

# discursos

Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

53 (I)

JUNHO 2023

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**USP**



**Universidade de São Paulo** | USP

**Reitor** Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior  
**Vice-Reitor** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Arminda do Nascimento Arruda

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas** | FFLCH

**Diretor** Prof. Dr. Paulo Martins  
**Vice-Diretora** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia** | DF

**Chefe** Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros  
**Vice-Chefe** Prof. Dr. Alex de Campos Moura

# DISCURSO

Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

53 (I)

JUNHO 2023

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



# discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 53 – nº 1 – junho de 2023  
276 p.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

## Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Franklin de Mattos (USP)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
Guido de Almeida (UFRJ)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
Márcio Suzuki (USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
Maria Lúcia Cacciola (USP)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp)	Scarlett Marton (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)	

**Editor responsável** Pedro Paulo Pimenta (USP)

**Editor executivo** Pedro Fernandes Galé (UFSCAR)

**Editoria de resenhas** Pedro Fernandes Galé (UFSCAR) e Pedro Paulo Pimenta (USP)

**Editora convidada** Silvana de Souza Ramos

**Comissão editorial deste número** Maria Fernanda Novo  
Iracly Ferreira dos Santos Júnior  
Lucas Bittencourt Vasconcellos

**Bibliotecária assessora** Adriana Ferrari

**Secretaria executiva** Marie Marcia Pedroso (USP)  
Susan Thiery Satake (USP)

**Revisão** Dario Galvão (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)  
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)  
Pedro Nagem de Souza (UNICAMP)

**Assistência editorial e Projeto gráfico** Ciro Lourenço (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)  
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)

**Endereço para correspondência** Departamento de Filosofia – FFLCH – USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
CEP 05508 900  
Cidade Universitária  
São Paulo | SP | BRASIL  
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>  
E-mail: [revistadiscurso@usp.br](mailto:revistadiscurso@usp.br)



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhalgal 4.0  
Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

# Sumário

## Artigos

- Gilda de Mello e Souza e a filosofia autoral no Brasil . . . . . 6  
*Silvana de Souza Ramos*
- A trajetória de uma filósofa: Maria das Graças de Souza . . . . . 18  
*Jacira de Freitas e Patrícia Fontoura Aranovich*
- A ciência que sonha e o verso que investiga: o filosofar erótico  
de Olgária Matos . . . . . 40  
*Aléxia Bretas*
- Os descolamentos do sentido, os sentidos do deslocamento:  
Vera Lúcia Gonçalves Felício . . . . . 60  
*Mariné Pereira*
- Lélia Gonzalez: intérprete da formação social do Brasil . . . . . 74  
*Maria Fernanda Novo*
- Marcuse, Davis e as dimensões estéticas do feminismo . . . . . 98  
*Imaculada Kangussu*
- Hiparquia, ou o ápice da radicalidade do cinismo . . . . . 122  
*Juliana Aggio*
- Utopias feministas: imagens e linguagem contra a normatização da vida . . . 134  
*Janyne Sattler*
- A condição epistêmica para a responsabilidade moral como uma forma  
de manutenção de estruturas de opressão . . . . . 154  
*Beatriz Sorrentino Marques*
- Releituras feministas do complexo de Édipo: entre o modelo pré-edípico  
de Whitebook e a subversão edípica de Butler . . . . . 174  
*Virginia Ferreira da Costa*
- O século XVII e o debate contra a misoginia: história, violência e resistência . 196  
*Tessa Moura Lacerda*

## Carta

- Carta inédita de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat, escrita  
em 18 de agosto de 1969 . . . . . 212

## Depoimento

- Na companhia de Hilda Hilst, Mira Schendel e Amélia Toledo . . . . . 218  
*Maria Lúcia Cacciolla*

## Entrevista

- Entrevista com Marilena Chaui: “A lembrança que trago de Gilda” . . . . . 226  
Por *Silvana de Souza Ramos*

## Discurso em resenha . . . . . 236

## Tradução

- Sobre a Natureza Humana, de Aesara de Lucânia (introdução,  
tradução e comentário) . . . . . 254  
*Carolina de Araújo*



# Artigos



# Gilda de Mello e Souza e a filosofia autoral no Brasil

**Silvana de Souza Ramos**

USP

## **RESUMO**

O presente artigo se organiza a partir de questões que procuram circunscrever o problema da autoria filosófica no Brasil. Procu-ro salientar que esse tema se aguça após o movimento da *Primavera das Filósofas*, im-pulsionado pelas discussões levantadas por diversas pesquisadoras durante o XVII En-contro Nacional da Anpof (Associação Na-cional de Pós-Graduação em Filosofia), rea-lizado em Aracaju, de 17 a 21 de outubro de 2016. Nesse evento, Carolina Araújo fez uma pergunta crucial à comunidade filosófica: quantas filósofas? Hoje, em meio à persis-tente efervescência dos debates feministas na área, as questões relativas à filosofia brasileira permitem-me trazer à luz a relevância do pensamento original de Gilda de Mello e Souza.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Gilda de Mello e Souza; filosofia brasileira; primavera das filósofas; ensaio.

## **ABSTRACT**

This article is organized based on questions that seek to circumscribe the problem of philosophical authorship in Brazil. My in-tention is to point out that this theme is sharpened after the movement “Primavera das Filósofas”, driven by the discussions raised by several women researchers during the XVII National Meeting of Anpof (Asso-ciação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia), held in Aracaju, from 17 to 21 Oc-tober 2016. At the event, Carolina Araújo asked a crucial question to the philosophical community: how many women philoso-phers are there? Today, amidst the persistent effervescence of feminist debates in the area, questions concerning Brazilian philosophy allow me to bring to light the relevance of Gilda de Mello e Souza’s original thought.

## **KEY WORDS**

Gilda de Mello e Souza; brazilian philoso-phy; primavera das filósofas; essay.

Quando uma questão é proposta pela Anpof<sup>1</sup> e acolhida pela comunidade filosófica, isso é um sinal de sua pertinência, sinal de que possivelmente há um processo histórico que a fez amadurecer a ponto de deixar de preocupar uma ou alguns de nós para se tornar uma questão coletiva. É claro que houve pesquisadores e pesquisadoras que nos antecederam a levantar certas questões relativas à filosofia no Brasil, porém, é inegável que hoje, especialmente desde o movimento da *Primavera da Filósofas* (Araújo, 2020), há uma efervescência em torno dos temas ligados à autoria filosófica e ao questionamento do cânone, e seria imprudente por parte da área de filosofia negligenciar esses problemas ou se recusar a discuti-los com coragem e em profundidade.

Não se trata de questões simples. E não há resposta unívoca que possa dar conta de elencar as causas do não-reconhecimento do estatuto filosófico do trabalho intelectual de autoras e autores brasileiros, do passado ou atuais, ou, ainda, de explicar os critérios segundo os quais um determinado autor torna-se um cânone no campo da filosofia. Por isso, eu gostaria de organizar a minha exposição em torno do comentário a questões precisas, na esperança de poder colaborar com esse importante debate. Não se trata de esgotar o questionamento, mas de oferecer algumas diretrizes que possam orientar a reflexão sobre o assunto.

1. *Há uma história da filosofia no Brasil, anterior ao estabelecimento do método de leitura estrutural de textos filosóficos pela missão francesa que trabalhou na fundação da Faculdade de Filosofia da USP? Que tradições de trabalho filosófico essa missão silenciou ou reduziu ao esquecimento?*

A esse questionamento eu gostaria de fazer o seguinte comentário: para responder a essas dúvidas, é preciso lançar mão de outros modelos de história da filosofia, diferentes da estrita leitura interna de textos de autores já consagrados. Trata-se de um trabalho que começa a ser feito (e o recente livro de Júlio Canhada, *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*, é uma tentativa séria e promissora nesse sentido; além deste, há outros pesquisadores e pesquisadoras remexendo bibliotecas, arquivos, textos esquecidos em busca de tradições silenciadas). Basta olharmos para o movimento da *Primavera das Filósofas*, do qual eu faço parte com muito orgulho – e acho que esse movimento é uma verdadeira revolução na nossa área –, para ver um

---

<sup>1</sup> Eu gostaria de agradecer aos organizadores da XIX Encontro Nacional da Anpof, realizado em Goiânia, entre 10 e 14 de outubro de 2022, pelo convite para compor a mesa redonda “O desafio da filosofia autoral no Brasil”, ao lado de Cristiane Marinho, Ricardo Timm e Agnaldo Cuoco Portugal, ocasião em que apresentei a primeira versão deste artigo. Agradeço especialmente a Júlio Canhada, Ivan Domingues e ao GT Pensamento Filosófico Brasileiro, que me indicaram para esse debate. Saliento que a minha contribuição parte do ponto de vista da formação recebida na USP, onde estudei desde a Graduação até o pós-doutorado em Filosofia, embora haja outras tradições e outras perspectivas a partir de onde se poderia abordar as mesmas questões.

múltiplo trabalho de pesquisa e de recuperação, análise, estabelecimento de textos de filósofas, brasileiras e estrangeiras, praticamente esquecidas até pouco tempo atrás.

Isso significa que enquanto comunidade de pesquisa nós já entendemos que para romper com o marco colonizador francês – especialmente aquele trazido por Guérout e por Goldschmidt –, não podemos pensar apenas a partir da simples oposição entre fazer filosofia e fazer história da filosofia. Afinal, precisamos de outro modelo de história da filosofia para analisar o estatuto do trabalho intelectual de nossos autores e autoras na medida em que eles não cabem no figurino francês: eles podem não ser sistemáticos o suficiente, podem fazer um uso excessivamente livre de referências filosóficas; podemos não saber ao certo o contexto de suas publicações etc. Ora, se quisermos encontrar tradições silenciadas, teremos de dar voz a esses escritos, frequentando-os e desenvolvendo métodos que nos permitam compreendê-los.

Mais que isso: nós temos de aguçar nossa consciência histórica, e lembrar que nossa independência política é recente, e que antes dela éramos apenas uma colônia. Não faz muito sentido buscar autores e autoras “brasileiras” em períodos anteriores a nossa existência enquanto país independente (embora haja especulações interessantes nesse sentido). E mesmo depois de conquistar nossa independência, segundo salienta diversas vezes Ailton Krenak, continuamos a sofrer processos de colonização *externa* e *interna*. É preciso compreender, portanto, que o método estrutural de leitura de textos canônicos só se tornou hegemônico no Brasil porque houve entre nós a aceitação da imposição *externa* desse método seguida de um longo processo de colonização *interna* do nosso trabalho filosófico. Esse processo se deu praticamente sem nenhuma resistência pelo lado dos colonizados (porque talvez o colonialismo tenha sido e ainda seja nossa forma dominante de racionalidade).

Vejamos. O Grito do Ipiranga foi proferido em 7 de setembro de 1822. Um século depois, acontecia a Semana de 22, em São Paulo; e um século depois de Mário de Andrade e seu colegas profanarem o Teatro Municipal de São Paulo com seu projeto modernista, estamos aqui em Goiânia discutindo se a filosofia cabe ao Brasil ou se o Brasil cabe na filosofia. E não sejamos ingênuos: a efervescência que vivemos hoje com a possibilidade de fazer uma filosofia do tamanho do Brasil (descentrada, múltipla, dando voz aos negros, aos povos originários, às mulheres etc.), essa efervescência não poderá sobreviver se não vencermos os problemas ligados às desigualdades regionais, ou seja, às condições sempre difíceis, porém desigualmente injustas, sob as quais se faz pesquisa em nosso país, e, mais recentemente, a ameaça do fascismo, que efetivamente põe em risco nossa liberdade de pensamento. Podemos não falar abertamente sobre esses assuntos em nossos *papers* e conferências, mas o fato é que a nossa prática filosófica está enraizada nas nossas condições econômicas, sociais e políticas; e *sempre* esteve. E, como eu disse anteriormente, o modelo colonizador

de racionalização de nossa experiência social e intelectual continua hegemônico, já que nós mesmos insistimos em reproduzi-lo. Fomos formados como colônia e ainda pensamos sob moldes coloniais; como se ainda fôssemos colônia e só pudéssemos existir sob a lógica da colonialidade.

Talvez seja o momento de deixarmos de sentir certo orgulho de fazer filosofia apesar de sermos brasileiros (como se nossa *persona* filosófica nos desenraizasse do solo do subdesenvolvimento<sup>2</sup>, e nos transformasse em franceses, alemães, americanos ou ingleses), para então passarmos a fazer uma reflexão explícita sobre a dificuldade da nossa tarefa. A filosofia não deve ser para nós um refúgio – “faço filosofia e, por isso, o Brasil não é uma questão para mim”; ela deve ser a oportunidade de um mergulho refletido nessa experiência. O Brasil pode ser uma grande questão para a filosofia; não precisa ser para todos, mas pode ser para alguns de nós e, assim, interessar a todos e todas. E, nesses termos, com as novas ferramentas exegéticas que já estão sendo desenvolvidas (especialmente pelas feministas em nosso meio, e é importante que isso seja dito mais uma vez) poderemos dar continuidade ao trabalho de recontar a nossa história arrancando do esquecimento as tradições filosóficas que a atravessaram.

Creio que não será difícil descobrir outras tradições de pensamento que extrapolam o caráter hegemônico da bem-sucedida filosofia profissional que hoje se pratica no Brasil.

2. *Podemos apontar autores e autoras, isolados, anteriores ou posteriores à missão francesa, cujo pensamento possa ser considerado original, se comparado ao que encontramos nas nações que tradicionalmente fazem filosofia há séculos, porque eles ou elas trataram de modo autoral problemas clássicos da filosofia, como os relacionados ao ser, à substância, ao devir, à identidade ou à diferença?*

Aqui se trata de pensar a Filosofia num sentido universal, segundo um modelo que Merleau-Ponty (mas não só ele) chamaria de idealista. De novo, a resposta a essa pergunta depende do estabelecimento de métodos de leitura, ou seja, do recurso a novos paradigmas de história da filosofia. É certo que há autores e autoras brasileiros que são traduzidos no exterior, e que têm certa circulação internacional. Resta saber se podemos dizer em que sentido eles são filósofos ou filósofas originais. Se isso fosse evidente, seja pelo figurino francês, seja por qualquer molde externo à nossa experiência, nós não estaríamos discutindo isso aqui.

Talvez esse debate precise ainda amadurecer. Por ora, o que eu gostaria de explicitar é que essa pergunta parte do pressuposto de que a filosofia seja um trabalho individual, e que ela seria resultado do talento e do mérito de alguém que conse-

---

<sup>2</sup> Utilizo esse termo no sentido empregado por Paulo Emílio Salles Gomes (Gomes, 1980).

guisse desenvolver ideias originais. Seria um trabalho autoral, mas não necessariamente ligado a tradições de pensamento. Autoral num sentido mais estrito, portanto: sua originalidade se daria no plano abstrato da reflexão filosófica e não enquanto sublimação de uma experiência social, coletiva, mais ou menos consciente de si mesma. Ser brasileiro, nesse caso, seria algo totalmente exterior ao trabalho filosófico. Segundo essa perspectiva, seria preciso considerar que a ordem das razões pode se realizar em qualquer tempo ou lugar.

Não gostaria de investir nessa questão pelo simples fato de que essa concepção me parece ilusória. Penso que o trabalho intelectual está sempre vinculado a certas tradições, e inserido num determinado contexto de debate. Por isso, ele não é resultado de um trabalho estritamente individual, embora a individualidade tenha aí um papel importante.<sup>3</sup>

3. *Há algum autor ou autora brasileira, e agora preciso especificar que não estou falando apenas de alguém que nasceu no Brasil, mas de uma autora ou autor cuja filosofia expresse a formação social do Brasil e, por consequência, cujo pensamento possa ser articulado à maneira pela qual se desenvolveram e se articularam tradições de pensamento brasileiro?*

Eu acho que podemos começar a pensar essa questão a partir de um dado: a filosofia não é a forma preferencial em que se decanta e se expressa simbolicamente a experiência social brasileira. Segundo afirma ironicamente Caetano Veloso, “está provado: só é possível filosofar em alemão, então melhor fazer uma canção”. Digamos que a literatura teve esse papel no século XIX e em parte do século XX. Na segunda metade do século XX foi de fato a canção popular que realizou essa tarefa. E hoje estamos numa certa indefinição sobre isso, não havendo um protagonismo evidente. Talvez esta seja uma carência definidora da nossa experiência social na atualidade, algo que causa muita inquietação em quem deseja pensar o Brasil. Eu vejo certo protagonismo florescer na Antropologia, já que a reflexão dos pensadores ligados às discussões sobre o colonialismo é muito próxima desta área. Mas não há tempo para discutir isso aqui<sup>4</sup>.

De qualquer modo, é importante ressaltar que a filosofia nunca foi nossa forma de sublimação dominante. E se quisermos que ela tenha esse papel no futuro, será

---

<sup>3</sup> Utilizo criticamente a noção husserliana de tradição, especialmente aquela desenvolvida no texto *A Origem da Geometria*. Considero tanto a leitura de Merleau-Ponty desse conceito, a qual redundava na noção de instituição, quanto a leitura de Derrida segundo quem Husserl abre espaço para a compreensão de que as tradições de pensamento se decantam na escrita (de tal modo que o texto pode ser tomado quase como um campo transcendental sem sujeito).

<sup>4</sup> Penso na importância de escritores, como Ailton Krenak ou Davi Kopenawa Yanomami, de multiartistas, como Jaider Esbell e Daiara Tukano, e de antropólogos, especialmente Eduardo Viveiros de Castro.

necessário um trabalho em torno disso. Esse trabalho não precisa ser feito de modo uniforme: diversas tradições poderiam ser descobertas e retomadas entre nós; e novas tradições poderiam florescer.

Fato é também que quando falamos sobre filosofia no Brasil, o que prevalece é a negação. “Não existem filósofos no Brasil!”. Há um recalque/sequestro que nos impede de afirmar, sem que isso cause certo incômodo, qualquer nível de brasilidade da filosofia enquanto tal. Nós sequestramos essa possibilidade, e a deixamos num canto, num cofre, quietinha, esperando o dia em que ela possa vir à luz. Assim, a filosofia é algo que só vem à nossa consciência desse modo, como negação que insiste em dizer “não sou filósofo, sou apenas um historiador da filosofia, um comentador rigoroso etc.”. Eu penso que há aí nitidamente a conformação de uma “consciência colonizada”: uma consciência que não consegue se ver individual ou coletivamente no papel de produtora de pensamento abstrato autoral/original. Nossas pesquisadoras se autoneameiam “filósofas”, mas nesse caso é a subalterna que fala. Trata-se aí de uma profanação de um espaço de pensamento abstrato antes dominado pelo masculino.

Mas há, é claro, pensamento brasileiro, e observamos que ele não se institui pela via da filosofia, pelo menos não de acordo com o modelo canônico de filosofia que preponderou nos cursos e PPGs de filosofia do país desde a colonização francesa da USP. O método estrutural de leitura, contudo, insisto, não é apenas um modelo de história da filosofia, pois ele acaba por estabelecer os parâmetros segundo os quais se pode e se deve pensar filosoficamente. Em outras palavras, ele normatiza nosso modo de pensar filosoficamente e estabelece critérios para que julguemos se uma obra é filosófica ou não. Não é por acaso que esse modelo redunde na canonização de filósofos homens, brancos, europeus, heteronormativos.

Não há tempo para pensar longamente sobre isso aqui, mas há entre nós muita reflexão séria em curso: autoras como Carolina Araújo, Juliana Aggio, Carla Rodrigues, Susana de Castro, Yara Frateschi, Marília Pisani, Marilena Chaui<sup>5</sup>, Scarlett Marton (que acabou de escrever um belo livro sobre Nietzsche e as mulheres), entre tantas e tantos outros, têm feito um enorme esforço de pesquisa para superar as limitações desse tipo de cânone, na medida em que ele exclui da história e da atualidade da filosofia perspectivas divergentes de reflexão e de produção conceitual. Já existe entre nós, portanto, um caldo de trabalho crítico em relação ao método estrutural que começa a dar frutos, produzindo novos modelos historiográficos e novas formas de fazer filosofia.

---

<sup>5</sup> O leitor e a leitora podem consultar o livro *Filósofas*, organizado por Juliana Aggio *et al.* Para ter uma visão mais abrangente dessas pesquisas em andamento.

4. *Haveria um exemplo concreto de tradição filosófica não-hegemônica sobre a qual valeria a pena pensar?*

Para abordar essa questão, eu gostaria de falar de uma tradição que foi de certo modo silenciada no meu próprio Departamento, na USP. Tradição esta que estou trabalhando para recuperar e atualizar. Esse projeto exige tanto o recurso a novas ferramentas metodológicas para fazer história da filosofia quanto o desafio de articular essa pesquisa à reflexão sobre o presente. Eu estou falando da trajetória intelectual e da obra de Gilda de Mello e Souza, a primeira filósofa contratada pela Faculdade de Filosofia da USP, em 1954<sup>6</sup>. Gilda é para mim o espírito do modernismo, que já perpassava a revista *Clima* (periódico que existiu no começo dos anos quarenta, em São Paulo, do qual ela fez parte ativamente), e cujo projeto ainda pulsa naquele departamento. Trata-se da ideia de pensar o Brasil por meio de um ensaísmo de cunho autoral<sup>7</sup>.

Gilda foi aluna da missão francesa: estudou com Jean Maugüé, Lévi-Strauss, e fez sua tese de doutorado orientada por Roger Bastide. É importante dizer, contudo, que essa missão inaugural não significou a determinação da prática da historiografia filosófica segundo os moldes do método estrutural de leitura de textos canônicos<sup>8</sup>; tampouco a especialização da filosofia e seu consequente insulamento, de modo que ela acabasse por perder a capacidade de dialogar com outras áreas das Humanidades. Para Gilda, ao contrário, fazer filosofia não era tornar-se especialista em determinado filósofo clássico; tratava-se, antes, de se apropriar da honestidade intelectual e da ousadia analítica dos franceses (segundo ela, esses professores não faziam filosofia de medalhão, como se tirassem as ideias da cartola, pois apresentavam em aula a bibliografia utilizada, ensinavam a lidar criticamente com os textos, sem precisar apelar para manuais; e essa postura, sem dúvida, Gilda absorveu em seu trabalho).

Ela não aderiu, porém, à ideia de que a filosofia seja sempre sistemática; ou de que uma história da filosofia cientificamente fundada devesse tomar como objeto apenas os

---

<sup>6</sup> Para uma apresentação da trajetória de Gilda, remeto o leitor e a leitora ao meu ensaio “Nunca houve uma mulher como Gilda de Mello e Souza”, publicado inicialmente na Revista *Ideação* (acessível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5768>) e republicado no livro *Filósofas*.

<sup>7</sup> A respeito da geração *Clima* e de seu método crítico, consultar o ensaio “Paulo Emílio: a crítica como perícia”, publicado por Gilda em *Exercícios de Leitura*. Para uma análise sociológica dessa geração, ver Pontes, 1998.

<sup>8</sup> Para uma bela apresentação da relação de Gilda com esses três autores franceses, consultar a aula terminal “A Estética rica e a Estética pobre dos professores franceses”, publicada pela autora em *Exercícios de Leitura*. A adoção pelo curso de Filosofia da USP do método gueroultiano coincide com o projeto de profissionalização e de especialização das atividades de pesquisa no campo das Humanidades. Esse projeto desqualificou a forma ensaio, ao considerá-la carente de rigor científico.

clássicos sem se perguntar por que se tornaram clássicos (aliás, este pode ser perfeitamente um tema filosófico<sup>9</sup>); Gilda tampouco acreditava que a filosofia não pudesse tomar como mote de seu exercício um objeto específico (ela recusava, portanto, a ideia de que a filosofia não pode ter objeto, ou seja, de que o pensamento abstrato não pode de modo algum tocar no real). É preciso lembrar que a tradição ensaística (de Michel de Montaigne a Walter Benjamin) tem essa característica: para eles, pensar é pensar *alguma* coisa; é confrontar-se com o não-idêntico, segundo a formulação de Adorno, quer dizer, enfrentar, sem camuflar, a resistência/opacidade do objeto, o qual extrapola o escopo do conceito<sup>10</sup>. Ou, segundo os termos fenomenológicos (nos moldes de Merleau-Ponty e de sua maneira de compreender a *epoché* e a redução fenomenológica): pensar é dar a ver o que é invisível; não é criar alguma coisa do nada; a filosofia não é autoral nesse sentido, portanto; fazer filosofia original é, ao contrário, manter nossa ligação com o mundo ao mesmo tempo em que descrevemos a experiência que temos dele; não é fazer filosofia separada dessa experiência e das tradições em que estamos mergulhados. Por isso, Merleau-Ponty tem uma interpretação bastante original do *a priori* fenomenológico da correlação sujeito/mundo<sup>11</sup>. E não seria completamente absurdo aproximar essas duas posturas filosóficas: a existencialista e a ensaística.

Mas voltemos a Gilda. Nossa filósofa escolheu para si a estética como campo de pesquisa. Não para fazer teoria estética, mas para descrever certas obras (segundo a ideia de estética pobre, a qual visa primordialmente não a grande arte, a obra prima ou consagrada, mas sim a arte que se expressa no cotidiano – a moda, por exemplo; a que é possibilitada pelo avanço técnico – a fotografia e o cinema, por exemplo –, e é preciso lembrar que seu diálogo com Paulo Emílio Salles Gomes foi de uma riqueza incomparável; ou a que envolve o gesto e a conseqüente conquista do espaço pela subjetividade – como a dança moderna de Fred Astaire. Ela aprendeu a escrever confrontando-se com esses objetos, esforçando-se para desentranhar-lhes o sentido. Segundo o belo depoimento de Bento Prado Júnior:

Com Gilda de Mello e Souza, éramos expostos à influência de outro modelo de reflexão [...] um vai-e-vem entre o *imediato* fenomenológico das obras de arte e o aprofundamento de suas pré-condições históricas e sociais. Ou seja,

<sup>9</sup> Um exemplo, exterior à discussão que estou fazendo neste texto, mas pertinente à reflexão mais ampla sobre as diversas maneiras de fazer história da filosofia, e de suas conseqüências no que diz respeito ao estabelecimento do que pode ou não ser considerado filosofia, é o trabalho de Popkin, que, ao invés de estudar os sistemas “dogmáticos”, tenta escrever uma história do ceticismo (Popkin, 2000).

<sup>10</sup> Sobre o ensaio, ver o artigo de Adorno, “O ensaio como forma”, publicado em *Notas de Literatura I*, e o artigo “L’humaine condition”, publicado por Auerbach em *Mimesis*.

<sup>11</sup> Sobre o tema da redução fenomenológica em Merleau-Ponty, remeto o leitor e a leitora ao meu ensaio “Merleau-Ponty e a atualidade da filosofia”, a ser publicado em breve na *Revista Dois Pontos*.

não apenas uma Estética da percepção (que sempre foi privilegiada), mas *também*, uma Estética da produção. Com Gilda de Mello e Souza não tínhamos nem uma fenomenologia da obra de arte nem uma sociologia dos objetos artísticos, mas uma forma particularmente rica de combinar essas ópticas diferentes (Prado Júnior, 1988, p. 75-76).

Essa originalidade da reflexão de Gilda não pode ser compreendida apenas por influência da missão francesa, embora Roger Bastide – o mais brasileiro dos franceses desse grupo – tenha tido um papel fundamental na trajetória dela. Basta ler a aula terminal “A estética rica e a estética pobre dos professores franceses” para que se tenha noção dessa importância. Porém, essa referência não esgota todos os aspectos da trajetória e das fontes de Gilda. É preciso incluir aí o papel exercido por sua sensibilidade feminina e de criança criada na fazenda (Gilda cresceu no interior de São Paulo, em Araraquara, e reteve dessa experiência a memória da temporalidade rural, mesmo tempos depois de vir a morar em São Paulo, na casa de Mário de Andrade).

