

O século XVII e o debate contra a misoginia: história, violência e resistência

Tessa Moura Lacerda

USP

RESUMO

Trata-se de refletir sobre o apagamento do nome das filósofas na narrativa canônica da Filosofia do século XVII. Essa opressão de gênero faz parte de um conjunto mais amplo de opressões derivadas da organização do capitalismo naquele momento. A chamada “querela das mulheres” (*querelle des femmes*), debate entre feministas e misóginos iniciado no século XV, mas reforçado no XVII, evidencia as opressões de gênero, mas deve ser posto em relação com a violência colonial que caracterizou o século XVII. A resistência contra essas violências pode ser justamente uma filosofia da violência, tal como pensada pela filósofa Elsa Dorlin.

PALAVRAS-CHAVE

colonialismo; modernidade; violência; resistência; história.

ABSTRACT

It is a question of reflecting on the erasure of the name of women philosophers in the canonical narrative of 17th century Philosophy. This gender oppression is part of a broader set of oppressions derived from the organization of capitalism at that time. The so-called “women’s quarrel” (*querelle des femmes*), a debate between feminists and misogynists that began in the 15th century, but reinforced in the 17th, highlights gender oppressions, but must be placed in relation to the colonial violence that characterized the 17th century. Resistance against these types of violence may be precisely a philosophy of violence, as thought by the philosopher Elsa Dorlin.

KEY WORDS

colonialism; modernity; violence; resistance; history.

“Mas eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas”

Aimé Césaire

“Não é fácil dar nome à nossa dor, teorizar a partir desse lugar”

bell hooks

“Séculos” XVII. Sobre modernidade e colonialidade

Século XVII: Descartes, Galileu, Bacon; colonialismo da Europa; autonomia da razão; escravização de milhões¹ de pessoas nascidas em África; Grande Racionalismo²; genocídio de população indígena nas Américas.

Século XVII: Descartes. Um ponto de virada na História da Filosofia ocidental. Inaugura-se a modernidade filosófica. Afirma-se a primazia do sujeito sobre o objeto de conhecimento. Forja-se o método racional de conhecimento. A novidade em relação à tradição está nas concepções sobre o que é o saber e o conhecer, concepções que determinarão a construção da ciência tal como conhecemos hoje.

Século XVII: colonialismo. A *modernidade* e a *colonialidade* são os dois eixos do capitalismo eurocêntrico global que nasce no século XVII, sugere María Lugones.

A *colonialidade* do poder está ligada à invenção da “raça”: “ao produzir essa classificação social, a colonialidade permeia todos os aspectos da vida social e permite o surgimento de novas identidades geoculturais e sociais. ‘América’ e ‘Europa’ estão entre essas novas identidades geoculturais; ‘europeu’, ‘índio’, ‘africano’ estão entre as identidades ‘raciais’. Essa classificação é ‘a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial’” (Lugones, 2020, p. 57).

A *modernidade* é a produção de uma forma de conhecimento como a única racionalidade válida: “a medição, a quantificação, a padronização (ou objetificação, tornar

¹ A. Mbembe mostra como, a partir de 1492, se estabelece um comércio Atlântico, englobando África, Américas, Caribe e Europa, “esta pequena província do planeta que é a Europa se instalou progressivamente numa posição de comando do resto do mundo” (Mbembe, 2018, p.40). O autor analisa a coisificação ou a mercantilização de sujeitos que são destituídos dessa categoria: “Nessas pias batismais de nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão.” (Mbembe, 2028, p.32-33). Para falar em números, podemos citar o caso do Brasil, por exemplo, “A escravidão negra foi implantada durante o século XVII e se intensificou entre os anos de 1700 e 1822, sobretudo pelo grande crescimento do tráfico negreiro. O comércio de escravos entre a África e o Brasil tornou-se um negócio muito lucrativo. O apogeu do afluxo de escravos negros pode ser situado entre 1701 e 1810, quando 1.891.400 africanos foram desembarcados nos portos coloniais.” Cf. www.geledes.org.br/historia-da-escravidao-negra-brasil. Consultado em 9/12/2021.

² A expressão é de Merleau-Ponty: o Grande racionalismo se diferenciava do Pequeno racionalismo do século XIX (o positivismo), e se caracterizava sobretudo por uma maneira ingênua de pensar sobre o infinito (Merleau-Ponty, 1960, p.184)

objeto) daquilo que pode ser conhecido, em relação ao sujeito conhecedor” (Quijano *apud* Lugones, 2020, p. 58). A Europa, que colonizou o mundo no século XVII, passa a figurar mitologicamente como o ponto mais avançado de um tempo linear, contínuo e progressivo; de acordo com uma lógica evolutiva, a população mundial é dividida simbolicamente em primitiva e civilizada, sendo a Europa o cume da evolução neste caminho único de civilização. E aqui, “a modernidade se revela como é: racista, eurocêntrica, capitalista, imperialista, colonial” (Miñoso, 2020, p. 98).

