seja articulada na epistemologia feminista como uma espécie de "Cavalo de Tróia", no qual imagem e conteúdo, apesar de distintos, acabam se sobrepondo um ao outro, faz-se necessário ter cautela.[18] Não se pode mais ignorar que as estatísticas que apontam vertiginosa diferença entre classes sociais, gênero e cor da pele sejam apontadas como mera obra do acaso ou coincidência. Os múltiplos mecanismos do etnocentrismo, responsáveis por oprimir e segregar indivíduos, por sua vez, operam, cada vez mais, sob aparência da mais absoluta neutralidade, tal como se não pudessem ser modicados por ter sido "sempre assim". Considerando que a impermeabilidade em relação às diferentes vivências das mulheres dos extratos sociais historicamente desprestigiados em nossa sociedade possam ser estatisticamente observadas, a seguir serão apresentados alguns dados sobre o tema.

[16] Cf. Mapa da violência de Gênero: mulheres são quase 67% das vítimas de agressão física no Brasil. 11 jul. 2019.
[17] Cf. REALE, *Lições preliminares de direito*, pp. 60-4.
[18] Cf. MIGUEL; BIROLI, *Feminismo e política: uma introdução*.

Interseccionalidade e transversalidade das questões de gênero nas políticas públicas

Tendo em vista o exame de que desvantagens sociais possam agir em associação, para além da denúncia da naturalização da opressão às mulheres, torna-se imprescindível o reconhecimento e a superação das desigualdades sociais que, de forma sorrateira, retroalimentam o fenômeno da marginalização das mulheres. Nesse sentido, não restam dúvidas de que as problematizações feministas se confundam tanto com o problema da dominação masculina em si mesma, como também em relação ao exercício do poder político e, portanto, com a própria noção de governo democrático.

A precariedade de políticas públicas especificamente voltadas para questões de gênero em nosso país não se coaduna com o múltiplo cenário de experiências e vivências femininas, as quais distanciam-se em muitos níveis diferentes do estereótipo feminino.[19]

Levando-se em consideração que políticas públicas sejam uma forma de interação entre a sociedade civil e o Estado, capazes de transformar os princípios constitucionais norteadores de nossa organização político-social em ação[20]; e também que, no Brasil, apenas 9% dos cargos do Poder Legislativo são ocupados por mulheres, podemos ter uma dimensão da gravidade de cenário político contemporâneo.

Além disso, dada a pluralidade de pautas feministas e de reivindicação dos direitos das mulheres, não há garantias de que as representantes políticas do sexo feminino, apenas por serem mulheres, compartilhem da mesma agenda pública e ideais, de modo a se tornarem legítimas porta-vozes da complexidade dos interesses envolvidos.

A ausência de clareza das autoridades políticas acerca das diferenças entre políticas públicas "para mulheres" - as quais geralmente possuem cunho assistencialista, voltando-se para questões relacionadas à reprodução e família - e políticas públicas "de gênero" mais abrangentes, na medida em que se prestam a corrigir assimetrias sociais encobertadas por usos e costumes, certamente são agravadas pela questão da baixa representatividade feminina na seara legislativa.[21]

A política da presença e, consequentemente, os debates de gênero, surgem como uma forma de dar maior visibilidade aos grupos focais que sofrem ou que se encontram em condições de maior vulnerabilidade à violência. A despeito de todo o sistema internacional de direitos humanos, assim como da legislação interna, que declaram a proteção contra toda forma de discriminação contra os indivíduos, incluindo a mulher, é certo que a busca pela concretização do ideal de igualdade de gênero permanece como um privilégio, e como tal, apresenta-se como algo inacessível para muitas pessoas.

A negação da transcendência feminina, nesse sentido, constitui-se fator decisivo para a compreensão do processo de formação da própria identidade feminina, reforçando-se estereótipos que reconhecem as mulheres não como sujeitos de direitos, mas, sim, como objetos a serem tutelados e protegidos pela legislação – sem que se questionem as causas subjacentes a tamanha exposição à violência que este grupo sofre.

---

[19] Cf. MIGUEL; BIROLI, *Feminismo e política: uma introdução*.
[20] Cf. BANDEIRA; ALMEIDA, "A transversalidade de gênero nas políticas públicas".
[21] Cf. BANDEIRA; ALMEIDA, "A transversalidade de gênero nas políticas públicas".

Considerando, por fim, que o pertencimento dos indivíduos, desde o período pós-revolucionário francês, tenha sido apontado como hipoteticamente universal, passa a ser dever das ciências humanas, e em especial da filosofia política, questionar a ferramenta conceitual utilizada, considerando que os ideais de justiça e igualdade modernos tenham sido esboçados por indivíduos do sexo masculino, brancos, pertencentes às altas classes sociais e, como regra, de orientação sexual heteronormativa.[22] É imperativo a um sistema de governo que pretenda ser reconhecido como democrático que questões de gênero, compreendidas em todas as suas possíveis intersecções (morais, teóricas e técnicas), perpassem de forma transversal o debate político contemporâneo, permitindo que as dimensões ideológicas prejudiciais à noção de isonomia material sejam colocadas em xeque.

Considerações finais

A desvantagem sistêmica de mulheres em relação aos homens é facilmente demonstrada por intermédio de dados estatísticos; a questão da violência, pode-se dizer, é apenas uma entre as várias formas de subjugação feminina.

O problema torna-se ainda mais grave, contudo, ao se observar que esse mesmo processo de discriminação e violência também opera internamente ao próprio grupo focal das mulheres, de modo que processos de discriminação velados acabam por privilegiar mulheres brancas em relação às negras, mulheres saudáveis em relação àquelas que apresentem limitações físicas, funcionais ou intelectuais, mulheres *cis* em relação às transgênero etc.

Não há como ignorar o fato de que a discriminação de gênero, quando entrelaçada com fatores como pobreza e desigualdade social, tem seus efeitos potencializados, tornando-se ainda mais nociva.

Ao longo deste ensaio pretendeu-se demonstrar, ainda que de forma resumida, o perigo da crença tipicamente moderna na função enunciativa do Direito.

Vale dizer, a mera declaração da igualdade não tem o condão de transformar a sociedade como um todo, e tampouco os seus indivíduos isoladamente considerados. Reformas substanciais devem acompanhar tais medidas, sob pena de ineficácia.

A defesa da transversalidade de gênero nas políticas públicas, nesse sentido, deve ter por escopo o fortalecimento da cidadania, de modo que possamos observar a mulher para além da dimensão identitária que a separa dos homens, e, consequentemente, o abandono da associação do símbolo feminino às noções de fragilidade e incapacidade. Em especial, deve contribuir para o desvelamento dos problemas sociais que decorrem da intersecção entre gênero e miséria, impedindo, assim, que subgrupos venham a ser apenas nominalmente representados. Vale dizer, estratégias políticas neutras para gênero não produzem impactos iguais a todas as mulheres, consequentemente, negam a um número significativo de indivíduos o acesso a condições de existência minimamente dignos.

A adoção de políticas públicas, nesse sentido, pode beneficiar a sociedade ao descortinar o processo de naturalização da violência contra as mulheres. Contudo, não se pode perder de vista o fato de que ações afirmativas como instrumento para superação da

[22] Cf. BANDEIRA; ALMEIDA, "A transversalidade de gênero nas políticas públicas".

desigualdade não são, propriamente, o que se denomina de uma "novidade", razão pela qual a superação da naturalização da violência contra as mulheres, por intermédio deste instrumento político-normativo, só será possível se levar-se em consideração que as destinatárias das normas não estão sendo igualmente beneficiadas pelas medidas nominalmente adotadas.

Caberá à filosofia política contemporânea a promoção de debates que venham a auxiliar na identificação dos pontos de maior vulnerabilidade social das mulheres, de modo a facilitar a compreensão do fenômeno em questão, bem como a definição de teorias que, estrategicamente definidas, permitam com que o exercício do poder político seja beneficiado pela diversidade humana, tornando-se mais democrático.

Referências bibliográficas

BANDEIRA, L. M.; ALMEIDA, T. M. C. de. "A transversalidade de gênero nas políticas públicas", In: *Revista do CEAM*, v. 2, n. 1, pp. 35-46, 2013.

BRASIL. *Constituição (1988)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 mar.2017.

BRASIL. Decreto 1.9841, de 22 de outubro de 1945. Promulga a carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 22 outubro 1945. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 9 jun.2017.

BRASIL. Decreto n 65.810, de 8 de dezembro de 1969. Promulga a Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, 8 de dezembro de 1969. Disponível em: http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=9483. Acesso em: 2 jun.2017.

BRASIL. *Gênero e pobreza no Brasil:* relatório final do projeto *Governabilidad Democratica de Género en America Latina y el* Caribe. CEPAL, SPM: Brasília, 2005.

BRASIL. *Violência LGBTFóbicas no Brasil:* dados da violência/ elaboração de Marcos Vinícius Moura Silva – Documento eletrônico – Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: https://www.mdh.gov.br/biblioteca/consultorias/lgbt/violencia-lgbtfobicas-no-brasil-dados-da-violencia. Acesso: 07 fev.2020.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo.

FLAUBERT, G. *Madame Bovary: costumes de província*. Tradução Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

Mapa da violência de Gênero: mulheres são quase 67% das vítimas de agressão física no Brasil. Documento eletrônico. 11 jul.2019. Disponível em: http://www.generonumero.media/mapa-da-violencia-de-genero-mulheres-67-agressao-fisica/. Acesso: 12 fev.2020.

MIGUEL, L. F.; BIROLI, F. *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MILL, J. S. *A sujeição das mulheres*. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Considerações sobre o governo representativo*. Tradução Denise Bottman. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

REALE, Miguel. *Lições preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROCHA, Carmem Lúcia Antunes. "Ação afirmativa: o conteúdo democrático do princípio da igualdade jurídica". In: *Revista de Informação Legislativa.* V. 33, n. 131, pp. 283-295, 1996. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/176462. Acesso em: 2 jun.2017.

_____. "O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social". In: *Revista Interesse Público*, n. 4, pp. 23-49, 1999. Disponível em: http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/32229-38415-1-PB.pdf. Acesso em: 1 jun.2017.

_____. "Ação Afirmativa: O conteúdo democrático do princípio da igualdade jurídica". In: *Revista de informação legislativa*. v. 33., n. 131, pp. 283-295, 1996. Disponível em: http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/176462. Acesso em 30 jun. 2016.

WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2015***:** Homicídio de mulheres no Brasil. Documento eletrônico. Brasília: Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, 2015. Disponível em:

https://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf. Acesso: 07 fev.2020.

WOOLF, V. *As mulheres devem chorar... Ou se unir contra a guerra: patriarcado e militarismo*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Não ando só! Homenagem às professoras do Departamento de Filosofia da USP[1]

Tessa Moura Lacerda[2]

Resumo: Neste relato, tenho a difícil e honrosa tarefa de me colocar ao lado de grandes mulheres, professoras do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, recuperando muito brevemente aspectos de minha trajetória pessoal.
Palavra-chave: Filosofia – História – Departamento de Filosofia- FFLCH-USP – Gênero – Professoras

I don't walk alone! Tribute to the professors of the Department of Philosophy at USP

Abstract: In this report, I have the difficult and honorable task of placing myself beside great women, professors of the Department of Philosophy of the University of São Paulo, recovering very briefly aspects of my personal trajectory.
Keywords: Philosophy – History – Department of Philosophy- FFLCH-USP – Gender – Teachers

[1] Este pequeno texto não é propriamente um artigo, mas uma homenagem a minhas professoras, hoje colegas, homenagem que foi proferida no encerramento do II Encontro do GT Filosofia e Gênero, no dia 6 de setembro de 2019, no Departamento de Filosofia da USP. É um texto escrito para ser falado, não lido, por isso peço a generosidade do leitor. O artigo com o qual efetivamente participei dos debates sobre gênero na ocasião do Encontro, e que deveria fazer parte do presente dossiê, "A 'questão feminina' e uma questão feminista: identidade", foi publicado em número anterior a este, dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (n. 37, volume 2, pp. 147-160, 2020).

[2] Professora da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil. E-mail: tessalacerda@usp.br

"Minha mãe me deu ao mundo
De maneira singular
Me dizendo a sentença
Pra eu sempre pedir licença
Mas nunca deixar de entrar"[3]

"Toda história é história contemporânea: tem um compromisso com o presente"[4], sugere Carla Pinsky na introdução ao livro de Michelle Perrot. A história interroga o passado com questões presentes. Ou, nas palavras de Ranke retomadas por Norbert Elias, "a história está sempre sendo reescrita... Cada época, com sua orientação principal, apropria-se dela"[5]; de modo que as situações vigentes contemporâneas determinam a maneira como se olha a história. E é assim, creio, que se faz história da filosofia também. Se hoje propomos inscrever o nome de mulheres na história da filosofia, por exemplo, é porque temos um compromisso com nosso presente. Não se trata apenas, nem simplesmente de "fazer justiça" às mulheres que nos antecederam e cujas vozes às vezes foram abafadas, mas de nos colocarmos como herdeiras delas. E como herdeiras também de todas aquelas de quem ouvimos apenas um burburinho indiscernível, como o caminhante leibniziano que, à beira mar, percebe o infinito, percebe cada gota de água, mas só é capaz de se aperceber do som da onda inteira.

Virginia Woolf sugere essa ideia quando afirma em um ensaio escrito em 1928, U*m quarto só seu*, que "a experiência coletiva está por trás da voz individual"[6], e que "cada livro é a continuação de um outro, apesar de nosso hábito de julgá-los separadamente"[7]. Mas para que essa tradição seja constituída é preciso reconhecer essas precursoras. Virginia Woolf se refere às romancistas do século XIX, mas acho que vale também para nós aqui e agora, quando ela diz que:

> quando iam pôr os pensamentos no papel (...) [essas escritoras] não eram amparadas por nenhuma tradição ou (...) dispunham apenas de uma tradição tão recente e parcial que não servia de grande ajuda. Pois, quando somos mulheres, pensamos o passado por intermédio de nossas mães. É inútil recorrer aos grandes escritores homens em busca de ajuda, por mais que possamos recorrer a eles em busca de prazer.[8]

*

Há quatro anos, em 2015, tive a honra de participar de uma homenagem à professora Maria das Graças, organizada por seus ex-alunos de Ética e Filosofia Política. Foi uma ocasião deliciosa e a primeira vez que elaborei uma reflexão sobre a relação entre o feminino e a filosofia e, particularmente, sobre a presença feminina em nosso Departamento de Filosofia da USP.

[3] Música "Tudo de novo" de Caetano, cantada por Maria Bethânia no álbum *Maria Bethânia ao vivo*, de 1970.
[4] PINSKY, "Apresentação", p. 11.
[5] ELIAS, *A sociedade de corte*, p. 30.
[6] WOOLF, *Um quarto só seu*, cap. 4, p. 89.
[7] WOOLF, *Um quarto só seu*, cap. 4, p. 110.
[8] WOOLF, *Um quarto só seu*, cap. 4, p. 103.

Há três anos, em 2016, ajudei a organizar com os colegas do Grupo de Estudos Espinosanos uma homenagem à professora Marilena Chaui, as "Jornadas Marilena Chaui". Deste encontro resultou um número especial dos *Cadernos espinosanos*, que edito há treze anos, com ensaios dos antigos alunos de Marilena Chaui, eu inclusive. Tive, então, a oportunidade de falar um pouco sobre esta relação, para dizer o mínimo, inspiradora, que tenho com esta querida professora e com sua obra monumental, em particular a obra sobre Espinosa, com a qual minhas reflexões sobre Leibniz sempre dialogaram.

Há um ano, em 2018, fui convidada a participar de mais uma homenagem à professora Marilena Chaui na Universidade de Brasília, onde ela merecidamente recebeu o título de Doutora *Honoris causa*. Pude, então, continuar aquele diálogo há tempos iniciado. Diálogo sobre a singularidade que nos define, o desejo como essência e as buscas constitutivas de quem não está em beatitude.

Participei, há um ano também, de uma atividade de greve no Espaço Verde (nossa antiga biblioteca e onde hoje estão os Centros Acadêmicos da Filosofia e das Sociais) sobre as professoras do Departamento de Filosofia da USP. Lá falei de improviso, já que minha participação não estava inicialmente prevista. O que podia significar um embaraço – o improviso – na verdade mostrou-se favorável, porque não pude meditar longamente sobre o significado de minha fala e de minha presença ali ao lado de Marilena, Maria Lúcia, Maria e Silvana.

Confesso que hoje me vejo numa posição, no mínimo, incômoda, nesta mesa que reúne minhas professoras e antigas professoras deste Departamento. Todas, de alguma forma, importantes, para que eu esteja também aqui: Otília Arantes; Scarlett Marton; Silvana Ramos; Olgária Matos, querida, amiga; Andrea Loparic, minha querida professora de Lógica e amiga que me fala da militância política na ditadura de 1964-85 (para quem não sabe, Andrea foi uma das fundadoras da AP, Ação Popular, partido no qual, depois, militaram meus pais). Hoje dou aula para sua neta em meu curso de graduação. Maria Lúcia, companheira, minha professora desde meu primeiro semestre de graduação, amiga de festas e da alegria de viver. Maria da Graças, querida, amiga, sempre tão cuidadosa, sempre atenciosa. Marilena Chaui, o que dizer? Minha mãe intelectual.

Como, diante destas mulheres com tanta história, fazer o que me foi pedido e narrar brevemente minha "trajetória"?

O filme sobre Gilda de Mello e Souza talvez seja a única dica sobre como fazer isso, quando exibe não apenas a obra importantíssima de nossa pioneira neste Departamento. Gilda foi, com efeito, pioneira na discussão do feminino, como destacou Marilena Chaui em outra ocasião[9], ao escrever também sobre moda em um tempo em que o tema "talvez tenha parecido fútil a muita gente"[10], como afirma a própria Gilda na apresentação de seu livro, publicado 36 anos depois de escrito como tese de doutorado. Gilda teve a coragem de elaborar, nas palavras de Marilena Chaui, "um pensamento novo sobre a Estética"[11], coragem que se manifestou também quando assumiu a chefia deste Departamento em plena ditadura, em 1970 e, para afastar o risco de intervenção, conseguiu garantir em um ano e meio a defesa de quatro mestrados, um doutorado e uma livre-docência para preencher os quadros do

[9] Cf. conferência "Gilda e Clarice: a dignidade do feminino" no colóquio *Mulheres na Filosofia Moderna*, Rio de Janeiro 17 a 20/06/19, publicado posteriormente em CHAUI, 2020.
[10] MELLO E SOUZA, *O espírito das roupas*, *apud* CHAUI, "Gilda e Clarice: a dignidade do feminino", p. 15.
[11] CHAUI, "Gilda e Clarice: a dignidade do feminino", p. 14.

Departamento, como narra Marilena. Mas, dizia eu, o filme *Exercícios do olhar – para falar de Gilda de Mello e Souza*, é minha dica para enfrentar esta difícil posição nesta mesa cheia de História, porque mostra não apenas a obra inovadora, a ousadia e a coragem da professora deste Departamento, mas também a Gilda menina, de vestido branco e laço no cabelo, em foto de estúdio, ou de vestido estampado, um pouquinho mais velha, na fazenda em Araraquara, quando a voz em *off* narra a relação de Gilda com Mario de Andrade.

É da infância, então, que passo a falar. Nasci em 1974, na ditadura. Meu pai, Gildo Macedo Lacerda havia sido morto sob tortura alguns meses antes. Minha mãe, Mariluce Moura, bravamente enfrentara já grávida prisão, tortura, viuvez e, então, a maternidade sozinha. Não posso deixar de mencionar isso, porque, se eu puder falar de uma trajetória, a minha é marcada pela busca de compreensão do que nos constitui intimamente como indivíduos singulares – e por isso, o encontro com Leibniz e o sujeito que é uma parte-total, um mundo, sujeito que exprime a totalidade de que faz parte de um ponto de vista único sobre os acontecimentos que narram a história do mundo.

Por isso, também, mais recentemente, e muito incentivada (ou instigada) por Marilena Chaui, minha reflexão sobre o tempo, a memória e a história. E sobre o papel do testemunho, primeiro, no pensamento de uma história que não é linear e progressiva, mas na qual o passado emerge no presente, e, segundo, na elaboração de uma narrativa histórica que fale, para usar a expressão de W. Benjamin, dos vencidos.

Nasci em uma família matriarcal – não por minha mãe estar viúva, mas por minha avó ter sido uma mulher forte, generosa e guerreira, que também ficou viúva quando eu tinha menos de dois anos. Apenas sei do avô amoroso que tive pelo relato das mulheres da família. E são muitas mulheres. Havia as duas irmãs mais velhas de minha avó, e há minhas cinco tias maternas, sempre muito presentes e muito mais marcantes do que os quatro, dos cinco tios, que pude conhecer. Nasci em uma família de mulheres, boa parte delas, militantes de esquerda.

E acho, que um tanto instintivamente procurei, neste Departamento tão masculino, construir uma "família" de mulheres. Claro que meu querido professor Franklin Leopoldo e Silva será sempre o meu mestre. Mas convivo, semanalmente, há vinte e três anos, com Marilena Chaui e com o Grupo de Estudos Espinosanos coordenado por ela. O Departamento de Filosofia da USP foi perdendo nas décadas mais recentes quadros femininos, tanto entre os professores – somos apenas duas professoras na ativa, e temos trinta e três colegas homens na ativa (não consigo deixar mencionar estes números!). Somos treze mulheres ao longo de toda história deste Departamento –, como entre os estudantes de graduação e de pós-graduação, um fenômeno que não é exclusivo da USP e que foi apontado recentemente pela pesquisa da professora Carolina Araújo da UFRJ[12]. Se a presença feminina é reduzida entre aqueles que fazem Filosofia, o Grupo de Estudos Espinosanos, na contramão disso, é um oásis: há sempre tantas ou mais mulheres do que homens no grupo (e não estabelecemos cotas para isso). É um privilégio e uma honra poder pensar junto com mulheres e homens, sem ter que se afirmar como mulher e como intelectual a cada palavra, poder ouvir e ser ouvida por todas e todos.

[12] ARAÚJO, "Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017".

É um espaço singular de debate, com certeza. E é este clima democrático (e sabemos que a democracia acolhe o conflito) que busco reproduzir com alunas e alunos. Gosto de ouvir alunas e alunos – e é desta escuta que nasceram meus cursos (e pesquisas) mais recentes sobre os feminismos. Gosto de ouvir alunas e alunos, porque como já ouvi de Marilena algumas vezes, a grande professora/professor não é aquela/e que ensina a *fazer como* ela ou ele. A grande professora, o grande professor convida os alunos a *fazer com* ela ou ele. A fazer junto.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Carolina. "Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017". *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 24(1), 13-33, 2019.

CHAUI, Marilena. "Gilda e Clarice: a dignidade do feminino". *Revista Ideação*, No. 42, Julho/Dezembro de 2020.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

MELLO E SOUZA, Gilda. *O espírito das roupas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

PINSKY, Carla. "Apresentação". In: PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2017.

WOOLF, Virginia. *Um quarto só seu* [*A Room of One's Own*]. Porto Alegre, L&PM, 2019.