Aliás, o papel de Mário de Andrade na trajetória de Gilda é imenso: primo de segundo grau, ele foi alguém que vislumbrou o talento de Gilda, que a ajudou emprestando livros, fichas de leitura, aconselhando-a, corrigindo-lhe os textos iniciais. Depois de saber de seu desejo de ser escritora, Mário ponderou que a jovem Gilda deveria dar continuidade aos estudos não nas Letras, mas sim na Filosofia ou nas Ciências Sociais. Segundo ele, o melhor não era se especializar em literatura. Antes, era preciso manter contato com todas as artes, com o baile das artes (algo que só poderia sair da boca de um artista total, como era Mário)<sup>12</sup>. Mais tarde, o primo apoiou os projetos dos moços e moças da geração *Clima*: escreveu no primeiro número da famosa revista, a convite desses jovens intelectuais que desejavam pensar o Brasil por meio de sua produção estética. Estes que desejavam estudar os criadores, e não os teóricos, cuja originalidade reside exatamente no fato de que foram capazes de criar a moderna crítica de arte no Brasil, e cujo traço fundamental era o estilo ensaístico.

Ao percorrer essas informações sobre a trajetória de Gilda, meu objetivo é mostrar que ela pertence a uma tradição anterior à que nos formou, ou seja, anterior à hegemonia do método de leitura estrutural de textos filosóficos, e de suas consequências, boas ou más. Ela pertence à tradição dos modernistas de São Paulo. Dito de outro modo, Gilda expressa um pensamento original, ancorado em certa tradição de pensamento brasileiro, que aparece e sobrevive marginalmente no curso de Filosofia da USP; tradição esta que ainda vibra nos textos que Gilda nos deixou, ou seja, em sua

---

<sup>12</sup> A respeito da presença de Mário de Andrade na vida de Gilda, ver a entrevista concedida por ela e Antonio Candido, publicada em 1994, na Revista n. 36 do Instituto de Estudos Brasileiros, sob o título “A lembrança que guardo de Mário”, acessível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/71319/74325>.

obra. E uma obra, assim como um evento estético, inventa uma máquina de futuros possíveis, segundo as palavras de Walter Benjamin em *Rua de Mão Única*. Sendo assim, aspiro, com esse trabalho de leitura da obra de Gilda, poder dar novo fôlego ao pensamento sobre o Brasil e sobre suas tradições intelectuais, esquecidas ou não.

Eu gostaria de terminar essa apresentação contando uma história, da qual Antonio Candido (esposo de Gilda, ele também referência da geração *Clima*) gostava muito. Em 1951, Cruz Costa venceu Oswald de Andrade no concurso para professor da Faculdade de Filosofia da USP. Sempre que ouço ou releio essa história, me pego a imaginar que futuros possíveis estariam abertos se Oswald tivesse sido aprovado. Não quero desmerecer com isso o trabalho de Cruz Costa, mas é inegável que Oswald tem um papel muito maior no que diz respeito à constituição do pensamento brasileiro do que o nosso professor de filosofia. Oswald, assim como Mário de Andrade, foi um pensador original. Ambos inauguraram tradições de pensamento, e isto porque procuraram quebrar cânones. Ora, depois que comecei a ler a obra de Gilda, passei a compreender que a derrota de Oswald foi apenas circunstancial, pois o espírito do modernismo sempre esteve entre nós: era preciso apenas retirá-lo do silêncio a que foi submetido.

5. *Cabe perguntar, por fim: por que é tão difícil superar nossa antiga autocompreensão de colônia, esta que nos faz aplicar a racionalidade colonial em nossas próprias relações internas?*

Tenho a impressão de que, por sermos fruto de um longo processo colonizador, a missão civilizatória francesa ainda nos assombra: as descrições irônicas de Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* ainda debocham de nossa curiosidade de país jovem; e continuamos a baixar a cabeça, envergonhados.

Ora, o que significa quebrar o cânone? Ler mulheres, pobres, negros, indígenas? Eu penso que essa operação é muito mais complexa: trata-se de quebrar a própria regra encarnada pelo cânone (no nosso caso, a racionalidade colonial), em função da instituição de novos horizontes de pensamento. A extrema-direita tem de certo modo usurpado o exercício da rebeldia intelectual ao ameaçar a democracia com o risco radical da licença. Diante disso, precisamos assumir a reflexão sobre a *parresia*, sobre a coragem de dizer a verdade. Para tanto, teremos de estar dispostos a quebrar cânones e a frequentar campos transcendentais abandonados. Não podemos mais temer a queda na barbárie, pois (eu penso que) o que nos livrará dela carrega algo do pensamento selvagem ao qual pertencemos.

Goiânia, 10 de outubro de 2022.

## Bibliografia

- Adorno, T. (2012). “O ensaio como Forma”. In: *Notas de Literatura I*. Trad. Jorge de Almeida, São Paulo: Editora 34, pp. 15-47.
- Aggio, J.; Faustino, S.; Araújo, C.; Sombra, L. (orgs.). (2021). *Filósofas*. Curitiba: Editora Kotter.
- Araújo, C. M. B. (2020). “A primavera de 2016”. *Ideação*, nº 42, p. 126-140. DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.vi142.5488>.
- Auerbach, E. (2002). “L’humaine condition”. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, p. 245-270.
- Canhada, J. (2020). *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Loyola.
- Gomes, P. E. S. (1980). *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Husserl, E. (1962). *L’origine de la géométrie*. Trad., introd. Jacques Derrida. Paris : Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Tristes Trópicos*. Trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mello e Souza, G. de. (2005). *A Ideia e o Figurado*. São Paulo, Editora 34.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Exercícios de Leitura*. São Paulo: Editora 34.
- Merleau-Ponty, M. (1960). “Le philosophe et son ombre”. In: *Signes*. Paris, Gallimard, p. 259-295.
- Pontes, H. (1998). *Destinos Mistos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Popkin, R. (2000). *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. 1ª ed. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. São Paulo: Travessa.
- Prado Júnior, B. “As filosofias da Maria Antonia (1956-1959) na Memória de um Ex-aluno”. In: Santos, M. C. L. (org.). *Maria Antonia uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, p. 66-81.
- Ramos, S. de S. (2020). “Nunca houve uma mulher como Gilda de Mello e Souza”. *Ideação*, nº 42, pp. 54-65. DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.vi142.5768>.
- \_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty e a atualidade da filosofia”. *Dois Pontos*, vol. 20, nº 1. No prelo.



# A trajetória de uma filósofa: Maria das Graças de Souza

**Jacira de Freitas**

Unifesp

**Patrícia Fontoura Aranovich**

Unifesp

## RESUMO

O percurso acadêmico da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza é aqui apresentado sob duas formulações que se entrelaçam: uma discussão sobre seus textos teóricos e a apresentação de suas atividades, no decorrer da carreira acadêmica. A primeira parte, intitulada: “O percurso intelectual: a articulação entre História, Política e ação política”, escrita por Jacira de Freitas, discute as ideias essenciais da produção teórica da filósofa, e defende a hipótese de que nela se reflete um pensamento que articula a História, a Política e a ação política, evidenciando a preocupação em conciliar a teoria e a prática, algo que reaparece em sua atuação como professora, mas se exprime sobretudo no âmbito de seus estudos. A segunda parte do texto, intitulada “A trajetória de uma professora”, escrita por Patrícia Aranovich, debruça-se sobre as atividades desenvolvidas como professora do Departamento de Filosofia da USP, e em suas interações com os Grupos de Estudo e Grupos de Pesquisa em todo o país, assim como com seus orientandos, alunos, amigos e colegas.

## PALAVRAS-CHAVE

Maria das Graças de Souza; iluminismo; materialismo; política; história; ação política.

## ABSTRACT

The academic career of Prof. Dr. Maria das Graças de Souza is presented here under two formulations that intertwine: a discussion of her theoretical texts and the presentation of her activities during her academic career. The first part, entitled: “The intellectual journey: the articulation between History, Politics and political action”, written by Jacira de Freitas, discusses the essential ideas of the philosopher’s theoretical production, and defends the hypothesis that it reflects a thought that articulates History, Politics and political action, evidencing the concern in reconciling politics and political action, or even, theory and practice, something that reappears in her work as a teacher, but is expressed above all in the scope of her studies. The second part of the text, entitled “The trajectory of a teacher”, written by Patrícia Aranovich, focuses on her activities as a professor in the Department of Philosophy at USP, and on her interactions with the Study Groups and Research Groups across the country, as well as with their mentees, students, friends, and colleagues.

## KEY WORDS

Maria das Graças de Souza; enlightenment; materialism; politics; history; political action.

## I. O percurso intelectual: a articulação entre história, política e ação política.

A obra da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, alinha-se à tradição crítica brasileira sobre a obra dos filósofos do Iluminismo francês, sobretudo quando se trata do pensamento rousseauiano. Essa tradição autônoma de textos críticos teve como primeiros estudos no país reconhecidos no exterior os de Bento Prado Júnior. Enraizada nesta tradição<sup>1</sup>, que tem ainda os estudos de Salinas Fortes sobre o pensamento político e a poética, Maria das Graças tornou-se a grande expoente de uma verdadeira comunidade de interlocução e de troca de ideias sobre os autores do Iluminismo francês, que abrange um amplo espectro de pensadores, de Rousseau aos materialistas franceses. Essa interlocução viria a se constituir sobretudo a partir da criação de grupos de estudos específicos sobre o tema, coordenados por ela no Departamento de Filosofia da USP a partir de meados de 1991. Posteriormente, essa comunidade se vê ampliada com a propagação de grupos de estudos sobre o tema, em várias universidades brasileiras, por iniciativa de seus orientandos e alunos. Com o acréscimo de temas relativos ao período da Renascença até o século XVII dentre os seus interesses e pesquisas, amplia-se ainda mais o espaço de discussão e debates.

Se as obras de Maria das Graças de Souza<sup>2</sup> tornaram-se referência no país para todo estudioso que se debruce sobre o materialismo francês e a interrelação entre a obra de Rousseau e os materialistas franceses, isso se deve à sua amplitude teórico-conceitual transpassada pela clareza na exposição de suas ideias. No âmbito dos estudos das Luzes, destacam-se suas análises e traduções dos verbetes políticos da *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert. Estudos que demonstram que o pensamento político enciclopedista possui elementos comuns em toda a obra: o princípio da sociabilidade natural da espécie humana, o caráter convencional de todo poder político, cuja legitimidade está subordinada ao consentimento e sua vinculação à tradição jusnaturalista. Esta questão se fez presente em cursos por ela ministrados ao longo de sua carreira como professora no Departamento de Filosofia da USP, assim como em passagens dos seus textos, indicando uma preocupação legítima.

---

<sup>1</sup> Nos ensaios em que examina a questão da continuidade entre filosofia e literatura na obra de J.-J. Rousseau, destaca-se um trabalho mais extenso escrito originalmente em francês sobre a retórica de Rousseau, o discurso político e as “belas-letras”, publicado na íntegra sob o título *A Retórica de Rousseau*, com apresentação de Franklin de Matos, cujos estudos dedicam-se às concepções estéticas do filósofo genebrino e seus contemporâneos.

<sup>2</sup> A apresentação dos temas tratados pela professora Maria das Graças de Souza em seus estudos e pesquisas não se pauta pela ordem cronológica dos seus estudos, mas se organiza em função dos temas aos quais essas reflexões e estudos remetem. Aparecem aqui sobretudo os estudos que permitem fundamentar minha interpretação, segundo a qual há uma preocupação a perpassar toda a sua obra: o problema da articulação entre história, política e ação política.

Essa preocupação extrapola o âmbito teórico político e se exprime nas reflexões sobre a ação política; preocupação que se justifica no momento em que as democracias enfrentam o desafio de fazer preponderar a verdade e impedir, ou ao menos amenizar, o controle da opinião pública por setores com interesses alheios aos da maioria da população, cujos tentáculos chegam às redes sociais. De La Boétie a Rousseau e seus contemporâneos, chegando aos nossos dias, pensar o problema do consentimento nunca foi tão essencial na esfera política.

Mas a longa carreira acadêmica de Maria das Graças no Departamento de Filosofia da USP está também profundamente marcada por sua atuação junto aos grupos de estudo e de pesquisa, à fundação da ABES18 (Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII<sup>3</sup>) em 2014, e pelo trabalho de avaliação dos programas de filosofia em todo o país, do qual decorre a ampla visão que possui acerca desses departamentos e das peculiaridades da vida acadêmica nacional.

Tudo se inicia a partir da instauração do primeiro grupo de iniciação científica sob sua coordenação, no Departamento de Filosofia da USP, em 1991, com a realização de seminários semanais de Filosofia Política. Em meados de 1993, os remanescentes deste grupo de estudos reunidos sob sua coordenação passam a integrar um grupo de estudos sobre política e o pensamento de Rousseau, que viria a ser a célula inicial para a criação dos Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP<sup>4</sup>, revista ainda em atividade. Em seu memorial (Souza, 1998), ao lembrar as primeiras dissertações defendidas sob sua orientação naquele período, enfatiza, como de hábito, as qualidades individuais de seus orientandos, e como o grupo foi capaz de recusar a rivalidade como forma de interação, ao adotar, em seu lugar, uma convivência não somente alegre e prazerosa, mas também estimulante do ponto de vista intelectual<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> A Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII – ABES18 foi fundada em 2014 por um grupo de pesquisadores liderados pela Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, da qual foi presidente. Esta associação sem fins lucrativos tem por objetivo desenvolver atividades para a promoção, no Brasil, do estudo da cultura e da história do século XVIII, sobre uma base pluridisciplinar, bem como a difusão das pesquisas brasileiras neste domínio. A ABES18, como também é conhecida, é filiada à International Society for Eighteenth-Century Studies/Société Internationale d'Étude du Dix-huitième Siècle – ISECS/SIEDS.

<sup>4</sup> A revista *Cadernos e Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia* da USP continua em atividade desde então. Não obstante, passar por várias diferentes equipes de trabalho no decorrer do tempo, a coordenação continua a cargo da Professora Maria das Graças de Souza. A revista, em sua mais recente edição, contemplou o público com o seu número 41, que pode ser vista no link: <https://www.revistas.usp.br/cefp>.

<sup>5</sup> “[...] dissertações defendidas neste período: duas tiveram por objeto Maquiavel, três trataram da filosofia política de Rousseau e uma da teoria da história em Voltaire. Gostaria de citar estes alunos, com quem muito aprendi: Jacira de Freitas Rosa, que desenvolveu sua dissertação sobre política e festa popular em Rousseau de modo maduro e independente; Patrícia Aranovich, que fez o seu trabalho sobre a questão da legitimação do poder em Maquiavel de maneira segura e sóbria; ambas, Jacira e Patrícia, continuam sob minha orientação no doutorado; José Benedito de Almeida, cujo trabalho foi sobre política e educação em Rousseau. Estes três faziam parte do grupo inicial. A eles se juntaram Ricardo Monteagudo, que defendeu um polêmico trabalho sobre o legislador em Rousseau, e que continua meu orientando agora no doutorado, Douglas Ferreira Barros, que defendeu sua

De fato, esta convivência pacífica é a marca que acaba por se imprimir ao coletivo sempre que Maria das Graças está no comando. Ela atua como uma força aglutinadora, em torno da qual a qualidade de nossas pesquisas se aprimora, na mesma medida em que o convívio acadêmico se enriquece em meio a calorosas discussões e debates. Considerando a época em que vivemos, quando a competição desmesurada e o arrebatamento dos egos narcísicos se sobrepõem nos comportamentos sociais e em todas as esferas da vida cotidiana (até mesmo no âmbito acadêmico), a capacidade de manter ao redor de si grupos de pesquisadores e estudantes espalhados por todo o país, comprometidos com a autenticidade e a cooperação mútua é, no mínimo, admirável.

Embora tenha me comprometido a tratar dos aspectos teóricos de sua vida acadêmica, quero enfatizar que a teoria e a vida aqui estão entrelaçadas, e não poderia ser diferente. Suas escolhas de temas de estudo, artigos publicados, capítulos de livro, traduções, conferências, cursos, participações em bancas examinadoras, dentre outras tantas atividades exigidas na vida acadêmica, refletem de maneira clara esta harmonia. Não pretendo em absoluto, e nem seria o caso, detectar em que medida se dá a absorção de sua personalidade em seus estudos e escritos. Menos ainda teria a pretensão de considerar seus estudos e reflexões na perspectiva de sua inserção numa tendência de pensamento. Meu propósito é demarcar o âmbito de sua atuação na vida acadêmica, as temáticas sobre as quais se debruçou com afinco, e a vinculação entre suas experiências pessoais e as ideias expostas em seus textos, ou até mesmo como tradutora e intérprete de obras clássicas.

Penso que essa vinculação evidencia sua visão de mundo, implícita ou explicitamente formulada em seus escritos, aulas e conferências, e permite situá-la em relação ao plano concreto da experiência humana, afinal, todo discurso construído por meio de estruturas que se articulam de maneira lógica não deixa de ser também a expressão de estruturas psíquicas que nos escapam. A escolha dos temas aos quais nos dedicamos é também expressão de nossas mais profundas aspirações e inquietações.

Dentre suas pesquisas destaca-se o tema da História no Iluminismo francês (Voltaire, Rousseau, Diderot, Abade Raynal, dentre outros). O pensamento iluminista sobre o saber histórico e sobre o transcurso da história, embora se beneficie da tradição

---

dissertação sobre o problema do enfraquecimento do Estado em Maquiavel, e Marcia Consolin, que superou as dificuldades advindas de sua transferência de outra área com muito esforço e dedicação, e apresentou sua dissertação sobre a filosofia da história de Voltaire. Continuam trabalhando comigo atualmente Eduardo Cardoso Braga e Everson Machado, que estavam no primeiro grupo, e que já foram aprovados no exame de qualificação para mestrado neste final de 98. A estes vieram se reunir, nos últimos anos, Yara Frateschi, Paulo Jonas de Lima Piva, Inara Marin, Reinaldo Abelísio Francisco, que é professor em Maputo, Moçambique, Paulo Roberto Pedroso Rocha, todos no mestrado, Marisa Russo e Marisa Donatelli, doutorandas, e os mais jovens, da Iniciação Científica, Andréa Silva e Bruno Simões. Trata-se de um grupo de alunos sérios, que trabalham muito, e entre nós não queremos deixar que vingue nenhuma rivalidade ou competição ostensiva. Ao contrário, nossa convivência é alegre e prazerosa e estimulante do ponto de vista intelectual.”

renascentista do recurso a documentos e da crítica das fontes históricas, não faz deste aspecto a sua preocupação fundamental. Nesta pesquisa, a ideia central era demonstrar que interessa àqueles autores, em sua maioria filósofos, interpretar a história passada, a partir de um certo arcabouço crítico, que lhes permita realizar a análise das instituições do Antigo Regime, e sua incompatibilidade em relação às transformações culturais e econômicas de sua época. Com o aprofundamento das reflexões e debates, surge uma pesquisa específica sobre a filosofia da história em Voltaire dedicada a examinar a obra histórica do filósofo, sua relação com a questão da imparcialidade e da fidelidade histórica, e sua fundamentação numa certa concepção de progresso.

A discussão mais importante se desenvolve em torno da questão de saber se Voltaire é um historiador filósofo ou um filósofo historiador. As reconstituições históricas, presentes em sua vasta obra historiográfica, seriam guiadas por elementos extrahistóricos ou por uma filosofia da história, segundo a qual a humanidade caminharia em direção ao melhor? Em caso afirmativo, isso significaria que o curso da história é concebido como trajetória da ignorância para o conhecimento e da servidão para a liberdade. Ainda assim, não se poderia supor um otimismo histórico voltairiano, como ocorre no caso de Condorcet. Isso porque a humanidade poderá, por um acidente qualquer, voltar a recair na barbárie.

Por essa razão, Voltaire considera tão importante a ação pedagógico-política dos homens de letras, já que ela contribuiria para o esclarecimento dos governantes e dos povos. Interessante pensar na responsabilidade atribuída, portanto, a essa “vanguarda intelectual” em sua atuação para preservar a sociedade dos malefícios de um retrocesso material e intelectual. Esta pesquisa suscita, a meu ver, importantes reflexões sobre a ação pedagógico-política dos intelectuais na condução dos destinos da nação, ou ao menos, na preservação dos valores culturais de uma sociedade. Mais uma vez, o compromisso entre teoria e prática parece aqui se revelar, ainda que discretamente, mediante a escolha do tema de pesquisa.

Talvez um certo exagero de minha parte faça encontrar, em seus textos, um Voltaire a quem cabe, mais do que qualquer outro iluminista, zelar pela luz da razão, como uma personalidade de destaque a quem cabe carregar uma tocha olímpica. Tanto na crítica à religião, quanto na condenação da intolerância ou na defesa do progresso, é sempre Voltaire que reaparece como a personificação do Iluminismo, enquanto movimento intelectual, filosófico e cultural de ideias. Não obstante a flagrante coincidência de temas de reflexão com aqueles da filosofia materialista, em Voltaire há um diferencial notável, a “razão militante”, expressão que aparece como título de um dos estudos mais conhecidos de Maria das Graças. Um artigo publicado na revista *Trans/Form/Ação* (Souza, 1984) apresenta um fecundo debate sobre a felicidade e o destino, a partir da pressuposição de dois polos de reflexão a nortear

os contos filosóficos de Voltaire. Por um lado, o caráter ambíguo das relações entre a providência divina e a humanidade, a discussão sobre existência do mal e o otimismo leibniziano. Por outro, a polêmica em torno do materialismo ateu, como ilustra o conto *História de Jenni*, usado por Voltaire como arma de combate. Aliás, o seu evidente caráter panfletário se estende praticamente à totalidade dos contos voltairianos. Ao associar o próprio curso dos acontecimentos à possibilidade de retorno à felicidade, Voltaire traz à discussão o problema da articulação entre a felicidade e o destino humano. E se a crítica ao argumento deísta da ordem do universo revela nossa ignorância acerca do ser supremo, o mal moral se explica pelo conceito de liberdade do homem.

Na obra *Ilustração e História: o pensamento sobre a História no Iluminismo francês*, publicada em 2001, o século XVIII aparece como um tempo de consonância entre a filosofia e a doutrina da sociedade, como sugere Laymert Garcia dos Santos, no Prefácio. Nessa obra, em que a concepção de História em Voltaire, Rousseau e Condorcet é esmiuçada em todos os seus desdobramentos, a discussão mais importante é aquela sobre os desígnios da humanidade, é saber se conseguiremos adentrar um estágio verdadeiramente humano, onde a justiça social se realize efetivamente, ou se iremos submergir numa nova espécie de barbárie, sem qualquer possibilidade de retorno.

Do otimismo de um Condorcet ao pessimismo histórico rousseauiano, da adesão à ideia de progresso das Luzes à sua crítica feroz, o Iluminismo sem dúvida traz uma contribuição essencial para pensar a sociedade, e, quem sabe, nos permitir chegar a um estágio de civilização em que o desenvolvimento cultural e tecnológico não representem mais qualquer ameaça à liberdade e à construção da vida democrática. Nesse sentido, a obra traz, pelas reflexões que suscita, um debate importante, sobretudo nas análises sobre o despotismo (Souza, 2001, p. 73-74) na perspectiva de Rousseau, já que a partir do estabelecimento do despotismo, segundo o filósofo, inaugura-se o reino da força, o ponto máximo no processo de degeneração da humanidade.

Analisar as origens da ideia moderna de progresso é o que se busca na pesquisa intitulada *As duas 'Novas Atlântidas' de Bacon e Condorcet: Ciência, história e sociedade*. Nesta pesquisa se propõe uma análise da origem da ideia moderna de progresso e o exame de duas diferentes utopias sobre Atlântida, a de Bacon e a de Condorcet, na perspectiva do papel da ciência na organização da sociedade. A hipótese é que o exame dessas utopias sobre a *Nova Atlântida* permitiria estabelecer uma relação entre, de um lado, a produção e a difusão do conhecimento e, de outro, as instituições políticas e as relações sociais.

*O engenheiro e o navegante: o projeto de restauração das ciências em Bacon e Descartes*. Sob este título se circunscreve um projeto de pesquisa que, ao proceder a uma análise comparativa de dois projetos de restauração das ciências, o de Bacon e o de Descartes,

tem em vista examinar internamente as linhas de força de cada um destes projetos inaugurais da modernidade. O que se pretende é mostrar as consequências, do ponto de vista do sistema de Descartes, de uma filosofia do sujeito: o cartesianismo expulsaria, para fora da ciência, o conhecimento das coisas propriamente humanas. O resultado disso seria a impossibilidade, para a filosofia de Descartes, de pensar a moral e a política, o que, parece, só acontece com o cartesianismo no racionalismo clássico. Por outro lado, a proposta é também analisar o projeto baconiano de restauração das ciências, com a construção de um pensamento sobre a história na modernidade, cuja ideia mestra é a noção de progresso, que irá marcar a filosofia moderna.

Esses estudos terão continuidade em *O lugar das “humanidades” no projeto da Instauratio Magna de Bacon*, uma nova pesquisa. Após abordar as linhas de força e os resultados dos empreendimentos de reforma das ciências em Descartes e Bacon, chegava-se à conclusão de que o projeto cartesiano, mesmo sendo uma filosofia do sujeito, desembocava num certo anti-humanismo, entendido como a redução das ciências do homem à física. Paradoxalmente, a empreitada baconiana, embora possa ser classificada como um projeto de filosofia da natureza, poderia ser chamada de um naturalismo humanista, na medida em que dá um lugar específico para as ciências do homem em sua “instauração magna”. Assim se impõe o aprofundamento da análise e discussão sobre o papel das “humanidades” no projeto baconiano.

Sem pretender aprofundar as questões discutidas na pesquisa, apresento somente algumas ideias centrais deste amplo estudo, que me parecem essenciais para compreender o percurso de Maria das Graças. No livro II do *Advancement of learning*, Bacon adverte que “o estudo global da natureza humana pode se tornar um saber autônomo e um conhecimento inteiro à parte”. Ele propõe a ideia de um saber misto, capaz de englobar a ciência do corpo e a ciência do espírito, além de considerar o homem em seu aspecto individual e coletivo. Nesse sentido, a história natural não corresponde à ciência da natureza, mas ao conhecimento que deve necessariamente anteceder-lá. Mais precisamente, ao conjunto ordenado de observações e descrições dos fatos particulares, a partir dos quais o intérprete da natureza realizará os procedimentos da verdadeira indução, segundo uma ordem que vai gradualmente dos dados dos sentidos aos axiomas intermediários até atingir os axiomas mais gerais. A questão é saber se esta ordem, segundo a qual a história natural é o material necessário para a construção da filosofia natural, se aplica também no caso da filosofia do homem. A hipótese defendida neste estudo baseia-se no *Advancement of learning*, que oferece alguns indícios de que este procedimento faz parte do projeto da *Instauratio Magna*. Estes indícios poderiam corresponder ao caso da medicina, da moral e da filosofia civil.

Para enfatizar a fidelidade à linha interpretativa adotada pela especialista em sua produção teórica, e colocar em evidência, uma vez mais, sua preocupação com aspectos relativos à ação política, uma passagem do *Ensaio sobre a sedição* de Bacon pode ser bastante ilustrativa:

No ensaio sobre a sedição, Bacon constrói sua reflexão a partir do paradigma da arte médica. Para evitar as sedições e tumultos, aqueles que têm o encargo de governar o Estado devem, como o médico, estar atentos aos sinais do descontentamento que podem desencadear as revoltas. Ora, o descontentamento vem de várias causas: “inovações na religião, taxas, modificações nas leis e nos costumes, suspensão de privilégios, opressão generalizada, promoção não merecida de pessoas, estrangeiros, miséria, soldados em debandada, facções dispostas a tudo e qualquer outra coisa que, ofendendo as pessoas, une-as e as lança numa causa comum”. A cura dependerá da remoção destas causas, com o estabelecimento de um bom equilíbrio no comércio, no incremento da produção, leis suntuárias, valorização da boa administração da terra, a moderação das taxas, e outras medidas para evitar o descontentamento, pois os descontentes são, no corpo do Estado, continua Bacon, “como os humores no corpo natural”, que, se não estiverem em equilíbrio, causam inchaços e inflamações. A cura, de outro lado, deve “responder à particularidade da doença, e ser deixada mais à discrição do que à regra”. Pois “aquele que sufoca os humores e faz com que as feridas internas sangrem, arrisca-se a úlceras malignas e abscessos perigosos”. Como vemos, os conselhos para o príncipe vêm claramente da tradição hipocrática (Souza, 2008, p. 22).