Essa concepção explica o processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilização de povos não europeus que caracterizam o que Sueli Carneiro, recuperando Boaventura Sousa Santos, vai nomear epistemicídio:

O epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento (Carneiro, 2005, p.96).

A violência colonial é, portanto, dupla: se caracteriza pelo genocídio e pelo epistemicídio.

Na fórmula potente de Aimé Césaire: “*colonização = coisificação*”. Como mostra o poeta e pensador martinicano, entre colonizador e colonizado não se estabelece propriamente um contato, e sim relações de dominação e submissão. Não se estabelece um contato civilizacional: “e digo que, da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano” (Césaire, 2020, p. 11). Colonização significa coisificação, porque o ser humano se transforma em mero instrumento de produção, é destituído de sua humanidade.

Pensando sobre o período escravagista e a disciplinarização dos corpos escravizados para mantê-los indefesos, a filósofa Elsa Dorlin (2020, p. 45) mostra que os seres são assimilados a coisas, possuem um valor no mercado, se lhes atribui um preço. E é aí que a reflexão filosófica se trai e mostra o quanto está amarrada a processos históricos econômicos de dominação: o sujeito de conhecimento, aquele que nasce com Descartes, em sua história conceitual, vai passar a se definir em oposição a um outro e, assim, vai criar esse Outro, como não-sujeito, como coisa. Esse outro, sugere Denise Ferreira da Silva (2007), será sempre um outro racializado. Não se trata mais do sujeito de conhecimento cartesiano, ainda que tenha sua origem ali; mas podemos dizer que tem sua origem ali na medida em que o cânone filosófico é constituído por uma narrativa causal: cada sistema filosófico (canônico) se relaciona

de maneira causal com o sistema seguinte, numa história das ideias; nessa narrativa muitos nomes serão excluídos de acordo com o tema que amarra causalmente os sistemas filosóficos (cf. Shapiro, 2016).

Na atual narrativa dominante ou no cânone da Filosofia Moderna, de Descartes a Kant, propõe-se a constituição de um sujeito que é neutro, transparente a si mesmo, não encarnado, pensado como mente racional que constitui o mundo como objeto e fornece, pela própria racionalidade, o método de conhecimento deste objeto. Esse sujeito se definirá enquanto identidade, posteriormente com Hegel, no embate com a alteridade. Atentemos para o título da tese de Sueli Carneiro (2005): *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*.

Século XVII: modernidade e colonialidade. O mundo moderno tem também uma retórica política:

Persegue-se o ideal de igualdade entre os agentes sociais das sociedades humanas. [...]. Essa perspectiva possuía um devir utópico, previa-se um mundo sem diferenças. Entretanto, [...] processava-se naquele momento, por meio da máquina colonialista, a anexação de sociedades e culturas com extremas diferenças de ordem política, social e individual em relação à sociedade europeia (Nascimento, 2019, p. 265-266).

Trata-se de uma contradição histórica no terreno das ideias e do real, conclui a historiadora brasileira Beatriz Nascimento; contradição na qual a afirmação corresponde à negação. Ora, há uma mecânica dessa ideologia, afirma ela. Quando Lutero afirma que “a razão é uma mulher astuta”, isso pode significar que “é preciso que seja aprisionada pelo homem e expressada pelo atributo masculino” (Nascimento, 2019, p. 266).

Dentro dessa retórica política, dessa aparente contradição entre as ideias e o real, a humanidade vai ser circunscrita ao masculino, as mulheres vão ser perseguidas e destituídas de seus saberes (cf. Federici, 2017). Por isso, no interior mesmo da Europa, vai ganhar força o debate de mulheres e homens feministas que lutavam contra a negação da humanidade completa às mulheres. Esse debate, que vai opor feministas e misóginos, ficou conhecido como a “Querela das mulheres” (*querelle des femmes*).

Um itinerário que começa com a “querela das mulheres”

O que significa recuperar, hoje, a história de filósofas do século XVII? Antes disso: qual o sentido de propor uma reflexão sobre a reescritura do cânone filosófico de modo que a História da Filosofia seja composta também por filósofas? Antes disso, o que significa ou *o que pode significar* o século XVII? Em que pensamos quando

tentamos recuperar este passado, localizado nesta divisão de tempo, no chamado século XVII?