Expondo a si mesmas: homenagem às professoras do departamento de Filosofia da USP e o processo de escuta

Carla Milani Damião[1]

Resumo: Este artigo visa tratar do relato e da memória de onze professoras que compõem ou compuseram o corpo docente do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Testemunhos de diferentes intensidades apresentados no II Encontro do GT de Filosofia e Gênero da ANPOF, realizado em setembro de 2019 no Departamento de Filosofia (FFLCH) da USP. Busca-se, com a mesma atenção, a fundamentação de teorias feministas sobre a narrativa e a escuta de mulheres, tendo por esteio uma nova compreensão de subjetividade que pressupõe a crítica à tradição do pensamento filosófico e à construção metafísica da subjetividade. Com base na ideia de "eu relacional", a crítica não homogênea de feministas torna possível uma compreensão de relatos variados, testemunhos de opressão revelados e de discriminações, revelados em narrativas.
Palavras-chave: Subjetividade – Narrativa – Testemunho – Memória – Mulheres

Exposing themselves: homage to the professors of the USP department of philosophy and the listening process

Abstract: This article aims to deal with narratives and memory of eleven women professors, who were or are part of the Philosophy Department at the University of São Paulo. They are testimonies of different intensities presented at the 2º Meeting of the ANPOF Philosophy and Gender Research Group, held in September 2019 at the Philosophy Department (FFLCH) of USP. We seek, with the same consideration, to base feminist theories on women's narrative together with listening, concerning a new understanding of subjectivity that presupposes the criticism of the philosophical tradition of thought and the metaphysical construction of subjectivity. Based on the idea of "relational self", the inhomogeneous criticism of feminists makes it possible to understand varied accounts, revealed testimonies of oppression and discrimination in relevant in the narratives.
Keywords: Subjectivity – Narrative – Testimony – Memory – Women

[1] Professora na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (FAFIL-UFG). E-mail: cmdw16@ufg.br

Apresentação

Esse artigo inicia tomando uma posição clara: a da escuta em relação a testemunhos que possuem camadas mais ou menos profundas. Uma escuta permeada pela leitura de um corpo teórico composto também em camadas ou, no jargão mais utilizado quando falamos em feminismos, em ondas. A tentação de intitular esse texto como "a nossa onda" foi superada em vista da necessidade de explicar que ondas foram essas, que altura alcançaram, onde foram tão gigantescas que chegaram a alterar ideias, valores, linguagens e comportamentos. No âmbito da filosofia que se faz nos departamentos de Filosofia no Brasil, parece existir mais uma espécie de ressaca marítima, uma onda que nunca se formou naturalmente, distanciada da costa, mas que bruscamente bateu para além dos limites da praia. A própria constituição de um Grupo de Trabalho na Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) que ousou discutir gênero, feminismo, raça e decolonialismo no contexto de discussões que envolvem pesquisa de pós-graduação em Filosofia no Brasil[2], foi essa espécie de onda súbita que atingiu massivamente a *promenade* dos programas de pós-graduação em Filosofia, o passeio dos filósofos. Os colegas homens "tomaram um caldo" em plena passarela acadêmica ao perceberem que deveriam se dirigir às colegas e estudantes mulheres de maneira mais apropriada, cumprimentando a todas de forma a reconhecer sua diferença.

As professoras que nos antecederam viveram períodos que já gozavam do usufruto da conquista de muitos movimentos sociais de afirmação das mulheres, fossem esses feministas, decoloniais, anti-racistas, ecologistas ou de oposição política ao regime militar que tanto prejudicou o ensino e pesquisa em Filosofia de 1964 até 1980. O aspecto político opositor, por sua premência, foi muito marcado pelas professoras mais antigas e pelas mais novas em seus testemunhos. Já o relato de opressão sofrida pela condição de serem mulheres foi evidente, embora não destacado, às vezes negado, em suas falas.

Cumpre notar que na escuta daquelas que possuem assentadas na memória as teorias sobre subjetividades desenvolvidas ao longo de décadas por filósofas feministas, o desconhecimento ou a não referência a essas teorias, soou alto. Em breve consulta ao verbete sobre perspectivas feministas da subjetividade da *Enciclopédia de Filosofia da Universidade de Stanford*[3], encontramos uma vasta bibliografia a respeito, iniciando com a obra *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir de 1953. Nas décadas seguintes, de 1960 aos dias de hoje, com ênfase nas décadas de 1980, 1990 e 2000, há mais de quatrocentos textos citados, entre livros e artigos de autoras, tais como: Luce Irigaray, Patricia Hilll Collins, bell hooks, Kimberlé Crenshaw, Maria Lugones, Nancy Fraser, Adriana Cavarero, Joan Scott, Judith Butler, Linda Alcoff, Marta Nussbaum, Seyla Benhabib, Sara Ruddick, Rosi Braidotti, entre muitas outras filósofas feministas que estudaram com atenção a constituição da subjetividade na filosofia, realizaram uma revisão crítica dos textos canônicos com um fôlego impressionante e inventaram uma nova forma de pensar esse esteio moderno do pensamento filosófico que é a subjetividade.

[2] O G.T. de Filosofia e Gênero da Associação de Pós-Graduação em Filosofia foi fundado em 2016, sob coordenação de Susana de Castro (UFRJ).
[3] Cf. https://plato.stanford.edu/entries/feminism-self/

É da perspectiva da escuta, portanto, que olharemos para os testemunhos das professoras do departamento da USP, com base nas teorias feministas que alteraram a ideia do "eu" na filosofia, nas últimas seis décadas. Alteraram também o que podemos supor ser o autobiográfico, principalmente em relação ao modelo de autobiografia fundado na filosofia por Rousseau e Goethe, de maneira grandiosa e, sem deixar de notar, na contramão da hipérbole rousseauniana da apresentação de si, o modelo econômico e tímido da autobiografia de Hume. Com certeza as feministas aprenderam muito com Nietzsche e Benjamin ao implodirem o eu coeso e íntegro dos modelos fundantes, tornando-o múltiplo, em processo, secundário ou mesmo esvanecido. Há quem inclua Hume ao lado desses últimos, com base em sua teoria do conhecimento [4], sendo que o mesmo não pode ser dito de sua escrita autobiográfica.

Décadas de crítica e criação de novos parâmetros de subjetividade: o eu relacional

Rosi Braidotti, em seu livro *Pós-humanismo*, lembra a importância dos movimentos feministas, anti-racistas e outros movimentos sociais, notadamente os movimentos de defesa do meio ambiente e da paz, que desde a década de 1970, teriam questionado a definição de humano. Os pontos de intersecção entre esses movimentos e teorias não eliminaram os pontos de tensão e de discussão que se tornaram intensas e mutuamente cooperativas. Ela enxerga um alvo em duas ideias motoras dessas críticas, um movimento dialético entre o eu e o outro, de um lado; e, de outro, a noção de diferença. De um lado ou de outro, o pressuposto era a de que a

> subjetividade como prática discursiva e material era equiparada à consciência racional, universal e ao comportamento moral auto regulador, enquanto o Outro é definido como seu oposto negativo. Redefinida dialeticamente como "diferente de", a diferença é inscrita em uma escala hierárquica que significa inferioridade e significa "valer menos que isso". Essa violência epistêmica adquiriu conotações cruéis para pessoas da vida real que coincidiam com categorias de diferença negativa: mulheres, povos originários e outros "outros". Eles são os "Outros" sexualizados, racializados e naturalizados, cuja existência social e simbólica é descartável e desprotegida. Como sua história na Europa e em outros lugares tem sido de exclusões letais e desqualificações fatais, esses "Outros" levantam questões cruciais de poder, dominação e exclusão. (...) A geração feminista anti-humanista adotou o conceito de diferença com o objetivo explícito de fazê-lo funcionar de maneira diferente. A pergunta provocativa de Irigaray "igual a quem?" é emblemática dessa mudança da homologação ou redução para um padrão masculino de identidade[5].

[4] Cf. DAMIÃO, *Filosofia e autobiografia, De Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin,* p. 40. Da mesma autora, "O quanto de si se quer falar, o quanto de si se quer mostrar: a medida de exposição de si mesmo e suas virtudes nas narrativas autobiográficas de Rousseau e de Hume".

[5] Tradução nossa. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 24.

Essa questão já era posta por Simone de Beauvoir, quando dizia: "Ele é o Sujeito, ele é o Absoluto, ela é o Outro". Ser o Outro é não ser ou ser meramente, de forma reificada, culturalmente estereotipadas ou inferiorizadas em relação aos homens. Na revisão crítica dos textos canônicos, segundo Ellen Anderson e Cynthia Willet[6]

> as feministas argumentaram que o eu não é apenas uma questão metafísica para a filosofia, mas que também é ético, epistemológico, social e político. Respondendo a esse estado de coisas, o trabalho filosófico feminista sobre o eu assumiu três aspectos principais: (1) críticas das visões ocidentais modernas e dominantes do eu, (2) recuperações de identidades femininas e (3) reconceitualizações do eu como (a) um indivíduo relacional dinâmico, sujeito a desejos inconscientes e vínculos sociais e (b) interseccional e, mesmo, heterogêneo[7].

O principal a ser notado nessas reconceitualizações feministas do eu é que esse passa a ser entendido "como um fenômeno relacional de várias camadas"[8]. Há uma forte preocupação em evitar repetir as teorias modernas epistemológicas da subjetividade, deflagradas como "androcêntricas", "eurocêntricas", sexistas, elitistas, classistas, racistas, transfóbicas, etnocêntricas e especistas[9].

A reconstituição da subjetividade é relacional porque é situada em sua história, cultura, época e local. Um eu que não é reduzido à racionalidade ou às faculdades racionais, mas que é vulnerável e posto em situação de risco e de esquecimento. Elementos desprezados, como veremos no depoimento de Marilena Chauí, como a maternidade e o que diz respeito ao mundo dos cuidados passam a ser enxergados nessa reconstituição do eu. O processo de educação das meninas e mulheres, já denunciado pela grande opositora de Rousseau e de Edmund Burke, Mary Wollstonecraft, em solo humanista iluminista, demonstrava que as virtudes morais não possuíam gênero e que a maneira como se ensinava as mulheres não as tornava mais virtuosas, mas as pervertia. Crítica reavivada por Beauvoir que via no processo de reificação social das mulheres sua amputação da carreira profissional e sua dependência da aprovação masculina.

Na noção de eu relacional encontramos a forma narrativa de si como resultado do reconhecimento circunscrito, seu ambiente sócio-cultural, provindo da experiência na qual ambições de formação de identidade possuem um contraponto: o sujeito ético e universal, cuja transparência é afirmada pela capacidade racional e via modelo masculino.

Existem diferenças e oposições nessas teorias, sendo a maior delas a que vem de correntes pós-estruturalistas que afirmam que o eu "é apenas um nó discursivo instável, e a identidade de gênero é um 'estilo corporal', a imitação e repetição de normas, frequentemente

---

[6] Autoras do verbete "*Feminist Perspectives on the Self*". Publicado pela primeira vez em 28 de junho de 1999 e revisado substancialmente em 19 de fevereiro de 2020.
[7] Tradução nossa. ANDERSON; WILLET, "Feminist Perspectives on the Self". Verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
[8] Tradução nossa. ANDERSON; WILLET, "Feminist Perspectives on the Self". Verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
[9] HARAWAY, *When Species Meet*.

exigidas por contextos culturais"[10]. Em outros termos, o eu é uma ilusão quando se apoia na diferença identitária de natureza biológica. Mesmo que essa autora, Judith Butler, afirme que a identidade é construída por "modos de poder", e que é preferível criar uma *performance* como paródia de identidades do que afirmá-las positiva ou negativamente como meio de contestação política, ela permanece no registro de relacionalidade do eu. Linda Alcoff[11] ressalta a relacionalidade do eu na constituição de narrativas que explicitem as relações de formação da identidade no contexto sócio cultural.

Adriana Cavarero, em seu livro *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia dela narrazione*[12], traduzido para o inglês por *Relating narratives. Storytelling and Selfhood* [13], é uma das pensadoras que pode nos auxiliar a entender essa condição de relacionalidade. O tradutor para o inglês de sua obra, Paul Kottman, justifica a tradução do título original por entender, justamente, que o "eu relacional" define o eu que conta sua história, de modo diferente das narrativas do eu metafísico ou autoconstituinte da filosofia tradicional.

Na apresentação de seu livro, Cavarero lembra a escritora Isak Dinesen, cujo pseudônimo Karen Blixen a tornou conhecida[14].

> Karen Blixen conta uma história que lhe foi contada quando criança. Um homem, que vivia perto de um lago, foi acordado uma noite por um grande barulho. Saiu de noite e seguiu para o lago, mas na escuridão, subindo e descendo, indo e voltando, guiado apenas pelo barulho, tropeçou e caiu repetidamente. Por fim, ele encontrou um vazamento no dique, do qual escapava a água e os peixes. Ele começou a estancar o vazamento e só quando terminou voltou para a cama. Na manhã seguinte, olhando pela janela, viu com surpresa que suas pegadas haviam traçado a figura de uma cegonha no chão. Nesse momento, Karen Blixen se pergunta: 'Quando o projeto da minha vida estiver completo, verei eu ou verão outros uma cegonha?' Poderíamos acrescentar: o curso de toda vida se permite, no final, ser encarado como um desenho que tem um significado? Aparentemente, não estamos lidando com um desenho que foi previsto; não é projetado ou controlado. Pelo contrário, o pobre homem, chamado à ação por circunstâncias externas, corre e tropeça na escuridão. Ele trabalha duro e somente quando o desastre está sob controle, ele retorna para casa. Ele nunca perde de vista seu propósito, nunca abandona o objetivo de seu curso. Ao contrário, ele o conclui. Sua jornada mistura intenção com acidente. Enquanto ele é submetido a provações e tribulações, seus passos, no entanto, deixam para trás um projeto; ou, em muitos casos, um desenho resulta de sua jornada - um que tem a unidade de uma figura. O significado da história reside precisamente na unidade figurativa do desenho e neste simples 'resultado',

[10] BUTLER, "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse".
[11] ALCOFF, "Visible Identities: Race, Gender, and the Self".
[12] CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia dela narrazione*. Seguindo uma inspirada tradução do título por Margareth de Lourdes Oliveira Nunes: *Você que me olha, me conta. Filosofia da narração.*
[13] CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*. Traduzindo, noutra tentativa, poderia ser: *Relacionando narrativas. O contar histórias e a individualidade.*
[14] Trata-se da passagem do livro de Karen Blixen, *Out if Africa*, citada nesta edição: New York, Random House, 1938, p. 201. Tradução nossa da referida passagem.

> que não segue nenhum plano projetado. Em outras palavras, o desenho - que não consiste apenas em marcas confusas, mas tem a unidade de uma figura - não é aquele que guia o curso de uma vida desde o início. Pelo contrário, o desenho é o que é a vida, sem jamais prever ou imaginar[15].

Essa história parece ser emblemática para que discussões sobre relatos autobiográficos não possam ser ingenuamente concebidos sem que a subjetividade narrativa seja refletida, bem como o registro de memória que se elabora.

A singularidade ou individualidade que marca a narrativa tem um fundamento na formulação da pergunta que fazemos, não mais "o que é o homem?", não mais a essência de quem narra, mas "quem" narra. Uma questão que leva ao que Hannah Arendt reconhece como o que não é possível de ser exprimido externamente em termos filosóficos e que depende unicamente da pessoa que revela sua história de forma absolutamente singular. Segundo comenta Kottman:

> Além disso, para Arendt, 'quem' alguém é não é absolutamente indizível, mas é revelado e manifestado através das ações, palavras e fatos dessa pessoa que, *ex post facto*, formam a história de vida única dessa pessoa. Arendt escreve: 'Quem alguém é ou foi, só podemos descobrir, sabendo da história por meio da qual ele próprio é o herói' [4]. 'Quem' alguém é, portanto, permanece inexprimível dentro da linguagem da filosofia; mas, como resultado, não permanece totalmente inefável [5]. Em vez disso, 'quem' alguém é pode ser 'conhecido' (embora isso não seja um conhecimento epistemológico) através da narração da história de vida da qual essa pessoa é protagonista[16].

Cavarero recorre a Arendt para chamar a atenção para esse novo senso político da narrativa que revela quem alguém é por meio de palavras e ações, criando uma interação entre indivíduos e suas existências singulares narradas. Ao reformular a pergunta filosófica "o que é o homem?", para que da resposta seja vinculada um modelo que deve ser o paradigma do igualitário político, Cavarero adota o "quem é" para responder como se dá a singularidade do indivíduo em sua relacionalidade constitutiva com outros indivíduos. "À noção de Arendt da exposição constitutiva do eu, Cavarero adiciona, assim, a narratividade desse eu. O 'eu narrável' - um dos elementos centrais introduzido"[17] em seu livro.

> Quando Cavarero fala de um 'eu narrável', portanto, ela não está falando de o "sujeito" clássico ou sobre a "formação de sujeitos". O que torna uma narração um ato político não é simplesmente que essa narração invoque a luta de uma subjetividade coletiva, mas, ao contrário, que elabore e elimine a fragilidade do singular. A singularidade e unidade de um eu, que é revelado através das ações desse eu e as palavras, que depois são narradas como uma

[15] CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*, p. 4.
[16] Tradução nossa. KOTTMAN, "Translator's Introduction". In: CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*, pp. vii-viii.
[17] Tradução nossa. KOTTMAN, "Translator's Introduction". In: CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*, p. ix.

> história de vida única e unificada, não apresenta nenhuma das características gerais da subjetividade tradicional: interioridade, psicologia, agência, auto-presença, domínio e assim por diante. Em vez disso, o 'eu narrável é um único existente', quem 'alguém é'[18].

Algo a ser recomendado como discussão e que não será realizada nesse artigo, é a diferença entre Cavarero e Butler, basicamente fundada na formulação linguística e paradoxal do eu como sujeito em seus dois sentidos: de sujeito ativo ao sujeito submetido. O sujeito como sujeição ao outro é um estado possível de subjetividade para Cavarero, um momento no qual a relação com outros é de submissão, mas diferentemente de Butler, ela não afirma ser essa a condição dos indivíduos em geral, o que poderia levar alguém ao registro de invisibilidade ou de abjeção.

Por outro lado, prosseguindo na comparação que Kottman faz entre Butler e Cavarero, é muito interessante notar que na perspectiva da primeira, ainda rege a ideia de ipseidade da narrativa autobiográfica, na qual o "eu é um outro para si mesmo". É possível nesse caso que o sujeito que conta sua história independa do outro como sendo-lhe externo e crie esse desdobramento de si mesmo, a auto-alienação dialética necessária para a formação da consciência de si e, por consequência, da narrativa de si, adotando a perspectiva da terceira pessoa sobre sua própria condição de existência.

> Para Cavarero, este é o 'pretexto' envolvido na tradição da autobiografia clássica (que é paralela à genealogia do sujeito filosófico). Cavarero escreve que é 'a estranha pretensão de um eu' que se faz um outro para poder contar sua própria história. . . o outro é aqui o produto fantástico de uma duplicação, o complemento de uma ausência, a paródia de uma relação [34]. Em vez de repetir essa estratégia clássica, Cavarero desafia a autonomia da autobiografia filosófica ao insistir que o outro é realmente um outro [35][19].

Por fim, é necessário que se verifique aquilo que poderia ser considerado um risco para a exposição de uma vida em sua singularidade, realizada no processo relacional de escuta: "Você que me olha, me conta". Essa exposição de si é considerada uma condição existencial que conecta o indivíduo ao social e ao político. É sempre bom lembrar que a exposição que se faz pela narrativa de uma história de vida não revela o que se é ou o que se veio a ser, mas um "*quem" que se expõe na relação com outros num contexto público e político*. A vulnerabilidade daquela que se expõe publicamente pode representar um choque do que sentimos ser diferente de quem pensamos ser, diante daquilo do que nos chamam. Por isso, o processo de escuta é fundamental na constituição da narrativa que expõe a si em sua singularidade galvanizada – muitas vezes petrificada como uma estátua – naquele ambiente no qual se constituiu.

---

[18] Tradução nossa. KOTTMAN, "Translator's Introduction". In: CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*, p. x.
[19] Tradução nossa. KOTTMAN, "Translator's Introduction". In: CAVARERO, *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*, p. xiv.

A Homenagem às professoras de filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP)

Chegamos aqui, portanto, à consideração que nos importa, após caracterizar ou constituir a "escuta" das falas testemunhais ou autobiográficas que reuniu uma mesa com professoras de diferentes gerações do histórico e importante departamento de Filosofia da USP[20]. Algumas datas são importantes, bem como a contagem do número de mulheres que foram contratadas nos 86 anos de existência do curso de Filosofia na mais reconhecida universidade paulista e brasileira. O departamento foi fundado em 1934 no espírito do processo civilizatório, com professores franceses que ensinavam em sua língua nativa. A primeira contratação de uma professora, Gilda de Mello e Souza, veio a ocorrer apenas em 1954, 20 anos após sua fundação. De lá para cá, apenas 13 professoras foram contratadas e hoje, num corpo docente com mais de 30 professores, contam com apenas duas professoras em sua composição. Uma das quais, Silvana de Souza Ramos, que se tornou coordenadora do GT de Filosofia e Gênero da ANPOF em 2018, responsável pela organização do II Encontro do GT e por essa homenagem às professoras.

É importante marcar o suporte dado a professora Silvana Ramos pelo GT de Filosofia e Gênero. Não houve unanimidade em torno da "homenagem", por isso houve da parte da professora uma justificativa inicial bastante pertinente e afinada com os pressupostos de escuta feminista. Algumas colegas que não se dispuseram a ouvir a justificativa se retiraram antes. Por que? Por talvez não sentirem que as professoras homenageadas tivessem feito algo que ainda está em curso: a defesa do espaço acadêmico para as mulheres que estudam filosofia desde que a filosofia se tornou uma carreira oficializada, permitindo o acesso de muitos às universidades públicas e privadas. Podemos argumentar: isso é um fenômeno recente, a maioria das professoras ali reunidas já estão aposentadas e defenderam sim o espaço para mulheres num contexto permeado por agressões, mas também por afetos masculinos, não apenas violências ou discriminações. No entanto, a situação mudou muito quando o "carreirismo" tornou o cenário da filosofia mais masculino e competitivo, eliminando nos estudos as etapas de amadurecimento intelectual, o que se tornou evidente na formação de discentes nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil.

Carolina Araújo, professora da Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) gosta de dizer que colocou um "elefante na sala" com seu artigo publicado na revista da ANPOF[21], que trazia estatísticas sobre o número ínfimo de mulheres nos PPGFILs em todo Brasil. Ela percebeu o "ambiente de vestuário masculino"[22], que poderia ser também alcunhado de "um ambiente de sacristia", afinal a filosofia e seus vínculos religiosos não ficaram no passado. Iniciou uma campanha para as filósofas "Quantas somos?" no Encontro da ANPOF ocorrido em 2016. Neste mesmo encontro e data, o GT de Filosofia e Gênero foi fundado e ajudou a compor a chapa vencedora que dirige essa associação desde então, sendo a vice-presidente, a fundadora do GT, Susana de Castro, desde 2018. No último encontro, realizado em 2018, ocorreu uma

[20] Cf. ARANTES, *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. (Uma experiência nos anos 60)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
[21] ARAÚJO, "Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015".
[22] PODCAST do PPGLM, Série: *Quantas Filósofas?* "Carmel Ramos entrevista Carolina Araújo".

primeira homenagem às filósofas e outra campanha, de cunho político afirmativo, com distribuição de adesivos: #elasSim, #eleNão. Na homenagem, inicialmente pensada para algumas professoras reconhecidas, todas as professoras e estudantes presentes foram convidadas a subir ao palco e todas foram simbolicamente homenageadas.

Podemos dizer que essa foi uma primeira ressignificação da palavra "homenagem" que passou por outro processo semelhante nas palavras da organizadora do evento na USP:

> Se homenagem é um substantivo feminino, isso é uma homenagem.
> Se homenagem é um juramento de fidelidade, de subordinação, de respeito do vassalo ao senhor, isso não é uma homenagem.
> Se homenagem é um ato público, como mostra de admiração e respeito por alguém, isto é uma homenagem.
> A mesa é e não é uma homenagem, há ambiguidade e ironia, porque é uma provocação colocar essas mulheres aqui, uma afirmação nossa e é um jeito de contar nossa história – uma contação de história.

Contar a história de um ponto de vista que nunca antes tenha sido contado, nesse ambiente público e acadêmico, no qual vidas singulares foram constituídas ao longo de muitos anos, pode ser um exercício de exposição perigoso, mas de imensa importância para a memória e atualização desta num contexto político que parece ter colocado a todas na contramão do que poderia ser a formação e a atuação em filosofia no Brasil. Um momento de perigo que contrasta com a expansão de uma manifestação múltipla e potente que emergiu há apenas 4 anos no contexto nacional da formação e ensino de Filosofia. Nem todas se dizem feministas, preferem falar em gênero, em mulherismo, há conflitos e discordâncias, mas essas frentes de mulheres se constituíram como uma força comum e atuante[23]. Poupemo-nos da descrição de detalhes e da transcrição das falas, pois tudo isso está disponível e acessível na plataforma do YouTube[24]. Vamos a alguns aspectos das apresentações que dizem respeito ao trabalho de escuta, como suas falas repercutiram para a autora singular que escreve este artigo, esperando que outras, na leitura, possam se reunir à constituição pública das falas e das escutas que estão intrinsecamente relacionadas, cada qual em sua autenticidade e individualidade.