Assim como na tradição hipocrática, em que a função do médico é auxiliar o restabelecimento do equilíbrio a partir da interpretação de uma diversidade de dados, que abrangem desde a compleição de cada paciente até os dados específicos sobre a doença que o acomete, assim também a doença que atinge uma sociedade precisa, para ser detectada, de um especialista perspicaz para identificar os seus sinais. A filosofia política se apresenta como uma ferramenta de compreensão do real, potencialmente capaz de fornecer ao especialista os instrumentos necessários para pensar a sociedade. Penso que esta preocupação latente em conciliar a política e a ação política, ou ainda, a teoria e a prática, jamais deixou de estar presente em seus escritos e em sua atuação acadêmica. Essa inquietação engendrada pela necessidade de conciliação entre o plano teórico e a dimensão da vida cotidiana, às vezes, irrompe em algum debate, ou se exprime de maneira clara e direta, em seus textos, como na seguinte passagem:

Para terminar, gostaria de dizer que vejo atualmente muitos de meus colegas experimentarem um desencanto, às vezes difuso, outras vezes lúcido, e um certo pessimismo em relação aos rumos que a Universidade Pública vem to-

mando ultimamente, sobretudo no que diz respeito às Humanidades. Confesso que, sem deixar de lhes dar razão, não partilho inteiramente de seus sentimentos e de suas opiniões a este respeito. Embora reconheça que a Universidade tal como parece funcionar hoje em dia não corresponda mais aos nossos anseios nem à nossa concepção do que seja uma instituição pública de pesquisa e ensino, creio que tanto na USP quanto em outras universidades há focos de resistência. Foi Simone de Beauvoir quem disse que “[...] existem poucas virtudes mais tristes do que a resignação: ela transforma em fantasmas, em fantasias contingentes, projetos que antes se tinham constituído como vontade e como liberdade”. (Souza, 1998)

Sem dúvida, uma das maiores contribuições de Maria das Graças de Souza para os estudos sobre o período das Luzes francesas em nosso país foi examinar os verbetes políticos da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert, e traduzir para o leitor brasileiro uma coletânea de verbetes de conteúdo político. Apesar da diversidade de autores e perspectivas que aparecem nos verbetes de conteúdo político da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert, um dos maiores projetos editoriais da história da França do Iluminismo, Maria das Graças defende que o pensamento político enciclopedista está fundado em dois elementos comuns em toda a obra: o princípio de sociabilidade natural da espécie humana (diferindo assim tanto de Hobbes quanto de Rousseau); e o caráter convencional de todo poder político, cuja legitimidade só pode ser dada pelo consentimento, ainda que não haja uma teoria do contrato desenvolvida de maneira sistemática.

Curioso observar que o aspecto teórico-conceitual pertinente aos verbetes é inspirado na tradição jusnaturalista. Maria das Graças foi responsável pela tradução da *Enciclopédia*, ao lado de Pedro Paulo Pimenta, com quem organizou aquela que viria a ser considerada a mais abrangente tradução da *Enciclopédia* no país. Em 2015, a Editora da Unesp trouxe a público esta coleção de cinco volumes, que reúne 298 verbetes e ilustrações com 173 imagens reproduzidas da edição original. O volume que inaugura esta publicação brasileira da *Enciclopédia* apresenta o *Discurso preliminar de Diderot e D’Alembert*, em versão bilíngue, acompanhado de textos introdutórios. Os volumes abrangem temas relacionados ao sistema de conhecimentos, às ciências, à política, além de ética e estética.

Um dos temas mais recorrentes dos estudos de Maria das Graças é a concepção do tempo na filosofia, noção determinante para as teorias da história, que incidem sobre as doutrinas sobre a natureza do político e orientam a reflexão sobre a ação política. Os estudos desenvolvidos pela pesquisadora permitem identificar pelo menos três concepções do tempo herdadas pela modernidade da tradição clássica. Em primeiro lugar, a imagem do tempo que tudo devora, a figura do tempo parteiro da verdade e

como ocasião oportuna. Estas três imagens foram examinadas detidamente na perspectiva da obra de Bacon em sua aula apresentada no concurso para Professora Titular a Universidade de São Paulo. Em Bacon, estas imagens operam em diferentes graus, e o modo pelo qual esta herança clássica apreendida por Bacon se manifesta no pensamento político do século XVIII francês combina tanto o modelo do tempo devorador, quanto o do tempo que traz a verdade com a imagem da ocasião. É precisamente isso que irá permitir uma reflexão singular sobre a ação política.

Em sua tese de livre-docência, escrita dentro do horizonte que relaciona história, política e ação política, Maria das Graças havia se dedicado a examinar, na obra de Voltaire e Condorcet, a imagem do tempo que traz a verdade, na perspectiva da ideia de progresso e, por outro lado, a imagem do tempo que tudo devora, pela ideia rousseauista de declínio. Em outro momento, na aula de Titulação da USP, ela se dispôs a explorar o tema da ocasião, fazendo referências explícitas às fontes clássicas. Esta aula é também concebida sob o signo da relação entre história, política e ação política, na medida em que o exame da obra de Voltaire e Condorcet se concentra na ideia de tempo como ocasião. Tempo, história e ação política parecem se constituir definitivamente no tema privilegiado de suas reflexões, como mostra a seguinte passagem, que retoma os diferentes tipos de representação do tempo, ao longo da história, por vezes, atrelada ao seu sentido moral. Na aula para Professora Titular do Departamento de Filosofia, lemos:

Segundo Panofsky, há, na antiguidade, dois tipos de representação do tempo<sup>6</sup>. A primeira, a do tempo como *Kairós*, ou seja, como momento decisivo que marca uma inflexão na vida do homem, figura conhecida como “oportunidade”. Normalmente trata-se de uma figura de um homem jovem, que passa correndo, às vezes com asas nos ombros ou nos calcanhares, trazendo uma balança, e frequentemente com uma mecha de cabelos (que permitia agarrar a ocasião pelos cabelos). Esta alegoria da oportunidade sobreviveu até o século XI, para depois se confundir com a fortuna. Desta fusão resultou uma mulher, dotada dos atributos do *Kairós*, em equilíbrio sobre uma roda ou esfera, às vezes flutuando no mar, e que praticamente suplantou a *occasio* na arte da Idade Média e na Renascença [...]. A segunda representação do tempo, continua Panofsky, é a do tempo como *aion*, ou seja, como princípio criador eterno e inesgotável. Ora é uma figura alada com cabeça e garras de um leão, ora um belo adolescente alado, rodeado dos signos do zodíaco, e dotado de atributos de potência cósmica. O *aion*, segundo alguns críticos, teve a sua expressão latina nos termos *aetas* e *aevus*<sup>7</sup> [...]. Mas há uma outra alegoria do tempo, expressa na literatura antiga latina, que associa o tempo à verdade,

---

<sup>6</sup> Panofsky, 1967, cap. III, “Le vieux temps”.

<sup>7</sup> Philipson, 1949, p. 83.

atribuindo ao primeiro a paternidade da segunda, segundo a expressão “a verdade é filha do tempo”. Segundo Saxl<sup>8</sup>, esta expressão tinha duas diferentes tradições: na primeira, o tempo, pai da verdade, desmascarava e punia a mentira. Esta interpretação aparece, por exemplo, nas tragédias de Ésquilo. É neste primeiro sentido que a expressão aparece no autor latino Aulo Gelio, nas *Noites Áticas* (XII, II, 6): “aqueles que cometem uma falta na esperança certa de segredo enganam-se, pois não há meio de esconder eternamente uma falta [...]. Um poeta antigo, cujo nome não me lembro, disse que a verdade é filha do tempo”. Na segunda versão, o tempo é que revela os verdadeiros valores. Mas é ainda no primeiro sentido moral que ela aparece em Sêneca, no *De ira*, onde se lê que o tempo faz a verdade aparecer (*De ira*, 2, 22, 3).” (Souza, 1998)

Em seus estudos, Maria das Graças debruça-se ainda sobre os humanistas para demonstrar que concebiam sua época à luz de metáforas clássicas. Há predomínio da imagem do tempo como pai da verdade. Isso aparece na arte: na poesia, na pintura, em encenações teatrais, e na vida cotidiana, como em moedas cunhadas<sup>9</sup>. Ela mostra de que maneira a Renascença italiana concebe esta imagem do tempo. Maquiavel, por exemplo, se refere a esta imagem do tempo nos *Discorsi* (I, 3): “Quando alguma malignidade está oculta por um tempo, diz Maquiavel, é por alguma oculta razão que não se conhece [...]. Mas o tempo, do qual se diz que é o pai de toda verdade, a descobre depois”. Enfim, Erasmo também retoma a alegoria em seu *Adagia*.

Maria das Graças mostra a possibilidade de se conceber a reinterpretação da Antiguidade pela Renascença, no que se refere à imagem do tempo devorador, como uma representação tardia, e nem sempre fiel às imagens da Antiguidade clássica, já que a elas se sobrepõem significações sem antecedentes. Esta “pseudomorphosis”, para usar os termos de Panovski, se manifesta na figura do “tempo velho”. Além da densidade teórica dos textos com os quais Maria das Graças nos contempla neste admirável estudo, a erudição se faz presente com a discussão e apresentação de conceitos que remetem a Plutarco, Petrarca, Platão, Aristóteles, ou imagens, como a do Saturno pintado por Rubens ou a referência ao quadro de Goya, *O tempo devorando seus filhos*.

A questão central é saber em que medida as figuras do tempo que nos chegam a partir da tradição, ainda que reinterpretadas no projeto baconiano, poderiam contribuir para pensar a ação histórica e política. Se o tempo nada mais faz do que devorar todas as coisas, como pensar a atuação dos agentes sociais e a preservação das instituições humanas? O que fazer diante da inevitável ação corrosiva do tempo

<sup>8</sup> Saxl, 1936, p. 197 et seq.

<sup>9</sup> A alegoria foi apropriada pela reforma inglesa, sob o reinado de Mary Stuart e, posteriormente, de Elisabeth I. Na França, na época de Maria de Médicis. Na mesma época em que vem a público o quadro de Rubens “O triunfo da verdade”, hoje no Museu Louvre. A metáfora se transforma com o neoplatonismo: o tempo revela o conhecimento verdadeiro (cf. Saxl, 1936, p. 203-211).

sobre elas? A resposta que seu texto nos sugere é que a ação histórica e política deve levar em conta a possibilidade de preservação das instituições. E é precisamente aí que se recorre às análises de Rousseau, no *Contrato Social*. Se os corpos naturais, como o corpo humano, por exemplo, têm sua existência no tempo determinada pela natureza, ao contrário, o corpo político, sendo o resultado da ação humana, poderá ter sua existência no tempo alterada, já que se trata de um artifício, tanto para mais, como para menos. De outro lado, se o advento da verdade é obra do tempo, é necessário fazer o diagnóstico da época e contribuir para a aceleração do aperfeiçoamento dos homens e das instituições. É isto que vamos encontrar, segundo Maria das Graças de Souza, no iluminismo de Voltaire e Condorcet.

Por fim, ao examinar a figura do tempo como *kairós*, ou ocasião oportuna, a partir das análises de Pierre Aubenque (2003, p. 156-159), Maria das Graças não apenas favorece a compreensão do tema, no nível teórico, como também permite ampliar nossa reflexão sobre a ação política, tema tão essencial nos dias de hoje. O *kairós* era a palavra usada pelos gregos para designar a coincidência da ação humana e do tempo e designa a ocasião favorável, o momento oportuno. Sem entrar nos meandros do texto, que expõe como o termo de origem popular irá ressurgir na Antiguidade clássica pelas mãos de Aristóteles, é preciso enfatizar que sua escolha como tema de estudos na obra da professora Maria das Graças está, a meu ver, muito mais ligada a uma maneira de estar no mundo, e até mesmo, à teoria e à prática política, do que pode parecer à primeira vista. Ele sinaliza uma necessidade de compreensão dos processos históricos e sociais, à luz da variabilidade dos indivíduos e das circunstâncias, em busca do momento oportuno de intervenção.

Sob a diversidade temática e a multiplicidade de autores, um mesmo pensar se desvela:

A unidade é dada – reconhece a própria autora – em primeiro lugar, pelo próprio objeto desses estudos: a filosofia das luzes, seus traços específicos e sua relação com a tradição. Quando me aventuro pelo pensamento de outros autores de outras correntes ou épocas, é sempre à luz dos temas da Ilustração. Por exemplo, interesse-me pela tradição epicurista, na medida em que o epicurismo apresenta traços análogos aos do Iluminismo. Lucrécio, o poeta romano representante dessa tradição, havia escrito, no *De natura rerum*, que só o verdadeiro conhecimento das coisas pode libertar os homens de seus medos. Tenho também interesse nas filosofias monistas, por sua recusa da transcendência. Gosto de ler os filósofos cujas doutrinas escapavam à ortodoxia de seu tempo: Bayle, Erasmo, Giordano Bruno, Espinosa, embora não possa dizer que conheça suas obras como especialista. Estes meus interesses costumam aparecer em meus textos sobre o século XVIII. Em segundo lugar, o que procuro investigar, no Iluminismo, é sobretudo a consideração da razão não apenas como instrumento de conhecimento, mas, assim como dizia Salinas, como

uma instância encarregada de “reger os destinos históricos do homem e conduzir à sua emancipação diante dos preconceitos do passado, assim como dirigir e organizar a vida em sociedade”. (Souza, 2005)

A hipótese aqui desenvolvida sobre esse pensar subjacente às interpretações que ela faz dos filósofos clássicos, não poderia estar inteiramente demonstrada sem a referência aos estudos dedicados à análise das teses do *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet, e o exame das relações entre esta doutrina e o pensamento político de Condorcet. A própria autora reconhece a raiz de seu interesse pela obra de Condorcet: ele advém do confronto entre as “luzes” e a história. Esse confronto sinaliza um embate nada desprezível, sobretudo num período crítico como aquele da Revolução Francesa. Sucessor do pensamento iluminista, Condorcet se engaja no movimento revolucionário como membro da Assembleia Constituinte, onde foi extremamente ativo, até o momento em que, sob a liderança de Robespierre, é condenado pela Convenção.

Não há dúvida de que o interesse de Maria das Graças é suscitado pelo caráter inovador deste pensamento, ao trazer à tona o enfrentamento entre a filosofia e a história concreta, fazendo-o surgir como um pensamento original, ainda que inspirado pela tradição filosófica iluminista. Esse estudo mostra o equívoco da afirmação de uma filiação legítima entre as luzes e o positivismo. Por outro lado, busca explicitar a razão pela qual um mesmo arcabouço conceitual, em situações concretas distintas, pode remeter a universos ideológicos tão díspares.

Este estudo ensaia ainda um diálogo com o artigo de Adorno sobre o progresso e com o livro de Adorno e Horkheimer sobre a dialética do esclarecimento. O admirável otimismo histórico de Condorcet, analisado à luz de seu republicanismo, é enfatizado por Maria das Graças, pois esse pensamento se elabora em circunstâncias dramáticas, sob o impacto de eventos revolucionários, dos quais é um dos principais protagonistas. Se a questão que está posta é aquela da articulação entre história, política e ação política, a indagação a ser respondida é a possibilidade de efetuarmos as necessárias transformações sociais sem rupturas dramáticas.

A história dá seu testemunho e, ao menos em nossa época, o otimismo de Condorcet parece mesmo desconectado da realidade histórico-concreta. Mas, se os rumos da civilização ainda não estão traçados, como supõe a razão iluminista, caberá aos próprios seres humanos, como sujeitos de sua própria história construir as condições históricas que os levarão à realização de seus desígnios. O percurso intelectual da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza oferece todas as pistas que precisamos para adentrar estas reflexões e fazer a nossa parte.

Resta então, para a composição da imagem da filósofa, após tê-la mostrado como intelectual, apresentar sua trajetória de vida. Isso será feito a partir de uma entrevista

que ela nos concedeu especialmente para a elaboração desse texto, no qual serão utilizadas, frequentemente, suas próprias palavras.

## II. A trajetória de uma professora

Conhecer o percurso acadêmico da professora Maria das Graças de Souza não é muito difícil; entre memoriais escritos de modo muito direto e franco e conversas ainda mais francas, quase todos os fatos e muitas das opiniões e percepções sobre a universidade e o mundo em geral são por ela mesma expostos. Mesmo aquilo que não está tão abertamente escrito e dito, e que diz respeito as suas relações com os demais – amigos, colegas, alunos e orientandos –, pode ser percebido pelo afeto e respeito que ela suscita. E, mais notadamente, pelas homenagens que antecederam sua aposentadoria, que ela insiste serem indevidas assim como, aliás, esse mesmo texto. Para quem não a conhece, tal introdução poderia levar a imaginar uma pessoa extrovertida e, ainda assim, sem ser o contrário, penso que Maria é uma pessoa discreta. Ela se diz reservada, ainda que me pareça um tipo muito peculiar de reserva.

Quando a conheci, em 1991, trinta anos atrás, ela estava no departamento de filosofia da USP havia três anos. Naquela época, eu a via como uma figura absolutamente transcendente, assim como comumente os graduandos veem seus mestres. Ao mesmo tempo, não senti nenhuma dificuldade de conversar com ela, de pedir ajuda, orientação e, quando ela ofereceu a mão, prontamente me apoderar definitivamente do braço. Não creio que isso se deva, apenas, a um excesso de familiaridade de minha parte, mas em grande medida à sua disposição para se aproximar das pessoas e valorizar as relações pessoais. Acho que ela é assim para a maioria dos seus alunos, mais ainda para seus orientandos.

A maioria das perguntas sobre sua carreira recebe de sua parte respostas relativamente simples, como se não houvesse muito mistério em fazer o que fez e faz. Em circunstâncias em que muitos exaltariam os próprios esforços, Maria das Graças trata tudo como parte do percurso e algo que quis fazer, sem menosprezar ou sobrevalorizar suas ações. Assim, perguntada sobre o porquê da criação do grupo de estudos de ética e filosofia política, logo nos primeiros anos da sua carreira na USP, ela diz que foi motivada pela iniciativa de Pablo Mariconda. Em seguida, enfatiza a imensa importância desse grupo para a formação e para o percurso acadêmico de muitos. Foi nesse espaço de convivência intelectual que tiveram início diversas e duradouras relações de amizade. Foi onde a conheci.

A mesma coisa ocorre com respeito a sua participação em cargos e comissões, que lhe valeu respeito e confiança de colegas e alunos, instigada pelo interesse pelas coisas da Universidade, pelo aprendizado e pela oportunidade de conhecer pessoas. Seu percurso pela carreira acadêmica também segue esse movimento, e a passagem

para livre docência e a titularidade são uma sequência natural da docência, em seu tempo, em sua hora. Ainda que não invoque a capacidade de apanhar o *kairós* – a ocasião favorável, isto é, aquilo que faz com que o tempo seja propício e a ação boa –, ela não rejeita a ideia de que se valeu de oportunidades ao longo da vida, o que às vezes chama também de ter tido sorte.

Fundamental para quem pretende saber quem é a Maria é a compreensão de que a escolha de ser professora é algo que a acompanha desde a infância. Um pai muito amado disse que teria enorme orgulho da filha professora e cantou-lhe o futuro em versos sobre a bela normalista. Numa nota menos poética, mas não amarga, Maria fala das circunstâncias de sua origem operária e da formação, na pequena cidade de Manhuaçu, em Minas Gerais, onde havia poucos trabalhos e profissões abertos às mulheres. O interesse pela leitura e a atitude reflexiva da menina, no entanto, não contradizem esse incentivo e o tornam sua primeira oportunidade.

É difícil saber o que é determinante em uma escolha, mas como a trajetória confirma seu início, poderíamos acreditar em uma vocação. Porém, apesar da formação para o magistério feita em uma escola de freiras, nossa normalista é antes de tudo uma iluminista ferrenha e resiste ao termo vocação por lhe soar demasiado religioso. Ser professora é algo que ela quis e quer ser, trata-se de uma vontade, de uma escolha. Maria das Graças conta que tinha três caminhos que gostaria de ter tomado: ser professora, cantora ou locutora. É realmente difícil imaginar uma pessoa discreta e reservada, como ela parece e se diz ser, escolhendo essas carreiras, sobretudo as duas últimas. Perguntada sobre essa contradição, Maria diz que sempre quis falar às pessoas e se fazer ouvir, e que essa reserva se dissipa quando está em público, pois cria uma personagem. Essa *persona*, no entanto, não se distancia, para quem a conhece, da naturalidade de si mesma, assim como sua leitura das aulas, que sempre escreve, se revela como que imediata em sua fala. Não se está distante, assim, da *sprezzatura*.

Em 1967, em decorrência de sua colaboração em projetos sociais da Igreja progressista, ela vem para São Paulo com duas amigas que participam desses projetos e com as quais vem morar. Isso será considerado pela família uma tragédia, e a “fujona”, a moça solteira que sai de casa, passa a ser um precedente de mau exemplo para as mulheres da família.

Seus primeiros trabalhos em São Paulo são como professora de cursinho e supletivo, em que dá aulas de história e filosofia, o que lhe assegura o suficiente para se manter. Em seguida, surge a oportunidade de dar aulas para o primeiro grau no colégio São Luís – na época, uma escola apenas para meninos, que jogavam futebol no recreio e voltavam para a sala muito sujos, suados e barulhentos. Como professora de classe, dava aulas de todas as matérias em uma tarefa em grande parte física

para dar conta do alunado. Nesse colégio, consegue alcançar uma situação mais estável que até mesmo lhe permite ajudar financeiramente a mãe. Desse longo período, que se estende de 1968 até 1983, ela tem boas recordações dos alunos e colegas.

Levada por seu pendor reflexivo e pelo interesse que tivera pelas aulas de filosofia ainda no colégio, Maria escolhe cursar filosofia na Universidade de São Paulo, uma universidade pública, gratuita e a melhor. Faz o cursinho específico para a área que existia então e entra na graduação em 1968. A ingenuidade que afirma ter nesse ingresso tem dois aspectos, um intelectual e outro político. Sobre a primeira, nos conta:

Uma certa ingenuidade também me acompanhava no início dos estudos. Agradava-me refletir sobre o conflito insuperável das filosofias, tema da aula inaugural apresentada naquele ano pelo professor Porchat, embora julgasse, certamente por influência de meus anseios religiosos da adolescência, que a filosofia pudesse me oferecer o sentido último das coisas e orientar a ação para a transformação do mundo. Ainda hoje guardo uma fé, purgada, é claro, mas ainda assim uma espécie de fé, no poder libertador do conhecimento racional, o que explica em parte o meu gosto pelo pensamento ilustrado. (Souza, 2005)

Frequenta o curso noturno, trabalha de dia em dois períodos, estuda nos finais de semana. Sai do colégio São Luís, na avenida Paulista, às cinco da tarde e, ao final das aulas, volta para o Tucuruvi, bairro da zona norte onde morava. Assim como outros, ela não é uma estudante de tempo integral, e isso demarca uma diferença. No entanto, participa de todas as atividades em que consegue se integrar, considerada a limitação do tempo, inclusive e sobretudo das ações políticas, sobre as quais se diz também ter sido ingênua:

Sem quase nenhuma formação política, incapaz de reconhecer pelos discursos os grupos que militavam na universidade, mas ansiosa por participar daquilo que a nós todos parecia ser o alvorecer de um novo tempo, foi com certa ingenuidade, mas com muito entusiasmo, que participei das longas assembleias no porão do prédio, das manifestações de rua, das panfletagens em portas de fábricas, da tomada da Maria Antônia, das reuniões da Comissão Paritária do Departamento de filosofia, onde, juntamente com Mauro Leonel, o Maurinho, eu era representante da classe do primeiro ano. (Souza, 2005)

Mais uma vez, como vemos, a reservada Maria das Graças está no centro dos acontecimentos e, apesar das dificuldades das muitas obrigações diárias, ela não desaparece entre os colegas de sua classe, ao contrário. Aliás, não se ouvem dela queixas de que era tudo muito corrido e não tinha tempo para nada, ao contrário, diz que saía da escola e chegava à Maria Antônia com tempo de participar das atividades, e, com tudo isso, incomoda ouvi-la dizer-se uma “aluna mediana”. O curso de filosofia

não faz parte de um plano de carreira: mais uma vez trata-se de uma escolha, de uma vontade, de uma inclinação.

Concluído o bacharelado, em 1971, Maria iniciará o mestrado em 1976, o que avalia ter sido uma carreira universitária tardia em relação aos seus colegas. Entrementes, casamento, filhos e a profissão de professora primária. Olhando para trás, ela pensa como conseguiu fazer tudo isso, sobretudo pela preocupação que tinha com as filhas, Silvana e Raquel. O período do mestrado coincide parcialmente com a estadia de dois anos e meio na França, onde faz o que jamais antes pudera: dedicar-se inteiramente aos estudos.

O fim do mestrado, em 1983, coincide com o convite para dar aulas na Unesp de Marília e, portanto, com a mudança da carreira de professora primária para universitária. Mais uma oportunidade, ela diz, de “ir para frente”. É interessante a escolha das palavras porque não se trata de ascender, ir para cima, mas de ir para frente, como se uma determinada etapa do percurso estivesse cumprida e fosse preciso avançar. Maria é muito enfática ao dizer que não se sente destacada de nada, que não se sente acima de ninguém por ter chegado aonde chegou em sua profissão. Quando outros diriam que alcançaram o topo, o modo como expressa seus movimentos faz parecer mais apropriado compreendê-los como as veredas que a levaram ao aprendizado de coisas e de pessoas novas. Dessa perspectiva, o percurso intelectual não é nem ascensão, nem acúmulo de saberes ou títulos, mas um caminho a ser trilhado. Disso decorre, talvez, a afirmação (da qual ela não se recorda, mas foi bem gravada) de que a arrogância é um mau caminho para a filosofia.

Essa mudança profissional para Marília não se deveu a questões salariais, já que não houve uma alteração significativa em relação a isso. O que cria uma grande diferença é o fato de agora ela estar muito distante do trabalho, morando em São Paulo e tendo de viajar para Marília numa viagem cansativa de seis horas, deixando as filhas em casa, para dar conta de todas as atividades na Unesp nos dois dias da semana que passa lá. Apesar do excesso de trabalho na universidade, tanto na gestão, como na docência, mais uma vez, a narrativa desse período não é feita na forma de uma queixa e mais da constatação de uma realidade.

Dois anos após o início da carreira universitária, Maria começa o doutorado, que terminará em 1990. Nesse meio tempo, ela recebe mais uma oportunidade: a indicação para ser professora no departamento de filosofia da USP. É bem engraçada a narrativa desse ingresso, pois ela teria supostamente “caído” na USP, na sequência de um processo de escolha apertado:

Meu ingresso como docente na USP, no início de 1988, foi um pouco tumultuado. A vaga disponível era precisamente aquela aberta com a morte de Salinas. Naquela época, a contratação de novos docentes era feita a partir de uma

lista de candidatos apresentados pelos professores da casa, e cujos nomes eram votados por todo o Departamento. Feita a contagem de votos, dois candidatos haviam empatado: eu e um colega mais jovem, que depois veio também a ser contratado. O desempate foi feito pelo Professor João Paulo Monteiro, que, tendo votado de início numa terceira candidata, decidiu modificar seu voto e indicar o meu nome. Assim, entrei no Departamento com o acordo de metade de meus atuais colegas mais um. Mas creio que isto não deixou nenhuma sequelas. (Souza, 2005)

De 1988 para cá, Maria das Graças tem um desenvolvimento excepcional como professora e pesquisadora, além de um empenho incomum nas questões da gestão universitária. Como ela mesma diz, os professores precisam contribuir na administração da Universidade para que ela possa ser construída e mantida segundo critérios acadêmicos, e não burocráticos ou econômicos.

Como professora, além das aulas nos cursos de graduação e pós-graduação, em que ela tem especial apreço pelos alunos do primeiro ano – “ainda ingênuos e curiosos” –, é notável sua dedicação aos orientandos de pós-graduação. Desde os grupo de estudos, dos quais saem seus primeiros orientandos, que frequentemente serão acompanhados por ela até o doutorado e o pós-doutorado, Maria é sempre receptiva a novos alunos e novos projetos, o que a leva frequentemente a “se arriscar”, como ela diz, a orientar em áreas em que não necessariamente tenha experiência prévia, e constitui um outro modo de percorrer novas trilhas, de expandir o campo dos seus conhecimentos. Arrisca-se também com as pessoas, levada menos pela disposição para escolher os que supostamente seriam os melhores alunos e pesquisadores do que de abrir oportunidades para quem quisesse estudar, inclusive para alunos de fora do departamento e de São Paulo, que comumente tinham dificuldade de conseguir orientação por não ter tido contato anterior com os professores (o que muitas vezes valeu ao departamento a acusação de endogenia). Maria está sempre com a sua cota de orientandos completa. O resultado, ao contrário do que se poderia supor, é a formação de muitos excelentes professores na área de ética e filosofia política, que hoje “povoam” os cursos de filosofia em São Paulo e pelo país afora.