Recuperar a história das filósofas europeias do século XVII é lutar contra a opressão de gênero? Quais são maneiras possíveis de lutar filosoficamente contra a opressão de gênero hoje? Naturalmente, não se trata de buscar fórmulas prontas, mas de refletir sobre dispositivos contemporâneos de luta contra a opressão de gênero inclusive na Academia, na pesquisa em Filosofia e, talvez sobretudo em sala de aula. E para não correr o risco de limitar essas possibilidades em “fórmulas prontas”, gostaria de propor uma reflexão que, embora *indireta*, será também sobre *meu percurso* de incursão na temática dos feminismos e da reescritura do cânone. O pressuposto desta reflexão é que, para entender a misoginia que deu ocasião à retomada da *querelle des femmes* no século XVII, precisamos entender que ela não é um fenômeno isolado, mas está ancorada na história de sujeição das mulheres aos homens, não somente – e nem sobretudo – na Filosofia, mas no nosso chamado mundo ocidental como um todo. Porque creio que a misoginia tem uma história e ela é sobretudo a continuação de uma história patriarcal.

É para escapar de fórmulas prontas que vou me servir do papel fundamental do testemunho como categoria filosófica. Jeanne Marie Gagnebin sugere que o testemunho tem, sem dúvida, um valor terapêutico para aquele que fala, mas tem principalmente um valor político. Falar é assumir para si uma tarefa política e uma tarefa ética (Gagnebin, 2009, p. 47)³. Encontrei duas vias para adentrar as sendas dos feminismos e criar um espaço de resistência contra a misoginia no mundo acadêmico: o estudo das filosofias feministas contemporâneas e a reflexão sobre o cânone filosófico. Essas vias são solidárias, uma não funciona sem a outra, elas se misturam e se mesclam. Refletir sobre a história dominante, o cânone em filosofia, é refletir uma narrativa construída e a disputa de narrativas. A história, sugere Gayatri Spivak, é constituída por narrativas negociadas; e pode haver “falsas reivindicações de histórias alternativas” (Spivak, 2019, p. 251).

Produzimos narrativas, legíveis, mas “como essas leituras emergem e qual delas será legitimada são questões que têm implicações políticas em todos os níveis possíveis.” (Spivak, 2019, p. 252). Refletir sobre as filosofias feministas hoje é questionar

³ Ver também Miñoso (2020, p. 105), que propõe as ideias de experiência e testemunho ativo como ferramentas de reflexão sobre os feminismos; e hooks (2017, p.103), que se coloca ela mesma como testemunha de opressões de raça, classe e gênero.

a naturalidade de opressões construídas historicamente – levando mais longe a sugestão da feminista Monique Wittig⁴. Ora, a construção de uma história da filosofia que omite, esconde e silencia as filósofas é desde já uma violência de gênero. Por isso não se trata simplesmente de incluir nomes femininos na lista de filósofos que constituem o cânone filosófico, mas de questionar esse cânone mesmo – a historiadora da filosofia Lisa Shapiro mostra como o cânone, para ser construído, cria uma rede causal que leva de um sistema filosófico a outro⁵.

A reflexão que proponho sobre meu próprio fazer filosófico e de professora de filosofia é *indireta*, porque quero me aproximar de um outro percurso, o da filósofa francesa Elsa Dorlin. Interessa-me particularmente a abordagem de Dorlin porque ela analisa (e ataca) diretamente a questão da misoginia em um de seus primeiros livros e, mais recentemente, em seu último livro lançado, propõe uma filosofia da violência⁶.

Publicado em 2000, *L'evidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle* [*A evidência da igualdade dos sexos. Uma filosofia esquecida do século XVII*] reapresenta a famosa *querelle des femmes* (querela das mulheres) que teve origem no século XV e marcou profundamente o XVII, engajando várias filósofas na defesa do direito das mulheres à educação – sob essa querela esconde-se a discussão sobre as capacidades intelectuais das mulheres. Dorlin mostra que a querela opunha feministas e misóginos – ela defende o uso do termo “feministas” (Dorlin, 2000, p. 12, nota 2) pensando em práticas individuais que se opunham à dominação masculina, ainda que ele só tenha surgido no século XIX para designar o movimento coletivo de mulheres contra a opressão das mulheres e esteja diretamente ligado à Revolução Francesa e à Revolução de Julho de 1830 na França.