Na abertura da mesa foi apresentado um vídeo sobre a primeira professora do departamento, Gilda de Mello e Souza, comentado posteriormente pelas participantes que a conheceram. Registros documentais que mostram seu parentesco com Mário de Andrade, sua formação e imagens documentais. Destacam-se nas menções, sua condição de professora de Estética, algo tão desvalorizado que a fez manter sua tese de doutorado trancada durante

[23] É possível listar a quantidade de pesquisas, publicações de artigos, livros organizados ou autorais, teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso, pesquisas de iniciação científica realizadas nos últimos anos, tarefa que certamente os websites que vem se organizando com muitas atividades (oferta de minicursos, palestras, publicação de artigos, *blogs*, *podcasts*, vídeos, entrevistas), como a *Rede Brasileira de Mulheres Filósofas* – outra iniciativa de Carolina Araújo (https://www.filosofas.org/), o recém fundado *Instituto As Pensadoras*, sob iniciativa de Rita de Cássia Fraga Machado, e a Red de Mujeres Filósofas de América Latina (https://www.reddem.org/pt/). Pelo lado das ações militantes, muitos coletivos foram formados, projetos de extensão em ponte entre Universidade e comunidades sociais.

[24] MESA: Homenagem às professoras do Departamento de Filosofia da USP. Acessível: https://www.youtube.com/watch?v=l5ZG7FXlkWY. Em 15/05/2020.

décadas antes de publicá-la, cujo assunto era a moda; e sua heroica tarefa na gestão do departamento durante os anos duros da ditadura militar.

O depoimento de Tessa Moura Lacerda foi particularmente comovente e aberto por reunir questões políticas familiares trágicas, também vinculadas ao período da ditadura militar, seguido de um grande elogio à memória de sua formação como aluna das professoras homenageadas. Sobre sua condição atual de professora no departamento, sobre conflitos que possa enfrentar, pouco disse. Acrescentou que a necessidade de estudar as teorias feministas que reúnem a questão de gênero, classe e raça, veio da demanda das alunas, com as quais formou um grupo de estudos para leitura de textos.

A professora Maria das Graças de Souza fez uma apresentação na qual pouco disse de si, mostrando consonância na discussão dos temas que foram tematizados no encontro e com eles dialogou de maneira sucinta e clara. Falou no plural: "Falarei de nossa trajetória de mulheres a partir do que ouvi nos três dias do evento". De maneira mais próxima às teorias sobre subjetividade, a professora focou no processo de formação de identidades, alertando para o "reducionismo" que esse processo significa. Para explicá-lo, convocou Edward Said, Achille Mbembe, Grada Kilomba e Laura Esquivel, acreditando que há uma observação comum nas teorias desses autores que alerta para o fato de que "a atribuição de identidades se faz com a inferiorização daqueles que são identificados". Essa atribuição é feita pelo colonizador branco ocidental que passa a nomear o que é o oriental, o negro, os povos originários e, pela nomeação, submete a todos. O mesmo processo ocorreria com as mulheres. O que o caracteriza é a "designação geral que esconde diferenças". Neste ponto, poderíamos retornar aos pressupostos iniciais deste artigo e encontrar muita consonância com as teorias lá indicadas, por exemplo, por Rosi Braidotti. A professora lembra duas figuras de mulher: a escrava Anastácia e sua mordaça e a índia mexicana Malinche que seria uma interlocutora entre seu povo e Cortez, como uma esperança de "fazer valer a palavra e não as armas". No nosso processo de colonização, essas histórias são repetidas, como da "índia Paraguaçu" (povo Tupinambá) e a "índia Vanuíre" (povo Kaingang), interlocutoras-prisioneiras ou "heroínas" capturadas. A positividade da fala das mulheres foi reunida à multiplicidade do que somos: multidão falantes, legião de mulheres falantes. Arendt e Butler são convocadas ao final para qualificar a ação dessa legião: "como ação concertada (Arendt) que responde às urgências de nosso tempo (Butler)". Não houve um testemunho ou críticas ou um posicionamento como professora do departamento, mas consonância e diálogo com a legião de mulheres que nos três dias de encontro apresentaram diferentes perspectivas e teorias que tinham a si próprias como tema.

A professora Scartlett Zerbetto Marton lançou a tarefa de apresentar uma autobiografia intelectual, como se esta fosse uma convenção e não um problema. Fez referência à prova do concurso que prestou para se tornar professora e que exigia a apresentação de um currículo comentado. Lembrou do título e de sua publicação em 2004: "A irrecusável busca de sentido". Forneceu datas e fatos de suas etapas na vida acadêmica sempre pontuados com algumas frases que se repetiam em sua narrativa: "Muito bem, a mulher, a professora que sou...". Particularmente essa frase pontuava enfrentamentos diante de situações de discriminação dessa condição ou, como disse, "mácula de nascença", qual seja, a de ter nascido mulher. Como sinais de resistência, a professora nomeou muitas de suas atividades acadêmicas como o Grupo de Estudos Nietzsche e os Cadernos Nietzsche, bem como o processo de internacionalização do qual participa levando o nome do departamento

da USP mundo afora. Encerrou com o que talvez tenha melhor caracterizado sua narrativa de resistência: "compreender a necessidade de enfrentar obstáculos, venham de onde vier. Ser combativa e resistir na universidade e no país".

Olgária Chain Feres de Matos fez uma sucinta exposição dos laços acadêmicos com Marilena Chauí, Gilda de Melo e Souza e Maria Sílvia (ausente, mas nomeada no evento), com quem teria feito um curso sobre o amor. Cita o método uspiano de leitura e compara a distinção benjaminiana entre o comentarista e o crítico. Quanto ao tema, relativiza-o um pouco. Concorda que os filósofos não "têm muito apreço pelas mulheres", mas cita Sócrates como um exemplo de apropriação positiva do trabalho de parteira da mãe e quando se refere ao amor, cede a palavra a uma mulher, Diotima. Claro que, sabendo um pouco sobre essa personagem de Platão, é possível considerar que a ironia ou o ardil platônico-socrático diante de poetas tão importantes, poderia ser a explicação de se submeter a uma mulher mais velha, quando ainda jovem, em questões que a ele já não mais importavam. Para ela a filosofia é andrógina, as falas são intercambiantes e ela, particularmente, apesar de percalços, sentiu-se bem acolhida no departamento onde foi professora. De todas as narrativas, talvez a sua tenha sido a mais recolhida.

A professora Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, igualmente, diz ter se sentido "em casa" no departamento de Filosofa e que a relação com os colegas foi gratificante. Disse desconhecer o tema gênero, mas ter "simpatia e preocupações". Elogiou colegas como Marilena Chauí e Paulo Arantes. Com inegável bom humor, perguntou a Otília, esposa de Paulo Arantes, se poderia "falar de homem ali". Em seguida, forneceu uma saborosa narrativa sobre seu convívio com três amigas artistas, todas reconhecidas: Hilda Hilst, Mira Schendel e Amélia Toledo. A primeira, escritora, as outras, artistas plásticas. Por meio do trabalho artístico delas descobriu as opressões, as curtições e observou que essas mulheres "faziam de suas moradas lugar de invenção, de determinação do improvável, do jogo e do fino humor".

A professora Andréa Altino de Campos Loparic afirmou que não havia preparado nada, que pensava ali no momento e "pegava uma carona" no que já havia sido dito pelas colegas. Afirmou algo que Marilena Chauí viria a repetir, de que nunca pensou na condição de ser feminista por vir de um matriarcado, uma família de mulheres fortes. Academicamente disse não ter sofrido discriminação, talvez por ter sido professora de lógica. Mas, sentiu-se discriminada na fala, por ter sotaque de nordestina. "Nordestino não diz que é discriminado porque tem vergonha. O sotaque é como a cor da pele, não dá para esconder". Contou sobre sua militância política de esquerda, já mencionada pela professora Tessa Moura, seu período na Europa e que só após se aposentar passou a dizer o que pensa.

A professora Otília Beatriz Fiori Arantes abriu sua fala com muita franqueza, dizendo o oposto de algumas outras falas: "Vou dizer algo deselegante: nunca me senti identificada com o departamento, sempre me senti marginal". Não se sentiu discriminada como pessoa, mas como professora de Estética, que era vista pelos colegas homens como uma disciplina "fútil, sem importância". Isso se dava, a seu ver, porque os professores franceses restringiam a filosofia "à história da filosofia e à epistemologia – o resto era futilidade". Retirou a professora Gilda do pedestal, no qual eventualmente a colocam, para dizer que "na época [a professora Gilda] foi massacrada e sofria muito". Comenta como foi atacada pelo professor João Cruz Costa que a fez desistir de dar seu curso e veio a publicar sua tese sobre moda trinta e sete anos depois de a ter defendido. Em seu testemunho, havia "preconceito contra

a Estética e contra mulher". De sua experiência que a fez deslocar-se para a faculdade de Arquitetura (FAU), ela salva as relações com Marilena Chauí, Bento Prado Jr., quem julgava ser muito especial. Fala com entusiasmo dos seminários que organizou com alunos e de ter introduzido a discussão sobre a produção de arte contemporânea e o pós-modernismo na *Arte em Revista* [25], publicação que marcou os estudos na área. Segundo diz, no departamento "ou os professores davam os textos clássicos de Estética ou não eram considerados".

Por fim, a professora Marilena Chauí, foi quem, sem sombra de dúvida, manteve uma forte conexão com as colegas que a citam, tendo sido a segunda contratada no departamento após a contratação de "Dona Gilda", carinhosamente assim nomeada. Sua narrativa foi igualmente franca e autobiográfica, regada por muita ironia. Como a professora Andrea Loparick, disse que sua família tinha mulheres muitos fortes e que não se sentia ameaçada. Contou como passou da condição de pertencer à "nata do ensino paulistano" para se tornar uma "violetinha" no primeiro dia de aula do curso de Filosofia, na antiga Unidade na rua Maria Antonia. "O que as violetinhas vieram fazer aqui? Marido é nas Letras". Uma primeira ironia vinda daquele que mais tarde foi seu colega, o professor Arthur Gianotti[26]. Para ela, esse tipo de tratamento foi uma constante no departamento, com ressalvas: Bento Prado Jr., Gérard Lebrun e Michel Debrun. Como a professora Otília Arantes, Marilena Chauí não camuflou os problemas ou pensou que esses deveriam ser respondidos com indiferença. Indicou certos sinais que permanecem de alguma forma no meio acadêmico, cuja origem ocorreu no processo de seleção para se tornar monitora na pós-graduação: a escolha se baseava numa exigência, não em uma escolha entre pessoas, estudantes ou profissionais, mas entre "gênios". Ou seja, os alunos não disputavam uma vaga de monitoria, mas a "genialidade". Cruz Costa se opunha a contratação de mulheres e foi na festa de sua aposentadoria que teria se dirigido à grávida Marilena e dito: "Ô Dona Marilena, a senhora é muito bonita, muito inteligente, mas com essa barriguinha não vai dar". Disse isso com uma batidinha em sua barriga. A essa cena grotesca foi acrescentada uma muito pior na reunião que definiria quem assumiria o cargo de professor no departamento: "mas ela pode ser contratada e podemos perguntar a ela se ela topa se esterilizar". Foi nesse ponto que um colega convidou o já referido professor a levar um soco na cara do lado de fora da faculdade. E, segundo sua narrativa, foi por causa dessa reação que seu nome teria sido aprovado. Ela

[25] "Arte em Revista é uma revista cultural, publicada no período de 1979 a 1984 pelo Centro de Arte Contemporânea — CEAC, São Paulo, sob a coordenação de Otília Beatriz Fiori Arantes, Celso Fernando Favaretto e Matinas Suzuki Júnior. Essa revista foi editada até o número sete pela Editora Kairós em São Paulo, e o oitavo número foi publicado pelo CEAC e editado com a colaboração parcial da FAPESP. Trata-se de uma revista monográfica, que dedica cada número a uma determinada temática. Os números um e dois tratam da efervescência cultural dos anos 60 e o número três é dedicado à questão do popular no Brasil. O número quatro tem como temática a arquitetura nova. Os números cinco e oito tratam da mesma temática: independentes. O número seis enfoca o teatro e o número sete destaca a questão do pós-moderno" (NIEDZIELUK, "Uma apresentação de Arte em Revista").

[26] José Arthur Giannotti deu uma entrevista à revista Época em fevereiro de 2020, quase aos 90 anos. O título "José Arthur Giannotti, entre bordados e insultos" repercute bem a referência a ele nesse testemunho de Chauí e repete suas próprias palavras: "Se você for ao Departamento de Filosofia da USP, vai encontrar várias bordadeiras, gente que pega um pedaço de Descartes e estuda, estuda, estuda aquele negócio e fica lá bordando. São estudos interessantes, mas são bordados", reclamou. "Quando saem do bordado, alguns fazem uma mistureba como a que faz o Olavo de Carvalho ou outros críticos do chamado 'marxismo cultural'. Eles estudam um autor e insultam os outros. Nos últimos tempos, o que temos na filosofia são dois abismos: bordados e insultos". Em sua defesa, poderão dizer que ele não faz insultos, mas ironia, em relação aos quais uns/umas riem, outros/outras não. Disponível em: https://epoca.globo.com/brasil/jose-arthur-giannotti-entre-bordados-insultos-24262688

diz ser testemunha também do "tratamento medonho" recebido pela D. Gilda. Uma narrativa potente, dando nome aos bois e aos abusos, mas que não lhe pareciam assim na época. Julgava-os "grosseria". Disse: "Em certos casos é difícil perceber a discriminação e eu não percebi". Contou ainda dos anos de repressão política, do exílio dos colegas, de como o *Tratado teológico-político* de Spinoza a ajudou a entender a situação política e, como professora, a "vacinar as cabeças jovens contra o que está acontecendo" neste momento. Conclui negativamente: "Minha sensação é de que minha vida, a dedicação no departamento, é que minha vida foi em vão".

Ao finalizar com essa frase que soou tão melancólica, ouvimos a contestação vinda da professora Andrea Loparick que puxou um coro: #eleNão...#ElasSim, para lembrar a campanha do GT de Filosofia e Gênero no último encontro da ANPOF contra – é preciso lembrar – a eleição presidencial e o candidato que se tornou vitorioso e trouxe à tona um patriarcalismo roto e violento contra tantas mulheres. Algo que nos leva ao movimento de refluxo da imagem da onda e da atitude política caracterizada pela resistência.

Conclusão

As narrativas ou a contação de histórias, de acordo com a provocação da organizadora do evento, Silvana Ramos, foram muito importantes para quem as assistia e as escutava. O desenho das vidas, mais ou menos expostas, mostra uma existência coletiva marcada por autoritarismos políticos, interna ou externamente à vida acadêmica. É muito importante lembrar que, do surgimento do departamento de Filosofia há 86 anos, 21 um deles foram vividos sob o regime da ditadura militar. Um regime que eliminou do currículo das escolas a disciplina da Filosofia. Travou-se uma luta, a partir da década de 1980 para reimplantar a disciplina nos currículos. Vivíamos um momento no qual uma disciplina pequena voltada para estudos de gênero, de questões étnicas e raciais adentrava nos currículos dos cursos de graduação em Filosofia. É de se entender o "tudo isso foi em vão" de Chauí. Foi uma construção de base implantada nos colégios, nos cursos de graduação e a própria construção de uma associação nacional de pós-graduação, a ANPOF, que inseriu na discussão esses temas vistos como alheios ao universo acadêmico da Filosofia, quais sejam: questões de gênero, os feminismos, o decolonialismo, as questões étnicas e raciais. Todas essas questões estão interseccionadas e tocam diretamente o mundo real em que vivemos, fortemente associadas às questões emergenciais do meio ambiente com o registro da pandemia no início de 2020 e da invasão desenfreada de territórios indígenas e da floresta amazônica. Como não refletir sobre essas questões emergenciais? Como permanecer nos departamentos severamente organizados por poderes descaradamente patriarcais e pensar que estamos "fazendo filosofia"?

Essas não são questões retóricas, são problemas que vivenciamos, pois os departamentos não são ilhas à parte do contexto político e ambiental em que vivemos. As histórias dessas professoras no departamento de Filosofia da universidade mais reconhecida do Brasil, sem preterir o que se estuda e se desenvolve nas outras, mas particularmente, o departamento de Filosofia tem uma história a contar que coincide com o que experimentamos hoje, talvez, de maneira mais brutal ainda, pois sob as vestes de um estado democrático e não de uma ditadura promulgada.

Importar Adriana Cavarero para avaliar como os testemunhos nos auxiliam a perceber as individualidades em contexto, a exposição política de narrativas que demandam uma escuta e nesta conjuntamente se realiza, para compor uma subjetividade relacional das mulheres, significa qualificar as falas que passam pelo tormento constante da desqualificação. Uma desqualificação que não separa o pessoal do profissional, pois que age para oprimir a diferença, seja ela de gênero, de raça e de classe social.

A homenagem às professoras do Departamento de Filosofia da USP promoveu um encontro afetivo e significativo no que diz respeito a muitas questões. Uma que permanece em aberto diz respeito à necessidade de engajamento das professoras e das alunas, um engajamento político e reflexivo, de forma a reunir vida, obra e profissão na constituição de um eu que se constitui na relacionalidade.

Referências bibliográficas

ALCOFF, Linda Martin. "Visible Identities: Race, Gender, and the Self". In: *Studies in Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2006.

ANDERSON, Ellen; WILLET, Cynthia. "Feminist Perspectives on the Self". Verbete da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Publicado pela primeira vez em 28 de junho de 1999 e revisado substancialmente em 19 de fevereiro de 2020. Acessível em: https://plato.stanford.edu/entries/feminism-self/. Acesso em 05/05/2020.

ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. (Uma experiência nos anos 60).* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ARAÚJO, Carolina. "Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015". São Paulo: ANPOF, 2016. Disponível em http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf. Acesso em: 15/05/2020.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. 2 vols. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Malden: Polity Press, 2013.

BUTLER, Judith. "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse". In: *Feminism/Postmodernism*. Linda J. Nicholson (Org.). New York: Routledge, 1990.

CAVARERO, Adriana. *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*. Tradução e introdução de Paul A. Kottman. Londres: Routledge, 2000.

DAMIÃO, Carla M. *Filosofia e autobiografia. De Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. "O quanto de si se quer falar, o quanto de si se quer mostrar: a medida de exposição de si mesmo e suas virtudes nas narrativas autobiográficas de Rousseau e de Hume". In:

OUBIÑA, O.P.; PAULA, M. G. e VIDAL, D. P. (orgs.). *Heterodoxias. Filosofia e literatura.* Braga: Edições Humus, 2021.

HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

_____. "A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s". In: *Socialist Review*, 5 (2), 1985, pp. 65-107.

_____. "Situated knowledges. The science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective". In: *Feminist Studies*, 14 (3), 1988, pp. 575–99.

_____. *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press, 1990.

hooks, bell. *Ain't I a Woman*. Boston: South End Press, 1981.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca/Nova Iorque: Cornell University Press, 1985.

MBEMBE, Achille. "Necropolitics". In: *Public Culture*, 15 (1), 2003, pp. 11–40.

NIEDZIELUK, Luzinete Carpin. "Uma apresentação de Arte em Revista". In: *Boletim de Pesquisa NELIC,* vol. 1, n. 1 - Periodismo contemporâneo em perspectiva (1997).

PODCAST do PPGLM. Série: *Quantas Filósofas?* "Carmel Ramos entrevista Carolina Araújo". 26/05/2020. Acessível em: https://www.filosofas.org/post/podcastppglm

SAID, Edward. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

SANTOS, Magda Guadalupe. "O feminismo e suas ondas". In: *Revista Cult*, 5 de setembro de 2017.

Gênero em tradução: além do monolinguismo[1]

Judith Butler[2]

Tradução: Fernanda Miguens[3] *e Carla Rodrigues*[4]

Resumo: As reflexões anglófonas e teóricas sobre gênero muitas vezes assumem o caráter generalizante das suas próprias afirmações sem antes colocar a pergunta sobre se "gender" existe como termo, ou se existe da mesma maneira em outras línguas. Parte da resistência à entrada do termo "gender" em contextos não anglófonos surge de uma resistência anterior ao inglês ou, de fato, apoiada na sintaxe de uma língua na qual as questões de gênero são resolvidas através de inflexões verbais ou de uma referência implícita. É claro que uma forma mais abrangente de resistência tem relação com os medos de que a categoria possa produzir, por si mesma, formas de liberdade sexual e desafios para as hierarquias existentes na língua para a qual está sendo traduzida. O ataque político e organizado ao gênero e aos estudos de gênero que está acontecendo no mundo todo tem muitas fontes, mas não é esse o foco desse ensaio. Este ensaio sustenta que não pode existir teoria de gênero sem tradução e que o monolinguismo anglófono muitas vezes assume que o inglês constitui uma base suficiente para as afirmações teóricas sobre gênero. Além disso, na medida em que o uso contemporâneo do termo "gender" vem de uma criação introduzida por sexólogos e, posteriormente, reapropriada pelas feministas, desde o início o termo esteve vinculado à inovação gramatical e aos desafios sintáticos. Sem um entendimento da tradução – com sua prática e seus limites – os estudos de gênero não podem existir num enquadramento global. Finalmente, o processo de se tornar de um gênero, ou de mudar de gênero, requer tradução para comunicar outros termos de reconhecimento das novas modalidades de gênero. Sendo assim, a tradução é parte constitutiva de qualquer teoria de gênero que busque ser multilíngue e aceite o caráter historicamente dinâmico das línguas. Esse enquadramento pode facilitar o caminho para o reconhecimento de diferentes gêneros, assim como de diferentes considerações sobre a identidade de gênero (essencialista, construtivista, processual, interativa, interseccional), que requerem tanto a tradução quanto uma definição de seus limites. Sem a tradução e a invenção histórica do termo "gender" não há como compreender a categoria dinâmica e mutável do gênero ou as resistências que ela hoje enfrenta.
Palavras-chave: Gender – Sexo – Tradução – Monolinguismo – Vida vivível

---

[1] Este ensaio foi apresentado com alterações na palestra inaugural do Congresso Mundial de Filosofia sobre Simone de Beauvoir, em Pequim, em agosto de 2018. As respostas do público nos Institutos de Gênero da Universidade de Cambridge e da London School of Economics (LSE) em 2016 contribuíram bastante para a elaboração de seu conteúdo. [N.T.] Existe mais de uma versão para o texto. Para o original da nossa tradução, ver BUTLER, Judith, Gender in "Translation: Beyond Monolingualism". *philo*SOPHIA, Volume 9, Number 1, pp. 1-25. Esta tradução faz parte do projeto "Judith Butler: do gênero à violência de estado", que conta com apoio da Faperj. Agradecemos a Sonia Corrêa a indicação do texto para tradução, bem como sua leitura generosa.

[2] Judith Butler é Maxine Elliot Professor no Departamento de Literatura Comparativa e no Programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkley. Ela é autora de vários livros, incluindo: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Undoing Gender* (2004), *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging* (com Gayatri Spivak, 2008), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Dispossession: The Performative in the Political* escrito com Athena Athanasiou (2013), e *Senses of the Subject* e *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015). Em 2016, ela publicou um volume coeditado, *Vulnerability in Resistance*, com a Duke University Press. Os seus livros foram traduzidos em mais de vinte idiomas. Atualmente ela é co-diretora do Consórcio Internacional dos Programas de Teoria Crítica. Ela pode ser encontrada por meio do endereço eletrônico philoSOPHIAjcf@gmail.com.

[3] Tradutora, mestra e doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Email: nandamiguens@gmail.com.