Outra iniciativa da professora Maria das Graças foi a criação dos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* da USP, que já chega aos 22 anos de existência, ao longo dos quais cresceu e se profissionalizou. Por ele passaram como editores não apenas a maior parte de seus orientandos e de outros professores da área, como agora os orientandos de seus orientandos. A esses editores, na comemoração dos 20 anos dos *Cadernos*, ela declara seu afeto com uma modéstia imoderada, como quem nada mais teria feito que dar uma oportunidade:

Esta data merece efetivamente uma comemoração: vinte anos de trabalhos realizados por equipes sucessivas de jovens editores, alunos do nosso programa de pós-graduação, que eu não poderia aqui nomear um por um, mas me dirijo a todos, desde os do primeiro número, cuja equipe era formada sobretudo pelos meus primeiros orientados no departamento, até a equipe atual, que está preparando o número 34. Eu quero parabenizar todos os membros destas equipes que, desde o primeiro número, trabalharam com muita responsabilidade, num espírito realmente democrático e também com muita amizade e alegria, superando os momentos mais difíceis, para contribuir, por meio de seu trabalho, para o debate acadêmico, para a formação dos alunos mais jovens, para a qualidade da nossa pós-graduação e para o debate político em geral. Eu amo vocês e os admiro muito. (Souza, 2019)

As respostas desses alunos e orientandos bastariam para preencher inúmeras páginas muito mais inspiradas que essas sobre a relevância de sua orientação em suas carreiras e vidas.

A intensa atuação como orientadora se deu em paralelo com uma participação muito ativa nos assuntos do departamento de filosofia, no qual é considerada, a despeito de seu posicionamento definido, como tendo sido detentora de um papel político importante como interlocutora fundamental entre colegas, funcionários e alunos. Sua atuação nas situações de tensão é calma, educada e, por isso, recebe respeito e é ouvida com atenção. Podemos, conhecendo os ambientes de discussão universitária, estimar o valor de uma pessoa que tem esse modo de se colocar frente aos demais e aos problemas mais e menos corriqueiros.

Sua trajetória como pesquisadora também confirma seu talento acadêmico e se desenvolve em estreita relação com a docência, pois no processo de orientação e ao se dispor a receber alunos vindos de outras formações e origens, desenvolveu um trabalho próprio que a torna referência nos estudos de autores como Vico, por exemplo, que a distanciam de sua área inicial, o Iluminismo. No entanto, esse distanciamento não se dá a ponto de impedi-la de se tornar, cada vez mais, uma referência nos estudos rousseauistas e iluministas, por sua atuação nos encontros e na associação do século XVIII.

Hoje aposentada, longe de descansar, Maria continua a orientar com a mesma intensidade, a dar aulas não só na pós-graduação como para os ingressantes do curso de filosofia. Não se desligou do instituto *Diversitas*, do qual participa desde sua fundação. Acumulou ainda o cargo de professora visitante na Unifesp, onde dirigiu a revista *Exilium*. Assim, a aposentadoria da atual professora sênior nada mais é que um novo período de produção, no qual ela, entretanto, lamenta a impossibilidade de participar, por restrições do cargo, das decisões do departamento, das quais se

mantém, entretanto, a par. Sua curiosidade faz com que ela não goste de estar à parte em nada.

Tenho a impressão de que esse relato não dá conta de muitas das coisas que poderiam dar um vislumbre de Maria das Graças de Souza, de sua força e vivacidade, de sua *virtù*. Talvez essa força seja obscurecida, para si e para os outros, por sua insistência de que, ao longo de sua vida, em muitos momentos teve sorte e que, portanto, olhando para trás e vendo o caminho que percorreu, não se sente “mais do que ninguém”. Por digno de elogio que seja esse espírito fraterno e igualitário, sua modéstia não pode impedir o julgamento de que ela não deveria ser grata à Fortuna senão pela ocasião. Entretanto, há algo que, com toda sua reserva, ela reafirma com força sua qualidade como docente: “sei que sou uma boa professora”.

São Paulo, Primavera de 2021.

## Bibliografia

- Aubenque, P. (2003) *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Cavallo, M. (1984) *La filosofia de Francis Bacon tra “scientia” e “sapientia”*. Firenze: Lalli Editore.
- Fattori, M. (1999) *Signum in Francis Bacon: dal mondo dal sacro ao mondo degli uomini*. IX Colloquio Internazionale, Lessico Intellettuale Europeo Atti a cura de Massimo Luigi Bianchi, Firenze, Olschki Editore.
- Goldshmidt, V. (1963) *Le système stoicien et l'idée du temps*. Paris.
- Panofsky, E. (1967) *Essais d'iconologie*. Paris: Gallimard.
- Philipson, P. (1949) “Il concetto greco de tempo nelle parole aion, chronos, kairos eniautos”. *Rivista di storia della filosofia*, fac. II, aprile/giugno.
- Saxl, F. (1936) “Veritas filiae temporis”. In: Klibansky, R.; Paton, H. J. (orgs.). *Philosophy and history. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: Clarendon Press.
- Souza, M. das G. (1984) *Imagens do Materialismo nos contos de Voltaire*. Revista Trans/Form/Ação, vol. 7, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (1998) Memorial de titulação – FFLCH – USP.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Ilustração e História: o pensamento sobre a História no Iluminismo francês*. São Paulo, Discurso Editorial.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Tempo, História e Ação política*. Aula Titulação, Departamento de Filosofia, USP.
- \_\_\_\_\_. (2008) “A Filosofia da natureza em Bacon: a herança democritiana”. In: *Filosofia & Natureza: debates, embates & conexões*. In: Santos, A. C. dos (org.). São Cristóvão, SE: Editora da UFS.

\_\_\_\_\_. (2019) Fala de Abertura da III Jornada de Ética e Filosofia Política – USP. Abril de 2019. “Os fins da política”.

Trédé, M. (1992) *Kairos – L'à propos et l'occasion, Le mot et la notion d'Homère à la fin du IV siècle*. Paris: Klincksieck.



# A ciência que sonha e o verso que investiga: o filosofar erótico de Olgária Matos

**Aléxia Bretas**

UFABC

## **RESUMO**

Olgária Chain Féres Matos é professora titular aposentada pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e professora titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo. Sua trajetória tem início em fins dos anos 1960, quando ingressa como estudante na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, então situada à rua Maria Antonia. Rousseau, Marcuse, Adorno, Derrida e principalmente Walter Benjamin são algumas de suas referências filosóficas mais importantes, a partir das quais a filósofa compõe uma constelação de ideias animadas pelo afeto e pelo erótico. Tendo a utopia como bússola, o desvio como método e a astúcia como guia, seu esforço constantemente renovado é o de iluminar os clássicos com a potência do efêmero e o brilho questionador do extemporâneo.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Olgária Matos; filosofar erótico; musa da filosofia; humanidades; Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

## **ABSTRACT**

Olgária Chain Féres Matos is a retired professor at the Department of Philosophy at University of São Paulo and professor at the Department of Philosophy at Federal University of São Paulo. Her trajectory began in the late 1960s when she entered as a student at the Faculty of Philosophy, Sciences and Letters of the University of São Paulo, then located at Rua Maria Antonia. Rousseau, Marcuse, Adorno, Derrida and especially Walter Benjamin are some of her most important philosophical references, from which the philosopher composes a constellation of ideas animated by the affection and the erotic. With utopia as a compass, deviation as a method and cunning as a guide, her constantly renewed effort is to illuminate the classics with the power of the ephemeral and the questioning brilliance of the extemporary.

## **KEY WORDS**

Olgária Matos; erotic philosophy; muse of philosophy; humanities; Department of Philosophy of University of São Paulo.

*Semelhante aos deuses me parece  
o homem sentado na tua frente;  
de perto ele ouve teu doce  
falar,  
teu apetecível riso; e dentro do peito  
treme meu coração.  
Pois basta olhar-te um instante e já  
minha voz não soa,  
a língua se me quebra; e logo  
um fogo sutil me corre à flor da pele;  
nada vejo com os olhos, zumbem  
os ouvidos,  
um suor frio me percorre, e o tremor  
me toma toda, mais verde do que a erva  
e sem força bem perto de morrer  
pareço estar...  
Mas tudo é de suportar,  
pois nada posso...*

Safo de Lesbos, *Fragmentos completos*

Olgária Chain Feres (Matos) nasceu em Santiago, em 21 de junho de 1948, no dia mais curto do ano no hemisfério Sul – as noites longas são mais propícias aos poetas, aos amantes e aos sonhadores sob cujos auspícios a filósofa veio ao mundo, com as bênçãos da coruja de Minerva. Descendente de sírio-libaneses radicados no Chile, sua aura é tão marcante quanto o seu primeiro nome: Olgária. Cifra de singular beleza a designar – sem, contudo, decifrar – aquela que responde quando se chama por ele. Olgária, quem é ela? Esfinge barroca pintada por Remedios Varo; sereia atlântica cantada por Kazantzakis; Diotima benjaminiana exilada em São Paulo – metrópole infernal no auge da crise do capitalismo, há muito privado de seu último grande lírico, Charles Baudelaire. Leitora apaixonada de suas “flores doentias”, a filósofa saúda o *páthos* destruidor do poeta-alquimista para o qual o mal é belo, e o diabólico, sublime.

“Lesbos e Paris, Safo e *Les damnées*, a eternidade da beleza grega e a maquiagem moderna dão a compreender o presente – mundo a um só tempo sem Deus, mas tomado pelo terror divino. Pois não é uma das maiores astúcias do demônio fazer crer ‘que ele não existe?’” (Matos, 2005, p. 330) Surreal e anticartesiana, ela está sempre a nos surpreender, a colocar em suspenso nossas verdades pré-concebidas, apressadas, talvez demasiado definitivas, as quais sutilmente desfaz e, de novo, refaz com uma leveza e, por que não dizer, com um *charme* – no sentido mesmo de encanto ou de feitiço – e uma expertise toda sua. Tal Gala Gradiva – “aquela que

avança”<sup>1</sup> –, Olgária não segue caminhos já trilhados; antes, descobre – ou melhor, inventa – passagens, desvios, atalhos ou vertiginosos buracos de minhoca ali mesmo onde até então parecia haver nada além de um enorme – e intransponível – deserto de gelo – o mesmo que teríamos que atravessar para ir além das abstrações conceituais e chegar àquilo que Theodor W. Adorno se refere como “filosofar concreto.”<sup>2</sup> E, convenhamos, essa não é uma tarefa fácil.

Ainda que, ao escutar suas palavras, até pareça. Diante de seu magnetismo pessoal, chego a duvidar de Walter Benjamin, quando diz que a figura do narrador está extinta. Olgária é a própria encarnação do verbo profano, sendo uma *storyteller* vocacionada, inspirada e inspiradora como a própria “musa da filosofia.”<sup>3</sup> Para aqueles e aquelas que já tiveram esta alegria e esta sorte, ouvi-la falar é uma festa. E também um grande desafio. Pois para acompanhar seu pensamento mercurial – ágil, veloz e ubíquo – é preciso calçar as sandálias aladas de Hermes e não ter medo de voos rasantes. Geminiana, com e contra a astrologia, ela pensa e se expressa com a velocidade de um lampejo, compondo com as palavras, qual aranha de Bourgeois, fios de inefável geometria tecidos como vias de acesso para peritos ou armadilhas fatais para incautos – sejam eles tolos ou simplesmente destituídos de recursos para acompanhar sua prosa sedutora, cativante e insubmissa.

Mas quem é ela, afinal? Madame Ariadne em um mundo desencantado pela técnica? Ptonisa délfica inflamada pelo haxixe dos paraísos intelectuais? Nadja paulistana perdida no labirinto florestal da cidade de pedra? Ela é múltipla, polifônica, inesgotável. Contraditória e gigante, ela contém multidões, como Walt Whitman<sup>4</sup> – e, a seu modo, também Fernando Pessoa. Olgária ou Olgárias? “Meu nome é legião, porque somos muitos”<sup>5</sup>, diz Lúcifer – o Grande Vencido; seu igual, seu amante e seu irmão na revolta de todas as revoltas contra a onipotência do Patriarca Absoluto. Como diz Barthes (2007, p. III) em seus fragmentos amorosos, “o demônio é plural.” Olgária, contudo, é invariavelmente olgariana: sempre ela e sempre outra. Permanentemente

---

<sup>1</sup> O nome Gradiva (do latim, “aquela que avança”) foi atribuído pelo escritor alemão Wilhelm Jensen, em 1903, à figura esculpida em um baixo-relevo romano, datado da primeira metade do século II, o qual representa uma mulher que dança, levantando a barra de seu traje. Tal figura foi interpretada por Sigmund Freud na obra *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen*, de grande influência entre os surrealistas. Tanto que Salvador Dalí se apropriou do nome como um dos muitos epítetos associados à sua mulher e musa das musas, Gala Éluard Dalí. Também Roland Barthes faz alusão a ela como epítome do delírio do sujeito amoroso, no verbete “A Gradiva”, de seus *Fragmentos de um discurso amoroso*. Ver Freud, 2006; e Barthes, “A Gradiva”, 2007, p. 203-206.

<sup>2</sup> Adorno; Benjamin, 2012; e Bretas, 2013.

<sup>3</sup> Epíteto atribuído à colega e amiga, com toda a justiça, por Massimo Canevacci (“Olgária, musa da filosofia”, em Pinheiro Machado, 2019).

<sup>4</sup> “Contradigo-me? / Muito bem, contradigo-me, / (Sou enorme, contendo multidões)”. (Whitman, “Canto de mim mesmo”, 2015)

<sup>5</sup> Marcos 5: 8.

em movimento, ela é demoníaca sim, mas pela via grega de um *daimon* socrático em trânsito ininterrupto entre o Olimpo da academia e o Tártaro do mundo da vida. Como Eros, Hermes Trismegisto e Angelus Silesius (1991) – o “peregrino querubínico” – sua natureza inquieta, nômade e viajante se sente acolhida em cada uma de suas derivas, errâncias e metamorfoses.<sup>6</sup> Ela sabe que o caminho é a viagem, que o lar é onde está o coração e, por isso, está sempre bem acompanhada em seus *détournements* pelo espaço geográfico, pelo tempo histórico e, não raro, também pelos horizontes insondáveis do mito já quase submersos nas areias do esquecimento.

Desse modo, na Odisseia imaginária entre Troia e Ítaca, ela é o solerte Ulisses bravamente escudado por Aquiles e Ajax,<sup>7</sup> mas também Circe, Calipso e Penélope, tecendo e destecendo a mortalha que a impede de dormir. Em combate, chora a morte de Pátroclo, o guerreiro aqueu, mas também a sorte de Heitor, o príncipe troiano. Com Cassandra, padece da incredulidade dos seus para, ao lado de Hécuba, viver a experiência lancinante do luto entre as ruínas de uma catástrofe em permanência. Mas vejamos: sob o signo de Saturno, sua melancolia se transmuta em meditação filosófica, depois em sabedoria prática e logo adiante em combustível para a ação política. Assim, ao contemplar de novo seus “olhos garços”, nossa heroína homérica já é outra. Agora, assumiu as feições severas de uma Atená impassível a debater com Dionísio o sentido do êxtase para a revolução<sup>8</sup>, porque sem ele não pode haver transformação verdadeira. Jamais! Pois, não obstante o rigor, Olgária é passional, exclamativa; seu discurso é arrebatador, flamejante. Ainda que não use – ou deixe usar – pontos de exclamação em textos filosóficos – sempre elegantes, bem redigidos e em conformidade com a justa medida. Em sua fala, assim como em sua escrita, Dionísio e Apolo dão-se as mãos e caminham juntos – assim como, segundo Nietzsche, haviam feito tão bem na tragédia antiga.

Fina conhecedora dos escritos olgarianos, Leda Tenório é exata ao destacar em seus ensaios o significado e a importância do cuidado com a forma filosófica, via de regra, tão vilipendiada pela prosa antiestética dos filósofos profissionais no manejo estéril de seus jargões da autenticidade: “Dir-se-ia que ali onde a Beleza foi injuriada – como resumiu Rimbaud – Olgária Matos a apanhou e a sentou no colo, continuando a revolta dos poetas malditos pela via contrária, a do culto do belo” (Tenório, 2019). Culto não do Belo Ideal, mas de um belo precário, anômalo, dissonante, carente ou excessivo, em todo caso, embebido no cotidiano da Utopia, nas coisas prematuras, atrasadas ou já fora de moda reveladas pelo olhar de Midas da filósofa-alegorista.

---

<sup>6</sup> Ver Matos, 1999a.

<sup>7</sup> Ver Matos, 1999b.

<sup>8</sup> Ver Matos, 2008.

Desse modo, a beleza cultivada por ela não se situa nas alturas inalcançáveis de um Hiperurânio, senão nos lugares mais inusitados e comezinhos, normal e solenemente ignorados pelo escrutínio dos intelectuais de peso – seja entre as rugas e imperfeições da pessoa amada,<sup>9</sup> seja no “farfalhar” de um vestido de tafetá vermelho ou nas abissais *Gemas da terra* (Milan; Matos, 2010). Ora, mas deixemos finalmente nossa sibila frankfurtiana se pronunciar. Pois, além de oradora cativante, seus talentos como escritora não são menos admiráveis. Assim que, entre os poucos deleites que o meio acadêmico vez ou outra nos concede sem parcimônia, está a leitura, a um só tempo instrutiva e prazerosa, de seus ensaios filosóficos.

### **HUMANAS, DEMASIADO HUMANAS**

Em seu ensaio ‘Filosofia e mestres’, Adorno escreve sobre o exame de filosofia para o qual os alunos de cursos em Humanidades da Universidade de Hessen deviam apresentar-se: um aluno escolheu ser examinado sobre Bergson e Adorno lhe perguntou se ele poderia estabelecer uma interrelação do filósofo com alguns pintores seus contemporâneos, artistas que tivessem alguma afinidade com o espírito da filosofia bergsoniana. Adorno observa a perplexidade do aluno que queria falar só de Bergson, não conseguindo associá-lo ao impressionismo: “mas uma cultura viva”, observa Adorno, “consiste justamente em reconhecer relações tais como aquela dada entre a filosofia do *élan vital* e a pintura impressionista. Quem não entender isso tampouco entenderá Bergson” (Matos, 2001, p. 123-124). Ao lado de tantos outros “autores de inspiração” como Heráclito, Platão, Rousseau, Horkheimer, Benjamin e Derrida – “todos eles filósofos poetas” –, Adorno chama atenção para um ponto que se converterá em núcleo pulsante da trajetória de Olgária Matos: o sentido e a importância da cultura, das artes e das humanidades para uma formação filosófica não apenas técnica ou instrumental dentro de uma área específica do conhecimento, senão como aprendizado e exercício de humanização – até certo ponto, como a *paideia* dos gregos, a *humanitas* dos latinos e a *Bildung* dos alemães.

De onde os clássicos terem sido sempre tão importantes em sua *vida filosófica* – sim, vida e não apenas “obra”, “trabalho” ou mesmo “experiência”. Pois filosofar,

---

<sup>9</sup> “Se é verdadeira uma teoria que diz que a sensação não se aninha na cabeça, que não sentimos uma janela, uma nuvem, uma árvore no cérebro, mas sim naquele lugar onde as vemos, assim também, ao olhar para a amada, estamos fora de nós. Aqui, porém, atormentadamente tensos e arrebatados. Ofuscada, a sensação esvoaça como um bando de pássaros no esplendor da mulher. E, assim como os pássaros buscam proteção nos folhosos esconderijos da árvore, refugiam-se as sensações nas sombrias rugas, nos gestos desgraciosos e nas modestas máculas do corpo amado, onde se acocoram em segurança, no esconderijo. E nenhum passante advinha que exatamente aqui, no imperfeito, censurável, aninha-se a emoção amorosa, rápida como uma seta, do adorador”. Benjamin, 1995, p. 18.

para a autora, é não apenas uma profissão, um ofício ou um anódino meio de sobrevivência, senão também uma escrita de si, criadora e performativa. “Inventores da palavra filosofia, os gregos não teriam se enganado: se é preciso pensar bem é para viver melhor. Busca da justa vida e do bem viver, questões tornadas incongruentes na modernidade científica, tecnológica e contra-humanista” (Matos, 2006, p. 36). Assim, em sua atuação filosófica dentro e fora da academia, docência, pesquisa e extensão compõem os três vértices de uma formação verdadeiramente comprometida com a tarefa de cultivo e de educação do espírito como prática de humanização.

Paideia, formação do espírito, humanismo. Paideia é o respeito pelos valores morais e “aquela graciosa mistura de erudição e civilidade que só podemos circunscrever com a palavra, já muito desacreditada, cultura”. Foi Cícero quem criou a palavra *humanitas* para falar do povo romano que alcançou sua identidade através do cultivo das letras e da filosofia grega, tornando-se, através dela, “fino, morigerado e *humanus*”. Na Idade Média, a humanidade era algo que se opunha à divindade. A ela, pois associavam-se a fragilidade e a transitoriedade: *humanitas fragilis*, *humanitas caduca*. Panofsky chama a atenção para a ambiguidade da *humanitas* (no sentido romano e cristão) e o significado, que daí resulta, para o Renascimento, de responsabilidade e tolerância. (Matos, 2006, p. 39-40)

Embora parta de uma ideia de civilização profundamente enraizada no solo cultural do Ocidente – isto é, herdeira de uma dupla ascendência, a greco-romana e a judaico-cristã –, Olgária não se furta a valorizar e a acolher intersecções também com outros repertórios, tradições e histórias. Se assim não fosse, ela não teria aceitado a grande honra de coordenar a Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade, inaugurada pelo Instituto da Cultura Árabe junto à Universidade Federal de São Paulo, em 2014. De origem palestina, Saïd se celebrizaria como um eloquente defensor da figura do intelectual público orientado por princípios éticos e valores democráticos, que não excluam ou depreciem como “bárbaras”, “inferiores” ou “subalternas” às contribuições das culturas não ocidentais, de ascendência árabe-mulçumana, mas também ameríndia, africana ou afrodiaspórica.

Assim, a “atitude humanista” de que nos fala Olgária começa a ganhar corpo pela escuta sensível dos “ecos das vozes emudecidas” do outro – em sua irreduzível heterogeneidade. Não podendo ser adquirida nem como um patrimônio imaterial, nem como um signo de *status*, ela é indissociável de uma consideração equânime pela vida não apenas de todos os seres humanos, senão também de cada ser sensível privado de palavra – incluindo aqui os animais. Ao tratar da violência da guerra – seja a da Guerra de Troia, seja a da segunda guerra mundial –, a filósofa distingue a violência antiga da moderna à luz do primado da técnica na origem dos traumas

que deixaram mudos os soldados que voltaram das trincheiras. Contudo, enquanto o próprio Benjamin chegara a defender o que chamou de “violência revolucionária” – ou “divina” – no controvertido ensaio sobre “A crítica da violência” de 1921, Olgária assume um posicionamento expressamente humanista, antiespecista e não violento. Lendo Gandhi com Simone Weil e Lyotard, a filósofa explicita seus argumentos em prol do cuidado pelos animais como lição de humanidade:

Para Gandhi, é preciso atenção com os animais aos quais se deve afeição, uma exigência de humanidade que requer uma revolução cultural. Nesse sentido, a deferência à “vaca sagrada” simboliza o apreço a todo ser sensível privado de palavra. Refletindo sobre a condição animal, Lyotard, por sua vez, observa: “Porque o animal está privado de testemunhar o dano que sofre, todo dano é uma injustiça que faz dele uma vítima ipso facto. Pois, se não há como testemunhar, não há sequer dano, ou pelo menos ele não pode ser estabelecido. – Eis por que o animal é o paradigma da vítima”. (Matos, 2019)

Em todo caso, devido à sua “fama” ou “sobrevida” (*Überleben*) (Benjamin, 2011, p. 104-105), Olgária sugere que o Humanismo foi menos um movimento, do que uma visão de mundo (*Weltanschauung*) – por sinal, em franca oposição ao novo *ethos* das massas que se encorpa e se espria por todas as partes sob os augúrios da indústria cultural. Reportando-se a Adorno, a filósofa destaca a glosa às *Magna Moralia* de Aristóteles pela perspectiva negativa de suas *Minima Moralia: reflexões sobre a vida lesada*:

Mundo de mínimas morais, a atualidade testemunha a crise espiritual das sociedades contemporâneas e a racionalidade fundada no valor de troca: este mundo não é propriamente humano, mas o do Capital. O mercado é o agente subordinador de todas as esferas da vida ao fator econômico. E a indústria cultural é a expressão mais patente da insolvência da educação formadora (*Bildung*) sob o impacto de valores empresariais, da competição, do lucro e do sucesso. Para tratar da educação entendida como mercadoria e impregnada pelos valores próprios à administração total, Adorno cunha o conceito *Halbbildung* – que pode ser entendido, a um só tempo, como semiformação e pseudocultura – com o que reflete sobre a educação na sociedade de consumo. (Matos, 2019, p. 40)

Portanto, contra a monetização da educação e sua liquidação como “semiformação” e “pseudocultura”, Olgária confirma sua adesão a uma Teoria Crítica atenta aos perigos, ameaças e contradições do presente, mas também às suas chances de resistência, enfrentamento e superação. Nas palavras de Leda Tenório:

De fato, enquanto herdeira que é da fina inteligência egressa do Instituto de Pesquisa Social, a filósofa não cessa de remeter infinitamente a questão da vida danificada às réplicas que lhe fizeram os escritores e os poetas. De tal sorte que se pode arriscar dizer que sua forma mais pertinente de se apropriar da herança é tomá-la pelo lado do sublime benjaminiano. Isto é: responder à catástrofe

com linguagem e pensamento, à historicidade trágica, com as forças da criação. (Tenório, 2019)

Nesse sentido, ela é clássica, mas também irredutivelmente contemporânea – ou melhor, “extemporânea”. Assim como a sensibilidade moderna de Baudelaire estava embebida na antiguidade grega, a filósofa se reporta aos clássicos para resgatar as reminiscências do que foi reificado e, portanto, esquecido por uma cultura amnésica privada de aura, testemunho ou experiência histórica (*Erfahrung*). Como Nietzsche e Walter Benjamin, ela é também – ativa e insistentemente – “intempestiva”, uma vez que a crítica ao *Zeitgeist* não é possível para aqueles que aderem totalmente a ele.

É, portanto, neste sentido que, em sua *Segunda consideração intempestiva*, de 1874, Nietzsche afirma a importância de um pensamento que assume seu desencaixe com o próprio tempo, a fim de manter uma distância justa – necessária tanto para a crítica, quanto para a criação ou atualização da “força plástica” de uma cultura. Ainda nessa obra de juventude, aquilo que o autor postula em relação à sua profissão de filólogo é válido *mutatis mutandis* para pensar sobre o lugar e a finalidade da filosofia nos dias atuais: “não saberia que sentido teria a filologia clássica em nossa época senão o de atuar nela de maneira intempestiva – ou seja, contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro.” (Nietzsche, 2003, p. 7)

Em sua leitura benjaminiana de Nietzsche, Giorgio Agamben resume nos seguintes termos a dialética entre o contemporâneo e o extemporâneo, tão condicionante de sua própria experiência filosófica: “A contemporaneidade é, portanto, uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este, e ao mesmo tempo toma distância; mais precisamente esta é a relação com o tempo através de uma dissociação e de um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com uma época, em todos os aspectos, não são contemporâneos, porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter o olhar fixo sobre ela.” (Agamben, 2009, p. 59)

## PALÍNDROMOS DA HISTÓRIA

Contemporâneo e intempestivo, o último livro de Olgária Matos recebe, com a maestria que lhe é peculiar, um título bastante instigante: *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. Ao que tudo indica, a inspiração vem de um filme de Guy Debord rodado em 1978, cujo nome, grafado em latim medieval, é ele próprio um palíndromo pensado como um enigma ou um jogo de adivinhação: *In Girum imus et consumimur igni* – ao pé da letra, “nós giramos pela noite e somos consumidas pelo fogo”.<sup>10</sup> Assim como os vocábulos ou frases que podem ser lidas, sem modificação ou prejuízo de

---

<sup>10</sup> A resposta do enigma: as mariposas.

significado, da esquerda para a direita ou vice-versa, os capítulos deste livro multidimensional podem ser apreciados na sequência preferida por seus leitores. Sem um encadeamento fixo e pré-estabelecido de antemão, seus ensaios foram originalmente concebidos como palestras ou conferências e apresentadas em congressos e seminários entre 2011 e 2017.<sup>11</sup> Conforme a leitura de seus textos confirma, o espaço de jogo (*Spielraum*) que emerge da prosa filosófica da autora, o ir e vir, sempre em mão dupla, do eterno ao efêmero, do mito à história, da arte à vida, “é estilema, traço de estilo. Eis como entender o palíndromo, bela figura poética da dupla direção do sentido, no título dessas novas benjaminianas” (Tenório, 2019).