A novidade da leitura de Dorlin sobre a querela está em denunciar que feministas e misóginos apoiavam seus argumentos sobre a diferença entre mulheres e homens e por isso, a querela parece insolúvel: “A diferença dos sexos justifica a dominação masculina e a desigualdade entre os sexos, ou ela é o pré-requisito para uma igualdade entre os sexos pensada sob o primado da complementaridade e da liberdade

⁴ “Ao admitir que existe uma divisão ‘natural’ entre mulheres e homens, nós naturalizamos a história, nós assumimos que ‘homens’ e ‘mulheres’ sempre existiram e sempre existirão. Não só naturalizamos a história, mas também, conseqüentemente, naturalizamos os fenômenos sociais que expressam nossa opressão, tornando impossível a mudança.” (Wittig, 2019, p. 84).

⁵ Apresentamos e comentamos essa tese de Lisa Shapiro em artigo recente: “Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna” (Lacerda, 2021).

⁶ A reflexão sobre meu percurso será indireta porque a farei a partir do percurso de Elsa Dorlin – simplesmente porque identifico uma proximidade de interesse em ambos os percursos. Temas que passaram a me interessar, em certa medida, embora não apenas por isso, por me sentir participante da assim chamada “Primavera das Filósofas”, este movimento de tem reunido filósofas brasileiras visando dar visibilidade às pesquisas realizadas por mulheres e/ou sobre mulheres na História da Filosofia, no Brasil. Movimento deflagrado em grande medida pela pesquisa pioneira de Carolina Araújo divulgada em 2015 (cf. Araújo, 2019).

das mulheres?” (Dorlin, 2000, p. 11). O caráter aporético do debate está fundado na ideia de diferença, segundo Dorlin: “O erro consistia em pensar que a acessibilidade sexuada aos saberes é secundária, quando ela é na verdade fundadora da desigualdade: sem saber e sem educação idênticos, as mulheres não podiam desmentir a inferioridade que supostamente era atribuída a elas” (Dorlin, 2000, p. 12).

Há, porém, um grupo de filósofos (três filósofas e um filósofo), que propõe uma solução inédita para a querela, quando mostra a relatividade e artificialidade teóricas do argumento da diferença sexual. A esse grupo – formado por Marie de Gournay, Anna Maria Van Schurman, François Poulain de la Barre e Gabrielle Suchon –, Elsa Dorlin atribuirá uma escola, a escola do feminismo lógico. Não se trata, para a escola do feminismo lógico, de uma discussão sobre o direito à educação, mas sim de um debate filosófico sobre a inconsistência da ideia de diferença entre mulheres e homens, ideia que fundamentava, como mencionei, os argumentos misóginos. Essa relação ou oposição entre argumentos lógicos e a questão do direito reaparecerá nas análises mais recentes de Dorlin sobre a autodefesa e a violência.

Da “querela das mulheres” a uma filosofia da violência

As análises de Dorlin me interessam particularmente por causa do itinerário filosófico desta autora: ela começa discutindo essa questão fundamental na História da Filosofia para quem está preocupado em questionar a ausência de filósofas nessa história, que é a “querela das mulheres”. Passa, depois, pela discussão contemporânea sobre sexo e gênero, em seu livro *Sexe, genre et sexualités* [*Sexo, gênero e sexualidades*], de 2008, e pela questão da “raça”, em livro de 2009, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* [*A matriz da raça. Genealogia sexual e colonial da Nação francesa*]. E chega, mais recentemente, em 2017, à questão da violência, com o livro *Autodefesa. Uma filosofia da violência*. Esse itinerário de pesquisas e reflexões me interessa de dois pontos de vista.

Em primeiro lugar, considero que a reflexão sobre a misoginia em Filosofia deve envolver necessariamente uma reflexão sobre a História da Filosofia, como ela foi construída, por quem e para quem, com que objetivos. Não creio na possibilidade de um discurso neutro – para recuperar a polêmica noção de “lugar de fala”: ninguém tem um discurso neutro, qualquer pessoa tem um discurso encarnado, situado no tempo e no espaço. Então, refletir sobre a misoginia implica necessariamente refletir sobre a História canônica da Filosofia. Onde estão as filósofas? Para além da questão sobre quem, afinal, poderiam ser essas mulheres até bem pouco tempo silenciadas em nossas academias – e sabemos que durante muitos séculos poucas mulheres tinham acesso à educação e poderiam fazer da escrita seu ofício, com exceção

das mulheres oriundas da nobreza, o que coloca necessariamente uma discussão sobre as questões de classe – cabe refletir sobre o porquê desse silenciamento.