[4] Professora de Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisadora da Faperj. Email: carla@ifcs.ufrj.br.

Gender in translation: beyond monolingualism

Abstract: Anglophone theoretical reflections on gender often assume the generalizability of their claims without first asking whether "gender" as a term exists, or exists in the same way, in other languages. Some of the resistance to the entry of "gender" as a term into non-Anglophone contexts emerges from a resistance to English or, indeed, from within the syntax of a language in which questions of gender are settled through verb inflections or implied reference. A larger form of resistance, of course, has to do with fears that the category will itself release forms of sexual freedom and challenges to existing hierarchies within the second language. The well-organized political attack on gender and gender studies now occurring throughout the world has many sources, and that is not the focus of this essay. This essay maintains that there can be no theory of gender without translation and that Anglophone monolingualism too often assumes that English forms a sufficient basis for theoretical claims about gender. Further, because the contemporary usage of gender emerges from a coinage introduced by sexologists and reappropriated by feminists, it proves to be a term that is bound up with grammatical innovation and syntactical challenges from the start. Without an understanding of translation—its practice and its limits—there can be no gender studies within a global framework. Finally, the process of becoming gendered, or changing genders, requires translation in order to communicate the new terms for recognizing new modalities of gender. Thus, translation is a constitutive part of any theory of gender that seeks to be multilingual and that accepts the historically dynamic character of languages. This framework can help facilitate a way of recognizing different genders, and different accounts of gender identity (essentialist, constructivist, processual, interactive, intersectional) as requiring both translation and its limits. Without translation and historical coinage, there is no way to understand the dynamic and changing category of gender and the resistances it now encounters.
Keywords: Gender – Sex – Translation – Monolingualism – Livability

Diante dos novos ataques reacionários à "ideologia de gênero" na Europa e na América Latina, assim como da oposição de Trump a "gender"[5] como categoria, é importante rastrear os caminhos pelos quais o termo "gender" adentra ou falha em adentrar em línguas diferentes do inglês[6]. Realmente, as/os teóricas/os do gênero e filósofas/os não refletem o suficiente sobre o fato de que "gender" é um termo estrangeiro em todas as línguas diferentes do inglês, o que significa que, no cerne do projeto da teoria de gênero há um problema de tradução. De fato, em algumas partes do mundo, existe uma resistência à ideia de gênero precisamente porque ela é estrangeira. Talvez porque essa ideia pareça uma importação americana, talvez porque ela desafie os termos que existem em outras línguas para designar a diferença entre homens e mulheres. Ou talvez – como sustentam os oponentes da "ideologia de gênero" – porque o gênero contradiz o ensinamento bíblico ou a moralidade tradicional ao abrir a possibilidade para novos arranjos de gênero, transgêneros, famílias *queer* e liberdade sexual.

Mesmo na história da filosofia feminista, "gender" é um fenômeno recente, confundindo o debate euro-atlântico por décadas. Atualmente, ganhou o estatuto de perturbação global. Por exemplo, "gender" não é um termo que tenha sido usado por Simone de Beauvoir. Para ela, esse teria sido um termo estrangeiro em relação ao francês. E, no entanto, sem dúvida, os seus escritos apontaram o caminho do desenvolvimento de uma tensão na filosofia de gênero. Em *O segundo sexo,* Beauvoir argumentou que não se nasce mulher, mas que se torna mulher. Essa formulação se tornou a base para a distinção teórica feminista entre o sexo, entendido como uma realidade biológica, e "gender", entendido como o significado cultural ou social que a realidade biológica assume em um tempo-lugar específico. Nos anos 1970 e 1980, a distinção era importante por muitas razões, sendo a principal delas a afirmação de que não existe nada no sexo de uma mulher capaz de determinar o tipo de trabalho que ela deveria ter, o tipo de vida que deveria viver, ou quem ou como deveria amar. A distinção entre sexo e gênero se tornou funcional para muitas feministas que insistiam que, apesar das restrições sociais impostas às mulheres, elas permaneceriam relativamente livres para determinar o curso das próprias ações e construir as suas vidas por meio do exercício da liberdade. A formulação de Beauvoir foi lida pela teoria feminista anglófona dos anos 1970 e 1980 como uma sugestão de que, embora o sexo seja uma categoria natural, o gênero nomeia as interpretações culturais e sociais dessa categoria natural. A distinção se revelou ingênua na medida em que a categoria "sexo" também tem uma história. Da mesma maneira, os enquadramentos científicos diferem sobre como nomear e relatar diferenças materiais relevantes entre os corpos[7].

---

[5] [N.T.] Optamos por manter o termo "gender" em inglês, idioma em que a palavra não existia antes da formulação do conceito.

[6] Ver GALLO, "'Gender Ideology' Is a Fiction That Could Do Real Harm," Open Society Foundation, august 29, 2017, [https://www.opensocietyfoundations.org/voices/gender-ideology-fiction-could-do-real-harm]. Ver meu trabalho, "The Backlash against 'Gender Ideology' Must Stop," in *The New Statesman,* January 19, 2019. [N.T.] Ver a tradução para o português. Precisamos parar o ataque a ideologia de gênero. *Sexuality policy watch*. 23 de janeiro de 2019. [https://sxpolitics.org/ptbr/judith-butler-precisamos-parar-o-ataque-a-ideologia-de-genero/9094]. Agradecemos a Sonia Correa pela indicação, revisão e sugestão de tradução.

[7] Ver FAUSTO-STERLING, A. *Sex/Gender: Biology in a Social World*, Routledge, 2012. Ali ela argumenta que sexo e gênero são em parte construções sociais. Devido ao fato de ambos acontecerem no corpo, eles também são biológicos. Ela reivindica uma perspectiva teórica dos sistemas dinâmicos para destacar a ligação entre o social – que sempre colide com o corpo em desenvolvimento – e o próprio corpo. Por outro lado, ela mostra como a experiência cultural tem efeitos fisiológicos e, portanto, está envolvida em uma ação recíproca. Sua

O problema, na verdade, nunca foi a biologia enquanto tal, mas apenas um modo de descrever a diferença sexual biológica governada pela teleologia natural. A separação clara entre as duas dimensões foi importante para afirmar que nenhuma teleologia governa o desenvolvimento social de uma mulher a partir da condição biológica de ser fêmea. Um homem social poderia emergir de uma fêmea biológica; uma mulher social poderia emergir de um macho biológico. Para algumas/uns, a afirmação de Beauvoir de que alguém "torna-se uma mulher" estabelece que o gênero é uma escolha, mas outros interpretaram esse "tornar-se" como uma forma de reconhecimento no registro daquilo que Beauvoir definia como "situação". Essa "situação" incluía o sexo, mas não entendido como um fato natural ou como uma teleologia natural. A interdisciplinaridade de *O segundo sexo* mostrou que a categoria "mulher" foi estabelecida por meio de influências políticas, sociais, psicológicas e econômicas. Beauvoir nunca negou fatos naturais, mas insistiu que tais fatos são organizados pela situação na qual ocorrem e que o seu significado não poderia ser entendido fora dessa situação complexa. Algumas/os acadêmicas/os que estudam Simone de Beauvoir, como Alice Schwarzer (Schwarzer, 2000) ou Toril Moi (Moi, 2008), insistem que a categoria "mulheres" foi certamente mais importante para Beauvoir do que qualquer ideia de gênero. Foi a categoria "mulheres" que ela procurou empoderar ao insistir que nenhuma determinação casual ou teleologia natural governa o tipo de trabalho que uma mulher pode ou não fazer, assim como o tipo de pensamento que ela pode ou não perseguir, sua relação com a reprodução, parentesco, casamento e sexualidade. O questionamento lésbico radical de Monique Wittig (1992), disputando a categoria de mulher propriamente dita, de algum modo se deu a partir de Beauvoir, mas também destacou a tensão entre suas/seus intérpretes. O tremendo questionamento teórico e político desenvolvido pela teoria trans tampouco foi antecipado por Beauvoir, mesmo que a noção de "tornar-se" inunde os estudos trans, especialmente no trabalho de Kate Bornstein e no discurso público de Laverne Cox, mas também entre aquelas/es que trabalham com a tradição crítica de Gilles Deleuze. Em nenhum outro lugar, a vida contemporânea da categoria de gênero é tão importante quanto nos estudos trans (Aizura & Stryker 2013; Stryker & Whittle 2006).

Entre as filósofas feministas em dívida com Beauvoir, podemos discernir pelo menos três posições. Uma é a de que o sexo biológico não tem implicações causais diretas para o gênero que alguém se torna e que o gênero é uma forma de tornar-se (essa visão é contestada em parte por aqueles que reivindicam que o sexo também pode ser modificado e que essas formas de transição também são entendidas como um tipo de tornar-se). A segunda é a de que o sexo é por si mesmo um fato natural, mas que também deveríamos nos perguntar sobre as ciências que estabelecem e descrevem esses fatos, uma vez que essas ciências são muitas vezes tendenciosas e os pressupostos sobre a inferioridade social das mulheres ou a desigualdade são construídos no interior das próprias hipóteses científicas. A terceira é a de que o sexo é uma "situação", o que significa que um grande número de processos sociais e históricos, ou formas de poder, sustentam a designação de sexo e que as mulheres, ainda que não sejam biologicamente determinadas, também não são produzidas por meio de atos de liberdade radical; ao contrário, elas lutam dentro dos termos que estabelecem a sua situação, buscando transformá-la em seus próprios termos e conseguir maior liberdade e igualdade ao

visão mostra como o biológico pode ser levado a sério, ao mesmo tempo em que modelos teleológicos são rejeitados e substituídos por outros mais dinâmicos.

longo dessa luta. De acordo com a persuasiva argumentação de Margaret Simons (1995), Beauvoir partiu da noção sartriana de "projeto" ao mesmo tempo em que desenvolveu sua própria concepção de situação, da situação das mulheres, a situação de serem subjugadas pelo mesmo mundo cuja transformação deveriam empreender. Uma quarta possibilidade que Beauvoir não considerou, é claro, foi a da identidade trans, uma identidade que implica romper com a atribuição de gênero para reivindicar novos termos entendidos como correspondentes possíveis para a realidade vivida do gênero. Apesar de insistir no direito de assumir novos termos de gênero como um ato de liberdade política, a realidade vivida de gênero, por essa mesma razão, não é livremente escolhida. Para que o sentido complexo de uma "situação" seja ilustrado, é preciso que esse paradoxo ou tensão entre essas duas dimensões seja entendido.

Talvez essa discussão já seja estranha uma vez que, conforme eu mesma admiti, "gender" era uma noção alheia a Beauvoir e, na verdade, "gender" não foi uma palavra que ela usou. Entretanto, ela introduziu uma distinção, uma abertura, que não poderia ser facilmente fechada. Se nós tomamos o sexo como óbvio, então também tomamos uma versão específica do sexo como óbvia dentro da língua que falamos, ou dentro de um conjunto de pressupostos sociais e científicos. É verdade que os critérios científicos para determinar o sexo muitas vezes estão em conflito uns com os outros. Portanto, não podemos confiar que o sexo seja um simples fato estabelecido por meio de uma metodologia do empirismo positivista ou com base na intuição direta. De fato, Anne Fausto-Sterling (2012) argumentou que o sexo, entendido como biológico, está sempre em uma relação dinâmica e de constituição mútua com as formas sociais e culturais de seu aparecimento. Karen Barad (2003) estende um pouco mais o argumento reivindicando que o caráter dinâmico e generativo da "matéria" do sexo é regularmente ignorado, de maneira grosseira, tanto por variações do positivismo (sexo é um fato) quanto pelo construtivismo linguístico (o "sexo é fabricado pela linguagem").

E, no entanto, embora o sexo seja estabelecido de maneira diferente em diferentes línguas, de modo geral ele é estabelecido, o que sugere um problema relativo à forma de designação linguística. Ainda assim, nenhuma língua tem o poder, ou a autoridade, para nomear o sexo de maneira definitiva. O sexo binário é sempre adotado por uma língua, mesmo quando – ou especialmente quando – trata-se da língua da autoridade científica. O meu argumento não passa pela defesa do relativismo linguístico. Antes disso, quero entender o que acontece quando consideramos "gender" como a articulação linguística do sexo em um contexto multilíngue — o que pode ser uma maneira de especificar o que Anne Fausto-Sterling chama de "um mundo social". Algumas pessoas podem querer dizer que o sexo é um fato – embora a persistência da intersexualidade e da variação cromossômica certamente desafiem nossas ideias sobre o dimorfismo corporal. Há também quem queira ignorar aquelas/es que não aceitam o fato do sexo. Mas esse fato depende das condições do seu aparecimento – uma afirmação kantiana que pode ser útil nos dias de hoje. E, se a língua é uma maneira de formular o sexo, de interpretar o que é o sexo, então, como podemos chegar a um acordo com o fato de que a interpretação cultural e linguística do sexo – o que eu chamaria de gênero – acontece de maneiras diferentes através das línguas, além do que, algumas vezes, existe uma forma de resistência linguística a qual sugere que há limites para qualquer afirmação universal sobre gênero?

Deixem-me retomar dois pontos que se mostrarão centrais para o meu argumento. O primeiro é que o sexo não pode ser completamente separado da formulação linguística que o estabelece como um fato. A formulação linguística do sexo como um fato é, na minha visão, parte do que se entende por "gender". Em segundo lugar, "gender" é uma palavra estrangeira. "Gender" sempre produz um problema para as/os tradutoras/es. Realmente, "gender" só chega a qualquer língua como resultado de uma tradução difícil. O resultado disso é que ele nunca tem o mesmo significado em idiomas diferentes. A tradução é a condição de possibilidade da teoria de gênero em um contexto global.

Resistência ao "gender", resistência à tradução

Descobri que algumas vezes a resistência ao "gender" é sintática, como se quando começamos a usar o termo provocássemos ou mesmo desafiássemos as estruturas sintáticas básicas que comandam o que dá sentido a certa língua. Isso produz um tipo diferente de perturbação linguística num nível muito elementar. Em um primeiro momento, o problema parece ser de uso: Como alguém usa o termo? Uma pessoa pertence a um gênero? O gênero é um predicado da pessoa? Como alguém usa gênero em uma sentença? Em outros momentos, o problema parece ser a introdução de um conjunto de práticas culturais nas quais o uso do termo é tanto pressuposto quanto posto em jogo. O debate sobre se "gender" pode ser traduzido tem foco no que se perdeu e no que se ganhou – o que se perdeu do inglês, mas também os termos tradicionais que são retirados de uma língua que absorveu a tradução de "gender". Mas, talvez, seja preciso também perguntar-se que tipo de perturbação a entrada dessa palavra estrangeira produz em uma língua.

Quando o termo "gender" entra em uma língua, o inglês propriamente dito também entra, ou melhor, entra mais uma vez, pois certamente "gender" não introduz o inglês pela primeira vez. Parece justo assumir que o inglês tenha estado presente há muito tempo. Isso claramente ocorre quando o termo "gender" é preservado na segunda língua na mesma forma em que aparece na língua inglesa; isso é diferente quando uma nova palavra, próxima ao termo "gender", é concebida no segundo idioma. É claro que, por mais importante que seja considerar as respostas específicas para as várias entradas e incursões do uso do inglês para o termo "gender" em outras línguas, ou para a teoria do gênero e sua análise, essa seria apenas uma tarefa parcial (embora esteja relacionada e certamente seja um projeto que valeria a pena perseguir, pois levanta a questão da influência cultural, ou até mesmo do imperialismo cultural).

Em vez disso, o que pretendo perguntar é por que os debates sobre "gender" – enquanto termo – muitas vezes não levam em consideração uma presunção do monolinguismo que opera em seu interior. Quando, por exemplo, nos EUA, no Reino Unido ou na Austrália, nos aproximamos de "gender" como uma categoria ou um conceito, tendemos a deixar de lado o fato de que estamos fazendo referência ao seu uso em inglês. Nas línguas romanas, assumimos que ele – *le genre, el género, o gênero* – será ou deveria ser relativamente o mesmo[8], e que as discussões que temos em inglês podem por princípio ser generalizadas para um número infinito de contextos. Realmente, quando discutimos sobre

[8] [N.T.] Nas línguas romanas, o gênero designa um conjunto de indivíduos agrupados em uma mesma categoria por conta de um atributo em comum.

"gender" – e aqui me refiro ao termo – elaborando o seu significado ou sua conceitualização, já estamos operando dentro de um campo monolíngue, a menos, é claro, que estejamos argumentando em outra língua e "gender" seja um termo estrangeiro. Mas, mesmo nesse caso, quando "gender" entra como um "termo estrangeiro", ele permanece estranhamente estrangeiro em outras línguas que não são o inglês; ele se refugia em outra língua como uma incursão estrangeira. Enquanto tal, ele levanta todas as questões usuais: O que o estrangeiro está fazendo aqui? É bem vindo? Foi convidado? "Gender" é um signo ou um instrumento de dominação imperial?[9]

Em inglês, fazemos diversas generalizações sobre "gender" como se estivéssemos nos referindo a um conceito e não a um uso linguístico específico – generalizações desse tipo poderiam incluir que o gênero é performativo ou relacional, interseccional ou processual. Em geral, em inglês, temos a presunção de que o que estamos discutindo é facilmente, se não totalmente, traduzível em virtude da generalização que lhe é inerente. Ainda que as/os teóricas/os do gênero em contextos anglófonos possam nem sempre reconhecer, elas/es têm, invariavelmente, uma posição em relação à tradução quando estão debatendo "gender". Existem vários sentidos nos quais isso se mostra verdadeiro. Primeiro, dentro dos contextos feministas, *queer* e trans, assim como as ciências sociais de maneira mais ampla, o termo "gender" chega a nós de outras fontes, tanto gramaticais quanto sexológicas. Portanto, estamos trabalhando com um molde recebido, o qual continuamos moldando. Segundo, ao praticar a teoria como fazemos, as premissas sobre a generalização das nossas afirmações se apoiam em uma convicção tácita de que não vai existir perturbação ou bloqueio quando o "gender" for traduzido para outras línguas: contudo, o alvoroço político sobre a entrada do termo em contextos de línguas não inglesas só se intensificou nos anos mais recentes – e vou dar algumas indicações disso. Terceiro, a atribuição de gênero é uma prática discursiva e institucional que se inscreve no corpo no momento em que é feita, mas que continua trabalhando sobre ele ao longo do tempo. A atribuição de gênero opera de acordo com a tradução, uma vez que o infante ao qual é atribuído um gênero, trazido à vida como um menino ou uma menina, deve realizar o trabalho de tradução dos signos do mundo adulto para o universo de significados próprios da criança. (Jean Laplanche acaba sendo importante para o argumento de que os nomes pelos quais a criança é chamada exigem um trabalho de tradução da sua parte) (Butler, 2014).

Então, consideremos em primeiro lugar que, quando algumas/uns de nós debatemos em inglês sobre o que o gênero é ou deveria ser, é raro nos perguntarmos se os termos que usamos são traduzíveis, muito embora a possibilidade de generalização contida no que afirmamos presuma que sejam. É claro que algumas/uns de nós, que trabalhamos em inglês, podemos não nos importar se as palavras chave são traduzíveis: ou seja, no fim das contas, esse é um problema para tradutoras/es. E, embora tenhamos satisfação em ajudá-las/os em sua luta, nem sempre consideramos que a generalização das nossas afirmações realmente dependa de estabelecermos uma equivalência conceitual entre termos usados em diferentes línguas. Além disso, a própria possibilidade de estabelecer essa equivalência depende de que

[9] Ver ADORNO, Theodor. "On the Use of Foreign Words in Writing," *Notes on Literature* (pp. 290–91). Na obra em questão, ele observa a importância da quebra da ideia orgânica e pura da língua: "O poder de uma língua desconhecida e genuína que não está aberta a qualquer cálculo, uma língua que surge apenas em pedaços e fora da desintegração daquela existente; esse poder negativo, perigoso e – ainda assim – prometido, é a verdadeira justificativa das palavras estrangeiras".

um determinado termo exista naquelas outras línguas. Assim, a tradução, ou ainda, a traduzibilidade, é uma pré-condição para estabelecer a comunicabilidade das nossas teorias através das línguas.

Quando não existe um termo, ou quando a equivalência conceitual não pode ser estabelecida, surge uma questão diferente. É claro que alguém pode evitar o problema simplesmente assumindo ou afirmando que o "gender" *não* é facilmente traduzível porque, na verdade, ele pertence propriamente ao inglês, ou veio a pertencer ao inglês. Com essa presunção monolinguística bastante arraigada, as/os anglófonas/os convidam a todas/os a adotar o inglês como o enquadramento linguístico contemporâneo estabelecido, ou *língua franca*, ou então exportam esse enquadramento num espírito condescendente. Somos imperialistas generosos! Por outro lado, pode ser que, filosoficamente, sustentemos que "gender" nomeia um conceito, sendo que a língua que usamos para nomeá-lo ou descrevê-lo é incidental em relação ao conceito propriamente dito, de maneira que estamos nos comprometendo com uma análise puramente conceitual, não com uma análise linguística. Nesse argumento, o uso linguístico não gera ou sustenta os conceitos. De modo geral, presume-se que os conceitos são relativamente independentes do seu uso linguístico. "Gender" é um desses conceitos; portanto, "gender" pode ser analisado conceitualmente sem que isso diga respeito à língua na qual é usado ou, na verdade, a língua na qual ganha o seu sentido.

Entretanto, essa última visão não leva em consideração o problema da não equivalência conceitual que surge na prática da tradução do gênero. Algumas vezes ele surge como um problema gramatical: como usar a forma nominal do gênero, por exemplo, em uma língua que apenas flexiona o gênero por meio de verbos ou adjetivos? Algumas vezes se trata de uma perturbação sintática, ou seja, as próprias articulações que mantém uma frase coesa já não podem operar, desafiando o sentido propriamente dito. Isso acontece em línguas que descrevem ações ou estados, flexionando o verbo para indicar se ele ou ela está agindo, ou se encontra em um determinado estado. Nesses casos, "gender" não se sustenta por si mesmo, além de certamente não ser um substantivo. Mesmo em contextos de língua inglesa, a forma nominal concedida ao gênero não alcança exatamente o seu significado. Para a antropóloga Marilyn Strathern, por exemplo, categorias como "homens" e "mulheres" são abreviações de relações sociais, não tendo um estatuto ontológico independente fora dessas relações. A forma nominal do gênero não coloca problemas sérios apenas para os tradutores, mas também para a descrição teórica.

O que tentei até aqui nomear como um problema certamente é familiar para aqueles que trabalham com regularidade em meio a outras línguas, ou entre aqueles para os quais o inglês é uma segunda língua (ou terceira, ou quarta!). Mas quero desenvolver outro argumento, que não parece derivar imediatamente do primeiro: ele é simplesmente o de que *a tradução é a condição de possibilidade de "gender" como uma categoria útil de análise*. A possibilidade de tradução se torna um problema na medida em que existe a presunção, nem sempre marcada, de um monolinguismo que permeia o discurso sobre "gender", na medida em que atravessa a vida acadêmica e a popular. Em *O monolinguismo do outro,* Derrida se refere a uma "obstinação monolíngue" para descrever a "resistência à tradução". Nesse texto, ele descreve uma convicção que se fortalece conforme alguém entra cada vez mais profundamente na língua do outro para desenvolver um argumento ou ensaiar uma descrição. A pessoa não vive simplesmente um idioma específico como se aquela fosse a sua casa, mas ela se convence

de que apenas naquela língua é possível criar e comunicar o sentido das coisas. Então, não apenas eu falo essa língua, mas essa língua é a minha maneira de viver no mundo e a própria essência de quem eu sou, a própria condição do sentido que faço do mundo e, consequentemente, do sentido do mundo em si mesmo.