Aludindo à obra *Benjaminianas*, de 2010, Leda Tenório aponta uma característica sem dúvida distintiva e fundamental na prática discursiva de Olgária. Não obstante, o recurso ao palíndromo implica, além disso, algo talvez ainda mais decisivo em seu modo de filosofar: o gesto, a um só tempo lúdico e irreverente, de criar perspectivas ou vetores de sentido usualmente proscritos de uma ordem unilateral, quantitativa e sempre idêntica sobre a qual se assenta a espaço-temporalidade progressiva, vazia e desencantada das cronologias, calendários e relógios. De acordo com “a mais benjaminiana das pensadoras”: “o palíndromo [...] é um contradiscurso à continuidade da alienação. Reversível, o fim e o início [...] não coincidem nunca, cada acontecimento é o primeiro e o último na álgebra do tempo” (Matos, 2018, p. 202).

Como em “O jardim dos caminhos que se bifurcam”, de J. L. Borges, suas narrativas abrem janelas para paisagens complexas, multiformes e dispostas em camadas – assim como os quatro níveis de leitura da Cabala<sup>12</sup> ou o próprio tecido quântico do espaço-tempo. Não por acaso, vários dos capítulos dos *Palíndromos* tratam, de um modo ou de outro, deste, nas palavras de Caetano Veloso, “senhor tão bonito”, “compositor de destinos”, “tambor de todos os ritmos”, “tempo, tempo, tempo” – seja na figura de Cronos ou na de Kairós.<sup>13</sup> Contra a temporalidade hegemônica de uma sociedade espetacular-mercantil para a qual *time is money*, Olgária segue, a contrapelo dos cronômetros, em busca da reabilitação de uma experiência em vias de extinção na era pós-aurática do capitalismo artista: a arte de “viver sem horas mortas”.

<sup>11</sup> Dentre os quais se destacam aqueles promovidos por Aduino de Novaes, e boa parte dos quais disponibilizados no site Artepensamento. Disponível em: <https://artepensamento.com.br>. Acesso em: 24/1/2010.

<sup>12</sup> Segundo o misticismo judaico, existem quatro dimensões ou níveis de interpretação da Torá. São eles: 1) *Pshat*, o sentido literal; 2) *Remez*, o significado alegórico; 3) *Drash*, a interpretação erudita; 4) *Sod*, o “segredo” ou o significado místico, acessível apenas a exegetas, rabinos e estudiosos esotéricos da Cabala.

<sup>13</sup> Vide os títulos dos seguintes capítulos, em especial: “A Guerra de Troia não acontecerá: *pathos* antigo e tecnologia moderna”; “Pórticos e passagens: contratempo e história”; “Dialética em suspensão: da *mens momentanea* à imobilidade do instante”; “Exílios: a metafísica da saudade”; “Guy Debord: *theatrum mundi* e os palíndromos do tempo”; “Em busca da delicadeza perdida: Proust e a Belle Époque” (Matos, 2018).

Este, a propósito, seria um dos muitíssimos *slogans* que deixariam as oficinas, os ateliês e as universidades para ocupar os muros e as ruas parisienses no famoso Maio de 68 – um dos eventos mais emblemáticos do crescente protagonismo assumido pelos estudantes em uma revolução total por modos de vida mais vivíveis. Não é, pois, fortuito, que Herbert Marcuse tenha sido um dos primeiros filósofos a se juntar ao clamor dos “jovens em cólera” por um “princípio de realidade” calcado não no desempenho do trabalho alienado, senão na beleza, no prazer e na vida compartilhada como pedras angulares de uma civilização não repressiva e erótica.<sup>14</sup> Nas palavras de Olgária, “o Maio de 68 convidava a poetizar a existência, revolucionando o cotidiano, realizando a arte nas ruas e o urbanismo lúdico para si mesmo e para todos, a partir da crítica da sociedade fundada na difusão e colonização de nossas mentes pela publicidade e pelo consumo.

Advertia o mundo unidimensional na uniformidade dos sonhos e dos desejos – ao que respondia com o lema ‘tome seus desejos por realidade, e crie-a na realidade de seus desejos’” (Matos, “Tardes de maio”, 2006, p. 137). Apesar do fartamente celebrado legado da “Comuna estudantil”,<sup>15</sup> aquilo que viria a singularizar o “Evento 68” seria não tanto suas consequências, senão o caráter espontâneo, suprapartidário e festivo com que foi percebido o esgotamento do sistema capitalista enquanto modo de produção – de bens e de mercadorias, mas também de vivências e de subjetividades. Em meio a este movimento essencialmente disruptivo de mobilização do jogo e da sensibilidade como potência política, percebeu-se a urgência de uma transformação radical nas estruturas, valores e experiências sensíveis, em condições tornar efetivo, inclusive materialmente, um emprego do tempo mais condizente com as potencialidades e anseios humanos, para além de resultados instrumentais tidos como satisfatórios de acordo com critérios econômicos, exclusivamente.

Lendo os *Manuscritos* de Marx, com Rimbaud e com Debord, chegava-se, de novo, à conclusão: a transformação de todos os sentidos humanos é a razão de ser da revolução.<sup>16</sup> Malgrado o reiterado elogio à celebração do lúdico e do onírico

---

<sup>14</sup> No *Ensaio sobre a Liberação*, o então proclamado “guru da *New Left*” constata: “Os grafites da ‘*jeunesse en colère*’ uniram Karl Marx e André Breton; o *slogan* ‘*l’imagination au pouvoir*’ respondia a ‘*les comités partout*’; um pianista tocava jazz sobre as barricadas, e a bandeira vermelha ornava a estátua de Victor Hugo; os estudantes de Toulouse em greve pediam o renascimento da linguagem dos trovadores e dos albigenses. A nova sensibilidade tornou-se força política, ultrapassando as fronteiras entre os blocos capitalista e socialista; ela é contagiosa porque o vírus se encontra no próprio meio ambiente, no clima das sociedades estabelecidas.” (Marcuse, 2000, p. 22).

<sup>15</sup> A despeito das controvérsias, o “Maio de 68” é celebrado, efusivamente, a cada dez anos: 1978. 1988. 1998. 2008. 2018. Nesse caso, é preciso lembrar, com Olgária Matos, que “comemorar significa: dar vida, nascer de novo em cada aniversário, sendo ocasião para reinterrogar acontecimentos. Compreendê-los sem ceder à facilidade de explicações definitivas é acolher sua surpresa, pois toda revolução ancora-se no contingente”. (Matos, “Tardes de maio”, 2006, p. 135).

<sup>16</sup> Ver Bretas, 2013.

como elo social decretado por um “Estado de surpresa”, a filósofa alerta para seus limites e desdobramentos políticos: “Quando os muros da cidade tomaram a palavra, suas inscrições recusavam a sociedade da opulência e a pobreza espiritual das modernas democracias – cujo descompasso é preenchido pela tecnocracia e seus correlatos. [...] Afastando-se desta lógica – a do mercado e da circulação das mercadorias –, tal recusa transforma-se em metáfora ao questionar a ética taylorista do trabalho, o valor do sacrifício e a racionalidade tecnocientífica que a sustenta. Evidenciava o que estava por vir: o mercado mundial na forma neoliberal e a globalização” (Matos, “Tardes de maio”, 2006).

Enquanto isso, no Brasil... o clima de protesto era bem outro. Estávamos em plenos “anos de chumbo” – que, para Olgária, foram também, entre 1967 e 1970, “anos de formação”. Nas palavras do marcusiano Silvio Carneiro: “E que período! Para o biógrafo que escreve anos depois sobre aquele tempo, é fácil descrever as experiências daquela geração como o olho do furacão de mudanças. Mudanças políticas para quem iniciou sua formação na paulistana Rua Maria Antônia; mudanças teóricas, para quem percebe as transformações radicais que a ditadura militar inflige sobre o currículo acadêmico” (Carneiro, 2018).

Vejamos as efemérides locais: em abril de 68, o Conselho Federal de Educação propõe o início de uma “reforma universitária” seguindo as diretrizes do Acordo MEC-USAID. Os estudantes contestam: “Fora a universidade elitista e de classe! Pela universidade crítica, livre e aberta!”. Em maio de 1968, o Marechal Castelo Branco inicia uma cruzada junto ao MEC contra uma “minoría esquerdista e instruída” que estaria dominando a União Nacional dos Estudantes. A reação dos jovens é imediata, culminando na criação da Universidade crítica em diversas cidades do país: seminários, mesas-redondas, palestras, cursos e grupos de estudo leem Marx com Sartre e Marcuse ao som de *É proibido proibir*. Em retrospecto, Marilena Chauí vislumbra ali uma ética libertária em processo de fermentação: “Pensar e viver, subitamente reconciliados numa ética libertária, fazem da universidade um espaço livre para uma experiência sem precedentes: suas paredes se tornam vitrais, ganham transparência para receber a luz vinda de longe e emitir lampejos do que imaginava ir além do possível, cumprindo a marcha do tempo: ‘Sejamos realistas, peçamos o impossível’” (Chauí, 2018, p. 218-219).

Pois é, não deu. Em junho de 1968, acontece a “Sexta-feira sangrenta”, quando 28 manifestantes foram mortos na batalha da UNE, e em seguida enlutados e chorados pela Passeata dos 100 Mil. Outubro de 1968: a “batalha da Maria Antônia” deixa um morto e o prédio da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

da USP em chamas.<sup>17</sup> Não obstante a truculência desmedida da reação policial, “as consequências deste episódio não se limitam apenas à violência física. Desde então, a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas seria um dos principais alvos do governo ditatorial, que interviria na própria estrutura curricular dos departamentos uspianos, ressaltando cada vez mais a figura do especialista, em detrimento da formação humanista que até então era privilegiada” (Carneiro, 2018).

Essa modificação estrutural foi percebida, desde o início, como um risco e uma perda indelével do ponto de vista das ciências humanas. Na medida em que critérios instrumentais passam a ser utilizados para avaliar e quantificar os conteúdos e os resultados da formação escolar – e universitária, em particular – tende-se a negligenciar os valores e os fins que deveriam pautar seus conteúdos, seus currículos e seus programas de ensino, impactando não apenas professores e alunos, mas a sociedade em seu conjunto. Ciente disso, e empenhada em restituir o discurso filosófico ao espaço público, Olgária, desde muito cedo, procurou ultrapassar a soleira dos gabinetes universitários para se comunicar com as mais diversas plateias, exercendo seu ofício, teórica e praticamente, como atividade crítica, dialógica e aberta ao debate sobre as inquietações que nos afetam e nos tocam enquanto seres sensíveis, sociáveis e políticos. Carneiro ressalta o compromisso da filósofa com a vocação formativa das humanidades, chamando atenção para seu papel tanto dentro quanto fora das salas de aula, seja como professora, seja como pesquisadora e/ou intelectual pública envolvida com as questões sociais. “Olgária Matos é a teórica das ciências humanas que procura estabelecer uma pauta de discussão para a sociedade. Neste sentido, faz com que os conceitos circulem, de modo que se tornem vivas as críticas sociais nos momentos mais sensíveis que necessitam de resgate do pensamento (como a banalização da violência, as perversões de uma sociedade de mercado, os significados utópicos dos movimentos sociais)” (Carneiro, 2018).

---

<sup>17</sup> “Quem hoje passa pela Rua Maria Antônia, e nota o Centro Cultural Maria Antônia rodeado por barzinhos por todos os lados, não imagina que, em 1968, este ambiente boêmio teria sido o palco da ‘Batalha da Maria Antônia’ – um momento sintomático das tensões do país em ebulição. Naqueles anos, Olgária Matos estudava autores clássicos da Filosofia em meio aos protestos estudantis contra a ditadura militar no Brasil. A mudança ocorreria quando, em outubro de 1968, estudantes (ligados à União Estadual dos Estudantes) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, situada naquele período na Rua Maria Antônia, que protestavam contra a ditadura militar, sofreram retaliações dos estudantes da Universidade Mackenzie (muitos deles ligados à FAC – Frente Anticomunista – e ao MAC – Movimento Anticomunista). A divergência de opiniões levou à morte de um estudante da USP, e a reação foi a batalha armada entre os dois polos, que culminou no incêndio do prédio da Filosofia” (Carneiro, 2018).

## AS NOVE MUSAS DA FILOSOFIA

Nesse sentido, em 6 de setembro de 2019, no II Encontro do GT de Filosofia e Gênero da ANPOF<sup>18</sup>, num gesto de sororidade e de reconhecimento não apenas pela carreira, senão também pela história e pelas estórias<sup>19</sup> das professoras do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, Olgária Matos chama atenção para a “felicidade de ter tido uma experiência erótica desde o início”.<sup>20</sup> Ao relembrar seus primeiros anos como estudante de filosofia neste Departamento, ela destaca as experiências estético-sensuais proporcionadas pelas aulas, em especial, de três grandes mestras e musas filosóficas: as professoras Maria Sylvia de Carvalho Franco, Gilda de Mello e Souza e a então jovem ingressante no corpo docente desta instituição, Marilena Chauí.

Em entrevista a Claudine Haroche, publicada no dossiê *Filosofia e Philia: homenagem à Olgária Matos, arcana do inteiramente outro*, a filósofa reconstitui a genealogia desse dom e desse amor pela filosofia:

O “Eros” filosófico chegou a mim com a professora cujo encantamento foi absoluto, com a professora Marilena Chauí que, muito jovem, já se destacava no departamento de Filosofia por seu rigor nas aulas expositivas temáticas, pela erudição dos seminários em história da Filosofia e pela dedicação devotada na leitura, correções, sugestões e modelo de análise de textos para fundamentação das leituras que fazíamos, em particular de Maurice Merleau-Ponty, Sartre, Espinosa, Diderot, mas também dos trágicos gregos, como Ésquilo e seu *Prometeu acorrentado*, em curso sobre história da Razão. Assim, a Filosofia veio a mim como um dom e como Eros, sem o qual não poderia haver idealização e desejo de conhecer (Haroche, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 267-272).

Em seu segundo ano como estudante de filosofia, ainda em 1968, Olgária relembra o impacto causado por uma aula em particular de Gilda de Mello e Souza – aula da qual nunca mais se esqueceria. Projetada na parede, a imagem de um quadro de Corot com uma mulher trajando um vestido de tafetá vermelho só não lhe causaria maior estupor que a fala de Dona Gilda sobre ele. Aficionada pelas artes e pioneira dos estudos de moda no Brasil, a professora lançaria à classe um eloquente convite: “Ouçam o farfalhar desse vermelho!”. Segundo sua jovem aluna, foi com a autora

<sup>18</sup> Coordenado por Silvana de Souza Ramos, o II Encontro do GT de Filosofia e Gênero da ANPOF foi realizado na FFLCH-USP, entre os dias 4 e 6 de setembro de 2019. O evento de encerramento do Encontro contou com a presença de nove das treze professoras que fizeram parte do Departamento de Filosofia desta instituição, desde sua fundação em 1934. São elas: Andréa Loparic, Maria das Graças de Souza, Silvana Ramos, Scarlett Marton, Olgária Matos, Maria Lúcia Cacciola, Tessa Moura Lacerda, Otília Arantes e Marilena Chauí. O vídeo com a transmissão on-line da Homenagem às professoras de Filosofia do Departamento de Filosofia da USP encontra-se integralmente disponível no YouTube: <https://youtu.be/l5ZG7FXlkWY>. Acesso em: 15/01/2020.

<sup>19</sup> Ver Hemmings, 2011.

<sup>20</sup> Ver o vídeo no Youtube: <https://youtu.be/l5ZG7FXlkWY>. Acesso em: 15/1/2020.

da intempestiva tese doutoral *O espírito das roupas: a moda no século XIX* que ela teria aprendido não apenas a ver, senão também a ouvir, tocar e ser tocada *filosoficamente* por seus objetos de estudo.<sup>21</sup>

Assim, sua iniciação nas técnicas de análise e leitura – sensível e formal – das obras canônicas se deu por meio de um irresistível convite à *sinestesia* – aparentado à busca de Rimbaud por um “verbo poético acessível a todos os sentidos”<sup>22</sup> e, na chave das vanguardas artísticas, às pesquisas em torno da expressão em *A sonoridade amarela: uma composição cênica*, de Kandinsky, nominalmente dedicada a Schönberg (Schwartz, 2013, p. 209-235).

Desde o início, portanto, a experiência metódica, árdua e séria da filosofia passou, como queriam Schiller e Marcuse, pela via dos sentidos e da sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Em um famoso tratado de estética do século X, *Do sublime*, Longino comenta nesses termos o poema de Safo, não por acaso traduzido na epígrafe deste capítulo: “Não é espantoso como convoca ao mesmo tempo a alma e o corpo, os ouvidos e a língua, os olhos e a pele, como se todas estas partes lhe fossem estranhas e estivessem perdidas? E como, em movimentos contrários, sente frio e calor ao mesmo tempo, sai da razão e mostra sensatez – pois ora tem medo ora está perto de morrer – de tal forma que nela se manifesta não apenas uma emoção mas o encontro de várias emoções? Tudo isto acontece a quem ama, mas, como dizia, foi a escolha dos elementos mais extremos e a sua ligação numa unidade que alcançou a excelência. É precisamente isto, julgo eu, que faz o Poeta na descrição de tempestades: daquilo que lhes é próprio, escolhe os aspectos mais terríveis” (Dionísio Longino, 2015). Assim, o sublime, “espantoso”<sup>23</sup> e tempestuoso filosofar olgariano se encontra, desde os tempos aurorais, em flagrante contraste com o modo árido, insípido e monocórdio com o qual os decanos do curso se ocupavam em ler e ensinar filosofia, em fins dos anos 1960.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> A tese doutoral foi defendida nos anos 1950, mas publicada, extemporaneamente, apenas em 1987! (Souza, 2019).

<sup>22</sup> “Inventei a cor das vogais! – A negro, E branco, I vermelho, A azul, U verdade. – Regulei a forma e o movimento de cada consoante e, com ritmos instintivos, nutri a esperança de inventar um verbo poético que seria um dia acessível a todos os sentidos. Eu me reservava sua tradução.

Foi, antes, simples estudo. Eu escrevia silêncios, noites, anotava o inexprimível. Fixava vertigens”. (Rimbaud, 1993, p. 63-64).

<sup>23</sup> “O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia”. Aristóteles diz o mesmo (*Metafísica*, I, 2, 982b12 ss.): “Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha)” (Heidegger, 1980, p. 21).

<sup>24</sup> Não por acaso, figuras brilhantes e cultivadamente “marginais” como Otilia Arantes, ex-orientanda de Gilda de Mello e Souza, nunca se identificaram com o modo pelo qual a estética era concebida e ensinada aos alunos – e, em nome da própria estética, acabaram se afastando do departamento.

## AFINIDADES AFETIVAS

Enquanto o “diálogo” entre Sócrates e seus discípulos é modelo para o filosofar acadêmico, Olgária Matos segue um outro exemplo: o da “conversação” entre Safo e suas amigas. Desse modo, a via de mão dupla aberta entre quem fala e quem escuta estabelece um jogo de reciprocidade indissociável da *philia* pela qual a professora é querida e admirada tanto por colegas quanto por alunos/as e orientandos/as das mais diversas gerações. Em um artigo sobre Eros e o feminino – dois elementos considerados como extrínsecos ou mesmo antagonísticos à tradição canônica da filosofia e sobre os quais a própria filósofa já chegou a dedicar alguns estudos<sup>25</sup> –, Diego Ramos avalia: “A disposição crítica e atenta de Olgária, bem como seu espírito generoso, aberto às mais diversas fontes, compõem um olhar penetrante e uma escuta prodigiosa” – qualidade bastante rara no meio acadêmico, onde a objetividade científica tende a minar o solo fértil das interações intersubjetivas, fundamental para que suas sementes floresçam e deem frutos.

Afinal, saber é também sabor, como ensina Roland Barthes. A contrapelo de uma vetusta tradição ascética, a relação entre Olgária e seus alunos se deu – e se dá! – sob os auspícios de Eros, agraciada pela presença de Calíope e embalada pela lira de Orfeu. Daí “a música, a poesia, a literatura, as artes plásticas e a atenção às dimensões não-conscientes ou intencionais da linguagem também serem expedientes de que a pensadora dispõe em benefício da criação filosófica, além de todo o instrumental clássico” (Ramos, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 202-219).

Assim, se o próprio sentido originário do termo “filosofia” brota da fonte do amor à sabedoria, sua prática se converte em exercício virtuoso de um vínculo sensível prenhe de consequências nem sempre previsíveis. Ao descrever o percurso que antecede seu encontro com Olgária – não raro em companhia de Benjamin, Proust e Goethe –, Vinícius Canhoto pondera:

Vou em busca da delicadeza perdida no mundo desencantado, em busca da *philia* pelas páginas dos livros grifados à caneta, do cuidado de si, dos seus e da *polis*. Reencontro-me com a *Bildung und Kultur* que marcaram meus anos de aprendizado e formação. Frases geniais e aforismos encantadores ditos de forma livre e espontânea como uma *jam session* filosófica, que dispensa qualquer partitura, que eu quero anotar, porém faltam-me folhas, canetas e velocidade o suficiente para registrar toda a fortuna crítica que é narrada de improviso. Sei que a memória irá me trair nos pormenores como os fios desfeitos do tear de Penélope, que *madeleine* alguma trará de volta o tempo redescoberto na pequena ética dos costumes, no *esprit de finesse* que se traduz em

---

<sup>25</sup> Ver Matos, 2006, p. 177-202.

erudição e generosidade, gentileza e delicadeza. (Canhoto, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 257-259)

Já Daniel Sampaio tece loas à amizade filosófica cultivada, ao longo de dez anos, tanto na estufa do *óikos*, quanto no campo aberto da *ágora*: “A amizade é sempre um lugar para morar, um modo de organizar o caos, uma forma de imitar o divino, mesmo perdido. Nas palavras da professora, é ‘um valor de puro afeto, possibilidade do amor social e político, lei essencial e elementar da sociabilidade, do respeito recíproco em um mundo compartilhado’” (Sampaio, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 260-263). Por último, mas não menos importante, Michel Amary ressalta o sentido filosófico e político da *philia* enquanto experiência produtiva e transformadora de nossas próprias condições de vida, especialmente em períodos de exceção: “Na urgência deste tempo, Olgária se mostra importante não apenas como a luz que clareia o entendimento do presente, mas como um feixe de esperança para esses tempos sombrios; em posse desse diagnóstico crítico e pessimista sobre a modernidade, a filosofia de Olgária não deixa de reforçar pela *philia* a importância da vivência política e democrática para o presente” (Amary, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 225-244).

Conforme se percebe pelo tom e pela voz de suas próprias testemunhas, filosofar e, sobretudo, aprender a filosofar com esta professora titular em Teoria das Ciências Humanas tem sempre muito a nos ensinar sobre a condição humana e a quase esquecida arte do bem viver. Fato que não passa despercebido ao colega e amigo Renato Janine Ribeiro. Ao assumir a satisfação de fazer parte de seu círculo virtuoso de interlocutores, envolvidos, amigavelmente, em animados dissensos afetivos, há pelo menos cinquenta anos, ele observa: “Olgária Matos dedica sua vida a pensar a vida. Desde seus primeiros trabalhos, o que falou e escreveu constitui uma longa reflexão, por vezes um forte diálogo com inúmeros interlocutores, entre os quais me orgulho de ter sido incluído não poucas vezes, sobre as formas de vida, suas mudanças, seus riscos” (Ribeiro, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 251-256). O filósofo lembra seus tempos de “Mésos” du Brésil, em Paris, enfatizando o sentido da sensibilidade e dos sentimentos nos primórdios da vida acadêmica da jovem pesquisadora, no início dos anos 1970, interessada nas origens da desigualdade em Rousseau – tema que será recorrente em sua trajetória filosófica, ainda que desde os anos 1980, fortemente influenciada pelo legado contemporâneo da Escola de Frankfurt.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Ver a tese de doutoramento de Olgária Matos, vencedora do prêmio Jabuti de Ciências Humanas em 1990: Matos, 1989; além de sua tese de livre docência defendida em 1999: Matos, 1999.

Em todo caso, no começo estava Rousseau. Por que logo ele? “Porque para Olgária, e esse é um ponto que muito nos aproxima, o afeto é fundamental. Não apenas porque ela seja uma das pessoas mais afetuosas que conheço, cativante mesmo sem o querer, com uma *nonchalance*, uma naturalidade invejáveis: mas porque esse pensador, a quem chamo um dos filósofos malditos da modernidade [...], jamais deixa de lado o papel dos sentimentos na vida” (Ribeiro, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 251-256). Ao lidar com temas e problemas tidos como secundários, periféricos ou apenas lateralmente significativos para o cânone filosófico, o pensador genebrino, segundo Ribeiro, faria parte de um grupo de autores “menores” que tiveram a má sorte de se dedicar à ética, à política e/ou à estética, isto é, a áreas afins para as quais a discussão acerca do humano – inclusive em suas intersecções de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e colonialidade – é condição fundamental.

Contra a desvalorização do que se refere como “segundo escalão” da filosofia, Renato Janine observa: “Nos cursos de filosofia, estudam-se os grandes pensadores do conhecimento e do ser, exilando-se para as estradas menos trilhadas [...] os que trataram da ação, individual ou coletiva, dos sentimentos a prevalecer sobre a razão, daquilo que a sensibilidade produz ou que a afeta. Mas é a esse segundo escalão que Olgária consagra a maior parte de sua reflexão”. Chamando atenção para o sentido da dissonância e da interdisciplinaridade em sua atuação intelectual, ele pondera: “Não é fortuito que os amigos da Psicologia gostem tanto de ouvi-la: sua voz dissonante em relação aos tempos presentes é sempre um convite ao pensamento, em especial sobre o ainda, talvez sempre, iniciante conhecimento do ser humano” (Ribeiro, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 251-256). Entre tais fiéis interlocutores e “vizinhos” nas humanidades, está Maria Inês Assumpção Fernandes, colega da psicologia por longas décadas, a constatar o encaixe perfeito entre vida e obra, teoria e prática, em suas biografias compartilhadas: “Acompanhar-te, minha amiga, é dizer de uma experiência e uma história na qual se expressa uma coerência atraente e constante entre o passado e o presente, entre o dizer e o fazer, uma história pessoal inserida numa história social que a encerra e lhe capta o sentido na qual a filosofia, a psicanálise e a arte magnificamente se articulam. É dizer sobre uma atitude sempre aberta e crítica. Lucidez política, humana” (Fernandes, In: Pinheiro Machado, 2019, p. 245-247).

Sim, *humana demasiado humana*. Por isso, Olgária, por essa coerência, essa atitude e esse *páthos*, também eu, em meu próprio tempo, fui ao seu encontro. Aos trinta anos de idade, percorrendo o caminho de Zaratustra a contrapelo – como um palíndromo? –, deixei as montanhas e os belos horizontes em direção à “capital do Capital”. Ainda jovem, desassossegada e movida pelo desejo impetuoso de saborear, com gosto, o fruto proibido da árvore do conhecimento. Pouco a pouco, *obstinadamente*, eu me aproximaria da órbita de seu círculo de iniciados e amigos, atraída

pelo “brilho questionador” e pelo “tom inquietante” de suas pupilas e de suas palavras, que nunca se esquivaram de tatear, com as línguas e a linguagem, os temas delicados e as aporias insolúveis.