Por que filósofas reconhecidas em seu tempo pelos seus pares foram apagadas da História da Filosofia? Por que filósofas do XVII citadas em correspondências de filósofos canônicos mais recentemente (nos séculos XIX e XX) tiveram seus nomes associados a “pupilas”, “amigas” ou “discípulas” de filósofos, e não reconhecidos como nomes de filósofas? Penso em Elisabeth da Boêmia, com quem Descartes manteve uma correspondência importante inclusive para o desenvolvimento do conceito de paixão em sua obra⁷. Refiro-me a Damaris Mashan, que publicou dois livros (embora anonimamente, sua autoria foi reconhecida entre os contemporâneos) (cf. Lacerda, 2021a). Lady Mashan manteve uma correspondência com Leibniz, que reconhece em uma das cartas a Mashan a importância de Anne Conway, que também têm tratados filosóficos escritos e publicados anonimamente. Penso ainda em Sophie Charlotte, rainha da Prússia e fundadora da Academia de Ciências de Berlin, projeto elaborado por Leibniz com ela, mas de quem não temos praticamente nenhum escrito, já que todos os seus papéis foram queimados por ordem de seu marido, rei da Prússia, quando ela morreu prematuramente de pneumonia; apenas para citar alguns nomes.

Se temos um ambiente misógino na Academia em Filosofia, esse clima misógino não foi construído ontem, mas durante séculos. Por isso a questão da *querelle des femmes*, que desde o século XV envolvia filósofas e filósofos numa acalorada discussão sobre se as mulheres poderiam e deveriam receber educação, merece ser retomada. O auge dessas discussões aconteceu justamente no século XVII. E é sobre essa querela, ou sobre uma perspectiva dela, que opunha feministas e misóginos, que vai se debruçar o livro *Lévidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle* de Elsa Dorlin, como já mencionei antes. Esta é, portanto, a primeira razão por que o itinerário filosófico de Dorlin me interessa diretamente.

A segunda razão parte de uma questão: a reflexão sobre o cânone desemboca necessariamente numa proposta de uma “filosofia da violência”? Creio que não necessariamente, mas este certamente é um caminho possível. E para mim, como imagino para Dorlin, talvez seja um caminho necessário. Elsa Dorlin, em seu *Autodefesa. Uma filosofia da violência*, estabelece o contraponto entre *legítima defesa* e *autodefesa*. Para tanto, ela mostra que quem tem assegurado juridicamente o direito de legítima defesa sempre foram, historicamente, as classes dominantes.

⁷ Reflito sobre isso em meu artigo “Corpo e Política: uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia” (Lacerda, 2021b).

A cena que abre o livro é aterrorizante. Dorlin cita a descrição de Joseph Moréas do suplício da jaula de ferro a que foi submetido um escravizado em Guadalupe: “o condenado está montado, mas sem se apoiar, sobre uma lâmina cortante; seus pés se sustentam em uma espécie de estribo que o obriga a manter os joelhos contraídos para evitar ser cortado por ela. [...] Quando as forças da vítima começam a ceder, ela cai sobre a parte cortante da lâmina [...] estimulado pela dor, levanta-se e cai outra vez [...]. O suplício dura três ou quatro dias.” (Moréas *apud* Dorlin, 2020, p. 13).

Páginas adiante, Dorlin relembra o caso de Rodney King, trabalhador afro-americano que, em 3 de março de 1991 em Los Angeles, foi abordado pela polícia por excesso de velocidade. Inicialmente se recusou a sair do carro, mas segundos depois acatou a ordem e foi brutalmente linchado. A cena foi gravada por uma testemunha e usada no tribunal. Mas os advogados de defesa, contra todas as evidências, conseguiram convencer o júri de que aquele homem negro, desarmado, representava uma ameaça para os policiais armados, que apenas agiram em legítima defesa. E Dorlin se pergunta: como entender esse desvio interpretativo? E aos poucos vai nos respondendo: trata-se de um processo no qual as percepções são socialmente construídas, as imagens não falam por si mesmas, “ao se defender da violência policial, Rodney King se tornou indefensável. Em outras palavras, quanto mais se defendia, mais era atacado e mais era visto como agressor” (Dorlin, 2020, p.24), porque um homem negro não tem o direito de se defender, os homens negros são sempre responsabilizados pela violência, “como se a violência pudesse ser a única ação voluntária de um corpo negro, que fica proibido de qualquer defesa legítima” (*Idem*, p.25).

O ponto em que emerge essa violência e essa impossibilidade de se defender legitimamente é justamente a situação colonial. Sabemos bem como a história de Rodney King não é um caso isolado e tampouco restrito a Los Angeles. O Estado brasileiro também emprega a violência total contra corpos negros e pobres, nos lembra Denise Ferreira da Silva (2014). A precisão do diagnóstico de Dorlin sobre esse uso da violência está em mostrar que os alguns sujeitos são levados a se aniquilarem como sujeitos; mais do que simplesmente a negação da humanidade e do ser a determinados grupos de seres humanos, a estratégia cruel dos dispositivos de poder envolvidos, por exemplo, no suplício da jaula de ferro, está na aniquilação do sujeito por si próprio.