Primeiro, Derrida contesta essa convicção ao afirmar que a própria língua materna nunca é realmente sua. Certamente não se trata de uma posse, mas sempre – e desde o começo – da esfera do não pertencimento. A língua tem a sua vida antes de pronunciarmos qualquer palavra, nos precedendo sempre, vindo de outro lugar. Na visão de Derrida, esse outro lugar no espaço e no tempo existe desde o início do sujeito falante e nunca desaparece. E, ainda assim, o monolinguismo – ou o que podemos chamar de convicção monolíngue – não apenas encobre essa despossessão originária como intensifica a sensação de que o que dizemos ou escrevemos em uma língua pode ser imediatamente generalizado. Derrida repete como um ventríloquo a postura defensiva do monolinguista, ao escrever o seguinte:[10] "Não estou apenas desnorteado, despojado, condenado fora do francês, tenho o sentimento de honrar ou servir a todos os idiomas, em uma palavra, de escrever 'mais' e 'melhor' quando aguço a resistência do *meu* francês, a 'pureza' secreta do meu francês... portanto a sua resistência, a sua resistência *obstinada* à tradução: em todas as línguas, incluindo o francês" (1996, p. 99). A intensificação do monolinguismo produz um paradoxo (se não uma *aporia* bem desenvolvida): a língua que se vive como sendo a língua materna é precisamente onde a despossessão acontece desde o início, porque sobre a língua na qual se fala ou se escreve não existem direitos de propriedade. E, no entanto, todo refinamento do pensamento dentro desse idioma torna mais intensa a sensação de que essa é a própria língua, resultando em resistência à tradução. A tradução ameaça a/o monolinguista com a perda do lugar e da propriedade da língua. Mas essa despossessão sempre aconteceu, realmente foi a condição tanto da fala quanto da escrita. É em sua própria língua que se é despossuído[11]. Na verdade, o que acontece em uma língua não pode ser completa ou adequadamente traduzido para a língua do outro. Sendo assim, Derrida argumenta que cada tradução se baseia em momentos que *não podem* ser traduzidos. O "intraduzível" assombra cada tradução, não apenas como um pequeno problema aqui e ali, mas como condição estrutural que se torna explícita nos momentos em que a gramática vacila e produz uma perturbação sintática, como quase todas as vezes, por exemplo, em que "gender" entra em outra língua[12].

---

[10] [N.T.] Traduzimos do original em francês. [DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre.* Paris : Galilée, 1996]. Na edição em inglês a que a autora se refere o trecho é: "Not only am I lost, fallen, and condemned outside the French language, I have the feeling of honoring or serving all idioms, in a word, of writing the 'most' and the 'best' when I sharpen the resistance of my French, the secret 'purity' of my French . . . hence, its resistance, its relentless resistance to translation; translation into all languages, including another such French" (DERRIDA, *Monolinguism of the Other*, p. 56).

[11] Para uma reflexão mais aprofundada sobre despossessão, ver meu volume escrito em colaboração com Athena Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, 2013.

[12] Existe muita coisa a ser dita sobre esse tópico, que foi recentemente abordado pela primeira vez, em francês, pela filósofa Barbara Cassin, no *The Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, eds. Barbara Cassin, Emily Apter, and Jacques Lezra (Princeton University Press, 2014). Ali, numerosos conceitos são pensados – ou repensados – em relação ao problema da tradução. Uma versão anterior desse artigo aparece neste livro na categoria de "Gênero". [N.T.] A autora se refere a "Gender and gender trouble", de sua autoria, publicado em no *The Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon,* adendo à edição norte-americana do verbete Gender no "Vocabulaire Européen des philosophies" (CASSIN, Barbara. Paris: Seuil; Le Robert, 2004). [N.T.] Uma equipe brasileira de tradutores, coordenada pelo professor Fernando Santoro (UFRJ) e pela professora Luisa Buarque (PUC-Rio), trabalha na tradução do dicionário no Brasil, cujo primeiro volume está em CASSIN,

A tradução abre o potencial produtivo de errância e invenção, desafiando ideais do domínio linguístico, oferecendo um caminho de humildade linguística para o inglês, além de uma possibilidade de encontro que preserva a dimensão intraduzível de qualquer língua. A dimensão intraduzível do "gender" abre uma questão sobre como existir em um mundo onde a não equivalência conceitual faz parte do aumento da conversação global feminista e sobre gênero.

Debates globais sobre gênero

Comecei participando dos debates, mas aos poucos passei a me comportar como uma observadora atenta, cada vez menos uma teórica do gênero, cada vez mais alguém diante da genealogia do seu uso. Na verdade, não faz muito tempo que na França era possível engatar conversas com acadêmicos e ativistas que estavam tentando dar sentido aos termos "gender" e *queer* – dois termos importados que eram celebrados de muitas maneiras, assim como condenados em muitas publicações, tanto populares quanto acadêmicas. Comecei a chegar na França faz alguns anos, com a hipótese de que iríamos discutir a teoria da construção social, o estatuto da personificação, o problema da materialidade, o sentido da performatividade, as relações entre os gêneros, sexualidade e diferença sexual, normas reprodutivas e tecnologia, a relação com a linguagem, discurso ou análise discursiva, o problema do inconsciente, interpelação, teoria social, as interrelações entre gênero, raça e classe, análise interseccional, pós estruturalismo, novos materialismos, tecnologia e até mesmo o estatuto das afirmações gerais ou universais (talvez vocês tenham achado que estaríamos discutindo alguns desses assuntos aqui). É claro que, em francês, o termo *genre* refere-se a tipos de escrita literária ou a uma função dos artigos definidos e indefinidos, e teve que ser, num primeiro momento, ampliado para acomodar um novo conjunto de significados para o debate sobre "gender". A resistência à tradução foi evidente. A vontade de adotar um uso novo, especialmente a partir do inglês, dificilmente poderia ser tomada como certa (Rennes, 2016; Agacinski, 2012). O paradoxo sobre aceitar e rejeitar o termo surgiu com muita força quando uma historiadora me disse: "Não existe lugar para *gendaire* em francês". Ela não só deu um lugar para a palavra como também a tinha tornado francesa, resistindo à sua importação. A resistência tinha variantes de esquerda e de direita. Algumas/uns temiam que isso fosse a "McDonaldização" da teoria acadêmica. É claro que o problema da influência cultural americana foi citado com frequência. Mas, algumas vezes, "gender" ou "la théorie du genre" significa nada menos que a destruição da unidade da nação francesa, a ampliação de fronteiras nacionais cada vez mais porosas, por meio das quais qualquer coisa e qualquer pessoa pode passar, colocando portanto em questão a imigração, as minorias, as misturas raciais, as forças cada vez mais vagas da destruição cultural, mas também os debates sobre religião e secularismo (ou *laïcité*), com foco na primazia cultural do catolicismo para a nação francesa, a lei natural, a patrilinearidade, a normalidade e a patologia, a família, a homossexualidade, o casamento gay e as relações familiares *queer*. Muitas vezes o uso popular do termo "gênero" é abreviado para uma ampla gama de práticas sociais e liberdades: o acesso das mulheres solteiras às tecnologias reprodutivas, homens trans, a

Barbara; SANTORO, Fernando; BUARQUE, Luisa. *Dicionário dos intraduzíveis*. Volume um: línguas. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

criação de filhos por uma pessoa sozinha, a criação de filhos por lésbicas e gays, casamento gay, direitos trans. Todos os debates sobre esses tópicos estão assombrados pela migração, a perda da identidade nacional e a discussão dos pressupostos que fundam a República, assumindo formas diferentes quando consideramos que gênero e raça estão ligados de forma indissociável. Ainda assim, "gender" é entendido como algo que ameaça destruir uma versão da lei natural que une a família e a nação, ou a desafiar as normas culturais ou simbólicas que unem a família e a nação e sem as quais se entende que o caos pós-nacional se seguiria (Perreau, 2016). Há alguns anos, ao anunciar a sua candidatura para a presidência da França, Nicolas Sarkozy disse que a oposição ao gênero era uma das suas prioridades, sendo que não faz muito tempo que ele se alinhou com o ministro da Educação, colocando-se ao lado do Papa, ao defender que "a teoria de gênero" não deveria ser ensinada nas escolas, mas sim considerada uma "ideologia diabólica". O termo agora tem em uma grande variedade de significados: dependendo do contexto, pode significar as mulheres, os direitos das mulheres, ou a igualdade das mulheres e, portanto, o feminismo, mas também transgêneros e gays, bissexuais e a vida lésbica, amor, associações, parcerias e casamentos, liberdades reprodutivas, direitos à adoção. Em algumas das objeções religiosas, o "gênero" simplesmente significa o mesmo que homossexualidade ou é um disfarce para ela. Constatamos que essa pressuposição opera em muitos países, incluindo o Brasil, a Polônia, a Hungria e a Grécia, bem como nos debates sobre gênero, violência e autonomia nos EUA.

Para algumas/uns essa noção teórica de gênero é ilegível – e não apenas em razão da dificuldade da língua ou do caráter abstruso da sua teoria. Ela levanta um problema de tradução e até mesmo de traduzibilidade. O problema parece ser semântico, mas ele surge a partir de um sentido mais amplo: a organização sintática daquilo que produz significados numa língua nacional ou estrutura religiosa está em perigo. Meu exemplo favorito é de uma mulher da Suíça francófona que veio na minha direção em um evento público e me disse, em francês, que rezaria por mim. E, quando perguntei por que, ela me respondeu que era porque eu não acreditava na lei natural, não seguia a palavra de Deus. Perguntei a ela se ela tinha lido o que eu havia escrito, ao que ela respondeu: "É claro que não. Eu nunca leria um livro desses!" Ela não percebeu que eu ficaria feliz em ler o livro dela, ainda que não no espírito exigido por ela.

Portanto, apesar de não estarmos, nesse caso, no campo do debate razoável ou da apresentação de evidências, está acontecendo alguma coisa socialmente significativa que clama por uma reflexão profunda, uma leitura cultural, ou mesmo uma redefinição da tarefa da teoria. Então, embora eu tenha começado como alguém que participou desses debates, lutando em francês para defender e refinar um conjunto de visões teóricas, devagar fui me tornando observadora de uma situação política tensa, tentando entender a trajetória volátil desse termo que não pertence a ninguém. Ainda que a oposição continue sendo feroz, o desenvolvimento de novos programas para os estudos de gênero acontece o tempo todo – mais de três mil pesquisadores franceses se encontraram em Lyon, em 2016, para apresentar um trabalho sobre *études de genre* — psicólogos, sociólogos, historiadores, pesquisadores da área médica, filósofos, linguistas e antropólogos. As visões dos que estavam reunidos ali ou em outras conferências nem sempre se acham facilmente representadas na mídia popular, que prefere circular um fantasma de gênero cada vez mais feroz, pautado pelas ansiedades sobre sexualidade, família, fronteiras nacionais, migração e tecnologia reprodutiva. Ao mesmo tempo, o Papa Francisco concordou em adotar o tom proposto pelas bases

conservadoras da igreja ao afirmar que "o gênero é uma ideologia diabólica" (Reilly, 2016). Apesar das suas vacilações interessantes, algumas vezes promissoras, no que diz respeito à sexualidade – bem como os seus esforços para tornar a igreja mais inclusiva, com os esforços intermitentes para encaminhar o abuso sexual na igreja – o papa infelizmente adotou esse discurso em anos recentes.

Por que gênero se tornou um termo proscrito? Na França, o ensinamento sobre gênero nas escolas, como parte de um currículo aprovado pelo Estado, já não é mais permitido. Em meses mais recentes, leis semelhantes foram aprovadas no Brasil e na Itália[13]. Os estudos de gênero foram fechados na Universidade da Europa-Central (Central European University), em Budapeste. E, do mesmo modo, existem debates acirrados na Polônia, Turquia e na Sérvia. Na Espanha, a RAE, a Academia Real da Língua (Real Academia de la Lengua), se recusa a aceitar o "gender" no idioma porque, aparentemente, esse seria um desvio puritano para evitar o simples uso de sexo. Dessa maneira, sexo e sexualidade são confundidos, enquanto o gênero é proibido. Qualquer que tenha sido um dia o significado de "gender", ele se tornou, em grande medida por efeito da tradução, um espectro a ser combatido e derrotado. Aquelas/es de nós que procuraram criar significados precisos para o termo estamos surpresas/os pelas apropriações públicas e traduções, pelos fantasmas que substituíram as nossas formulações.

Gênero — o termo acadêmico, os debates sobre gênero — agora está associado à questão sobre se a palavra, a teoria, a política que se imagina que ela defenda, pode ter sua entrada permitida ou deve ser barrada na fronteira, uma questão que resulta de medos e ansiedades religiosas, sociais, sexuais e políticas. A vida do termo tem excedido e confundido quaisquer intenções originais ou objetivos inspiradores que ele pode ter tido no contexto da língua inglesa. O termo entrou em outras zonas diferentes daquela na qual vivemos, e ele me leva junto, desafiando o meu monolinguismo. Agora ninguém tem a propriedade desse termo, mas a verdade é que ninguém nunca teve. As implicações dessa despossessão primária assumem maior importância na medida em que a ideologia contra o gênero ganha força global, uma vez que não podemos exatamente devolver o gênero ao mundo puramente acadêmico, assim como também não podemos abandoná-lo nessa forma pública que é hoje objeto de oposição crítica.

O gênero sempre foi estrangeiro

Mesmo em inglês, "gender" é um termo relativamente recente. Foi inventado por volta de 1950, tendo soado bastante estranho para aqueles que pensavam que o gênero pertencia a um conjunto de regras gramaticais que governava o uso dos pronomes. Nos Estados Unidos, "gender" foi introduzido por sexólogos que estavam interessados em regular os corpos que não se encaixavam imediatamente na categoria de masculino ou feminino. O termo começou a adquirir o seu significado contemporâneo com a publicação,

[13] [N.T.] A "ideologia de gênero" tem sido construída como uma falácia em países como França, Itália e Brasil, afetando os planos públicos sobre a educação e constrangendo, tanto por meio de manifestações quanto das intervenções do Estado, respaldadas por uma mentalidade de fundo religioso, as transformações que dizem respeito ao aprendizado e a formação para um mundo menos violento e mais igualitário, onde os direitos da população sejam assegurados para os indivíduos de modo geral. Em todos esses países, o combate à "ideologia de gênero" revela um sentimento de aceitação dos altíssimos níveis de violência registrados contra as mulheres e as populações LGBTQI.

em Harvard, no fim da década de 1940, da dissertação de John Money sobre os hermafroditas. Money desenvolvia técnicas de comportamento e cirurgias que colocariam as crianças intersexo em conformidade com as regras de gênero existentes. Se uma criança nascesse com características anatômicas ambíguas, Money e sua equipe buscavam encontrar uma maneira ou de "corrigir" o corpo ou alinhá-lo às normas de gênero socialmente aceitas. No momento em que "gender" chegou ao campo de análise feminista, na década de 1970, já tinha sido trabalhado por sexólogos pré-feministas (Germon, 2009). Em meados da década de 1950, como mostrou Jennifer Germon, gênero significava apenas uma relação entre palavras. Mas isso começou a mudar com a publicação da dissertação de John Money em Harvard sobre os hermafroditas. Nos anos seguintes, Money usou o termo para descrever o que uma pessoa é, considerando-o um estatuto ontológico concedido aos infantes[14]. Assim sendo, questões como – qual é o seu gênero? ou qual é o gênero da criança? não eram de fato possíveis em inglês até o fim da década de 1950 e, de modo ainda mais proeminente, nas décadas seguintes.

Ao contrário das apropriações feministas e *queer* do termo, o desdobramento original de "gender" estava a serviço dos programas de gestão de gênero com planos normativos fortes e cruéis. Money e seus colegas buscaram identificar e corrigir as pessoas com condições intersexuais, entendidas como uma mistura de características sexuais primárias, que para ele suscitavam a questão sobre como determinado corpo poderia se conformar às normas de gênero. A anatomia mista ou ambígua apontou a Money um problema sério de adaptação social: como determinada criança poderia viver uma vida feliz ou "normal" como uma mulher ou um homem? A categoria gênero estava vinculada ao imaginário normativo restritivo de uma vida vivível. Money esperava que "gender" espelhasse o sexo para que o sexo fosse identificável e também para que o "gender" acompanhasse uma sequência normativa de desenvolvimento. Como ele esperava que uma criança se desenvolvesse ao longo de linhas normais, ele pensava que "gender" deveria seguir o sexo e que, com base no sexo, se desdobraria uma expectativa de papéis sociais. Apesar dos que imaginaram que uma teleologia natural do sexo se desdobrasse como um "gender" específico, e contra eles, Money entendia que poderia existir uma desconexão, buscando consertá-la, em seu esforço para fortalecer e reproduzir uma ordem social heteronormativa.

Na visão dos sexólogos da sua clínica – e ainda é assim em muitos lugares do mundo – crianças intersexo constituem "uma alteração" a ser "gerenciada" para que possam realizar uma trajetória normal de desenvolvimento. Foi a percepção desse fracasso para se conformar

[14] MONEY, J.; EHRHART, A. *Man and Woman, Boy and Girl*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972; STOLLER, R. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968; KARKAZIS, K. *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*. Durham, NC: Duke University Press, 2008. A dissertação de Money, "Hermaphroditism: An Inquiry into the Nature of a Human Paradox," observou intervenções cirúrgicas passadas como problemáticas devido ao foco exclusivo no tecido das gônadas (Karkazis 48). Ele buscou destacar as disposições psicológicas da pessoa e os desenvolvimentos físicos na puberdade, entendendo ambos como sendo maleáveis. De acordo com Karkazis, "Money fez uma análise comparativa de 248 casos publicados e não publicados (de 1895 para 1951) e arquivos de pacientes, assim como uma avaliação aprofundada de dez indivíduos vivos classificadas como hermafroditas" (KARKAZIS, *Fixing Sex*, p. 49). A visão dele sobre o construtivismo pessoal foi criticada por ter inaugurado e justificado a engenharia social e a cirurgia corretiva, mas a ideia de que o gênero pudesse mudar não leva necessariamente a essas conclusões brutais. Uma conclusão contrária é possível tendo a mesma premissa como base: o gênero poder mudar também leva a maiores reivindicações de autonomia para aqueles que buscam mudar as atribuições do gênero. Ver também GOLDIE, Terry. *The Man Who Invented Gender: Engaging the Ideas of John Money* (Vancouver: University of British Columbia Press, 2014).

à expectativa do que deveria ser um infante de determinado sexo que, pela primeira vez, fez emergir a noção de "gender": as expectativas de desenvolvimento não eram cumpridas, ou não podiam ser cumpridas, ou estavam confusas; havia um começo desviante a ser corrigido antes que o futuro da criança pudesse se realizar[15]. Nesse contexto, "gender" nomeava um problema, uma errância ou desvio, um fracasso no que diz respeito a concretizar a norma de desenvolvimento no seu tempo[16]. Money expôs o fato de que sexo e gênero nem sempre se encaixam, que um não espelha o outro; que um não se segue ao outro. "Gender" não era uma identidade, mas o nome para essa incomensurabilidade extrema. O sexo da criança intersexo parecia ser diferente de cada uma das categorias disponíveis para definir o gênero. Era um menino ou uma menina? A pergunta não podia ser respondida. A impossibilidade de uma resposta levaria ao uso contemporâneo do termo "gender". A solução de Money foi afirmar "gender" como uma norma tanto do desenvolvimento da pessoa quanto social, que requeria adaptação mesmo quando – ou especialmente quando – existia uma incomensurabilidade entre corpos e gêneros. A sua tarefa normativa foi a de refazer os corpos para que se encaixassem na norma. Mas ele nunca se perguntou se as normas estavam erradas, ou eram muito restritivas, se eram uma fonte de danos, se as crianças intersexo poderiam vir a assumir um gênero, ou uma identidade trans, ou se as normas poderiam mudar, até mesmo serem dissolvidas, para abrir espaço para que esses corpos vivessem uma vida vivível. Ele considerava que a única vida vivível era aquela em conformidade com regras sociais fixadas e policiadas. Ele também não considerou que essas normas poderiam tornar as vidas impossíveis de serem vividas.

Quando os pais, médicos e autoridades legais decidem de que gênero uma criança deve ser, o gênero se torna o atributo definidor de uma pessoa, alguma coisa que ela é – e que ainda vai se tornar – uma maneira de imaginar sua vida, dando a ela uma existência social dentro das normais sociais predominantes. Estar do lado de fora das normas de gênero atribuídas era considerado uma monstruosidade. O papel do sexólogo era domar ou civilizar essa monstruosidade por meio de técnicas de normalização. Uma prática de referência pronominal a partir de um enquadramento binário – "ele" ou "ela" – se tornou a maneira pela qual as pessoas são descritas e diferenciadas umas das outras a partir de uma base ontológica. De certa maneira, a sexologia foi além da função do "gender" –como referência pronominal – para inventar uma nova função gramatical, a mesma que produziria como resultado a ontologia do gênero. A pergunta sobre como você é chamado, ou como deveria ser chamado, passou a ser: em que categoria você se enquadra? E *quem é você, de verdade?*

Muitos problemas surgiram dessa abordagem, incluindo a engenharia social, a cirurgia coercitiva, incluída aí a esterilização forçada, além da imposição de normas de gênero estreitas e fixas que por vezes violentaram as crianças que estavam se formando. Para Money, a construção social não passava de um eufemismo para a engenharia social. Seu método para fechar a lacuna entre o sexo e o gênero era forçar os dois a se unirem por meio da cirurgia corretiva que alinharia o sexo com as normas sociais, ou por meio da inoculação das normas

[15] A expectativa da vida normal envolve a imaginação da vida futura do infante; crianças intersexo foram consideradas um bloqueio contra essa imaginação da vida normal. Na verdade, o termo surge quase ao mesmo tempo em que os filmes de Douglas Sirk, como *Written on the Wind* (1956), documentaram as várias irregularidades que confundem o imaginário normativo sobre o desenvolvimento do sexo e da sexualidade.

[16] Ver HALBERSTAM, *The Queer Art of Failure* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), para uma elaboração mais profunda dessa ideia. [_____. *A arte queer do fracassso*. Recife: Cepe, 2020.]

sociais que produziriam o efeito de alinhamento entre gênero e sexo. Money e outros sexólogos presumiram que alguma coisa estava errada com o corpo jovem diante deles, em vez de se questionarem se alguma coisa estava errada com os fantasmas normativos que impregnam modalidades linguísticas de referência, as quais visam controlar e moldar os corpos dentro das formas normativas. Não consideraram que a pessoa que estavam nomeando poderia, em algum ponto, decidir como gostaria de ser nomeada. Isso não era imaginável como esfera de autonomia, e o efeito dessa prática foi o de suspender essa imaginação, de muitas pessoas, durante muitas décadas.

A forma nominal do gênero, operando em seu efeito ontológico, requer uma reorganização da sintaxe, assim como um novo uso gramatical. Uma nova maneira de fazer sentido surge quando as frases passam a tomar "gênero" como um predicado existencial e novas questões podem ser formuladas, tais como: Qual é o seu gênero? Marque o seu gênero aqui, nesse quadrado. Preencha este quadradinho e viva a sua vida. A categoria funcionava como um sinal da normalidade e como uma justificativa para a crueldade.

Estranhamente, os sexólogos pensaram que "gender" iria assegurar a normalidade das práticas sociais e instituições (precisamente aquelas que na França, e em muitos outros países, agora se consideram ameaçadas pelo "gender"). As práticas e instituições incluíram o desenvolvimento da orientação sexual que levaria, esperava-se, sem muitos desvios, ao casamento heterossexual, seguido pela procriação em famílias conjugalmente organizadas, que dariam coesão para a sociedade e o Estado, uma forma social a ser consolidada como norma e reproduzida para as gerações futuras. Os extremos das intervenções cirúrgicas e comportamentais associam esse período da sexologia a um poder criminoso e regulatório. "Gender" não apenas se tornou um nome com o poder de fixar o referente. O próprio corpo, então, ficou sujeito a ser "consertado" e "corrigido" através das medidas cruéis e capazes de deixar cicatrizes duradouras, constituindo atos criminosos por parte dos sexólogos e outros profissionais que usaram meios cirúrgicos e comportamentais para alcançar suas metas heteronormativas.