Assim, há mais de quinze anos, eu escolhi a filosofia – e encontrei você. Naquela época, sua figura despontava como a própria Estrela da Manhã, aureolada pelo dom – que confirmaria ser verdadeiro apenas com a convivência e o passar dos anos – de “fazer da realidade sua fonte de aprendizagem” sem nunca deixar de lutar “para que a fantasia não desapareça”.<sup>27</sup> Então, procurei você pelo amor à filosofia; mas também para saber quem eu era – ou poderia me tornar. E hoje, depois de tantos anos de aprendizado (*Lehrjahre*),<sup>28</sup> reitero minha escolha, com amor e gratidão multiplicados pelo tempo-do-agora (*Jetztzeit*), sem poder sequer imaginar minha *vida filosófica* – que, para mim, é a própria vida – sem você. Seja próxima ou distante, no ir e vir incessante do rio caudaloso de Heráclito, que tudo transforma, quero ter você sempre comigo. Louca e santa, boba e séria, criança e velha, divertidamente a me lembrar, com Oscar Wilde, que a normalidade não passa de “uma ilusão imbecil e estéril”.<sup>29</sup>

## Bibliografia

- Adorno, T.; Benjamin, W. (2012) *Correspondências, 1928-1940/Theodor Adorno, Walter Benjamin*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP.
- Agamben, G. (2009) *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos.
- Barthes, R. (2007) *Fragmentos de um discurso amoroso*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
- Benjamin, W. (1995) *Rua de mão única: Obras escolhidas II*. São Paulo: Brasiliense.

<sup>27</sup> Atribuído a Oscar Wilde. Disponível em: [https://tvcultura.com.br/videos/54976\\_eu-escolho-meus-amigos-pela-pupila.html](https://tvcultura.com.br/videos/54976_eu-escolho-meus-amigos-pela-pupila.html). Acesso em: 22/6/2022.

<sup>28</sup> Ver Goethe, 2006.

<sup>29</sup> “Escolho meus amigos não pela pele ou outro arquétipo qualquer, / mas pela pupila. / Tem que ter brilho questionador e tonalidade inquietante. / A mim não interessam os bons de espírito nem os maus de hábitos. / Fico com aqueles que fazem de mim louco e santo. / Deles não quero resposta, quero meu avesso. / Que me tragam dúvidas e angústias e aguentem o que há de pior em mim. / Para isso, só sendo louco. / Quero os santos, para que não duvidem das diferenças / e peçam perdão pelas injustiças. / Escolho meus amigos pela alma lavada e pela cara exposta. / Não quero só o ombro e o colo, quero também sua maior alegria. / Amigo que não ri junto, não sabe sofrer junto. / Meus amigos são todos assim: metade bobeira, metade seriedade. / Não quero risos previsíveis, nem choros piedosos. / Quero amigos sérios, daqueles que fazem da realidade sua fonte de aprendizagem, / mas lutam para que a fantasia não desapareça. / Não quero amigos adultos nem chatos. / Quero-os metade infância e outra metade velhice! / Crianças, para que não esqueçam o valor do vento no rosto; / e velhos, para que nunca tenham pressa. / Tenho amigos para saber quem eu sou. / Pois os vendo loucos e santos, bobos e sérios, crianças e velhos, / nunca me esquecerei de que ‘normalidade’ é uma ilusão imbecil e estéril”. Atribuído a Oscar Wilde. Disponível em: [https://tvcultura.com.br/videos/54976\\_eu-escolho-meus-amigos-pela-pupila.html](https://tvcultura.com.br/videos/54976_eu-escolho-meus-amigos-pela-pupila.html). Acesso em: 22/06/2022.

- \_\_\_\_\_. (2011) “A tarefa do tradutor”. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34.
- Bretas, A. (2013) *Do romance de artista à permanência da arte: Marcuse e as aporias da modernidade estética*. São Paulo: Annablume.
- \_\_\_\_\_. (2013) “Do deserto de gelo da abstração ao filosofar concreto: Correspondência Adorno-Benjamin (1928-1940)”. *Trans/Form/Ação*, vol. 36, n. 3. Marília, Set.-Dez.
- \_\_\_\_\_. (2017) *Fantasmagorias da modernidade: ensaios benjaminianos*. São Paulo: Ed. Unifesp.
- Carneiro, S. (s/d) “Olgária Chain Féres Matos: Biografia comentada”. *Revoluções*. Disponível em: <http://revolucoes.org.br/v1/curso/olgaria-matos>. Acesso em: 25/01/2019.
- Carson, A. (1998) *Eros the Bittersweet*. McLean: Dalkey Archive Press.
- Chauí, M. (2018) “Breve apresentação à Edição Brasileira”. In: Morin, E.; Lefort, C.; Castoriadis, C. *Maior de 68: A Brecha*. São Paulo: Autonomia literária, p. 218-219.
- Dionísio Longino. (2015) *Do sublime*. Trad. Marta Isabel de Oliveira Várzeas. Coimbra; São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume.
- Freud, S. (2006) “*Gradiva*” de W. Jensen e outros trabalhos (1906-1908). Rio de Janeiro: Imago.
- Goethe, J. W. (2006) *Os anos de aprendizado de Wilhem Meister*. São Paulo: Ed. 34.
- Heidegger, M. (1980) “Que é isto – A Filosofia?”. Trad. Ernildo Stein. In: *Os Pensadores – Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural.
- Hemmings, C. (2011) *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. London: Duke Press.
- Homenagem às Professoras do Departamento de Filosofia da USP* (2019). Disponível em: <https://youtu.be/l5ZG7FXlkWY>. Acesso em: 15/01/2020.
- Marcuse, H. (2000) *Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Matos, O. (1989) *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1999) *A história viajante: notações filosóficas de Olgária Matos*. São Paulo: Studio Nobel.
- \_\_\_\_\_. (1999) “Ulisses e a razão insuficiente: geometria e melancolia”. In: *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (2001) “As Humanidades e sua crítica à razão abstrata”. In: Ribeiro, R. J. (org). *Humanidades: um novo curso na USP*. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. (2005) “Um surrealismo platônico”, in NOVAES, Adauto (org). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- \_\_\_\_\_. (2006) *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Advinhas do tempo: êxtase e revolução*. São Paulo: Hucitec.
- \_\_\_\_\_. (2010) *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Unesp.
- \_\_\_\_\_. (2018) *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. São Paulo: Ed. Unifesp.
- \_\_\_\_\_; Milan, D. (orgs.) (2010) *Gemas da Terra: Imaginação estética e hospitalidade*. São Paulo: Ed. Sesc.
- Nietzsche, F. (2003) *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Pinheiro Machado, F. (org.) (2019) *Dossiê Filosofia e philia: homenagem à Olgária Matos, arcana do inteiramente outro*. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9771>. Acesso em 6/01/2020.
- Rimbaud, A. (1993) “Alquimia do verbo”. In: *Uma temporada no inferno & Iluminações*. Trad. Lêdo Ivo. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Safo. (2017) *Fragmentos completos*. Trad. Guilherme Gontijo Fontes. São Paulo: Ed. 34.
- Schwartz, J. (org.) (2013) *Almanaque O Cavaleiro Azul (Der Blaue Reiter)*. São Paulo: Edusp; Museu Lasar Segall, Ibram MinC.
- Silesius, A. (1991) *A rosa é sem porquê*. Lisboa: Vega.
- Souza, G. de M. (2019) *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tenório, L. (2019) “Olgária Matos entre mito e história”. *Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/olgaria-matos>. Acesso em: 14/01/2020.
- Whitman, W. (2015) *Folhas de Relva*. Trad. Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras.
- Wittig, M. (2019) *As guerrilheiras*. São Paulo: Ubu.

# Os descolamentos do sentido, os sentidos do deslocamento: Vera Lúcia Gonçalves Felício

**Marinê Pereira**

UFABC

## **RESUMO**

O texto procura realizar uma apresentação do “percurso-pensamento” de Vera Lúcia Gonçalves Felício, professora do Departamento de Filosofia da USP por cerca de vinte anos, a partir de seus escritos, que foram publicados ao longo de décadas em diferentes meios, tais como livros, revistas e jornais.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Bachelard; Artaud; filosofia; arte; estética; teatro.

## **ABSTRACT**

The text seeks to present the “thought-journey” of Vera Lúcia Gonçalves Felício, a professor of the Philosophy Department at USP for about twenty years, based on her writings, which have been published through decades in different ways, such as books, magazines and newspapers.

## **KEY WORDS**

Bachelard; Artaud; philosophy; arts; aesthetics; theater.

*Não me importa a palavra, esta corriqueira.  
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,  
os sítios escuros onde nasce o “de”, o “aliás”,  
o “o”, o “porém” e o “que” [...]*  
*A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda,  
foi inventada para ser calada.  
Em momentos de graça, infrequentíssimos,  
se poderá apanhá-la: um peixe vivo com a mão.  
Puro susto e terror...*

Adélia Prado, Antes do nome, *Bagagem*

Entre os anos de 1972 e 1993, o Departamento de Filosofia da USP teve, como parte de seu quadro docente, uma professora de estética que se dedicou de modo intenso naqueles anos de atuação – que foram inicialmente anos também de continuidade da formação, tendo em vista que a entrada à época se dava ao término do curso de graduação, de modo que a pós-graduação (mestrado e doutorado) ocorria simultaneamente ao exercício da docência – “à construção de um *percurso-pensamento* que, apesar de especulativo (ligado à filosofia), não cess[ou] de se remeter ao sensível, ao tentar repensar os problemas da Estética, até desembocar na Estética teatral” (Felício, 1993, p. 1, grifo meu)<sup>1</sup>.

Vera Lúcia Felício<sup>2</sup> não foi minha professora. Quando ingressei na USP, ela não mais atuava no curso de Filosofia, porque tinha se deslocado da FFLCH<sup>3</sup> para a ECA<sup>4</sup>, onde lecionaria até se aposentar, em 1997. No entanto, foi muito importante saber, quando de minha graduação, que poderia pesquisar o teatro contemporâneo, porque uma professora do departamento já o tinha feito. Não que o estudo pioneiro de um tema estivesse interdito, mas ter um(a) precursor(a) ajudava, e muito, principalmente em relação a uma obra não estritamente filosófica. Por isso, por causa de Vera Lúcia Felício, sem que ela o soubesse, decidi-me por Artaud. Mas essa história não interessa aqui. Conto-a brevemente apenas para indicar como “encontrei” a professora Vera, que, tendo se mudado com toda a sua bagagem filosófico-teatral para a Escola de Comunicação e Artes, não seria minha orientadora, papel desempenhado por sua própria orientadora, que será novamente mencionada abaixo, pelas palavras de Vera Lúcia Felício, ao narrar seu percurso-pensamento.

<sup>1</sup> Todas as citações ao longo deste artigo são de escritos de Vera Lúcia G. Felício. Por isso, e para deixar o texto menos carregado, as referências entre parênteses conterão, a partir de agora, apenas o ano de publicação e a página da citação.

<sup>2</sup> Como grande parte de seus textos foram assinados como “Vera Lúcia Felício” apenas, e para tornar mais leve o fluxo da leitura, será a forma mais frequentemente adotada aqui.

<sup>3</sup> Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

<sup>4</sup> Escola de Comunicação e Artes.

Tal narrativa se encontra tanto no Memorial, acima citado, que foi defendido no concurso para Professora Titular do Departamento de Artes Cênicas, quanto em entrevista a mim concedida para a escrita deste artigo, em janeiro de 2020, pouco antes da disseminação pandêmica do SARS-CoV-2. O Memorial e a entrevista trazem informações-afetos dessa vida dedicada às artes e à filosofia, e serão, assim como os artigos e livros, referências importantes para este texto, que pretende recuperar um pouco do percurso-pensamento filosófico de Vera Lúcia Felício, entretecendo-o, como não poderia deixar de ser, com o “sensível” ao qual ela se remete no texto acima, “até desembocar na Estética Teatral”, ou até desembocar, após a entrada no Departamento de Artes Cênicas – após o Memorial, portanto – num envolvimento mais direto com a cena teatral, com atrizes/atores, encenadoras(es) e diretoras(es), seus novos pares a partir de então.

Em seu percurso-pensamento, chama a atenção o processo constante de abertura filosófica a partir da recusa do dado, fixo ou instituído, compactuando, por assim dizer, com a *Filosofia do Não*, cunhada por uma de suas referências principais, se considerarmos que “[o] Não é a multiplicação das Diferenças, cuja função é a de impedir a imobilização do pensamento, sempre a buscar abrigo na unidade e identidade” (2012, p. 48). Percurso que será acompanhado de pensadores e artistas que enfaticamente disseram “Não” aos ditames de princípios universalizantes, contrapondo-se à tradição e explicitando contradições, pela valorização do que fora desvalorizado ao longo da história ocidental do pensamento e das artes, construída em grande parte pelo predomínio de princípios oriundos da clássica Razão, “fonte do Universal” (2012, p. 19).

Sabemos que a busca de princípios racionais como fonte de conhecimento claro e distinto, seguro e indubitável, válido universalmente etc. teve como contrapartida, em diferentes momentos e de diferentes maneiras, a depreciação do sensível, considerado como fonte ilusória, enganadora, ilegítima ou insuficiente de conhecimento. A esfera da estética filosófica, constituída nesses parâmetros ou “na linha do racionalismo clássico”, conformar-se-á, portanto, numa “paródia da Razão, no setor do conhecimento confuso, na medida em que a verdade é apenas expressa através do conhecimento intelectual” (2012, p. 39). E vale lembrar que decorre dessa universalização da lógica racionalista europeia nas artes a desvalorização de produções artísticas não submetidas aos princípios ocidentais, norteados, por exemplo, pela busca do Belo, a partir de padrões de beleza supostamente universais.

Na história da arte ocidental, é com o advento do modernismo, principalmente com as vanguardas históricas do início do século XX, que serão dinamitadas as bases do fazer artístico tradicional. E o que caracterizará a arte moderna é que ela se tornará uma “interrogação de sua própria natureza” (1989, H2), conforme constatado

por Gaston Bachelard (1884-1962), filósofo contemporâneo das erupções vanguardistas, que se dedicou, dentre outros interesses, à criação de uma “estética concreta onde o corpo se faz mediador necessário” (1989, H2), e autor cuja obra foi objeto de estudo detido por Vera Lúcia.

Após finalizar a graduação em 1971 e ingressar como docente no Departamento de Filosofia da USP, em 1972, ela recebe de Marilena Chaui uma sugestão e um convite, a saber, estudar a estética de Bachelard no mestrado sob sua orientação<sup>5</sup>. Durante três anos, elaborará, então, a dissertação de mestrado *A Imaginação Simbólica nos quatro elementos bachelardianos*, defendida em 1974 e posteriormente publicada, cuja temática será sempre retomada e desdobrada em outras tantas produções.

Esse estudo consistiu em “mostrar que os Quatro Elementos bachelardianos se apresentam como uma síntese entre a epistemologia e a poética através da Imaginação Simbólica” (1994, p. XI). Para tanto, tratou-se de expor que se, a princípio, o Bachelard epistemólogo nega a imaginação, concebendo-a como um conjunto de erros tenazes que interferem na prática científica, sua preocupação com uma prática não científica ou epistemológica, com a poética mais propriamente, faz com que a Imaginação se tornasse um tema que não pode ser negligenciado, e que percorre a problemática científica e poética. De modo que o filósofo se dedicará a ela, chegando à teoria da *Imaginação Material*, e “[é] esta que aparece nos Quatro Elementos e que passa a fornecer um quadro para a leitura das obras filosóficas e literárias” (1994 p. XII). Os Quatro Elementos – Água, Ar, Terra e Fogo – vão se apresentar como uma síntese entre a epistemologia e a poética bachelardianas, de acordo com Vera Lúcia Felício, sendo que esta síntese

procura tornar possível uma coexistência entre as duas partes de seu projeto filosófico, e não simplesmente estabelecer uma justaposição entre eles. Por isso Bachelard poderá dizer: “Os eixos da poesia são de início inversos [com relação aos da ciência]. Tudo o que a filosofia pode esperar é tornar a poesia e a ciência complementares, unindo-as como dois contrários bem-feitos”. Ou seja, a ligação entre ambas não implica reduzir uma à outra ou destruir uma em nome

---

<sup>5</sup> Essa informação consta no Memorial e foi também lembrada por Vera na entrevista concedida em 2020. Sobre a relação de orientação ou a relação com Marilena Chaui, Vera assinala sempre o diálogo, a abertura e o cuidado, como lemos no momento da apresentação do tema do mestrado, “sugestão da Professora Marilena Chaui que, paciente e atentamente orientou-nos durante três anos” (1993, p. 9), e do doutorado, quando, em seus termos (mantendo a personalidade do texto), “novamente Marilena me acolhe e me ajuda intelectualmente. Durante todo o tempo em que trabalhei com Marilena tive, na mesma, não somente a orientadora lúcida, capaz e brilhante, mas também a amiga que sempre soube me compreender em minhas inseguranças afetivas e intelectuais” (1993, p. 10). E, na entrevista, ressalta a sua admiração por Marilena, acrescentando que “ela é o mundo inteiro [...] é maravilhosa como intelectual, como mulher, como orientadora”. Cito tais comentários porque foram enfatizados por Vera nos documentos mencionados, mostrando a importância dessa proximidade e do compartilhamento de experiências com essa colega de departamento, que a recebeu – já era professora quando Vera iniciou a carreira – e esteve amigavelmente a seu lado.

da outra, mas antes implica uma relação de complementariedade que mantém suas diferenças, mas encontra sua fonte comum (1994, p. 2).

Neste sentido, Bachelard irá rever o conceito clássico de Razão, numa perspectiva não clássica, e falar não de um simples racionalismo, mas um surracionalismo<sup>6</sup>, considerando que razão e imaginação, apesar de diversas, coexistem e se complementam (1994, p. 3).

O surracionalismo corresponderá, do lado epistemológico, ao surrealismo, do lado da imaginação poética, de modo que, nos dizeres de Vera:

o surracionalismo bachelardiano enfatiza uma nova razão com liberdade análoga àquela que o surrealismo propõe no campo da criação artística. O surracionalismo permite multiplicar as ocasiões de pensar, na medida em que “problematiza” o conhecimento, isto é, “abre” o enfoque científico, trabalhando com múltiplas variáveis no campo das possibilidades ou virtualidades, abalando os pontos fixos que são os conceitos e as teorias (2008, p. 876).

Tanto Bachelard quanto os surrealistas criticam a lógica tradicional ou a exclusividade da razão cartesiana, ampliando as possibilidades do conhecimento, assim como do que se considera real, chegando a uma “síntese que é a identificação consciente entre real e imaginário; real e surreal são apenas aparentemente opostos pois, como diria Bachelard, os opostos são *complementares*” (2008, p. 896). Esta citação, bem como a anterior, faz parte do longo e belo texto “Bachelard e o surrealismo: no espaço-tempo ultradimensional do maravilhoso”, que Vera Lúcia Felício escreveu para a coletânea *O Surrealismo* (2008). Nesse artigo, ela procura evidenciar o que os une, entretecendo o universo surrealista com a filosofia bachelardiana a partir de suas perspectivas artístico-filosóficas, reveladas em temas fundamentais como o sonho e o devaneio. O surrealismo, em sua recusa das fronteiras demarcadas pela razão e em sua cruzada contra o que considera ilógico e irreal, como é sabido, reabilita o sonho, atribuindo-lhe ainda mais importância do que à vigília. Vale lembrar, como faz a autora no referido texto, que a “incoerência” ou “ilogicidade” das imagens surrealistas só existem para uma razão analítica e discursiva, ou para o olhar pragmático ocidental, e que “[a] lógica do onírico ou da imaginação existe para quem

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar que, desde o mestrado, quando a noção de “surracionalismo” é discutida por Vera Lúcia Felício, ela sempre faz questão de informar o(a) leitor(a) que a fonte dessa opção de tradução do termo francês “*surrationalisme*” – para acompanhar o termo “surrealismo” como seu contraponto, do lado poético –, foi uma sugestão do professor José A. Pessanha, o que demonstra o reconhecimento de uma colaboração e sua importância; assim como as sugestões dadas pela orientadora durante o processo do mestrado ou doutorado são sempre apontadas, não para marcar ou delimitar posições, mas para mostrar a presença de colaborações e diálogos generosos – isso de que tanto precisamos na vida acadêmica.

sabe usar o pensamento analógico, já o dizia Bachelard, numa afirmação nitidamente de cunho surrealista” (2008, p. 884).

O papel de relevo do “onírico” é também abordado por Vera Lúcia Felício em vários textos, como um de seus últimos escritos, intitulado “A Razão Clássica” e publicado na coletânea *O Classicismo* (2012), no qual aborda diferentes autores em seu posicionamento acerca da “clássica Razão”, para evidenciar como ela “continua atual na medida em que se transformou” (2012, p. 49). Trata-se de outro artigo de grande fôlego, que recupera historicamente momentos e autores importantes do pensamento ocidental para dissertar sobre o tema, num percurso didático e profícuo, que nos faz compreender a importância da razão clássica, seu legado e “abismo” (2012, p. 44). Nele, lemos que: “anticartesiano, Bachelard substitui o ‘Penso, logo existo’ (*Res Cogitans*) pelo *cogito* Onírico do homem, que se define pelo sonhar, pela *Rêverie* (Devaneio)” (2012, p. 45). E esse *cogito* onírico não se identificará com uma perspectiva formalista, já que “trabalha a matéria”, ou melhor:

a mão trabalhadora que molda a terra misturada à água é a metáfora do cogito onírico que apreende a dinamogenia da realidade, num processo ligado à Dialética, dinâmico, trabalhando com obstáculos, pois, segundo Bachelard, a lida é então com uma carne amante e rebelde que resiste e que cede incessantemente. Criar identifica-se a um trabalho com a matéria, dinamicamente; daí sua Estética ser concreta (2012, p. 46).

É no corpo a corpo com a matéria – que é resistência –, ou no confronto com a resistência do mundo, que a criação ocorre, pois razão e imaginação se tornam criadoras quando partem desse embate com a matéria do mundo. E o processo de criação artística possui as suas próprias regras ou a sua própria lógica – lógica do onírico – graças à “dinamogenia”, que é “a experiência do novo”, algo comparável ao risco e ao maravilhoso surrealistas, tal como Vera Lúcia Felício discute no texto sobre Bachelard e o surrealismo. Neste, ela também nos lembra que se, na Estética tradicional, o Belo é uma noção fundamental, tal não se encontra no surrealismo, já que, no domínio do maravilhoso ou do encantamento surrealistas, a noção clássica do Belo é radicalmente alterada, de modo que, se algo é Belo, tal se deve à intensidade do novo ou do choque provocado por associações totalmente diferentes das consideradas harmoniosas pelas regras do bom-senso.

Isso relaciona-se ao mecanismo dos sonhos, em que há dois processos: “o deslocamento da significação dos objetos” e a “condensação das imagens a fim de formar ou construir um novo sentido perceptível, diferente do habitual, repetição de uma realidade previamente dada” (2008, p. 878). Mas, enquanto no sonho noturno há um sonhador passivo, no devaneio poético o sonhador constitui-se como consciência e presença. O sonho diurno (devaneio) é o que possibilitará a realização do *cogito*

onírico, bem como a percepção poética da realidade. “Escrever é, nesse sentido, organizar sonhos e pensamentos” (2008, 879), enquanto “sonhar e devanear tornam-se um meio de conhecimento, tanto quanto o ato de pensar” (2008, p. 880).

Assim sendo, os sentidos novos, inesperados e incomuns das imagens sonhadas ou reveladas pela arte ampliam a nossa realidade, desvelando-nos aspectos até então insuspeitos do mundo. E, como não há dualismo entre surrealidade e realidade, a arte se torna uma experiência que é verdadeira ao mesmo tempo em que se encontra além do domínio da razão analítica e discursiva. Ao arrancar uma imagem dos objetos ou das palavras, deslocando-as de sua significação habitual para precipitá-las na esfera surreal, ocasiona-se ao mesmo tempo um deslocamento da percepção estética da realidade costumeira e um novo modo de conhecimento.

Experiência sensível, a arte desloca e cria sentidos, tanto na direção de novas percepções quanto na de inusitadas e, mesmo, inauditas significações. É experiência não só inusual, como irrepetível; e, no caso da arte que se constrói com palavras, como a poesia, não se trata de um exercício de ordem puramente intelectual, mas de algo que, “ancorado no sensível”, constrói relações “racionalmente impensáveis (ao nível da lógica da causalidade)”, conforme menciona Vera Lúcia Felício em outro texto sobre Bachelard, que também recupera sua proximidade com o surrealismo.

Neste caso, o texto é curto porque destina-se a um jornal diário, e fora escrito em um espaço restrito com o intuito de apresentar ao público duas obras de Bachelard, *A poética do espaço* e *A chama de uma vela*. Nesse artigo, o ato da experiência poética é considerado do ponto de vista de quem escreve e de quem acessa o texto escrito, lembrando que, “[e]m poesia, escrever é, desde o início, o exercício de uma descoberta”, e que, “[r]epercussão de alma a alma, a imagem poética, linguagem ancorada no sensível, como dirá Bachelard, ‘existe sob o signo de um ser novo. Esse ser novo é o homem feliz’”, o que revela o quanto “para Bachelard, imagem poética inventa, surpreende, inaugura” (1989, H2), como lemos em seu título, e o quanto importa nesse processo a comoção de quem se predispõe ao encontro com a arte.

Essa descoberta que é pessoal – da escrita – mas também coletiva – repercute de alma a alma – necessita de abertura ou de participação efetiva, sem qualquer relação com uma busca exterior de imagens que sejam ilustrações para pensamentos já concebidos. Assim, talvez se possa dizer que a arte surrealista e a filosofia de Bachelard mostram que é preciso outra prática de pensamento, levando em conta que “pensamento e imaginação se enriquecem reciprocamente” (2008, p. 879). E é por isso que, nas palavras de Vera Lúcia Felício,

tanto Bachelard quanto os surrealistas afastam o leitor deformado pelo intelectualismo, que coloca o pensamento abstrato antes da metáfora; ambos recusam o receptor que concebe o ato de escrever como o de procurar imagens

para ilustrar pensamentos, como acontece nas alegorias. Ao legítimo leitor dos textos surrealistas e da poética bachelardiana, pede-se que ele faça um co-devaneio com o poeta a partir da imaginação afetiva. Contra o “pré-conceito intelectualista”, diz-nos Bachelard: “A imaginação, mais do que a razão, é a força de unidade da alma humana”. (2008, p. 890)

Uma vez que a linguagem usual não pode expressar o universo do sonho, o(a) leitor(a) surrealista – co-devaneador(a) – deve se deixar invadir pelo fluxo das imagens e seus deslocamentos de sentido, esquecendo a significação fixada pelo hábito para ser levado(a) pelas metáforas e pela imprevisibilidade. A realidade, anteriormente banal, torna-se então misteriosa (2008, p. 885).

Considero que há algo desse procedimento na escrita de Vera Lúcia, que, rigorosamente alicerçada no estudo filosófico e artístico, parece algumas vezes deixar o fluxo ser orientado pelas vias e fibras inebriantes dos autores a que se dedicou, compartilhando conosco – leitoras e leitores – um pouco do “co-devaneio” de sua leitura atenta e ao mesmo tempo sensibilizada. Ou seja, seu modo de escrita parece revelar que não se pode ler tais textos – Bachelard e os surrealistas, assim como Artaud, que será apresentado logo abaixo – e manter-se na passividade, sem se deixar afetar, sem que o pensamento seja abalado e, com ele, a própria escrita.

Essas referências principais compartilham um modo de ver e pensar o mundo a partir de verdadeiras realidades que não estão identificadas às ideias claras e distintas, ou, em outras palavras, “Bachelard, Artaud e os demais surrealistas unem-se ao ampliarem o pensamento do ser humano, pois o homem se concebe enquanto *cogito onírico*” (2008, p. 895). As suas obras, filosóficas e artísticas, têm em comum o fato de criticarem de modo contundente a tradição racionalista francesa, predominantemente cartesiana, cujo legado não é pequeno dentro e fora das fronteiras europeias.