Não se trata mais de apenas dificultar diretamente a ação das minorias, como na repressão soberana, nem de simplesmente deixá-las morrer, sem defesa, como ocorre no biopoder. Trata-se de *levar determinados sujeitos a se aniquilarem como sujeitos*, de incentivar sua potência de agir para melhor estimulá-los, adestrá-los para a própria perda. Produzir seres que, quanto mais se defendem, mais se desgastam (Dorlin, 2020, p. 18).

Trata-se de uma situação aparentemente sem saída. E é por isso que a autodefesa como violência será o último grau possível de luta pela vida. Depois de narrar a história do suplício da jaula de ferro, tortura a que foi submetido um escravizado, e o linchamento de Rodney King, violência que é herdeira direta do escravagismo colonial, Dorlin define o que entende por autodefesa:

A esses corpos vulneráveis e violentáveis, restam apenas suas subjetividades desarmadas. Consideradas na e pela violência, essas subjetividades só vivem, ou sobrevivem, à medida que conseguem se munir de táticas defensivas. Essas práticas subalternas formam o que chamo de autodefesa propriamente dita, em contraste com o conceito jurídico de legítima defesa (Dorlin, 2020, p. 27).

Trata-se, portanto, de reconhecer as táticas defensivas como uma possibilidade de resistência e de buscar teoricamente a origem da negação do direito de defender a própria vida para determinados grupos. A relação com o período colonial é evidente. A violência como resposta, a única possível; como autodefesa, já que se nega a determinados sujeitos a possibilidade de legítima defesa, “a violência física é pensada como necessidade vital, como práxis de resistência” (Dorlin, 2020, p. 28).

Nesse sentido, é impossível não pensar no que significou e no que ainda significa a colonização hoje. Assim, no itinerário filosófico de Dorlin, ainda que uma certa reflexão sobre a esfera jurídica do direito como insuficiente para dar conta de determinadas questões esteja sempre presente, a filósofa começa suas pesquisas com o tema das opressões de gênero na filosofia do século XVII e, agora, aborda a questão da violência contra “sujeitos sem defesa”. Ela considera seu próprio trabalho como uma abordagem feminista: “essa abordagem feminista apreende na trama dessas relações de poder aquilo que é tradicionalmente pensado como situado abaixo ou fora do político” (Dorlin, 2020, p. 29-30).

Abordagem feminista que vê a tradição jurídico-política dominante da legítima defesa de um lado e, de outro, uma história ocultada das “éticas marciais de si”. Butler, no prefácio ao livro de Dorlin, esclarece: “a autora advoga uma forma inédita de compreender a violência como ato de constituição necessário de pessoas cujas vidas são vividas nas sombras da negação – o que Fanon chamou de ‘zona de não ser’” (Butler *apud* Dorlin, 2020, p. 10). E, a partir das práticas feministas de autodefesa é possível ver essa violência também como uma forma de cuidado, “não para destruir o outro, mas para se contrapor à matriz de inteligibilidade que impede que minorias se tornem sujeitos com direito sobre sua própria vida.” (*Idem, ibidem*).

Por isso, uma filosofia da violência pode aparecer como o passo seguinte em um caminho que começa questionando as opressões de gênero a partir da filosofia seiscentista.

Resistência

A colonização, a opressão das mulheres, a escravidão de pessoas retiradas do continente africano e o genocídio de povos indígenas são todos efeitos de uma mesma causa: o nascimento do capitalismo. Como mostra Silvia Federici (2017), e sua interpretação feminista da passagem do feudalismo para o capitalismo em *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*, a opressão feminina e a invisibilização do trabalho reprodutivo é um dos pilares do novo regime econômico-político⁸. A demonização das mulheres, de seu corpo, é um trabalho de séculos que visava subjugar as mulheres.

Recuperar as vozes de filósofas silenciadas do século XVII exige, por isso, pôr em perspectiva as razões desse silenciamento; significa entender o conjunto de opressões do qual esta é mais uma e entender que todas são efeitos de uma mesma causa. Mas além disso, e talvez sobretudo, é inevitável mais uma vez recuperar a ideia de situação: estamos todos situados no tempo e no espaço – recupero aqui a noção leibniziana de situação: para Leibniz nosso corpo nos situa e nos coloca em relação com nosso tempo e com os outros tempos. Ora, estamos no Brasil. E o Brasil, como já disse Millôr Fernandes, “tem um grande passado pela frente”. A sociedade brasileira, como já mostrou em inúmeras ocasiões Marilena Chaui (2013a), é fundamentalmente autoritária e violenta. A principal violência está talvez na própria narrativa de nossa História:

O mito da não violência brasileira foi construído graças a dispositivos ideológicos precisos [...]. A história oficial do país é construída de modo linear, contínuo e progressivo, suas datas e seus feitos coincidindo com a imagem que a classe dominante tem de si mesma – do 10 de abril de 1500 ao ‘Pacote de Abril de 1977, passando pelo 1º de abril de 1964, não há solução de continuidade, de sorte que acontecimentos como as revoltas de Palmares, Balaiada, Praieira, Canudos, Contestado, Muckers, Farrapos, as greves no campo em 1870, as greves urbanas durante todo o século XX, as Ligas Camponesas no início de 1960, as lutas de posseiros e garimpeiros contra os índios, para enumerar apenas alguns fatos, aparecem como se fossem momentos de irracionalidade e de imaturidade num povo inculto [...]. História do vencedor e de sua memória, silêncio e destruição dos vencidos, eis uma violência jamais contestada, jamais mencionada” (Chaui, 2013b, p. 240-241).

A história brasileira é a história das classes dominantes e as lutas de resistência são vistas como momentos de imaturidade. Silêncio e destruição dos vencidos. Há uma história que não foi escrita, afirma Lélia Gonzalez (2020a, p. 78) – décadas

⁸ Para uma análise do argumento presente em *Calibã e a bruxa*, sugerimos o artigo de Silvana Ramos (2020).

antes de Elsa Dorlin falar de uma “história ocultada”. O sistema ideológico de dominação, o sistema patriarcal-racista, quando usa o critério racial e impõe sobretudo às mulheres não brancas um lugar inferior dentro da hierarquia, “suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história.” (Gonzalez, 2020b, p. 141). Precisamos lutar contra os silêncios da história oficial de abordagem tendenciosa apesar da escassez de documentos (cf. Carneiro, 2019, p. 151-152).

Para sair do lugar de *infans*, conceito laciano recuperado por Lélia Gonzalez e que descreve aquela pessoa que não é sujeito de seu próprio discurso, é preciso elaborar uma narrativa nova de nossa história – e para isso, talvez seja preciso recuperar a memória e a história das culturas apagadas e que não se organizam necessariamente à maneira das narrativas europeias. A Filosofia não pode se furtar a essa tarefa, como se coubesse apenas à Antropologia, à Sociologia e quiçá à História buscar construir outras narrativas. Creio que para lutar contra o mito do brasileiro cordial tenhamos que pensar em uma filosofia da violência, como sugere Dorlin. Porque, em consonância com o pressuposto desta nossa reflexão (a ideia de que a misoginia não é um fenômeno isolado e tem uma história), acredito que só faz sentido escrever contra a opressão de gênero se entendermos essa opressão num quadro mais amplo, fazendo parte de um conjunto de opressões. Eis por que para lutar contra a opressão de gênero, inclusive na Filosofia, precisamos recuperar as histórias de resistência.

Silvia Federici enxerga semelhanças entre os eventos que cercaram a *querelle des femmes* no XVII e eventos da década de 1980 na Nigéria – que ela toma de exemplo porque acompanhou de perto, já que trabalhou como professora na Nigéria entre os anos 1984 e 1986, justamente o período em que o governo nigeriano, para sair de uma crise econômica, entra em negociação com o FMI e o Banco Mundial. Houve, ali, afirma a filósofa italiana, uma campanha misógina, “um debate acalorado, semelhante, em muitos sentidos, à *querelle des femmes* do século XVII.” (Federici, 2017, p. 20). E Federici amplia a questão da *querelle des femmes* para além do debate de ideias, quando afirma que a querela “era uma discussão que tocava em todos os aspectos da reprodução da força de trabalho: a família (opondo poligamia e monogamia; família nuclear e família estendida), a criação das crianças, o trabalho das mulheres, as identidades masculinas e femininas e as relações entre homens e mulheres.” (Federici, 2017, p. 20-21). Silvia Federici entendeu, então, ao ver na Nigéria a repetição de certos eventos que estudava na transição do feudalismo para o capitalismo, que a luta contemporânea era a luta contra o cercamento, a privatização, não apenas das terras comunitárias, mas também das relações sociais; assim, podemos analogamente pensar que isso também estava em jogo na chamada “querela das mulheres”.

Por isso, é preciso recuperar a história esquecida das mulheres, das filósofas do XVII inclusive, da *querele des femmes*, da contribuição das filósofas para o pensamento, mas sem perder de vista o que significa essa recuperação hoje: trata-se de recuperar a história de luta e sobretudo de resistência ao patriarcado em suas formas todas. Como afirma Federici, quando reconstrói as lutas antifeudais e as lutas de resistência ao capitalismo, é preciso lutar contra um novo tipo de cercamento, o cercamento do saber, “a crescente perda, entre as novas gerações, do sentido histórico de nosso passado comum.” (Federici, 2017, p. 22). É contra a repetição – do horror, da violência e da opressão de gênero – que precisamos recuperar o passado.