Intervenção feminista

É claro que a origem do uso contemporâneo de "gender" no trabalho de John Money e outros foi retomada pelas antropólogas e sociólogas feministas nos anos 1960, incluindo Sherrie Ortner e Marilyn Strathern. Podemos pensar que elas cometeram um engano adotando essa palavra, ou que seus próprios esforços foram contaminados pelos sexólogos que as antecederam. Mas elas adentraram essa genealogia para realizar um conjunto muito diferente de transformações. Para a antropóloga Gayle Rubin, cujo trabalho continua investigando a história da sexologia, outras histórias ofereceram vertentes mais interessantes de reflexão, especialmente aquelas que buscaram estabelecer o caráter variável da sexualidade humana, incluindo a advertência de que a variação sexual não era um desvio sexual e que alguma coisa similar poderia ser dita acerca das permutações de gênero. Rubin reconhecia,

sem dúvida, estes limites: "as sexualidades seguem em marcha para escapar ao diagnóstico e ao Manual Estatístico, rumo às páginas da história social" (Rubin 2011, 287)[17].

O que as feministas dessa geração (das décadas de 1960, 1970 e 1980) quiseram fazer com a categoria "gender" foi alterar o termo para distanciá-lo da norma de desenvolvimento e marcar a variação cultural do que significa ser um homem ou uma mulher. Quando antropólogas como Ortner e Rubin começaram a trabalhar com a categoria "gender", disputaram a dimensão normativa daquele modelo de desenvolvimento. O argumento usado era de que o processo cultural e histórico pelo qual um infante sexuado se torna um ser generificado é variável, dependendo da língua e da cultura, da história e dos laços de parentesco. A tese da variação de gênero se opôs à afirmação de que existe uma teleologia do desenvolvimento a ser encontrada no "sexo" que se desdobra, de maneira natural ou normativa, em um ou em outro gênero.

Tanto o feminismo marxista quanto o feminismo existencial-fenomenológico de Simone de Beauvoir compartilham essa visão. Para ambas posições, não existe um único caminho para uma pessoa se tornar de um gênero. Mesmo se permanecemos apegadas/os ao enquadramento binário do gênero para exemplificar o argumento histórico, tanto "mulheres" quanto "homens" são modalidades socialmente organizadas de viver um corpo num mundo social mais amplo. A tarefa da antropologia feminista crítica nos anos 1960 e 1970 foi desvendar e trilhar os processos culturais ou históricos pelos quais essa transformação acontece. Como aponta a historiadora Joan W. Scott, "pode-se dizer que, quando as feministas norte-americanas e inglesas tomaram o termo "gender" dos escritos de John Money e Robert Stoller, elas realizaram uma segunda tradução. Tradução aqui significa mover um termo de um contexto para outro e, assim, alterar o seu sentido. Money e Stoller tinham anteriormente usado a categoria gramatical para distinguir entre anatomia (sexo) e papel social/identidade social ("gender") com a intenção de resolver os dilemas enfrentados pelas crianças intersexo e para justificar a intervenção médica que atribuiria a elas uma identidade masculina ou feminina apropriada" (2016, 358). As feministas adotaram o termo com a intenção de recusar a máxima segundo a qual a biologia era um destino; a motivação era política, não médica, e perturbou (em vez de aceitar) a dicotomia masculino/feminino com a qual o endocrinologista e o psiquiatra vinham trabalhando. A biologia foi deixada para historiadoras/res feministas e filósofas/os da ciência, e isto mostra o quanto a teleologia natural era uma noção aristotélica que consistentemente deslocava como categorias a história do sexo e a interrelação dinâmica entre sexo e gênero.

Scott aponta, com razão, que Stoller e Money fizeram uma distinção entre sexo e gênero, o que significava que – fosse qual fosse o sexo percebido do infante, o gênero poderia ser adquirido por meio de tecnologias comportamentais. Apenas algumas das feministas que se apropriaram de maneira crítica da distinção sexo/gênero dos sexólogos retornaram à cena original dessa prática de nomeação para considerar a crueldade da sexologia e o tratamento brutal das crianças intersexo. É claro que, nos anos recentes, muitas/os fizeram isso e hoje escritoras/es contemporâneos como Paul Preciado (2013) e Catherine Clune-Taylor (2010) deram grande importância a essa dimensão da genealogia do termo "gender". E algumas/uns

[17] Ver RUBIN, "Thinking Sex" e os ensaios escritos como reflexões sobre esse ensaio em *Deviations: A Gayle Rubin Reader* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), pp. 127–233. N.T. Para uma referência em português, ver RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Tradução Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

outras/os, como Alice Dreger[18], escrevem extensivamente sobre a prática da atribuição de gênero, buscando apoiar grupos de pessoas intersexuais, ao mesmo tempo em que estão de acordo com a inclusão da intersexualidade como *um transtorno de desenvolvimento sexual* (ou DSD)[19] no DSM-5 (Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais). Ecos terríveis de John Money são encontrados nessa formulação, adotada mais recentemente. Uma razão para se opor, de modo inflexível, a essa categoria diagnóstica é que ela oblitera as primeiras críticas do feminismo aos modelos (dominantes) de desenvolvimento, e é cúmplice da crueldade patologizante do intersexo como categoria diagnóstica médica.

O gênero como um campo de perturbação

Assim, não há um referente que podemos chamar de "gênero" e pertença a uma ordem pura do ser ou mesmo a um conceito translinguístico. Nenhuma língua tem o poder exclusivo de definir o gênero ou regular seu uso gramatical. E isso significa que cada maneira de se referir ao gênero está sujeita a certa contingência – o surgimento do pronome singular "they" é um exemplo. Individualmente, podemos sentir a urgência e a necessidade de que se refiram a nós de uma maneira e não de outra; podemos, de maneira compreensível, nos sentir desrespeitados quando se referem a nós de maneira equivocada. Esses podem ser momentos de obstinação monolíngue ou de fracasso em perceber que o trabalho de tradução é obrigatório. Mas essa também pode ser uma ocasião para nos sentirmos humildes em relação à língua em particular que usamos, seja o inglês, o francês, o chinês, o japonês, o espanhol ou o tagalogue. Não existe nenhuma língua capaz de monopolizar esse referente, não existe nenhum modo de representação, nenhum meio, de modo que essas várias versões de gênero por vezes se chocam, dependendo da língua que usamos. É claro que isso pode ser difícil, uma vez que entendemos nosso gênero como sendo uma parte de quem nós somos, e se buscamos refinar a linguagem sobre quem somos no contexto do monolinguismo – baseando-nos no léxico e na gramática dessa língua para especificar, com mais precisão, essa identidade – a tradução se torna ainda mais difícil. Então, parece que só é possível para alguém obter reconhecimento dentro de determinado enquadramento monolíngue – talvez mesmo apenas no interior de um conjunto específico de usuários da língua dentro desse monolinguismo.

A proliferação das formas nominais do gênero e da identidade sexual levanta problemas específicos para a tradução. Consideremos o fato de que não existe uma forma nominal para "gender" em japonês, chinês e coreano. Existem palavras para as mulheres e para os homens, mas não exatamente para o conceito de gênero. Em japonês, por exemplo, a autorreferência linguística é generificada: os termos O-re e Bo-ku são maneiras informais de se referir à primeira pessoa do singular "eu" para um homem, enquanto que Atashi e Watashi são referências na primeira pessoa para uma mulher. Contudo, o uso de cada um desses termos é flexionado pela classe social, experiência educacional, convenções culturais e, o que é importante, pela relação estabelecida com aquele para quem é endereçado. Embora aquilo que em inglês podemos chamar de "gender" opere de maneiras complexas, implicado

[18] Ver DREGER, "Why 'Disorders of Sex Development'? (On Language and Life)," 2007, no site: alicedreger.com/dsd.
[19] Para um comentário crítico, ver KRAUS, "Classifying Intersex in DSM-5: Critical Reflections on Gender Dysphoria," *Archives of Sexual Behavior* 44, n.º 5 (2015), pp. 1147–63.

modos formais e sociais de abordagem coordenados pelo poder, não existe, em japonês, um termo único para "gender". O termo japonês mais próximo vem de uma palavra intraduzível, jen-daa, não muito diferente da criação francesa, gendaire, buscando um eco fonético com "gender". Nos contextos em que "gender" não pode entrar, ele é criado, sugerindo que foi – e ainda é – uma criação, um problema histórico do uso linguístico, ou mesmo uma aproximação de uma tradução.

Em direção ao vivível

Algumas feministas e teóricas do gênero debateram a possibilidade da existência de gêneros para além de homem e mulher, ou se o próprio gênero deveria ser transcendido, se deveríamos viver em um mundo sem nenhuma categoria de gênero. Minha visão pessoal é a de que devemos buscar criar um mundo que seja mais vivível para as muitas relações de gênero existentes, para as muitas línguas do gênero, para as muitas maneiras de criar ou viver uma realidade generificada. Algumas pessoas gostam muito da estrutura binária de gênero e querem encontrar nela seus lugares adequados – seja como um homem ou uma mulher – e viver em paz, senão com alegria, com base nesses termos. Para elas, o gênero é um pré-requisito para viver no mundo. Elas lutaram para nomear a si mesmas com a categoria e para se sentirem em casa na língua do gênero que falam, para descobrir que se reconhecem no nome pelo qual são abordadas. Quando consideradas do ponto de vista ético, essas afirmações devem ser honradas – radicalmente e sem exceções. Ao mesmo tempo, existem outras pessoas que não podem viver muito bem, não podem viver uma vida vivível nesses termos binários, incluindo as pessoas trans que compreendem que ser "trans" se situa num ângulo crítico em relação ao binarismo e, para elas, outros vocabulários de gênero são necessários para viver se sentindo em casa no mundo, ou relativamente em casa na língua que usam, ou recusando a língua usada para nomeá-las; essa recusa também é uma abertura para um mundo vivível. Então, com muita propriedade, há pessoas que reivindicam novo léxicos, novos modos de viver totalmente fora da categoria do gênero, como não-binários, por exemplo: elas pressionam a invenção em direções mais extremas e para outro propósito, refinam seu vocabulário para a autorreferência dentro de uma estrutura monolíngue, ou então abandonam a prática de nomear, fazendo um ataque linguístico e corporificado contra o gênero tal como o conhecemos.

Todas essas são posições legítimas porque cada uma delas nos conta sobre um grupo de pessoas que está buscando viver vidas vivíveis no interior da língua que encontraram, criaram ou recusaram. De fato, ninguém pode ser "contra" qualquer uma dessas posições, uma vez que cada uma delas se abre para uma trajetória diferente da esperança de uma vida vivível. Tendo em vista que nem todo mundo encontra os mesmos termos para alcançar a condição de vivível, devemos ser cuidadosos para não impor uma nova norma de gênero que generalize as condições vivíveis, ou que decida, sem consulta, como outra pessoa deveria ser chamada (alguns dos debates sobre qual percepção define "cis-gênero" trazem isso à tona). Temos que estar preparadas/os para traduzir da língua na qual vivemos para outra língua, que nos despossui a partir de certo sentido de coisas que vem com a convicção monolíngue. Afinal, algumas pessoas encontram a vida e a respiração ao escapar dos termos pelos quais acontece o reconhecimento de gênero, outras encontram a vida e a respiração precisamente quando finalmente se sentem reconhecidos pelos termos existentes, outras dão boas-vindas

ou fazem do termo estrangeiro como um caminho para ampliar a função naturalizada da língua (Adorno encontrou esperança na língua estrangeira precisamente por essa razão, na medida em que procurou abalar a conexão entre o monolinguismo e o nacionalismo na Alemanha).

Se a tarefa não é generalizar/generificar um caminho de vida, mas estar sintonizado com os vários vocabulários que tornam a vida mais vivível, então um feminismo transfóbico está fora de questão. De fato, um feminismo transfóbico não é feminismo, pois se alia às formas das normas de gênero coercivas. Uma posição trans antifeminista também deve repensar a história do feminismo, permitindo uma aliança profunda entre as pessoas que buscam ter as suas afirmações de reconhecimento político registradas e cumpridas. Aquelas/es que devem estar mais enfurecidos com meu argumento são os que acreditam que o gênero binário é determinado por uma versão da lei natural referenciada ou ocasionada pela Bíblia. Vi meu próprio nome se tornar um sinônimo do poder diabólico em alguns desses debates, o que é uma maneira particularmente interessante e perturbadora de ser despossuída na própria língua.

Se tento ir contra essa forma de despossessão com a intenção de me apresentar de maneira mais justa, então tenho que me lembrar de que o controle não é alternativa para a difamação. A língua que uso para declarar quem sou não me pertence fundamentalmente, mas isso não significa que eu não possa, ou não vá, entrar na disputa sobre a sua significação. Na melhor das circunstâncias, o "gender" introduz um problema de tradução, mas ele também pode ser uma fonte de ceticismo para aqueles que temem uma nova incursão imperial do inglês em contextos que resistem, compreensivelmente, às perturbações sintáticas que ele introduz. A resposta, contudo, não está em retroceder às línguas nacionais intocadas ou inalteradas pelo curso do intercâmbio linguístico. Joan W. Scott escreve: "É claro que a questão é parcialmente linguística — existe em outras línguas uma palavra equivalente para "gender" em inglês? Mas também é política e filosófica — uma questão de significados contestados, tanto explícitos quanto implícitos, que (nas palavras de Barbara Johnson): "excedem as fronteiras do controle estável ou da coerência, e se tornam algo pelo qual devemos lutar indefinidamente" [1994, 48–49]" (2016, 358).

A minha sugestão é a de que a tradução nos permite não apenas afirmar a contingência da língua que falamos, vendo-a somente como uma maneira de fazer o mundo ter sentido, mas também permite sermos afetados e transformados por aqueles com quem fazemos trocas baseadas em tradução. E isso significa que alguma coisa estrangeira entra na língua, desestabilizando a suposição presunçosa de que, por exemplo, as estruturas gramaticais do francês ou do inglês constituem a própria estrutura da razão. Experimentos com a gramática, repletos de palavras estrangeiras, produzem uma língua impura, com o potencial de perturbar a identidade nacional no âmbito do uso da língua – onde estamos sempre a tropeçar em busca das palavras certas –, permitindo um sentimento de menos confiança, uma certeza menor da que podemos ter quando vivemos em um mundo compartilhado de suposições gramaticais e sintáticas ou de um presumido monolinguismo.

O momento em que se faz necessário explicar seu gênero em outra língua é o momento em que se percebe que a própria língua não passa de uma maneira de tentar apresentar quem se é, e que uma pessoa se torna um pouco diferente quando entra em uma língua nova. Se insistirmos que só podemos ser quem somos na língua primária em que falamos, então vamos nos definir a partir dessa resistência à tradução. De fato, podemos nos

descobrir cada vez mais incapazes de comunicar quem somos através das línguas, defendendo a identidade e o monolinguismo contra tudo que seja estrangeiro em um mundo cujo multilingualismo é irreversível.

Em chinês, conforme entendo, o gênero está conectado com a gramática de distintas maneiras, as quais se expressam de modo variado na conjunção de fonemas e números: o termo para gênero é Xing (4) bie (2). Os números denotam "tons" e existem quatro deles para cada um dos dois termos. Assim, Xing (2) significa alguma coisa diferente de Xing (4). De fato, esse sistema romano já é uma tradução dos caracteres chineses, criando então uma grade a partir de um sinal gráfico. Xing (4) é um termo que significa "categoria ou tipo", mas também "sexo", mantendo assim uma relação com as línguas que vinculam sexo e espécie. Apenas no começo do século XX o termo começou a significar "gênero". Então, para distinguir o gênero do sexo, algumas acadêmicas feministas chinesas adicionaram o termo "social" (ela [4] hui [4]) antes do termo Xing (4) bie (2). Bie (2) para associar essas formulações de gênero como diferença sexual. Assim, em contato com numerosos discursos globais, as chinesas cunharam termos para responder à demanda por tradução. Isso não acontece apenas em cenários não anglófonos, mas também em inglês. A invenção de termos e a tradução parecem ser a dificuldade persistente da teoria de gênero. E contar a história sobre como o "gender" entra — ou por que se torna proscrito – nos dá um novo itinerário para os estudos de gênero e sua justificativa acadêmica.

O grande medo que guia a campanha contra o gênero é que uma vez que ele seja desligado do sexo, qualquer trajetória de vida se torne possível – mães solteiras, pais gays, famílias queer, identidades e comunidades trans, mulheres que decidem abortar, mulheres que se divorciam ou deixam suas famílias, mulheres trans reconhecidas legal e socialmente como mulheres, homens trans que escolhem engravidar, cirurgias de redesignação sexual, ou a mudança legal de estatuto social. Parece que todas essas são escolhas vetadas uma vez que sabemos que o sexo implica um futuro reprodutivo constrangido pelo casamento heterossexual. É verdade que o gênero sinaliza uma liberdade futura? O gênero não é simplesmente decidido com liberdade. Se e quando o gênero é um exercício de liberdade, ele se dá dentro de uma cena de constrangimento e daquilo que Beauvoir chamou de situação histórica. Afirmar que as pessoas trans merecem a liberdade de viver livremente não significa que elas experimentam a identidade trans como livremente escolhida. O caráter profundamente sentido da identidade de gênero ou mesmo da orientação sexual pode ser qualificado como uma das dimensões não escolhidas da vida, um dos modos de ser que são fundamentais, intratáveis, indispensáveis. No entanto, não é exatamente uma contradição afirmar e articular o gênero como uma condição de vida ampla ou parcialmente não escolhida, insistindo no direito de afirmar uma condição na vida pública sem a discriminação ou a ameaça de violência. De modo significativo, a língua na qual afirmo a minha vida generificada nem sempre é aquela que eu mesma criei. Sou, por assim dizer, espoliada, mesmo na língua que torna a minha vida possível.

Procuro dizer quem sou numa língua que se prova intraduzível ou que, em aspectos importantes, já me é estranha. Apenas ao ver o problema dessa maneira podemos escapar da intensificação de um monolinguismo ainda mais refinado na medida em que buscamos nos fazer conhecidos/as. Conforme buscamos possuir e dominar a língua do "eu" para contestar as designações que recusamos, continuamos sendo despossuídos/as pela mesma língua que nos dá esse sentido de domínio. Assim, a dupla tarefa, por assim dizer, é romper com o

monolinguismo, sofrendo as humilhações da tradução, e recusar o nacionalismo implícito do enquadramento nacional, a língua singular e a dominante, de modo a alcançar e ser alcançado por um mundo mais amplo, multilíngue e multisintático. Desse modo, o mais precioso de nossos nomes autoproclamados pode muito bem se desfazer à medida que passamos a valorizar a tradução e as importantes possibilidades que a perda do domínio sobre uma língua abre para a criação e a sustentação de um mundo vivível.

O paradoxo envolvido em todos os atos de reivindicação pública é o que chamamos de performativo. Isso não significa que todo o gênero é escolhido, ou que se trata de uma expressão voluntarista de individualidade. O ato performativo pelo qual o gênero é afirmado comunica as condições vivíveis para as pessoas que as afirmam. Talvez esse seja o significado mais importante de performatividade de gênero a ser preservado no presente.

Sugeri que levemos em conta os limites constrangedores do monolinguismo, mas também o caminho pelo qual John Money e os engenheiros sociais do gênero cometeram o erro de pensar que, ao dominarem a prática de nomeação poderiam, por meio das palavras e "cirurgias corretivas", impulsionar uma vida na direção da adaptação completa às normas. Money e seus colegas foram responsáveis por procedimentos cruéis e criminosos, tornando muitas vidas impossíveis de serem vividas. O que eles falharam em perceber foi que ser designado em um gênero não nos consolida nem no nível da língua nem no da ontologia, pois não existe uma comensurabilidade simples entre a norma e as pessoas das quais se exige a corporificação dessa naturalização. Esse hiato pode ser o espaço de liberdade, mas também pode iniciar a luta pela tradução. Que língua falo quando reivindico uma língua como sendo a minha própria, quando seleciono meu nome entre uma lista de nomes, na situação em que outro me nomeia quando ainda sou muito jovem para me opor?

No seu último trabalho sobre gênero, Jean Laplanche (2008) observa que a atribuição de gênero é uma situação na qual o infante recebe um desejo enigmático do mundo adulto: do que eles estão me chamando?20 O que é esse nome? O que o gênero quer de mim? Portanto, a atribuição de gênero não produz – de modo mecânico ou inevitável – a criatura que vai se conformar à categoria à qual foi chamada. De fato, o gênero surge, para Laplanche, desde o início, como enigmático e estrangeiro. Ele coloca uma tarefa de tradução para o infante, sendo que essa tarefa nunca está completamente encerrada no curso de uma vida. Para Laplanche, uma pessoa nunca supera completamente a estranheza da língua em que reside – e talvez essa seja uma aliança do seu trabalho com o de Derrida (e Adorno). Esses esforços de toda uma vida para decifrar e traduzir uma demanda imposta pelas categorias e nomes não fazem mais do que abrir uma zona de liberdade provisória em que afirmamos ou criamos uma língua que nos seja própria, em meio a uma despossessão linguística para a qual não existe um remédio ou uma saída. Porque o que chamamos de nossa língua não é nosso; os termos pelos quais nos valemos podem ou não ser traduzíveis, até para nós mesmos. O intraduzível pode ser outro nome para o desejo que excede todo esforço de captura lexical e de controle normativo. Ele pode constituir aquela pausa ou quebra na língua que nos convoca a responder de maneira ética a uma outra, um outro, por meio das línguas. Ele também pode,

20 Ver LAPLANCHE, "Gender, Sex, and the Sexual," trans. Susan Fairfield, *Studies in Gender and Sexuality* 8, no. 2: pp. 201–19; ver também *Freud and the Sexual*, trans. John Fletcher (London: International Psychoanalytic Books, 2011).

para aqueles de nós que vivemos em inglês, apontar para o valor de vacilar em uma língua estrangeira, trocando o domínio do monolinguismo por um mundo no qual, felizmente, estamos despossuídos juntos, rondando o "gender" da maneira como podemos, por meio de termos que tanto encontramos quanto criamos, a fim de achar uma maneira de viver uma vida vivível num mundo multilíngue.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodore W. "On the Use of Foreign Words in Writing". In: *Notes on Literature*. New York: Columbia University Press, 1958.

AGACINSKI, Sylviane. *Femmes entre sexe et genre*. Paris: Seuil, 2012.

AIZURA, Aren; STRYKER, Susan. *The Transgender Studies Reader*. Vol. 2. New York: Routledge, 2013.

BARAD, Karen. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter comes to Matter". In: *Signs*, v. 28, n. 3, 2003, pp. 801-831.

BUTLER, Judith. "Seduction, Gender, and the Drive". In: FLETCHER, John; RAY, Nicholas (Eds.). *Laplanche, Theory, Culture*. London: Lawrence and Wishart, 2014.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. *Dispossession*: *The Performative in the Political*. Cambridge, UK: Polity Press, 2013.

CASSIN, Barbara; APTER, Emily; LEZRA, Jaques (Eds.). *The Dictionary of Untranslatables*: A Philosophical Lexicon. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014. [CASSIN, Barbara; SANTORO, Fernando; BUARQUE, Luisa. *Dicionário dos intraduzíveis*. Volume um: línguas. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.]

CLUNE-TAYLOR, Catherine. "From intersex to DSD: The Disciplining of Sex development". In: *PhanEx: Journal of Existencial and Phenomenological Theory and Culture*, v. 5, n. 2, 2010, pp. 152-178.

DERRIDA, Jaques. *Monolinguism of the Other*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. [_____. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Tradução: Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.]

DREGER, Alice. "Why 'Disorders of Sex Development'? (On Language and Life)". 17 nov. 2007. Disponível em: alicedreger.com/dsd. Acesso em: out. 2021.

FAUSTO-STERLING, Anne. *Sex/Gender*: *Biology in a Social World*. New York: Routledge, 2012.

FLETCHER, John. *Freud and the Sexual*. London: International Psychoanalytic Books, 2011.

GERMON, Jennifer. *Gender*: *A Genealogy of an Idea*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2009.

GOLDIE, Terry. *The Man Who Invented Gender*: *Engaging the Ideas of John Money*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2014.

HALBERSTAM, Jack. *The Queer Art of Failure*. Durham, NC: Duke University Press, 2011. [_____. *A arte queer do fracasso*. Tradução: Bhuvi Libanio. Recife: Cepe, 2020.]