No caso de Antonin Artaud (1896-1948), ao qual Vera Lúcia Felício dedicou-se no doutorado e a partir de então, trata-se não só de um feroz crítico do racionalismo cartesiano e suas influências no teatro e na cultura francesa em geral, como de um artista que procurou conter, por assim dizer, a expansão dessas fronteiras – ou a influência europeia – pela acusação de suas instituições e pela busca de outras culturas como fonte de vida e pensamento. O que se pode verificar, por exemplo, em suas produções a partir da viagem ao México e na constante apreciação do teatro oriental, de incomensurável importância para a sua proposta radical, obstinada e até mesmo desesperada de transformação da cena teatral.

Em seu Memorial, Vera nos conta como fora afetada pelo encontro com Artaud:

O grito desesperado deste Artaud, homem-teatro, que propõe um teatro ligado à vida e que não cessa de propor a “mise-en-scène” e a “escritura” hieroglífica como requisitos fundamentais de seu projeto de Teatro da Crueldade

e que repercute, até hoje, num Grotowski e num Peter Brook, por exemplo, penetra em mim sensível e não apenas teoricamente. Faço-me instrumento de seu apelo. Tomo a decisão de escutar e compreender seu grito na maneira como me fora possível: dedicar-me ao estudo e à elaboração de uma tese em Estética, tendo como preocupação fundamental ressaltar sua lucidez através do Teatro da Crueldade (1993, p. 8).

*A procura da lucidez em Artaud* será defendida em 1980, após a dedicação à tese durante alguns anos da década de 1970, três deles em estágio na França, sob orientação de Révault D'Allones, na Universidade de Paris I, Sorbonne<sup>7</sup>. Nesse trabalho de fôlego, posteriormente publicado em livro, buscou-se “uma genealogia do processo de Pensamento de Artaud” (1996, p. XIV), de modo a compreendê-lo enquanto processo singular e em sua relação com o Teatro da Crueldade, evidenciando que, no teatro artaudiano, é visada “a procura de uma *lucidez* essencial, mais profunda que a razão discursiva do homem ocidental” (1996, p. 128). Para tanto, a autora mostrará “a luta de Artaud contra a representação e a identidade” (1996, p. 47), em direção a um pensamento novo, não conceitual, “um pensamento da Carne” (1996, p. 28-9), o que significará também ir em busca da “emergência de um novo ‘corpo’ e de um novo ‘sujeito’” (1996, p. XIII).

Em oposição ao pensamento conceitual e discursivo, e à linguagem gramatical que o acompanha, Artaud volta-se a uma linguagem anterior, primeira, uma linguagem do corpo, pré-verbal. Nas palavras de Vera Lúcia Felício:

Ao sair do espaço logocêntrico da linguagem e penetrar num universo onde o não-senso torna-se um novo sentido, Artaud exige que a nova linguagem deva ser compreendida a partir de uma outra origem diversa daquela apontada pelo discurso causalista ou científico; estamos agora situados no domínio da arte (1996, p. 17).

No caso da arte teatral, objeto maior da vida de Artaud – esse “homem-teatro”, como dito acima –, a constituição de uma nova linguagem visará afetar a público de corpo e alma, uma vez que não se separam; e, para tanto, será composta por todos os elementos de cena, procurando retirar o máximo de cada um para atingir sensivelmente as pessoas presentes – luzes e sons, por exemplo, devem causar sensações e emoções. Não haverá público passivo, já que não haverá delimitação entre palco e plateia, substituídos por uma sala única, onde o público fica no meio, rodeado por atrizes e atores. A encenação passa a ser o que há de mais importante, constituindo o teatro propriamente, que, para encontrar a sua linguagem, deve expulsar (ou limitar) o texto dramaturgico, de modo a não se submeter à literatura, âmbito ao qual

---

<sup>7</sup> Tese defendida no Brasil, com orientação de Marilena Chauí, como já mencionado.

fora identificado ao longo da história ocidental. Teatro não é texto. Artaud fecha a noção de representação, porque recusa que o teatro seja uma reprodução – da vida cotidiana ou do texto –, (re)encontrando nele um sentido ritual e mágico.

Para tanto, deve dedicar-se à construção de uma linguagem hieroglífica, simbólica, imagética. Nesse teatro, a palavra não será desconsiderada, mas terá um papel cuja importância é a mesma de todos os outros elementos cênicos (luz, som, figurino, cenário etc.), retirando o predomínio do intelectual – como ocorre no teatro de texto – sobre o físico. Assim sendo, as palavras deverão assumir também a mesma importância que têm nos sonhos, apresentando-se, principalmente, como “palavras-imagens, simbólicas (no sentido onírico)” (1996, p. 44; nota de rodapé 136). E as imagens dessa nova linguagem despertarão “nervos e coração”, possibilitando outros modos de ser e (nos) conhecer. Como bem diz Vera Lúcia Felício,

enquanto o racionalismo supõe que o conceito carregue em si a fulguração das coisas. Artaud, pelo contrário, afirmará que as imagens, que não estão submetidas ao conceito, apresentam-se como um conhecimento válido por si mesmo, “desvelam” o pensamento com lucidez, por não serem confundidas com a razão discursiva; as imagens pertencem a um domínio em que somente as leis do “Ilógico” participam e onde triunfa a descoberta de um novo sentido (1996, p. 31-2).

Tanto Artaud quanto Bachelard, em sua poética, ocupam-se de um pensamento misturado às imagens, “ancorado no sensível”, deslocando o sentido tradicional do conhecimento.

No caso de Artaud, a força das imagens também se encontra em uma analogia com o sonho, uma vez que o teatro deve ser como um sonho, mas um sonho crível em que há a sensação do risco e do perigo, de modo que não se deve sair de lá como se entrou. E isso será feito coletivamente. Ele quer restituir ao teatro a importância que teve, quando ligado a rituais, ou que tem no Oriente, uma vez que no Ocidente teria se sujeitado, assim como as artes em geral, a uma cultura elitista que se faz e se compraz em obras e instituições – “panteões” – separadas da vida.

Há, portanto, que lembrar algo importante, como faz Vera Lúcia Felício ao final de seu livro, a saber: a crítica de Artaud “à linguagem discursiva, conceitual, está aliada ao questionamento das instituições: religião, família patriarcal, Universidade, Estado, polícia, asilos psiquiátricos, enquanto representam a moral convencional erigida em norma da verdade, utilizando-se da generalidade do conceito” (1996, p. 165). E como essa moral não se separa da metafísica tradicional, assim como de boa parte do conhecimento filosófico ocidental, Artaud não poderia deixar de se contrapor a ela. “Num só movimento, Artaud separa-se de todos os termos ligados à Metafísica tradicional: ‘Nós estamos no interior do espírito... Ideias, lógica, ordem,

Verdade (com um V maiúsculo), razão, nós entregamos tudo ao nada da morte” (Artaud *apud* Felício, 1996, p. 29).

Vera Lúcia Felício seguirá escrevendo, orientando e palestrando sobre Artaud e sobre o teatro, no qual desemboca o seu “percurso-pensamento”, como mencionado no início deste texto. Em relação a esse artista, destacam-se dois artigos da década de 1980.

No primeiro, redigido pouco após finalizar o doutorado, ela aborda mais especificamente *O espaço da cultura no pensamento de Artaud*, retomando como, em oposição “à pseudocultura europeia do texto, Artaud propõe a cultura corpóreo-gestual-musical, através do Teatro da Crueldade, que abandona a literatura para reencontrar o ar da cena desenvolvendo-se na perspectiva da totalidade espacial” (1983, p. 150). Cena que, como dito, não se separa da “sala”, compondo um espaço de ação que visa à transformação – afeta o público – e que se constitui como “ato político, cuja única mensagem a ser transmitida é a de cada um tornar-se ele mesmo na ‘eterna alegria do devir’” (1988, p. 175), tal como aponta no segundo artigo aludido, *A transgressão estrutural do pensamento de Artaud*, em que ela faz uma interessante relação entre o Teatro da Crueldade e o carnaval, contando com a contribuição teórica de Julia Kristeva, cujas aulas acompanhou quando estava na França, durante o doutorado, e a quem deve a sugestão de tal temática, como relatado em seu Memorial (1993, p. 11).

Ao final da década de 1980, Vera Lúcia Felício se dedica a um estudo sobre a máscara teatral, que culmina em sua tese de Livre-docência *A máscara: processo de metamorfose, enigma do não-originário* (1989). Neste trabalho, ela tanto ressalta as diferentes funções e tipos de máscaras – como o “deus-máscara” de Dioniso e o “rosto-máscara” de Grotowski – quanto busca “redes”, retrazendo-as em sua estrutura significante, tendo em vista uma unidade fundamentada na função/máscara como processo de ocultamento/revelação, metáfora da própria noção de existência.

Durante os anos de docência no Departamento de Filosofia, seus cursos organizam-se em temas de Estética Geral, ou voltam-se para a Estética Teatral, tendo como referências nesse caso não só Artaud, mas também nomes da cena contemporânea, como Grotowski e Peter Brook. Sobre este último vale mencionar que fora objeto de outro importante artigo escrito por ela para a revista *Discurso, O tempo presente no processo teatral*. Neste texto, ela discute como, rejeitando um Teatro Burguês “estritamente tradicional, convencional e comercial”, um “teatro-mercadoria, cujo ritmo de produtividade segue o tempo da rapidez e da eficácia em termos de lucro”, Peter Brook se propõe a reabilitar o sentido de Sagrado, “com sua sede de invisível e seu ritual”, que não é “simples evasão do cotidiano, mas, pelo contrário, surge enquanto crítica a um teatro desenraizado da vida” (1992, p. 45-6).

Este foi o último artigo escrito por Vera enquanto professora do Departamento de Filosofia. No ano seguinte, ela prestaria o concurso para professora titular do

Departamento de Artes Cênicas da Escola de Comunicação e Artes (ECA) da USP. Para falar desse deslocamento, que certamente não foi só espacial e que permitiu mudanças ou renovação de questões, cabe mencionar dois momentos do Memorial: uma reflexão sobre a disciplina de Estética e a narração de um acontecimento anterior à sua entrada na ECA. Reflexão e narrativa que nos deixam entrever, talvez, o sentido desse processo – ou nos permitem interrogar os sentidos do deslocamento – do ponto de vista da necessidade de ampliação dos espaços filosóficos em direção, por um lado, ao não tradicional, não convencional, não universal etc. (temas desse artigo, temas de estudo de Vera) e à valorização dos estudos filosóficos das artes, e, por outro lado, em direção a um diálogo mais aberto com outros sujeitos do conhecimento ou da prática – artistas –, dentro ou fora da universidade.

Ao abordar a sua produção acadêmica no Memorial, Vera Lúcia Felício menciona que tanto os cursos quanto os artigos de Filosofia caracterizam-se “pela profundidade de abordagem e não pela quantidade”. A isso, acrescenta que “a área de publicações referentes à Estética não é muito estimulada no Departamento de Filosofia; é considerada uma área marginal, chegando a afirmar-se que ela ‘não é filosofia’”<sup>8</sup> (1993, p. 13). Na sequência, ela responde a isso de modo contundente, afirmando que “a Estética, ao contrário desta asserção, é uma reflexão sobre as diferentes práticas artísticas, tão rigorosa e legítima quanto qualquer outra área da Filosofia. O que se ressalta é que deveria haver um contato mais direto com os artistas e suas produções”.

Assim sendo, enfatiza que, em relação à Estética Teatral, sente “necessidade de trabalhar com pessoas diretamente ligadas ao teatro, não a fim de ‘ensiná-los’, mas de fazer um intercâmbio entre teoria e prática” (1993, p. 13). Foi um intercâmbio assim que a marcaria profundamente, e tal se deu a partir de um convite do SESC Anchieta para participar de uma palestra e debate sobre a linguagem simbólica shakespeariana, momento – acontecimento a que me referi acima – em que ocorreu seu “feliz encontro com Ulisses Cruz, premiado diretor brasileiro, anteriormente ligado ao grupo ‘Boi Voador’”, e que lhe proporcionou, em suas palavras, “a relação mais vibrante e empática com o público, constituído em sua maioria por atores e alguns diretores de teatro”. Citarei o restante integralmente, para evidenciar a dimensão deste momento:

compreendi de modo vivo, teatral, que eu, enfim, achava meus pares, aos quais desejava falar e com os quais desejava trocar ideias, e até aprender com o que

---

<sup>8</sup> Destaco também que, na entrevista, Vera lembra de certas brincadeiras quando de seu ingresso como professora de Estética do Departamento de Filosofia, momento em que colegas despojadamente diziam “Vai entrar na cadeira chá das cinco? Estética era chamada ‘chá das cinco’”. Na sequência, diz: “Elas colocavam, assim, a estética como algo superficial, a arte como algo superficial, mas para mim não é. Eu acho tão importante quanto os outros assuntos”.

tinham a me mostrar. Esta palestra simbolizou um grande ato de amor, intenso, vivo, que fez com que a imagem desta bela noite de 27/02/1991 retornasse sempre à minha memória, dando-me prazer. Passei a me sentir pertencente ao mesmo clã dos atores de teatro, muito embora fosse apenas uma professora de Estética com algumas reflexões teóricas sobre a prática teatral. Elegi-os como amigos e irmãos (1993, p. 15-6).

Não podendo prestar o concurso para Professora Titular do Departamento de Filosofia, Vera Lúcia Felício presta o mesmo concurso no Departamento de Artes Cênicas, dedicando-se intensamente, desde então, à interlocução com artistas, por meios diversos, como participação em debates, consultas que lhe são feitas por atrizes e atores, e uma assistência de direção. Teoria e prática estarão, então, intimamente ligadas nesse desembocar de seu percurso-pensamento. Assim, podemos encontrar Bachelard em novas linhas, agora voltadas, por exemplo, à discussão de peças encenadas na famosa série *Prêt-à-Porter*, desenvolvida por Antunes Filho com atores do Centro de Pesquisa Teatral (CPT) do SESC Anchieta, durante o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, e que se constituíam como uma “nova teatralidade”.

Vera Lúcia Felício fora convidada a escrever no livro *Prêt-à-Porter 12345*, dedicado a esse fazer artístico, e, em seu texto “Espaços poético-imaginários”, lemos que

o espaço cênico escolhido para o desenrolar das cenas de *Prêt-à-Porter* é um *hall* de convivência onde atores e plateia irão vivenciar, por meio do imaginário arquetípico, imagens cênicas que ecoam nos recônditos mais profundos de cada um de nós. Se ao ator cabe representar, ao espectador cabe sonhar, isto é, aceitar o convite dos atores para co-devanear com eles. Encenação teatral, espaço onírico perfeito para essa viagem imaginária conjunta, por meio da qual o público se engaja num roteiro, em termos bachelardianos designado como: “sonho desperto dirigido” (2004, p. 130).

Para finalizar essa breve apresentação de seu percurso-pensamento, é importante considerar que o trabalho de Vera Lúcia Felício abre fecundos diálogos, sempre unindo arte e filosofia. A escrita desse texto é tanto parte de um movimento de consideração do papel desempenhado pelas (infelizmente poucas) professoras do Departamento de Filosofia da USP, quanto, em certos termos, pagamento de uma dívida histórica, já que, mesmo tendo sido professora por 21 anos nesse Departamento, seu nome quase se apagou, de modo que, na entrevista, ela lamentou por exemplo não constar na lista de professoras(es) no *site* do curso de Filosofia da USP. “Acho que contribuí um pouquinho, pelo menos...”, disse.

Contribuiu muito, não só deixando livros e artigos sobre arte e filosofia, mas também ajudando a abrir possibilidades para o estudo de temas não tradicionais ou

convencionais. Os deslocamentos de sentido que perpassam sua obra-percurso-pensamento são inspiradores, em relação não só a Bachelard e a Artaud (ao teatro), mas às artes e à filosofia em geral. São inspiradores por mostrarem as possibilidades amplas da cadeira de Estética em um Departamento de Filosofia. Enfim, são também inspiradores por ser ela uma das mulheres pioneiras nesse espaço, e a sua mudança para outro lugar – outro departamento – pode nos levar a interrogar os sentidos de tal deslocamento, ampliar diálogos e rever posições arcaicas e patriarcais.

### Bibliografia

- Felício, V. L. G. (1983) “O espaço da cultura no pensamento de Artaud”. *Discurso*, nº 15, p. 147-151.
- \_\_\_\_\_. (1988) “A transgressão estrutural do pensamento de Artaud”. *Discurso*, nº 17, p. 173-178.
- \_\_\_\_\_. (1989) *Máscara processo de metamorfose, enigma do não-originário*. Tese (Livre Docência), USP.
- \_\_\_\_\_. (1989) “Para Bachelard, imagem poética inventa, surpreende, inaugura”. *Folha de São Paulo*, 11 mar. 1989, Caderno H2.
- \_\_\_\_\_. (1992) “O tempo presente no processo teatral”. In: *Discurso*, nº 19, p. 43-58.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Memorial* – Professor titular – Departamento de Artes Cênicas/Escola de Comunicações e Artes/USP.
- \_\_\_\_\_. (1994) *A Imaginação Simbólica no Quatro Elementos Bachelardianos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (1996) *A procura da lucidez em Artaud*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP.
- \_\_\_\_\_. (2004) “Espaços poético-imaginários”. In: Fernandez, R. M. (org.). *Prêt-à-Porter 12345*. São Paulo: SESC São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2008) “Bachelard e o Surrealismo: no Espaço-Tempo Ultradimensional do Maravilhoso”. In: Guinsburg, J.; Leirner, S. (orgs.). *O Surrealismo*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2012) “A Razão Clássica”. In: Guinsburg, J. (org.). *O Classicismo*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2020) Entrevista concedida a Marinê de Souza Pereira, em 22 de janeiro de 2020 (registro em gravador de voz; 2h36min).
- Prado, A. *Poesia Reunida*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

# Lélia Gonzalez: intérprete da formação social do Brasil

**Maria Fernanda Novo**

USP

## **RESUMO**

O artigo percorre argumentos presentes na obra de Lélia Gonzalez que justificam sua importância na formulação de uma perspectiva original interpretação da formação social do Brasil. Nesse sentido, sugere-se um percurso analítico a partir de diferentes textos da autora que traduzem seus vínculos teóricos e interesses especulativos. Marxismo, teoria social e psicanálise são eixos estruturais do pensamento de Gonzalez, em função dos quais procura-se evidenciar as contribuições dessa intelectual americana sobre a formação social do Brasil enquanto um campo aberto de estudos.

## **PALAVRAS-CHAVE**

marxismo; teoria social; psicanálise; formação do Brasil.

## **ABSTRACT**

This paper follows some important arguments presented in the work of Lélia Gonzalez in order to propose an original perspective as interpreter of the social formation of Brazil. Thus, an analytical path is suggested that translates some of her theoretical connections and speculative interests. Marxism, social-historical theory and psychoanalysis are structural axes of Gonzalez's thought, by which it is possible to put in evidence the contributions of this intellectual to the social formation of Brazil as an open field of studies.

## **KEY WORDS**

marxism; social theory; psychoanalysis; formation of Brazil.

*Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos.*

*Quando eu fui catar papel encontrei um preto. Estava rasgado e sujo que dava pena. Nos seus trajes rotos ele podia representar-se como diretor do sindicato dos miseráveis. O seu olhar era um olhar angustiado como se olhasse o mundo com desprezo. Indigno para um ser humano. Estava comendo uns doces que a fábrica havia jogado na lama. Ele limpava o barro e comia os doces. Não estava embriagado, mas vacilava no andar. Cambaleava. Estava tonto de fome.*

Carolina Maria de Jesus, *Quarto de Despejo*, p. 540

## Introdução

A tradição de estudos sobre a formação social do Brasil raramente inclui Lélia Gonzalez como um de seus expoentes, apesar de a intelectual da amefricanidade ter contribuído de maneira substancial, e com análises inovadoras, para este campo. Em geral, o reconhecimento de Gonzalez como intelectual passa pela repercussão de suas ideias no pensamento feminista afro-latino-americano<sup>1</sup>, fortalecendo uma corrente feminista independente em relação ao feminismo europeu. Sua obra e trajetória também são notadas pela participação como uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU), sintetizando a importância da autora na formação do ativismo negro brasileiro desde a década de 1970<sup>2</sup>, e, mais recentemente, pela articulação entre psicanálise e raça, campo de estudos em franca expansão no Brasil<sup>3</sup>.

Mas, além dessas importantes contribuições, um dos temas presentes na produção de Gonzalez é aquele que dialoga abertamente com os parâmetros teóricos estabelecidos para analisar a formação social do Brasil. Isso, seja para denunciar o racismo denegado de tais teorias, seja para assimilá-las, com o objetivo de construir uma via específica de interpretação que coloca a população negra no centro das dinâmicas socioeconômicas e das relações sociais que forjaram a sociedade brasileira. Nesse jogo entre a recusa e a apreensão está a teoria original e muito pertinente dessa intelectual, que deve figurar entre o seletivo grupo de autores canonizados como intérpretes do pensamento social brasileiro.

---

<sup>1</sup> Cf. Araújo, 2020; Bairros, 2000; Barreto, 2017; Ratts; Rios, 2010; Rios; Lima, 2020; Rios, 2021.

<sup>2</sup> A participação de Lélia Gonzalez no MNU ganha destaque enquanto representante da *Subcomissão dos negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias* na constituinte, em uma das reuniões de 1987 dedicadas à discussão dos assuntos de interesse da população negra. Cf. Garrido, 2018.

<sup>3</sup> Cf. Ambra, 2019; Paulina, 2021.

De saída, é importante dizer que não se trata de desqualificar os pensadores desse campo do conhecimento. As contribuições de Gonzalez podem figurar de modo coextensivo à produção da chamada “escola paulista de sociologia”<sup>4</sup>, por exemplo. Tampouco se trata de disputar o espaço reservado aos intelectuais negros reconhecidos por suas contribuições a uma interpretação da formação social do Brasil. Clóvis Moura<sup>5</sup>, certamente, é um desses intelectuais celebrados que, inclusive, é também interlocutor de Gonzalez em diversos textos. Portanto, o objetivo deste artigo não é estabelecer qualquer tipo de competição entre uma produção negra ainda timidamente reconhecida nas nossas universidades. Mais interessante que a disputa pelo estreito espaço político-epistêmico convencionado aos intelectuais negros é justamente a expansão de seus limites. Em suma, considerar Lélia Gonzalez uma intérprete da formação social do Brasil não é apagar a contribuição de outros intelectuais negros, tampouco é aniquilar as referências ao cânone. Trata-se, muito mais, de ampliar as possibilidades teóricas e imaginativas de pensar a formação de um Estado e de uma sociedade estruturalmente marcados pelo racismo nas instituições e nas relações sociais como um todo.

Outro ponto importante diz respeito à análise dos riscos de tornar Gonzalez uma referência para esse campo de estudos, cujas premissas são hegemonicamente brancas. Tais riscos são aqui compreendidos como um convite à reflexão sobre a ausência e o silenciamento das vozes de mulheres negras na consolidação dos estudos que

---

<sup>4</sup> Sob a liderança de Florestan Fernandes, foram realizadas diversas pesquisas que contribuíram para a apresentação de abordagens inovadoras sobre a sociedade brasileira, interessadas em apresentar os aspectos da modernização. Fernandes, em especial, ao publicar *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* (1965), consolida uma agenda de pesquisas que se dedica a investigar a participação da população negra na composição socioeconômica brasileira. O conjunto de estudos do autor sobre a presença da população negra na formação social do Brasil confere particularidades ao capitalismo brasileiro orientado pela experiência escravista que preserva geneticamente as relações sociais do escravismo. Como afirma Fernandes (1976, p. 59): “A estrutura da sociedade está preparada para reprimir qualquer pressão racial que se volte para a democratização da ordem social (e, implicitamente, da ordem racial que ela absorve e retrata): a Abolição não aumentou em nada as probabilidades de participação econômica, social, cultural e política do ‘elemento negro’. Ela foi uma revolução do branco para o branco e, nesses limites, manteve intacto o padrão assimétrico de relação racial e as desigualdades raciais, institucionalizadas ou não.”

<sup>5</sup> Clóvis Moura foi um dos cientistas sociais de maior destaque sobre os estudos raciais e as estratégias de luta de classe no Brasil. Um eixo central de sua obra é posicionar os negros como agentes coletivos dinâmicos que interferiram no modo como as reivindicações sociais no país estão profundamente vinculadas ao passado escravista e os movimentos negros que interrompiam a naturalização da exploração. De acordo com o autor: “Esta revalorização do passado histórico do negro no sistema escravista mostrará a sua participação em movimentos que determinaram as principais mudanças sociais no Brasil” (Moura, 1983, p. 125). Para Moura, o passado escravista revela como o capitalismo dependente se consolida a partir das mesmas bases de expropriação dos negros e pobres. Escravismo e capitalismo dependente estão profundamente articulados e se revela na marginalização imposta às pessoas negras por uma contradição central no pós-Abolição entre o negro e as classes dominantes e a estrutura de poder ideologicamente escravista. Na transição de estatuto civil de escravos/propriedade para cidadãos, as supostas qualidades da mão de obra escrava desaparecem na condição de cidadão: o negro, de bom escravo, passa a ser mal cidadão, o que naturaliza a ideologia da escravidão para promover a marginalização dessa população. Cf. Moura, 1977; Queiroz, 2021.

fogem ao escopo das discussões sobre gênero e sexualidade. Não se pretende, com tal reflexão, desconsiderar a já consagrada contribuição de Gonzalez para a teoria feminista latino-americana. Afinal, seria descabido pensar as produções intelectuais de mulheres negras desvinculadas das estruturas de opressão que elas enfrentam e contra as quais, frequentemente, dedicam seu empenho ao criar convergências interpretativas das categorias de classe, gênero e raça. Dessa forma, se faz necessário compreender o pensamento dessa intelectual e ativista negra dentro de seu contexto sócio-histórico – e não de maneira isolada, como é frequente observar em estudos que analisam detidamente *as ideias* de um filósofo. O contrário disso é justamente inserir Gonzalez dentro de um campo de estudos em que a presença de mulheres negras ainda é algo raro, se não folclorizado.

No sentido de criar evidências que demonstrem as questões apontadas acima, partiremos de textos seminais em que Gonzalez afirma que seu interesse teórico-político também passa pela linguagem e pela atenção às metanarrativas presentes nos cânones. Estes posicionamentos estão explicitados em três textos fundamentais para entender a autora como intérprete da formação social no Brasil.

O artigo *Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher* (Gonzalez, 2020a) evidencia o papel central do marxismo no pensamento de Gonzalez e serve como guia metodológico a partir do qual é possível identificar suas principais referências para analisar a estrutura da sociedade brasileira. O texto *Por um feminismo afro-latino-americano* (Id., 2020e) sintetiza a contribuição da autora nos diversos campos em que atuou como intelectual e teórica. Esse segundo texto é central para a presente investigação por estabelecer as proposições acerca da formação das sociedades latino-americanas em sua raiz ibérica. Já no artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Id., 2020c), encontramos os argumentos sobre os efeitos psicossociais de uma sociedade estruturada pelo racismo, que se explicita nas violências sofridas pela população negra, em especial pelas mulheres, e se camufla em teorias sociais que mantêm os negros sob a condição de objetificação. Veremos adiante como tais construções teóricas se complementam e abrem caminho para a consolidação de uma vertente de análise que tem origem no pensamento de Gonzalez. Para esta investigação, acompanharemos os principais argumentos presentes nesses textos que jogam luz no conjunto de teorias sobre a formação das estruturas socioeconômicas do capitalismo brasileiro.

### **Ferramentas de interpretação da realidade brasileira**

*Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher* é um texto de 1979, apresentado pela primeira vez no VIII Encontro Nacional da *Latin American Studies Association*, cujo enfoque evidencia o funcionamento do

modo de produção capitalista na formação socioeconômica brasileira. Nesse artigo, Gonzalez parte da hipótese que considera a expansão do capitalismo monopolista como resultado, sobretudo, da obstrução do crescimento das forças produtivas nas regiões subdesenvolvidas. A partir de uma abordagem marxista, a autora parte da definição do conceito de acumulação primitiva como processo que permite a emergência dos principais elementos da estrutura do capitalismo: o trabalhador livre e o capital. Contudo, essa assertiva fundamental de Marx é tomada como um instrumento de análise sobre a dinâmica capitalista desde a América Latina e, especialmente, desde a realidade brasileira.