Para lutar contra a opressão de gênero e a misoginia, precisamos recuperar o legado de resistência, para usar a expressão de Ângela Davis em *Mulheres, raça e classe*. Angela Davis⁹ intercala em “O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher”, cap. 1 deste livro, três discursos: o testemunho do horror feito por pessoas escravizadas; a construção teórica ideológica de historiadores que justificam ou minimizam esse horror; e a assunção de um legado de luta das mulheres negras. O legado vai sendo evidenciado ao longo do texto, que conclui: “essas mulheres [...] transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição da mulher” (Davis, 2016, p. 41).

bell hooks propõe a teoria como lugar de cura – poderíamos estabelecer uma analogia entre a cura de hooks e o cuidado que Butler enxerga na filosofia da violência de Dorlin.

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguia continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. (hooks, 2017, p. 83).

Não é fácil dar nome à nossa dor, teorizar a partir desse lugar. [...]. Sou grata por poder ser uma testemunha declarando que podemos criar uma teoria feminista, uma política feminista, um movimento feminista revolucionário capaz de se dirigir diretamente à dor que está dentro das pessoas e oferecer-lhes palavras de cura... (*Idem*, p. 103)

Se, para lutarmos contra a opressão e a misoginia, precisamos recuperar a dor, teorizar a partir da dor, como afirma bell hooks, dar nosso testemunho como uma tarefa ética e política, recuperando as reflexões de Jeanne Marie Gagnebin (2009)

⁹ Argumentei a favor desta tese em conferência recente “A potência política da poética (e da filosofia) feminista negra”, na Semana dos Alunos da Pós-graduação em Filosofia (SAF), PUC-Rio, em 18 de maio de 2020.

sobre o testemunho, faremos isso. Seguiremos a trilha proposta por bell hooks para enxergar a teoria como uma prática libertadora, ainda que essa prática precise se revestir, em nossa proposta e acompanhando Elsa Dorlin, de técnicas de autodefesa que envolvam a violência como recurso possível. Na teoria, a possibilidade de nossa dor ir embora (cf. hooks, 2017, p. 104), a teoria como forma de resistência.

Bibliografia

- Araújo, C. (2019) “Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 24; nº 1, p. 13-33.
- Carneiro, S. (2005) *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. (2019) *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros.
- Chauí, M. (2013a) “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária”. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- _____. (2013b) “O homem cordial, um mito destruído à força” *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Césaire, A. (2020) *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta.
- Davis, A. (2016) *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Dorlin, E. (2000) *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*. Paris: L'Harmattan.
- _____. (2020) *Autodefesa. Uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora.
- Federici, S. (2017) *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante.
- Silva, Denise F da. (2007) *Toward a global idea of race*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- _____. (2014) “Ninguém: Direito, Racialidade e Violência”. *Meritum*, Belo Horizonte, vol. 9, nº 1, p.67-117, jan./jun.
- Gagnebin, J. M. (2009) *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34.
- Gonzalez, L. (2020a) “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2020b) “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Hooks, B. (2017) “A teoria como prática libertadora”. In: *Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Lacerda, T. (2021a) “Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna”. *Revista Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, 2021 (*Gênero, Feminismos e Filósofas do século XVII*). <https://revistas.ufrj.br/index.php/seiscentos/article/view/47929>.
- _____. (2021b) “Corpo e Política: uma leitura sobre Elisabeth da Boêmia”. In: Aggio, J.; Faustino, S.; Araújo, C.; Sombra, L. (orgs.) *Filósofas*. Curitiba: Kottter Editorial, p. 187-202.
- Mbembe, A. (2018) *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard.
- Miñoso, Y. (2020) “Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina”. In: Hollanda, H. B. de (org.) *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Nascimento, B. (2019) “A mulher negra e o amor”. In: Hollanda, H. B. de (org.). *Pensamento feminista brasileiro*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Ramos, S. (2010) “Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, vol. 27, nº 52, jan.-abr., p. 199-212. <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19783/12469>.
- Shapiro, L. (2016) “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”. *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 2, nº 3, fall, p. 365-383. <https://doi.org/10.1017/apa.2016.27>.
- Spivak, G. (2019) “Quem reivindica alteridade?”. In: Hollanda, H. B. de. *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Wittig, M. (2019) “Não se nasce mulher”. In: Hollanda, H. B. de. *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.