JOHNSON, Barbara. *The Wake of Deconstruction*. Cambridge, UK: Blackwell Publishers, 1994.

KARKAZIS, Katrina. *Fixing Sex*: *Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

KRAUS, Cynthia. "Classifying Intersex in DSM-5: Critical Reflections on Gender Dysphoria". In: *Archives of Sexual Behavior*, v. 44, n. 5, 2015, pp. 1147-1163.

LAPLANCHE, Jean. "Gender, Sex, and the Sexual" [Translated by Susan Fairfield]. In: *Studies in Gender and Sexuality*, v. 8, n. 2, 2008, pp. 201-219.

_____. *Freud and the Sexual*. Translated by John Fletcher. London: International Psychoanalytic Books, 2011.

MOI, Toril. *Simone de Beauvoir*: *The Making of an Intellectual Woman*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2008.

MONEY, John; EHRHART, Anke. *Man and Woman, Boy and Girl*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.

PERREAU, Bruno. *Queer Theory: The French Response*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.

PRECIADO, Paul. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: The Feminist Press, 2013. [_____. *Testo junkie*: *Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.]

REILLY, Robert R. "Pope Francis vs. Gender Ideology". In: *The Catholic World Report*, 13 ago. 2016. Disponível em: www.catholicworldreport.com/2016/08/13/pope-francis-vs-gender-ideology. Acesso em: out. 2021.

RENNES, Juliette (Ed). *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*. Paris: La Découverte, 2016.

RUBIN, Gayle. *Deviations: A Gayle Rubin Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.

SCHWARZER, Alice. *Der große Unterschied*: Gegen die Spaltung von Menschen in Männer und Frauen. [*The Big Difference*: Against the Splitting of Human Beings into Men and Women]. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000.

SCOTT, Joan W; FLOTOW, Luise von. "Gender Studies and Translation Studies: 'Entre Braguette' – Connecting the Transdisciplines." In: *Border Crossings*: Translation Studies and Other Disciplines. GAMBIER, Yves; DOORSLAER, Luc van (Eds.). Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2016, pp. 349-374.

SIMONS, Margaret (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park: Penn State University Press, 1995.

STOLLER, Robert. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968.

STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephan. *The Transgender Studies Reader*, Vol. 1. New York: Routledge, 2006.

WITTIG, Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

Traduções

TRADUÇÃO

Plebe, política e acontecimento, de Alain Brossat

Tradução e notas: Breno Isaac Benedykt, Mauricio Pelegrini e Renan Ferreira da Silva[1]

Apresentação da tradução

Breno Isaac Benedykt

Professor de filosofia na Paris VIII, Alain Brossat é autor de uma série de trabalhos - livros, artigos e ensaios -, que condensam uma trajetória intelectual tecida entre rigor filosófico, análise histórica e militância política. O presente artigo, publicado em 2005, ao lado de textos de Fulvia Carnela, Pascal Michon e Philippe Hauser, pela editora *L'Harmmattan*, numa edição dedicada a homenagear o pensamento de Michel Foucault, falecido vinte anos antes, reflete um momento da vida intelectual de Brossat ligado à compreensão e à incorporação do pensamento do autor de *Vigiar e Punir*.

Autor do *Dictionnaire Foucault*, publicado em 2014, pela editora *Demopolis*, Brossat se dedica, no presente artigo, a extrair do pensamento de Foucault luzes que nos ajudem a pensar nossa atualidade. Focando nos acontecimentos de *11 de setembro de 2001* e seus efeitos políticos, Brossat parece interessado em compreender como e por que Foucault segue sendo, hoje, o autor que nos permite pensar a política aquém e para além do Estado. Para isso, Brossat resgata o modo Foucault de pensar as relações de poder, suas implicações com os saberes jurídicos e as formas de identificação e cisão do social, por meio de diferenciações morais e subjetivações normativas, sem, com isso, deixar de lado o jeito Foucault de pensar e se interessar pelos brilhos "da" *plebe*; suas resistências, seu *acontecimento*.

Assim, nos diz Brossat, Foucault teria nos ensinado a dar dois passos decisivos: pensar a política como uma questão desvinculada daquela do Estado; e *plebe* como *acontecimento* que desfaz as distribuições e as malhas de relações de poder, que sustentam subjetividades identificadas com a moral de um povo ou, até mesmo, de uma classe operária, num momento de insurgência.

Crítico da esquerda parlamentar francesa e, ainda mais, de teóricos que se posicionam à espera do vindouro dia da revolução, Brossat nos revela uma capacidade ímpar de ler o pensamento de Foucault com precisão, sem deixar de lado a atitude singular de uma crítica radical às tensões políticas do presente.

Mas, afinal, *por que* Foucault? Talvez seja essa a principal questão deste ensaio de Brossat. De um Brossat que se apropriou, ao seu modo, do pensamento de Foucault, reavivando falas do filósofo, que se encontram em entrevistas, em textos avulsos e em mesas de debate - sua maioria do início da década de 1970 (momento em que Foucault se engaja

[1] Breno Isaac Benedykt é doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (bolsista FAPESP); Maurício Pelegrini é doutorando em História na Unicamp; Renan Ferreira da Silva é doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo.

no G.I.P. e confronta mais diretamente o pensamento de Marx, além de traçar diálogo com Edward P. Thompson) -, para nos mostrar porque "Foucault é um desses raros 'lugares', a partir dos quais é possível se considerar uma renovação ou um resgate da política em tempos de declínio da democracia parlamentarista contemporânea".

Encontrar Foucault, sugere Brossat, em 2005, em uma passagem deste seu ensaio, seja, muito provavelmente, ver suas sugestões em "práticas, gestos, atores e, de um modo mais geral, um novo *tom* da política radical, que tem em comum a recusa" às relações de poder, cujos dispositivos disciplinares nos reconduzem, todos, às formas institucionalizadas da política.

Plebe, política e acontecimento

Alain Brossat

À frente das numerosas incitações que nos chegaram de Foucault, há aprender a desvincular a questão da política daquela do Estado. Exercitar-se a ver a política tomar forma lá onde se abre a brecha de um acontecimento, onde se compõe uma resistência ao intolerável, onde as máquinas do poder se interrompem, onde deslocamentos se produzem, engajando subjetividades e ações que desnudam o vazio da situação anterior. Foucault nos ajudou a compreender, dentre outras coisas, a que ponto a doxa marxista havia acorrentado nossa abordagem da política àquela do Estado - quer esteja em questão sua conquista, sua colonização ou sua destruição. Ele nos encorajou a realizar uma renovação de nosso entendimento político, justamente nos lugares onde era tido como importante se desvincular de uma apreensão da política em nome das condições da dialética histórica, do progressismo e do historicismo, de uma fetichização do significante maior de toda política marxista - o proletariado.

Foucault não nos propôs uma "teoria de renovação" da ação política; ele, simplesmente, nos abriu sua "caixa de ferramentas". E é nela que nós encontramos algumas palavras-chave: plebe, intolerável, resistência, poder, acontecimento. O que nos interessa, com essas palavras, tem duplo viés: por um lado, a possibilidade de considerar uma narrativa da história das sociedades modernas do Ocidente que escapa às restrições da falsa alternativa - história do Estado ou história dos bons fins revolucionários; por outro lado, a possibilidade de uma abordagem da ação política que se desvincule o mais radicalmente possível das condições estabelecidas, pela submissão de toda política às regras da representação, do parlamentarismo e do jogo dos partidos políticos. Foucault é um desses raros "lugares", a partir do qual é possível se considerar uma renovação ou um resgate da política em tempos de declínio da democracia parlamentarista. Nessa perspectiva, a retomada da política não toma a forma da mítica "alternativa", ostentada pelos neomarxistas e pelas nebulosas adjacentes ("altermundialismo", Attac[2]…), mas, primordialmente, a de uma resistência infinita ao conjunto dos fatos consumados que tecem a trama do insuportável. Uma resistência que não se intimida diante de eclosões violentas, mas que sabe distinguir as bifurcações relevantes ou os momentos decisivos dessas supostas "lutas finais", que nos aliviaram, de uma vez por todas, do fardo da divisão. Não se trata aqui, pois, de advogar uma improvável política foucaultiana, mas, sobretudo, de tentar mostrar como uma crítica geral da política contemporânea pode tirar proveito da perspectiva foucaultiana - aquela que ganhou corpo, a partir da "terceira tópica" de sua obra, onde se manifesta distintamente um interesse explícito e intensivo pelas questões políticas (*Vigiar e punir*, *A vontade de saber*…).

A primeira das "incitações" foucaultianas para repensar a política se agencia em torno do conceito de *plebe*. Este vai se apresentar como o primeiro dos operadores da retomada do entendimento político em um contexto no qual a crítica radical da antipolítica estatal (a gestão pastoral do rebanho humano) já não é capaz de se efetuar sob as condições de uma teoria da revolução do tipo marxista. Lembremos brevemente as premissas de uma abordagem

[2] *Association pour la Taxation des Transactions pour l'Action Citoyenne* (Associação pela Tributação das Transações Financeiras para Ajuda aos Cidadãos) [N.T.].

foucaultiana da plebe: trata-se de um ponto de vista resolutamente antissociológico, de identificar esse algo que

> no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos, que escapa, de uma certa maneira, às relações de poder; alguma coisa que não é a matéria primeira mais ou menos dócil ou recalcitrante, mas que é o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada. 'A' plebe, sem dúvida, não existe, mas 'há plebe'.[3] [4]

Essas observações só fazem sentido se as referirmos ao trabalho de Foucault sobre a noção de poder, ao seu esforço para redefiní-la, abordando-a mais em termos de difusão, de estruturas reticulares, de trocas, de circulações, de máquinas e dispositivos do que em termos de apropriação, de formas separadas e concentradas (a questão do poder reduzida àquela do Estado). "Há plebe", há efeitos de plebe, poderíamos dizer, quando se produzem movimentos de abandono, de resistência, de fuga ou de confronto, em resposta a "todo avanço do poder"; quando se desenham essas brechas ou essas linhas de fuga que suspendem as lógicas do poder, que perturbam ou suspendem a eficácia das "redes de poder". Há esse elemento de *irredutibilidade aos jogos de poder*, do qual a plebe é, se preferirmos, o elemento dêitico, quando prisioneiros se revoltam, quando - para utilizar o exemplo de Foucault - milhares de argelinos saem às ruas de Paris, em 17 de outubro de 1961, para protestar contra o toque de recolher imposto a eles, e são objeto de uma violenta repressão pela polícia parisiense. Assim definida, essa plebe, desprovida de qualquer substância própria, histórica ou social, se apresenta como "o inverso" ou "o limite" em relação ao poder. Não se pode, portanto, atribuir a ela o lugar de um sujeito histórico, cuja ação contínua deixaria sua marca no curso das coisas. Ela surge por fluxos irregulares e variáveis, produzindo, de acordo com as circunstâncias, diversos efeitos de interrupção, deslocamento e fulminação. Seus rostos, assim como suas manifestações, são infinitamente variáveis. Por fim, o que sempre importará, em primeiro lugar, é a constância com que ela será designada como o refugo, o inclassificável, o indescritível ou o infame segundo as lógicas da ordem. Foi o que Foucault apontou, em 1972, sobre o já mencionado protesto argelino:

> Ninguém mais – ou quase – fala da manifestação dos argelinos, de 17 de outubro de 1961. Nesse dia, e nos que se seguiram, policiais mataram nas ruas e jogaram no Sena, a fim de afogá-los, aproximadamente 200 argelinos. Em contrapartida, fala-se sempre dos nove mortos de Charonne onde, em 8 de fevereiro de 1962, encerrou-se uma manifestação contra a O.A.S.[5] [6]

[3] FOUCAULT, "Poderes e estratégias (entrevista com Jacques Rancière)". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*, pp. 244-245 [Tradução modificada].
[4] Apesar de Alain Brossat afirmar que se trata de uma citação do texto "Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence", o texto correto é o supracitado [N.T.].
[5] FOUCAULT, "Inquirição sobre as Prisões: Quebremos a Barreira do Silêncio". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*, p. 12 [Tradução modificada].
[6] A *Organisation Armée Secrète* ou OAS era uma organização paramilitar clandestina francesa que se opunha à independência da Argélia. [N.T.]

Foucault, aqui, nos chama a atenção para a radical oposição estabelecida, nas sociedades modernas, entre uma noção política do *povo* e a condição, igualmente política, da plebe. O povo é uma substância política e histórica, pois ele tem acesso à narrativa e à história, ele é *a própria inscrição*. Comemorações, manifestações, livros, artigos e placas de mármore delimitam a narrativa, não interrompida, desde fevereiro de 1962, sobre o crime policial de Charonne; eles perpetuam a memória das vítimas, na medida em que encaram um povo - nesse caso, comunista e anticolonialista. Por trás desses nove mortos, figura-se todo um povo visível e dizível, estruturado pelas suas organizações, representado pelos seus dirigentes sindicais ou políticos, mas também pelos seus mártires e heróis de ontem e de outros tempos[7].

Em contrapartida, a "massa" indistinta e anônima, sobre a qual disparou a polícia naquela noite de outubro de 1961, não teve seus traços inscritos. Ela é, nesse sentido preciso, uma 'plebe', não essencialmente por ser um grupo-vítima, mas pelo fato de que aquilo que fez e que sofreu, naquela ocasião, estar condenado a uma *condição de desaparecimento*. Ainda nos dias de hoje, os nomes das vítimas não aparecem em nenhum monumento, o número das vítimas permanece objeto de disputa, os arquivos policiais sobre o acontecimento são pouco acessíveis, as testemunhas, raras; os corpos das vítimas foram, de modo geral, escamoteados, assim como desapareceram seções inteiras de arquivos da brigada fluvial que os havia resgatado...[8] O contraste é, portanto, total, entre a capacidade *imediata* de um reagrupamento plebeu de se formar, de manifestar uma energia que resiste à violência de um poder (o toque de recolher discriminatório imposto aos argelinos), de produzir um efeito potente de interrupção das lógicas da ordem (os argelinos das favelas dos subúrbios convergem em direção a Paris, desafiando as medidas policiais, não cedendo à intimação) e essa espécie de queda de seu acontecimento para fora dos anais, cujo efeito, mesmo quatro décadas mais tarde, ainda não foi compensado. A plebe, nesse sentido, está ligada ao acontecimento, quando manifesta, notadamente, essa capacidade de interromper e desfazer as lógicas policiais, seja de maneira calma e desarmada, como no 17 de outubro de 1961, ou, ao contrário, de modo sedicioso, armado, furioso, incendiário ou com barricadas, como ocorria frequentemente nas emoções populares do século XVIII ou nos motins do século XIX. É apenas na condição de uma teleologia retrospectiva que o 14 de julho de 1789 se transfigura no primeiro passo de um povo revolucionário que se pôs em movimento; em sua eficácia imediata, ele não passa de uma violenta desordem plebeia, com suas figuras familiares de domésticas e artesãos "enfurecidos"; mas é apenas quando esse acontecimento plebeu *se encadeia* em uma sucessão interrompida de outros (a noite do 04 de agosto etc.) que ele sofre essa gloriosa metamorfose que lhe permite adquirir o sublime estatuto histórico de momento inaugural de uma Revolução e, conjuntamente, de festa nacional de um povo-nação (de um Estado). Por mais que um acontecimento se apresente como pura interrupção do curso do tempo, que ele seja sem precedentes, pura insurreição, é com a plebe, mais do que com o povo, que com ele mantém suas afinidades.

[7] Não abordo aqui a questão do notório enfraquecimento dessa narrativa ao longo das últimas décadas. Trato aqui de um regime de narrativa, indexado pela relação entre um grupo constituído, sua experiência coletiva, sua memória e os traços de durabilidade de sua existência.

[8] Na ocasião do quadragésimo aniversário da manifestação de 17 de outubro de 1961, uma placa comemorativa foi inaugurada sobre a Ponte Saint-Michel, por iniciativa da Prefeitura de Paris, com a solicitação de numerosas associações. Porém, o texto que foi escrito era vago, aludia notadamente a responsabilidade à polícia parisiense e à autoridade política por perpetrar esse crime de Estado.

O povo é acorrentado às suas memórias, às suas tradições, às suas "conquistas" e status, às suas organizações, às suas redes de interdependência com o Estado etc. A plebe, por ser sem substância própria, é filha da ocasião, ela se associa tendo em vista acabar com uma situação, um abuso, um escândalo que suscite seu furor, abater um inimigo execrável; ela se desfaz e se recompõe, sempre de modo variável, no fluxo das lutas e das resistências, materializando afetos e movimentos de subjetivação intrincados às ações. A energia popular é capturada por organizações - partidos e sindicatos, associações - cuja função é dissociar povo e acontecimento. A plebe é uma força que se compõe *contra* lógicas de poder opressivas, policiais, e que produz movimentos de desintimação[9] tão vivos, que se desvela no instante a inconsistência, a obsolescência ou a infâmia da situação estabelecida.

Há, em Foucault, o que poderíamos chamar de um *círculo da plebe*. De certa maneira, a plebe pode ser designada como uma produção da ordem, uma invenção da polícia dos poderes modernos. A instituição penitenciária, por exemplo, é a manufatura de uma "espécie" específica, os *irrecuperáveis*, hoje em dia, dos "prisioneiros de risco", e a presença desse "dejeto" da ordem social vai servir de justificativa aos dispositivos de controle e repressão. Se não houvesse essa constância do crime, dos ilegalismos, da insegurança, das incivilidades, que é o fato mesmo da plebe, não existiria a necessidade da polícia:

> Se aceitamos no meio de nós esses homens de uniforme, que têm o direito exclusivo de portar armas, de exigir nossos documentos (...) - como isso seria possível se não houvesse criminosos? E se não houvesse todos os dias nos jornais esses artigos que nos relatam o quão numerosos e perigosos são esses criminosos?[10]

De outro lado, sublinha Foucault, a plebe ocupa, na sociedade capitalista, um lugar estratégico, já que ela permite aos dominantes reativar sem cessar um *corte* no interior do povo ou do proletariado, dividindo o povo contra si mesmo. Essa divisão visa a enfraquecer a energia popular, uma vez que ela está virtualmente direcionada contra a ordem, a dominação, a polícia. "No fundo, insiste Foucault, o que causa medo ao capitalismo, com ou sem razão, desde 1789, desde 1849 e 1870, é a sedição, a revolta: os que saem nas ruas com suas facas e fuzis dispostos à ação direta e violenta"[11]. A divisão produzida sem cessar por um certo número de operações policiais (aquela, por exemplo, que consiste em opor o "trabalhador honesto" ao ladrão ou ao delinquente ou ainda, hoje em dia, em opor o trabalhador regular ao "clandestino" que trabalha na ilegalidade) entre povo (ou proletariado) e plebe ou malandro[12]; tem por finalidade produzir associações pejorativas entre plebe e

[9] Em francês o autor utiliza a palavra "désassignation", que poderia ser traduzida, de acordo com o neologismo, por "desatribuição" ou "desdesignação"; contudo, visando conservar o sentido jurídico-policial em questão, escolhemos "desintimação" [N. T.].

[10] FOUCAULT, "Entrevista sobre a prisão: o Livro e o Método". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*, p. 168 [Tradução modificada].

[11] FOUCAULT, "Table Ronde". In: *Dits et Écrits II: 1970-1975*, p. 334. [Tradução para o português realizada por nós].

[12] Em francês o autor utiliza a palavra "pègre", que poderia ser traduzida de diferentes maneiras para o português. Escolhemos "malandro", pois a palavra corresponde melhor às ambivalências morais atribuídas à classe trabalhadora no interior da sociedade brasileira [N. T.].

violência, e conduzir o povo "são" a adotar o ponto de vista da ordem sobre todos os fenômenos de violência, notadamente de violência política, amotinadora ou sediciosa.

Não é o longo discurso, a longa paciência da estratégia revolucionária e dos amanhãs que cantam - sempre adiados para o depois de amanhã - que assustam a burguesia; é a capacidade atual da plebe de entrar em efervescência hoje, amanhã, e de produzir, assim, essa "fuga" para fora das relações de poder, que abre esses "outros lugares", esses "modos alternativos" da política e da vida em comum, que as pessoas do Estado associam à "anarquia" (que eles concebem ridiculamente como equivalente ao caos). A burguesia tem medo é da imprevisibilidade das sublevações e do fluxo das insurreições plebeias, de todas essas irregularidades e transbordamentos que minam a disciplina, a produção, as circulações controladas, etc. E, portanto, a classe dominante se esforçará para suscitar, entre o proletariado revolucionário, uma constante aversão em relação aos movimentos plebeus, dizendo-lhe: "Com essa gente que está pronta para ser a ponta de lança de suas sedições, não é possível, para o benefício de seu próprio interesse, que você faça aliança com ela"[13]. Legalização da classe operária, institucionalização do movimento operário contra a marginalização e estigmatização constante da plebe como intrinsecamente violenta:

> Toda essa população móvel, [...] constantemente disposta a ir à rua, a provocar motim; essa gente foi de certo modo transformada em exemplo negativo pelo sistema penal. E toda a desvalorização jurídica e moral que se fez da violência, do roubo etc., toda essa educação moral que o professor proporcionava em termos positivos ao proletariado, a justiça o faz em termos negativos. E assim foi que a divisão entre o proletariado e o mundo não proletarizado não cessou de ser reproduzida e reintroduzida, pois pensava-se que o contato entre um e outro era um perigoso fermento do motim.[14]

A perspectiva foucaultiana não é, aqui, apenas analítica ou constatativa; o ponto de vista que ela adota sobre essa divisão é aquele de uma deserção das relações de poder, de uma resistência às lógicas e "armadilhas" da dominação e da ordem. É claro que, deste ângulo, o proletariado é o lado *trapaceado* dessa operação que o separa da plebe. O reformismo e o contrato implícito que o funda (a "respeitabilidade" do proletariado lhe é assentada ao preço de depositar sua reserva de violência) é o túmulo de suas esperanças (aqui, Foucault restabelece sua inspiração soreliana). A questão estratégica será, por conseguinte, a de saber como a potência (*potentia*) proletária pode se religar à energia e à iniciativa plebeia, ao invés de lhe virar as costas.

> Quando eu dizia que o problema consistia precisamente em mostrar ao proletariado que o sistema de justiça que lhe é proposto, que lhe é imposto, é, na realidade, um instrumento de poder, isso era precisamente para que a *aliança* com a plebe não fosse simplesmente uma aliança tática, de um dia ou de uma noite, mas para que efetivamente possa existir, entre um proletariado

[13] FOUCAULT, "Table Ronde". In: *Dits et Écrits II: 1970-1975*, p. 334.
[14] FOUCAULT, "Table Ronde". In: *Dits et Écrits II: 1970-1975*, p. 334.

> que não tem absolutamente a ideologia da plebe, e uma plebe que não tem absolutamente as práticas sociais do proletariado, outra coisa que um encontro conjuntural.[15]

A "aliança" que Foucault, aqui, se esforça a pensar não é equivalente àquela de um partido parlamentar com outro, de uma classe com outra - tática ou estratégica, em vista de um objetivo comum. Não se trata tanto de selar os acordos do motim ou da revolução quanto de considerar o movimento global de uma migração da massa popular, proletária, para fora das densas redes do poder que a fazem cativas do Estado e de seu discurso. Trata-se de se deslocar em direção a essa margem, a esse "limite" ou a esse ponto de fuga das relações de poder existentes, tal como se produzem os massivos *movimentos de deserção, de descentramento e de irreconciliação* em relação àquilo que, em nossas sociedades, é constitutivo da polícia das condutas e dos discursos e, nesse sentido, fator do desastre sem fim que é o presente (Benjamin):

> Gostaria de lançar uma pergunta: e se fosse a própria massa que se marginaliza? Ou seja, e se fosse justamente o proletariado e os jovens proletários que recusam a ideologia do proletariado? Ao mesmo tempo que a massa se massifica, é bem possível que a massa se marginaliza; contrariamente ao que poderíamos acreditar, entre as pessoas que vão aos tribunais, não há tantos desempregados. São jovens operários que dizem a si mesmos: por que passar toda a minha vida suando por cem mil francos ao mês ao passo que…É a partir desse momento que a massa começa a se marginalizar[16].

É evidente que isto que Foucault enuncia aqui não tem valor de programa (para uma política ou uma filosofia política), mas, sim, de estímulo para se estabelecerem *novas disposições* a partir das quais poderia ser pensada uma política radical. O que Foucault sugere, notadamente, é que a política seja pensada menos em termos de armazenamento de forças, de acumulação, de conquista, e mais como capacidade de desprendimento, de deserção, de desvinculação, de decomposição, de demolição, mas também de deslocamento em direção a essas "bordas" onde as relações de poder encontram seu limite. Foucault, evidentemente, é aquele que está mais consciente do fato de que não existe posição de pura e simples exterioridade às relações de poder: lá onde se compõe uma força que resiste a uma outra força estabelecem-se novas relações e materializações de poder - é o paradigma dessas organizações revolucionárias que se tornam formidáveis máquinas de reciclagem dos modelos autoritários; porém, aquilo que faz de uma organização, como o Grupo de Informações sobre as Prisões (G.I.P.), nesse sentido, algo exemplar, é a vontade de deslocar a ação política para o lado de uma óptica plebeia, superando, assim, as armadilhas da sua inscrição nos formatos já estabelecidos, a partir dos quais se restabelecem as relações tradicionais de poder. O G.I.P. se constitui como um lugar de encontros, de debates e de iniciativas fundadas, primeiramente, pela recusa às tutelas políticas (das organizações de

[15] FOUCAULT, "Table Ronde". In: *Dits et Écrits II: 1970-1975*, p. 336, grifos meus.
[16] FOUCAULT, "Table Ronde". In: *Dits et Écrits II: 1970-1975*, p. 338.

extrema esquerda), culturais (dos intelectuais), mas também de escolhas que reconduziriam à fatal cisão entre povo e plebe. Como efeito direto do grande movimento de maio de 1968, o G.I.P. poderia ter sido concebido como grupo destinado a auxiliar os militantes encarcerados, reclamando para eles um status político, separando sua condição (honrável) daquela dos presos comuns. Essa abordagem da instituição penitenciária estaria situada, por exemplo, na mesma linha que os comunistas adotaram durante a Segunda Guerra Mundial, recusando com indignação a propaganda da ocupação e dos colaboradores, que fazia da resistência "bandidos" ou "terroristas" - isto é, plebe (e, nesse sentido, exterminável). Ao contrário, ao insistir que o problema que preocupa o G.I.P. não é o do "regime político nas prisões, mas aquele do regime das prisões", Foucault recusa a divisão entre povo e plebe - todos os presos, de todas as condições, e seus familiares, estão incluídos nas preocupações do G.I.P. Esse deslocamento de "ponto de vista", desde onde se determina uma ação política, está naturalmente sujeito à incompreensão de todos esses "progressistas", que incluíram a divisão entre o povo (proletariado) e plebe em seus programas (tanto no sentido informativo quanto político do termo) - o P.C., a C.G.T.[17], as organizações do movimento operário tradicional. Essa oposição entre uma política "proletária" e uma política "plebeia" também está situada no plano das formas e dos meios de ações: para Foucault, o G.I.P. apresenta uma outra política possível, recusando as estruturas hierárquicas, os jogos de notoriedade, o mimetismo gregário:

> No G.I.P. isso significa: nenhuma organização, nenhum chefe, fazemos verdadeiramente tudo para que ele permaneça um movimento anônimo, que só exista pelas três letras de seu nome. Todo mundo pode falar. Quem quer que fale, não fala porque tem um título ou um nome, mas porque tem algo a dizer. A única palavra de ordem do G.I.P. é: "a palavra aos detentos!"[18]

Essa é a característica mesma da plebe, informal, protoplasmática, nômade, que se transpõe para o campo demarcado da ação. Quando perguntam a Foucault até que ponto o G.I.P. era um grupo, se tinha uma "constituição orgânica", ele responde claramente: "Não, nenhuma. Era um espaço de reunião. O grupo não estava constituído...". O acento posto sobre o desejo de anonimato (paradoxal para um agrupamento que agrega algumas celebridades do mundo literário e universitário) vai no mesmo sentido. O traço característico da plebe é apresentar rostos e nomes incertos, intercambiáveis, evanescentes - na contramão do povo *formal*, rigorosamente identificado com seus chefes, seus heróis e mártires. Na época em que Foucault se esforça para definir os alinhamentos de uma outra política possível, o modelo leninista ainda prosperava na extrema esquerda - aquele de uma unidade política de ferro, indexada por uma organização militar, disciplinar, hierárquica, galvanizada. Trata-se de fazer de uma só vez algo totalmente contrário a esse modelo, tal como impregnava a cultura política radical dos anos 1970, e, também, contrário à política parlamentar (que submete os partidos às condições do Estado e do estatismo), concebendo-se como experiência de

[17] P.C. - Partido Comunista Francês. C.G.T. - Confederação Geral do Trabalho (nome da confederação sindical francesa) [N.T.].
[18] FOUCAULT, "O Grande Internamento". In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise,* p. 266 [Tradução modificada].

inspiração libertária: antiautoritária ("nada de chefes, nada de ordens dadas"), igualitária ("a palavra à disposição de todos") e molecular (sem organização).

Uma vez lançadas essas "incitações" por Foucault, o modelo leninista entrou em colapso na extrema esquerda *formal*, que estava em vias de rápida conversão, mesmo que ainda não declarada, às condições da aparelhagem parlamentar da política. Quem se surpreenderia, então, que as sugestões foucaultianas encontrassem, cada vez mais distintamente, práticas, gestos, atores e, de um modo mais geral, um novo *tom* da política radical, que tem em comum a recusa desses rituais da política que, todos, nos reconduzem a uma instituição parlamentar e a um significante maior (a democracia), cujo declínio histórico, contudo, sucumbe diante dos olhos de todos e de cada um?

De resto, as questões sobre as quais se cristalizou, de modo crescente, a política viva (extraparlamentar) nos países da Europa ocidental não são precisamente aquelas no coração das quais aparecem atores e desafios plebeus: sem papéis, solicitantes de asilo, desempregados de longa duração, jovens das cidades e dos subúrbios, artistas intermitentes, doentes de AIDS, desamparados, abandonados etc? Por conseguinte, o tabuleiro da batalha que se trava muda completamente: não é mais um fronte de luta única, uma batalha engajada nas bases de metassujeitos (proletariado contra burguesia, "representados" por seus respectivos partidos), na perspectiva do obstáculo final, mas uma multitude de cenas dispersas de enfrentamento, de focos descentralizados, de resistências que faíscam de modo mais ou menos efêmero ou durável. Aqueles que só veem nessas proliferações dispersão e perda de substância, anomia, desaparecimento de toda força suscetível de fazer face à dominação, simplesmente não compreendem que somos arrebatados por uma mudança de época: o que está em jogo não é nada mais do que a passagem de um regime clausewitziano da política (a guerra das classes como parodiando a guerra entre os Estados-nações e culminando em uma grande batalha que decide tudo - mas que nunca chega, ao menos não em nossas latitudes) para um regime de proliferações e de intensidades, no qual a divisão se perpetua e se coloca à prova na forma de uma multitude de enfrentamentos heterogêneos - exceto o fato de que todos convergem, não para uma "melhora" do sistema, mas para uma deserção generalizada. O que chama à luta dos sem papéis não é uma "fortaleza Europa", um pouco menos impermeável, ou ministros do interior, um pouco menos inclinados a voos fretados para deportação, mas, sim, um retorno da hospitalidade; um retorno que passe por tantos movimentos de desprendimento, tantos deslocamentos violentos, tantos *esquecimentos de nós mesmos*, tal como somos moldados por nossa condição imunitária e nossas angústias securitárias, que um dia viríamos "enxergar" Sangatte[19] e suas zonas de espera com a mesma incredulidade nauseante com que vemos a fogueira das bruxas e os combates de gladiadores.[20]

O *círculo da plebe* é, portanto, esse retorno inesperado, no seio da renovação das práticas políticas e da intensificação das formas de deserção, aquilo mesmo que o cálculo dos dominantes tinha concebido como uma máquina de guerra contra os desígnios prometeicos

[19] Sangatte é uma comuna francesa situada no departamento de Pas-de-Calais e que ganhou notoriedade por sediar, entre os anos de 1999 e 2002, um campo de refugiados que foi palco de uma série de revoltas que ocorreram entre os anos de 2001 e 2002, quando, inclusive sob pressão externa, Nicolas Sarkozy, então ministro do Interior, se vê forçado a fechar e dar fim ao campo [N.T.].

[20] Cf. a esse respeito o dossiê consagrado às zonas de espera, lançado pela revista *Drôle d'Époque*, número 13, Nancy, novembre 2003.

do proletariado (mesmo contra a energia simples do povo de Michelet e Péguy). A plebe retorna como agente de dissolução, elemento de irregularidade, mas também como vetor de deslocamentos e de invenção (o capitalismo não sendo aquilo que deveríamos destruir e superar, mas, sim, desertar e esquecer, aprendendo a "fazer diferentemente", dando o "passo atrás decisivo", *despossuindo-nos*, segundo a bela lição de Paul Veyne sobre a passagem das modalidades de vida antigas à vida cristã).

Os movimentos plebeus, os modos plebeus de ação política não se articulam segundo um regime dialético do qual eles assumiriam a superação, *conservando-o*, precisamente, (uma tradução possível da famosa *Aufhebung*, mãe de todas as dialéticas), mas *colocando as diferenças*, diz Foucault. O modo de abordagem plebeu da política é indissociável desse movimento de abandono massivo dos esquemas hegelianos ("não ser mais de modo algum hegeliano" - palavra de ordem foucaultiana). O deslocamento ou o rompimento violento a que essa abordagem convida passa pela provação formidável e dolorosa da deserção diante de toda uma série de significantes importantes da política contemporânea – o homem do discurso humanista e humanitário, é claro, mas também o cidadão do discurso da pós-democracia consensual, humanitária, "legalista" – que acabou confirmando que era apenas o pseudônimo do homem da classe média das metrópoles do "primeiro mundo". A plebe volta com força, de uma forma nada idílica (Bin Laden e os seus têm traços de uma variedade de plebe furiosa, ubíqua e globalizada) sobre as ruínas dessa versão (agora obesa e despótica) de esperança democrática, que apostou tudo na instituição republicana, no sufrágio universal, na competição dos partidos estatais, no sistema parlamentar e no poder da imprensa (geralmente confundida com a decorativa "liberdade de opinião").

Esses são os acasos improváveis, os brilhos de violência imprevisíveis que lembram ao mundo a permanência dessa poeira humana condenada ao esquecimento e às trevas, que é a plebe. Esses são os extratos dos arquivos do Hospital Geral e da Bastilha que, contra toda expectativa, salvam alguma coisa da vida ínfima desses "homens infames" dos séculos XVII e XVIII (dementes, depravados, apóstatas religiosos, mulheres da rua...), dessas existências obscuras cercadas um dia pelo feixe luminoso do poder; são essas cartas de combatentes mortos no fronte que, décadas mais tarde, reemergem ao acaso em um aniversário, em uma comemoração; é a memória redigida na prisão pelo parricida Pierre Rivière, são as cartas e os diários dispersos de Richard Durn, o "assassino louco" de Nanterre, do qual a imprensa distribui os fragmentos...[21]. Esses resgates são apenas recifes isolados no meio do oceano de esquecimento, onde se imerge a totalidade infinita dos acontecimentos plebeus. Mas eles são em número suficiente para atestar a afinidade constitutiva entre a plebe e o acontecimento – quando este não é um desastre puro e simples (e novamente: Auschwitz e Hiroshima são operações tanatocráticas, cujo propósito é reduzir à condição de plebe - exterminável - uma fração da humanidade). O que a obra de Foucault mostra é o quanto somos constantemente atravessados, com relutância, por uma multitude de acontecimentos plebeus - ali onde somos frequentemente levados a buscar a História ou a "narrá-la" ao lado dos "cumes", do que inscreve traços visíveis, gloriosos ou desastrosos, disso que constitui um patrimônio, do que atesta um deslocamento:

[21] A esse respeito, ver: FARGE; FOUCAULT, *Le Désordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille*; FOUCAULT, *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*; FOUCAULT, "A vida dos homens infames". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*, p. 203-222. Sobre a "tuerie de Nanterre", tomo a liberdade de me referir ao meu artigo sobre Durn em *Le Passant ordinaire*, n. 40/41.

> Nosso inconsciente [histórico] é feito desses milhões, desses bilhões de pequenos acontecimentos que, pouco a pouco, como gotas de chuva, erodem nosso corpo, nosso modo de pensar, e depois o acaso faz com que um desses microacontecimentos deixe traços e possa se tornar uma espécie de monumento, um livro, um filme[22].

Definindo-se como um homem "amante da poeira", expressando a ambição de escrever "histórias" da "poeira", Foucault nos encoraja a recondicionar nossa percepção do acontecimento ao lado do infinitesimal, do inominável, do indizível; a tentar entender com que razão - mas definitivamente - o "golpe de loucura" de Richard Durn fez mais acontecimento e história do que uma dúzia de remodelações ministeriais; a ver em Pierre Rivière menos um lunático infeliz do que a testemunha de uma história massacrante marcada pelas guerras napoleônicas, pelas conquistas coloniais, pelas violências sociais...

O que caracteriza propriamente a ação da plebe, tal gesto plebeu estridente e isolado ou, ao contrário, tal movimento ou passagem ao ato coletivo, é sua capacidade de *marcar o presente*, de desfigurá-lo - que é outra forma de torná-lo sensível, por um instante e, raramente, de forma permanente, à deformidade intolerável... É o caso do "gesto" de Pierre Rivière, que dilacera a ordem das famílias; daquele de Richard Durn, que retalha a instituição política; daquele de Bin Laden, que corta a ordem (imperial) mundial. O acontecimento está aí, onde o escândalo de um gesto (como um grito) plebeu cria uma nova e insuportável visibilidade. O efeito de choque produzido por tais atos desligados de toda "lógica" dos encadeamentos e dos discursos depende do que emana dos invisíveis, dos impotentes ou dos vencidos. Ele depende da sua desvinculação dos atos de linguagem ou dos esforços de comunicação. Há essa afinidade inalterável da plebe com o silêncio, o déficit da fala, a impossibilidade de "encadear" em uma frase (Lyotard) o grito ou a voz, lá onde o discurso está ausente. Foucault:

> Sim, eu bem que gostaria de escrever a história dos vencidos. É um belo sonho partilhado por muitos: por fim, dar a palavra aos que não puderam tomá-la até os dias de hoje, aos que foram obrigados ao silêncio pela história, pela violência da história, por todos os sistemas de dominação e de exploração.[23]

O que testemunham muitos acontecimentos plebeus de hoje, não-vistos ou, ao contrário, destacados como o próprio inominável (Durn), é o colapso do "sonho" foucaultiano aqui enunciado: nosso tempo é, com efeito, aquele no qual "muitos compartilham" sobretudo o desejo de enterrar a história dos vencidos sob uma densa capa de silêncio e impedir, mais do que nunca, que os vencidos tenham acesso à palavra. A televisão, entre outros, é esse dispositivo de poder (de monopólio da "comunicação"), cuja finalidade primeira é impedir todo tipo de tomada de palavra plebeia – daí a importância e a

[22] FOUCAULT, "O retorno de Pierre Rivière". In: *Ditos e Escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*, pp. 82-83 [Citação e tradução modificadas].
[23] FOUCAULT, "A tortura é a razão". In: *Ditos e Escritos VIII: Segurança, Penalidade e Prisão,* p. 104.

legitimidade das irrupções intermitentes do espetáculo nos programas de variedade e nos jornais televisivos.

Contudo, por outro lado, diremos que é justamente *por não ter uma linguagem própria* e por experimentar esse déficit constante do lado da linguagem que a plebe está ligada ao acontecimento. Os mestres da língua (políticos, clérigos, jornalistas, padres ...) há muito abandonaram essa configuração na qual o discurso (do orador, do panfletário, do pregador ...) conecta-se à ação transformadora. Sua aptidão para o discurso está ligada ao estado de coisas, suspensivo do acontecimento, policial – ela se quer exorcismo de toda violência, seja qual for. Ora, o acontecimento *faz violência*, mortalmente, às coisas estabelecidas, à ordem das posições, às regularidades e às rotinas eficazes. O que os instruídos e os governantes comumente detectam e designam como o índice de "barbárie" dos movimentos ou gestos plebeus refere-se sempre, de uma forma ou de outra, a essa impossibilidade de incluí-los nessas redes linguageiras e comunicacionais que são os dispositivos mais eficientes de neutralização das intensidades violentas. A plebe lacônica ou muda que não se comunica, que não delibera, mas passa ao ato (o Onze de Setembro) - eis o que mantém intacta a marca apavorante e aterrorizante do insuportável.

Em outras palavras, diremos: na boca de políticos, professores, pessoas da televisão e padres (etc.), a linguagem é o que tem como objetivo principal impedir as pessoas de *sublevarem-se*. Ora, toda política orientada para a emancipação começa não com uma divina surpresa eleitoral, mas, sim, com uma sublevação. É o que lembra Foucault em sua série de artigos tão condenados - justamente por essa e outras razões - sobre o levante iraniano que, no final da década de 1970, provocou a queda do Xá:

> Eu não concordo com aquele que dissesse: "Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa". Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato; é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os amanhãs prometidos. (...) Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez.[24]

A plebe é o "qualquer um" que manifesta uma capacidade preservada de se sublevar; uma aptidão a produzir efeitos que prevalecem sobre o "falar claro" ou o "dizer verdadeiro", aos quais as nossas sociedades concedem todos os privilégios. Na sua própria "confusão", as vozes e os gritos que acompanham o levante são dotados de uma forte *capacidade de enunciação*: apelam ao imemorial, ao insuprimível - à irredutibilidade do "resto" plebeu às

[24] FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?". In: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política,* p. 80 [tradução modificada].

disciplinas e aos regulamentos policiais. Elas nos lembram que mesmo aquilo que está condenado a um rigoroso regime de desaparecimento - a vida e a energia da plebe – retorna sem cessar, e isso mesmo é o que torna a história não apenas uma pura forma vazia, um puro *continuum* sem conteúdo:

> O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: 'Não obedeço mais', e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida - esse movimento me parece irredutível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível (...). Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da 'história'.[25]

A história é - mas não o sabemos desde Nietzsche, pelo menos, e Blanqui? - essa combinação do retorno do imemorial (o mesmo) e do surgimento do heterogêneo. Desse duplo regime, a plebe é a encarnação exata: esse "sempre aí" recoberto pelos estratos do desprezo e do esquecimento; esse "sempre novo" que se inventa ao longo das sequências e dos acontecimentos sob nova roupagem, em novos gestos. Os mulás pregando a insubmissão, de mesquita em mesquita, durante o levante iraniano, é o retorno de Münster, de Savonarola, a vingança dos vencidos, entendida não como ressentimento, mas como o afeto que põe em movimento a pura energia resistente ao poder, desmascarando-o. Mas é, igualmente, o inédito e o sem precedente de uma situação inconcebível aos olhos de todos aqueles especialistas que diagnosticaram a irreversível "ocidentalização" da sociedade iraniana...

A plebe, portanto, está ligada à história (o retorno do desaparecido e a produção das diferenças), na medida em que ela é essa contraforça que impede o poder, dispersa-o, embaralha seus efeitos – na medida, pode-se dizer, em que ela é *o im-poder*. O poder, com efeito, longe de coincidir com a composição de uma história, é o que visa a impedi-la. O próprio de uma máquina de poder é constituir o homogêneo, regularidades, é combater o imprevisto, densificar, identificar. E o próprio do poder é repelir todo limite. As lógicas do poder são, por definição, *antipolíticas*, porque são estritamente alérgicas aos intervalos e a um regime de diversidade e divisão. A plebe é, justamente, o que resiste ao poder lá onde ele é, "por seus mecanismos", levado ao infinito, diz Foucault. A plebe é, portanto, o que traz a política de volta ao jogo do poder, dificultando-o. Ela encarna ou dá corpo a essa espécie de direito natural de resistência à expansão mecânica do poder, resistência sem a qual nossas sociedades são apenas policiais (o que não significa, exclusivamente, repressivas). Um direito natural, como tal, não pode ser codificado; ele se proclama, ele se constata. A plebe permanece infinitamente sem "legitimidade", sendo apenas o corpo ou a textura desse jogo infinito de forças antagônicas do qual é feita a "vida" e cuja lei é: onde se instaura o poder, surge uma força que resiste e se opõe a ele. A passagem - condicional - à dimensão moral se dará na afirmação de uma inevitabilidade da resistência da plebe à infinitude do poder, custe o que custar, seja qual for a forma que assuma, *para além do bem e do mal* (o Onze de Setembro, precisamente). Se houvesse uma pequena música utópica que acompanhasse essa fenomenologia da plebe, com suas centenas de faces e ações, ela se agarraria a esta definição:

[25] FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?". In: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*, pp. 77 e 80.

é aquela que, obstinadamente e sem fim, apresenta o limite de todo poder e objeta a sua interminável expansão.

Uma outra maneira de dizer, que aproximaria Foucault a Pierre Clastres, seria: o poder é aquilo que não é evidente. A figura do abuso de poder se insere em qualquer forma, ainda que legítima, de institucionalização do poder. Daí a importância de se pensar o fora do campo (fora do poder) radical desse "direito" que funda esses movimentos que resistem ao poder ou o contaminam, mas que, também, simultaneamente, reativam a própria política. O que Foucault nomeia: "ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal"[26], o "logo que" diz suficientemente: não há poder que o filósofo possa decretar substancialmente *bom* a ponto de se unir a ele. Aqui, Foucault separa-se distintamente de seus amigos maoístas da época, rejeitando, indiscriminadamente, a figura autoritária do dirigente onisciente, a do tribunal "popular" e a do intelectual fiel[27]. Sob o fogo de sua crítica, a logomaquia maoísta é revelada como mais um avatar da política reduzida às condições do Estado. Buscando traçar os contornos de uma política *deslocada* para o lado da plebe, Foucault renova o pensamento libertário da ação.

Referências bibliográficas

BROSSAT, Alain; LEFEUVRE-DÉOTTE, Martine et LAACHER, Smaïn. "Dossier: Les zones d'attente. Après Sangatte. Nouvelles migrations, nouveaux enjeux de Smaïn Laacher (La Dispute)". In: *Drôle d'époque*, n. 13, 29 janvier 2008.

BROSSAT, Alain. "De Pierre Rivière à Richard Durn: folie furieuse et veridiction". In: *Passant ordinaire* (*Bègles),* n. 40/41, mai 2002 - septembre 2002. Disponível em: http://www.passant-ordinaire.org/revue/40-41-408.asp

FARGE, Arlette; FOUCAULT, Michel: *Le Désordre des familles, lettres de cachet des archives de la Bastille*. Paris: Archives Gallimard/Julliard, 1982;

FOUCAULT, Michel. "Table Ronde". In: *Dits et Écrits II: 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Graal, 1977

_____. "O Grande Internamento". In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise.* Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. "Entrevista sobre a prisão: o Livro e o Método". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber.* Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

[26] FOUCAULT, "É inútil revoltar-se?". In: *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*, p. 81 [citação modificada].
[27] Ver, por exemplo: FOUCAULT, "Sobre a justiça popular. Debate com os maoístas". In: *Ditos e Escritos VI: Repensar a Política*, pp. 34-68.

_____. "Inquirição sobre as Prisões: Quebremos a Barreira do Silêncio". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. "Poderes e estratégias (entrevista com Jacques Rancière)". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. "A vida dos homens infames". In: *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. "Sobre a justiça popular. Debate com os maoístas". In: *Ditos e Escritos VI: Repensar a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. "O retorno de Pierre Rivière". In: *Ditos e Escritos VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. "A tortura é a razão". In: *Ditos e Escritos VIII: Segurança, Penalidade e Prisão.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.