A formação do capitalismo no Brasil ocorre pelos efeitos prolongados da pilhagem colonial no comércio exterior, como fonte produtora de lucro para os colonizadores e, depois, para as elites econômicas locais. A economia da pilhagem se torna a base do capitalismo periférico brasileiro, definida não apenas pelo desequilíbrio econômico característico da exploração, mas também ao se prolongar na formação da classe trabalhadora, que mescla o regime escravista e o trabalho assalariado. Segundo Gonzalez (2020a), no capitalismo brasileiro essas duas formas de trabalho coexistem. A formação dessa classe é motivada por uma “distorção do mercado de trabalho, uma vez que uma série de vínculos característicos de formas produtivas anteriores ainda se mantém em grande parte do setor rural” (*Ibid.*, p. 26). A coexistência de diferentes processos de acumulação capitalista aponta, portanto, para diferentes consequências com relação à força de trabalho, e são esses efeitos que ganham centralidade na investigação da autora.

Ao comparar as formas de capital monopolista e competitivo e ao identificá-las enquanto processos coexistentes no capitalismo dependente, o que marca a produção teórica marxista da América Latina<sup>6</sup>, Gonzalez acompanha a análise de José Nun, autor de teses centrais sobre as dinâmicas capitalistas em países marcados pelo colonialismo, o qual sugere uma formação específica do capitalismo nas regiões subdesenvolvidas. Aos processos produtivos particulares do capitalismo dependente, somam-se os momentos históricos diversos, necessários para analisar a funcionalidade da formação da força de trabalho denominada superpopulação relativa<sup>7</sup>, a qual se define pelo excedente de mão de obra à disposição das forças produtivas. A análise de Gonzalez sobre a formação desse fenômeno capitalista se dá pelo interesse em

---

<sup>6</sup> É importante lembrar as contribuições de Vânia Bambirra e Ruy Mauro Marini, que consolidaram a teorização marxista do capitalismo dependente no contexto da América Latina. Cf. Marini, 2012 e Bambirra, 1978.

<sup>7</sup> Cf. Marx, 2013.

acompanhar a subdivisão dentro da superpopulação relativa, uma vez que, no capitalismo dependente, grande parte dessa categoria se torna supérflua e constitui o que será definido por Nun<sup>8</sup> como massa marginal.

Esse autor teorizou a formação de uma subclasse do proletariado latino-americano composta tanto pelo exército industrial de reserva – ou seja, a população não absorvida pelo mercado de trabalho, mas que pode vir a fazer parte do processo produtivo – quanto pela massa marginal caracterizada pela população excluída desse processo. Na discussão apresentada por Gonzalez, a abordagem de Nun é adequada para pensar a questão da marginalidade funcional (exército industrial de reserva) e da marginalidade não funcional (massa marginal), a qual traz como pano de fundo o processo de subdivisão da força de trabalho, característico das formações tardias do capital industrial e monopolista. Em suma, reconhecer o capitalismo dependente como uma dinâmica específica de países periféricos implica em reconhecer os efeitos dessa dinâmica sobre a divisão do trabalho.

Apesar das análises de Gonzalez parecerem coladas às proposições de José Nun, a autora aplica a categoria de massa marginal à própria elaboração a respeito dos problemas emergentes do capitalismo brasileiro, a saber, gênero e raça. Tal conceito ganha outros contornos aos olhos de Gonzalez, já que “as questões relativas ao subemprego e baixa participação no mercado de trabalho recaem justamente à população negra, em especial às mulheres negras” (Gonzalez, 2020a, p. 27). A partir desta articulação entre gênero e raça, a massa marginal passa a ser analisada como um elemento que combina as estruturas da dependência colonial e a manutenção das formas produtivas: servidão e trabalho assalariado. Além disso, a superpopulação relativa contém em si o excedente, o não incorporado e a exclusão desdobrados em dois fenômenos: a marginalidade funcional (exército industrial de reserva) e marginalidade não funcional (massa marginal). Essa divisão cria, por sua vez, um fenômeno que deve ser analisado com base na combinação entre economia, política e ideologia. Para isso, afirma a autora, será preciso considerar práticas sociais que se articulam como algo fundamental desse processo e que remetem justamente à forma anterior do regime escravista.

---

<sup>8</sup> No artigo *A atualidade dos conceitos de superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal*, Davisson de Souza apresenta os prolongamentos e a vigência da noção de massa marginal como elemento de interpretação do fenômeno do desemprego permanente que atinge a população pauperizada. Essa noção, cunhada por José Nun, aparece pela primeira vez num artigo de 1969 e ainda é pertinente para caracterizar a formação de um contingente populacional que, pela natureza supérflua de sua produção, sequer pressiona as forças produtivas pela inserção no chamado exército industrial de reserva, caracterizando assim uma estrutura afuncional. “Segundo Nun, o exército industrial de reserva é sempre funcional, já que, como o próprio Marx aponta, cumpre o papel de ‘produto e alavanca da acumulação capitalista’. Como alternativa, Nun cria o conceito de massa marginal que, ao contrário da funcionalidade do exército industrial de reserva, baseia-se na afuncionalidade ou na disfuncionalidade com relação ao mercado de trabalho” (Souza, 2005, p. 115).

A primeira chave de interpretação desse fenômeno se dá a partir da relação entre a integração social e a integração de sistemas. Para Gonzalez, é importante relacionar ambos os termos, justamente para apontar a *autonomia relativa* da massa marginal, e, portanto, a impossibilidade de integrá-la como força de trabalho para o capital produtivo. A autonomia desse estrato desloca análises mecanicistas que marcam o léxico do marxismo ortodoxo sobre integração social, sempre apresentado em termos binários como “adaptação/alienação, norma/poder, consenso/conflito” (*Ibid.*, p. 28), o que impede de percebê-la como contradição estrutural do sistema. Em outros termos, a integração nunca será efetivamente realizada, justamente porque o baixo grau de assimilação da massa marginal conduz à formulação de estratégias independentes e modos de “integração social compatíveis com a manutenção da matriz de relações vigentes” (*Ibid.*, p. 28).

Tal compatibilidade diz respeito à conformidade das relações sociais à formação social do Brasil, em termos de divisão social primordial que diferencia a população livre da escravizada. Mas como isso se mantém no capitalismo dependente? Na manutenção dessa lógica se constrói uma autonomia dos subsistemas, onde a massa marginal deixa de ser *não funcional* para se tornar *afuncional*. Em suma, no capitalismo dependente brasileiro, a massa marginal possui certo nível de autonomia em relação ao sistema produtivo. É justamente pela autonomia e, ao mesmo tempo, interdependência do sistema que *a massa marginal não vai desaparecer*. Nas palavras de Gonzalez:

A inteligibilidade dessa lógica da incoerência reequaciona certas análises em termos de dualismo sociológico (sociedade tradicional/ sociedade moderna coexistindo num mesmo país). Se o sistema, enquanto um todo, exige a redução da interdependência de suas partes, é claro que se a autonomia relativa de uma delas for ameaçada o sistema também será (*Ibid.*, p. 29).

Esse argumento abre uma chave de interpretação para a formação social do Brasil que se descola de análises etapistas, as quais fariam do capitalismo dependente um momento, ainda que aberrante, a ser superado. Contudo, o que interessa a Gonzalez não é oferecer um horizonte definitivo de interpretação das relações entre integração social e integração dos sistemas. O que parece importar à autora é, justamente, o desocultamento dos fatores que contribuíram, ao longo da formação da sociedade brasileira, para naturalizar a exclusão e a marginalização de uma parte significativa da população. Em outros termos, a noção de massa marginal é utilizada para mobilizar as correlações entre capitalismo e subjugação racial, no contexto do capitalismo dependente, articulando uma crítica do capitalismo patriarcal-racista que estrutura as sociedades latino-americanas. Para Gonzalez, a opressão das mulheres negras

nesse contexto é acentuada, porque isso se faz a partir de um caráter triplo. Ao articular as noções de exploração/subjugação de gênero e raça ao capitalismo patriarcal-racista dependente, a autora se desvincula definitivamente das análises de José Nun e, com isso, elabora em termos próprios a dinâmica do capitalismo patriarcal-racial latino-americano.

Gonzalez oferece uma visão sobre o caráter heurístico da noção de massa marginal e nos permite compreender padrões específicos de integração social para além das estruturas determinadas de um viés estritamente econômico. Ela está interessada em revelar as interferências políticas e ideológicas na transição do regime de servidão para o regime assalariado e as deficiências das teorias sociológicas que, ao isolar esses dois momentos, segundo a autora, transpõem as interpretações de forma mecânica para analisar realidades diferentes. São esses teóricos submissos ao que ela chama de “neocolonialismo cultural”. A consequência mais grave dessa submissão é a reprodução, por parte dos teóricos brasileiros, do mito da democracia racial.

### **A mais eficaz das ideologias**

Analisar as relações raciais no Brasil pós-Abolição é parte do trabalho incansável de Gonzalez, que procura decifrar o mito da democracia racial combinado com a ideologia do branqueamento, fenômeno estruturante da formação das sociedades latino-americanas. No artigo *Por um feminismo afro-latino-americano* (Gonzalez, 2020e), a autora apresenta uma genealogia da ideologia do branqueamento, cuja raiz se encontra na formação colonial da América Latina. Os conflitos raciais oriundos do início das sociedades ibéricas teriam origem no período da invasão dos mouros no ano de 771, a qual deflagra uma tensão não somente de caráter religioso, mas também marcada por um forte conflito racial. Isso oferece aos espanhóis e portugueses uma experiência em articular as relações raciais, posteriormente incorporadas como um dos pilares do colonialismo. A constituição das sociedades ibéricas<sup>9</sup> se estabelece a partir de um rígido sistema hierárquico distribuído em diversas funções sociais, o que interdito espaços de igualdade, promovendo a subjugação de grupos étnicos como os mouros e judeus (*Ibid.*).

Esses dois dados históricos (a opressão de grupos étnicos e a hierarquização social) integram a formação das sociedades coloniais latino-americanas, herdeiras da classificação social (sexual e racial) e da burocracia organizacional que definiram os impérios portugueses e espanhóis. A subjugação de raça e gênero implicada nessa raiz ibérica é atualizada com elementos do colonialismo moderno, que transforma

---

<sup>9</sup> Cf. Gonzalez, 2020, p. 130-131.

os racismos antinegro e anti-indígena em forças propulsoras da empresa colonial (2020d). Nas sociedades pluriétnicas e multirraciais da América Latina, a extensão colonial da estratificação racial não depende de mecanismos jurídicos, porque as “hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante” (Gonzalez, 2020e, p. 143). Podemos utilizar esse argumento para pontuar que o colonialismo cria um tipo de competição racial entre grupos racializados, mas que no fundo continuarão subordinados à hegemonia branca. Essa forma de competição é um modo eficaz do colonialismo para garantir que as disputas entre os grupos racializados apareçam como distorções que impedem a observação da real fonte de opressão e subjugação racial. Como afirma Gonzalez:

Herdeiras históricas das ideologias da classificação social (racial e sexual), bem como das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não puderam deixar de se caracterizar como hierárquicas. Estratificadas racialmente, elas apresentam um tipo de contínuo de cor que se manifesta em um verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de 100 denominações para designar a cor das pessoas). [...] O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento tão bem analisada pelos cientistas brasileiros (*Ibid.*).

Dessa caracterização da formação das sociedades ibéricas, Gonzalez extrai um argumento sociológico dos mais cruciais para pensar suas estruturas sociais engendradas pelo racismo, sintetizado na afirmação de que todos são iguais perante a lei. Desse modo, a subjugação racial e a herança colonialista são neutralizadas pelo ideal de uma suposta igualdade. É redundante dizer que esse argumento tem um caráter puramente formalista, porque essa sociedade se estrutura a partir da divisão social e da hierarquização racial, que impedem a efetivação da integração ou da igualdade. No entanto, é justamente dos formalismos que essa forma ideológica tão eficaz se sustenta. Ao mesmo tempo, a ideologia do branqueamento é sistematicamente propagada pela mídia de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, como escolas e igrejas, e, uma vez estabelecida, cria a concepção social hegemônica de que a cultura ocidental é branca e universal. Além disso, o mito da superioridade branca também é promovido pela fragmentação e desintegração da identidade étnica de negros e indígenas, deflagrando violentos processos de alienação de si.

Outros países latino-americanos passaram por processos similares de ocultamento formal do racismo. Poderíamos pensar no exemplo da Argentina, que apagou sistematicamente os traços indígenas e negros da sua população e, conseqüentemente, da sua história. Esse país conduziu forçosamente um apagão estatístico sobre

raça nos censos ao longo do século XX. Na América Latina como um todo, os indígenas algumas vezes foram reabilitados sob o símbolo místico de resistência contra a violência colonial e neocolonial, ao preço dessa população se manter subordinada.

A estratégia das elites desses países é fazer valer uma manobra política para construção de uma identidade colonial imaginariamente heroica, sem que isso interfira na subjugação racial contra povos indígenas. Já os negros desapareceram das análises das sociedades contemporâneas latino-americanas, limitando a presença dessa população ao período escravista. A ausência de estudos sobre os negros nas sociedades pós-Abolição torna este segmento social invisível. Constrói-se até mesmo argumentos sobre a inexistência da racialidade em tais análises<sup>10</sup>, o que se deveria ao fato de os negros terem sido absorvidos pela totalidade da população em condições de relativa igualdade.

Gonzalez aponta para a dificuldade de se consolidar estudos e encaminhamentos sobre as relações raciais na América Latina, apesar de existir no Brasil uma vasta literatura sobre os negros no período pós-Abolição. Mas de que tipo de literatura se trata? Justamente aquela que fundamentou e propagou o que chama do mito mais eficaz de dominação ideológica: a democracia racial. Noção essa que serve de base retórica para garantir o princípio formalista da igualdade entre os cidadãos e que se desdobra na propagação de uma suposta harmonia racial, “desde que estejam sob o escudo do branco dominante, que revela suas articulações com a ideologia do branqueamento” (*Ibid.*, p. 144).

No caso brasileiro, a anulação jurídica do escravismo não alterou as condições de vida da população negra. A transição do regime escravista para o regime assalariado não representou mudança estrutural nas formas de subjugação racial e nos modos de exploração socioeconômica dessa população, o que coloca a Abolição como um adorno neocolonial bastante útil para a ideologia dominante da elite brasileira. Diante desse contexto, vale ressaltar que “para nós, homens e mulheres negros, nossa luta pela libertação começou muito antes desse ato de formalidade legal e continua até hoje” (*Ibid.*, p. 139).

Interessa a Gonzalez refletir sobre a presença da população negra a partir de espaços e dinâmicas que compõem essa sociedade, orientada desde sua formação pelo escravismo. Assim, aponta para a necessidade de reconhecimento das contradições internas e da desigualdade racial que a caracteriza. Entretanto, essa reflexão deve seguir por teorias menos acomodadas à naturalização da divisão social e da subjugação racial, distanciando-se das interpretações etnocêntricas que até mesmo os setores

---

<sup>10</sup> Gonzalez toma como referência o historiador argentino George Andrews e seu livro *The Afro-argentinians of Buenos Aires* (1980), no qual ele defende a tese da diminuição dos marcadores raciais na sociedade, o que se contrapõe ao argumento tornado comum de que a população negra na Argentina diminuiu a partir da política de embranquecimento, resultado de uma ostensiva migração.

progressistas não conseguem escapar, quando reduzem a questão racial à questão econômica. De acordo com Gonzalez:

O interessante a se ressaltar, nessas formas racionalizadas da dominação/opressão racial, é que até as correntes ditas progressistas também refletem, no seu economicismo reducionista, o mesmo processo de interpretação etnocêntrica. Ou seja, apesar de sua denúncia em face das injustiças socioeconômicas que caracterizam as sociedades capitalistas, não se apercebem como reprodutoras de uma injustiça racial paralela que tem por objetivo exatamente sua reprodução/perpetuação. A pergunta que se coloca é: até que ponto essas correntes, ao reduzirem a questão do negro a uma questão socioeconômica, não estariam evitando assumir o seu papel de agentes do racismo disfarçado que cimenta nossas relações sociais? (2020a., p. 38).

Além disso, as formas racionalizadas de dominação e opressão racial sustentam argumentos como o da meritocracia, na medida em que camuflam problemas sociais como se fossem questões individuais. A adesão de teorias sobre a formação social do Brasil à perspectiva naturalizadora da democracia racial é a causa de argumentos descolados da realidade racial brasileira.

Gonzalez se posiciona de maneira crítica em relação às análises da esquerda brasileira, excessivamente eurocentrada, por também terem absorvido a tese da democracia racial, já que seus interesses não ultrapassaram o campo das contradições de classe. Segundo a autora, como as esquerdas são “metodologicamente mecanicistas (porque eurocêtricas), elas acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que pretendiam combater” (2020e, p. 145).

O problema mais agudo das teorias sociais que interpretam a formação do Brasil é a adoção de referenciais hegemônicos europeus, num gesto que a autora denomina como *neocolonialismo cultural*, ou seja, tornar universal a razão ocidental, a qual produz discursos arremedados e parciais sobre a realidade da população racializada.

Diferentes posicionamentos teóricos vêm buscando explicar a situação da *população de cor* (negros e mulatos) em nosso país, na medida em que tal situação se traduz numa participação mínima nos processos político, econômico e cultural. Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros, percebe-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental. Aqui e ali podemos constatar em seus discursos os efeitos do neocolonialismo cultural; desde a transposição mecânica de interpretações de realidades diferentes às mais sofisticadas articulações ‘conceituais’ que se perdem no abstracionismo. Seu ‘distanciamento científico’ quanto ao seu ‘objeto’ (isto é, o negro e o mulato) revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: *enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negra/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor*. Alienação? Recalcamento? O fato é

que, em termos teóricos, tal obstáculo epistemológico produz discursos parciais nos dois sentidos (Gonzalez, 2020a, p. 31).

Decorre que parte da produção desses discursos parciais sobre as relações raciais e a formação social brasileira pode ser observada em três tendências de estudos oriundos:

1. Da sociologia acadêmica, incluindo a escola paulista, que constrói análises sobre o prolongamento da marginalização do negro na passagem do regime escravista para o regime de trabalho livre para a qual os argumentos da cultura da pobreza, da anomia social e da família desestruturada servem também para desobrigar as elites brancas e suas instituições da responsabilidade em relação à desigualdade racial;
2. Do marxismo ortodoxo, que privilegia as análises de classe e pretende superar as desigualdades raciais a partir da solução idealizada de união entre diferentes raças pela classe trabalhadora, sem, no entanto, se valer de análises sobre a massa marginal, na qual essa população se mantém excluída das dinâmicas de classe tradicionais que organizam as forças produtivas;
3. Da perspectiva que valoriza a internalização da colonização e seus efeitos, e cuja análise sobre o privilégio racial de brancos sobre negros culmina na articulação da ideologia do branqueamento com o mito da democracia racial.

No fim, se tomadas de forma isolada, essas tendências tornam as análises sobre as relações raciais no Brasil deficitárias de dados da realidade objetiva, isto é, das estruturas do racismo e seus efeitos vividos diretamente pela população negra. Ao analisar as relações raciais após a Abolição, Gonzalez (2020a) propõe a combinação dessas teorias com o conjunto de práticas e a construção ideológica que caracteriza o racismo. No Brasil, as práticas e ideologias que sustentam o racismo estão pulverizadas em campos diversos das estruturas sociais. O discurso ideológico que sustenta o racismo se confunde com aquele que sustenta a reprodução das classes sociais. Ao aproximar as definições de exploração de raça em Hasenbalg (1982) e de classe em Althusser, Gonzalez encontra o fundamento teórico que lhe permite investigar as articulações dessas estruturas de opressão a partir de diversos aspectos, os quais revelam uma realidade em que as opressões de classe, raça e gênero são articuladas para a manutenção da ideologia dominante. Nesse contexto, a raça aparece como uma categoria subordinada à noção de classe, e o racismo como prática social que garante a validade desta categoria no aperfeiçoamento de modelos de subjugação racial que irá sustentar a suposta integração do negro na sociedade de classes.

Para Gonzalez, é possível encontrar a interconexão das formas de reprodução classistas e racistas quando se observa as relações raciais a partir de aspectos geográficos, econômicos, históricos e educacionais. No que se refere à participação do negro na sociedade pós-Abolição, vê-se uma vantagem dos grupos brancos sobre os

negros que, obrigados a acompanhar os ciclos econômicos (açúcar, mineração, industrialização), se deslocam de uma região para outra, sem que haja políticas de distribuição dessa população nos novos territórios, o que forjou a criação de territórios marginalizados.

No processo de industrialização, o Sudeste articulou a política da polarização racial ao promover a imigração da população europeia para a formação de uma força de trabalho não negra; as políticas de embranquecimento promovidas pelo Estado, entre o final do século XIX e início do século XX, acontecem sob pretexto da importação de mão de obra qualificada para o projeto de modernização/industrialização. Além disso, a desigualdade racial é demonstrada através da dinâmica de ocupação das vagas de emprego, a partir de uma vantagem competitiva dos trabalhadores brancos, dada a estrutura de exploração do negro. Como observa Gonzalez,

o racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. [...] Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva (2020a, p. 35).

Tal desigualdade também encontra sua raiz no baixo índice de escolaridade da população negra que, mesmo quando tem acesso à escolarização e formação profissional, não se beneficia delas, mantendo, desse modo, a desvantagem competitiva em relação aos brancos. O sistema educacional é entendido por Gonzalez como aparelho ideológico do Estado, pois desenvolve com eficácia o controle da discriminação racial. Nesse sentido, a educação é pensada como força motriz do complexo processo de divisão racial de trabalho quando se considera o baixíssimo nível de escolaridade da população negra em relação à população branca. Quando a educação é relacionada ao trabalho, os níveis ocupacionais da população negra são os mais desvalorizados; mesmo com a escolaridade exigida pelos postos mais qualificados, os negros continuam em prejuízo. Assim, “a população negra se beneficia muito menos dos retornos da educação” (*Ibid.*, p. 37).

A educação também opera como propagadora do mito da democracia racial “enquanto modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil” (*Ibid.*, p. 38), mito que se camufla na retórica de igualdade e imparcialidade jurídicas. O ambiente social em que a democracia racial se prolifera é propício para veiculação de ideais meritocráticos, por excelência embebidos pelo racismo. Pela lógica da meritocracia, “se o negro não ascendeu socialmente e não

participa com maior efetividade nos processos políticos e sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio” (*Ibid.*, p. 38). Nesses termos, o racismo no pós-Abolição se aperfeiçoa como um instrumento muito eficaz de manutenção das estruturas de opressão herdadas do escravismo. Vale sublinhar que a crítica sobre a educação como aparelho ideológico do Estado ganha contornos específicos quando interpretado à luz do desocultamento do mito da democracia racial, como o faz Abdias Nascimento:

O sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – elementar, secundário, universitário – o elenco das matérias ensinadas [...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se a consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra (*apud* Gonzalez, 2020a, p. 39).

Os estudantes negros integrados a um sistema educacional com tais características têm que lidar com a contradição inerente ao processo de formação e de trabalho, que deveriam ser estruturantes para as relações sociais, mas acabam por adquirir um sentido desagregador, justamente porque o estudante negro é conduzido a viver experiências de alienação em relação à sua identidade e origem sócio-histórica. A inadequação a esse sistema assume formas de rejeição, recusa e traumas que se acumulam ao longo da vida escolar. Soma-se a isso a má distribuição dos recursos da educação, o que precariza as escolas localizadas nas periferias das cidades onde a população é predominantemente negra. A falta de uma política educacional que considere a realidade de crianças e jovens negros está diretamente ligada ao fato de esse grupo passar regularmente por situações de violências simbólicas de um ensino que não assume a centralidade da população negra e sua origem africana para a formação do Brasil.

Além disso, ao analisar a situação escolar das mulheres negras, Gonzalez (2020a) encontra uma realidade transtornada. O censo de 1950 sobre a escolaridade e a atividade econômica das mulheres negras demonstra que o analfabetismo é fator predominante e que noventa por cento das mulheres negras atuam no trabalho doméstico. Nos censos seguintes, a informação sobre raça, escolaridade e trabalho desaparece parcial ou completamente, assim como no período da ditadura, demonstrando “a intenção de escamotear a situação de miséria e desamparo em que ela [mulher negra] se encontra, além do interesse em aparentar a inexistência da discriminação racial no Brasil” (*Ibid.*, p. 41).

Resta saber como a ideologia do branqueamento e a correlata democracia racial estão presentes na ausência de questionamentos sobre a reprodução de uma dinâmica de relações sociais absolutamente empobrecida pelo racismo. Ao investigar a ausência dessa problematização por parte dos intelectuais da formação social, Gonzalez desenvolve a ideia de *neurose cultural brasileira*, como veremos adiante. Combinar as teorias de orientação materialista com a psicanálise torna a autora uma intelectual de vanguarda, sobretudo porque nas décadas de 70 e 80 a recepção desta área do conhecimento dentro das ciências humanas ainda era quase inexistente.

### **A massa marginal não é um número: teoria social e psicanálise**

Ao relacionar os estudos de gênero com a psicanálise, Lélia Gonzalez encontrará uma matriz potente de interpretação sócio-histórica da sociedade brasileira contemporânea, marcada pela desigualdade obscena e pelos autoritarismos das elites e das forças militares que estrangulam e enfraquecem as possibilidades de uma democracia real. Por um lado, os estudos de gênero são responsáveis por introduzir elementos antes ignorados pelas teorias sociais tradicionais, o que faz aparecer um novo sujeito social responsável tanto pelo fundamento da organização social, já que as mulheres representam grande parte da força de trabalho, quanto pela manutenção do trabalho reprodutivo que, quando invisibilizado, esconde também as raízes das violências estruturantes dessa sociedade, sendo as mulheres negras a camada da população mais atingida. Por outro lado, a psicanálise associada às análises sociais permite a descrição de processos sócio-históricos através de elementos ricos em possibilidades interpretativas, justamente porque a linguagem é estrutura e a partir dela é possível explorar de maneira objetiva o que a lógica do racismo e do colonialismo pretende esconder.

No pós-Abolição a mulher negra foi fundamento da comunidade negra, que passava da designação jurídica de propriedade para a de cidadãos livres. Gonzalez (2020b) descreve a formação da família negra, em que a mulher adquire um papel estruturante ao viver a jornada dupla, participando da sociedade como força de trabalho na dinâmica capitalista e assumindo os trabalhos reprodutivos dentro da própria casa. Contudo, em qualquer análise sobre o processo de modernização e industrialização no Brasil, percebe-se a exclusão de mulheres negras. O mesmo acontece na dinâmica da mobilidade social, que exclui a população negra da formação da classe média brasileira.

A partir dessas evidências, Gonzalez percebeu a deterioração das possibilidades de inclusão de pessoas negras no mercado de trabalho, as quais se constituem como fontes primárias da formação da massa marginal. No entanto, tal afirmação não é central ou é inexistente nas análises dos teóricos da formação social brasileira e nas

análises de feministas brancas sobre a presença das mulheres negras na formação da classe trabalhadora; ou seja, a origem do subproletariado no Brasil não é descrita a partir de marcadores raciais. Qual o motivo dessa ausência? O que sustenta as abordagens teóricas que se furta de pensar a mulher negra como o elemento que estrutura a sociedade brasileira? As contribuições de Gonzalez ensaiam uma resposta a essas perguntas e dão um passo além de apenas localizar as mulheres negras na base da pirâmide social brasileira. A intelectual amefricana se empenha em fazer aparecer as metanarrativas das teorias sociais e feministas que tentam esconder essa evidência como se esconde um elefante na sala. Daí aparece uma noção que desvenda de uma vez por todas o mito da democracia racial: o racismo por denegação.

Gonzalez relaciona conceitos oriundos de diversos campos, apresentando um processo analítico sobre os elementos essenciais que construíram um novo horizonte de interpretação sobre a presença da população negra no capitalismo patriarcal e racista, elaboração que ganha contornos específicos quando pensada à luz do capitalismo dependente. Consideramos essa afirmação um ponto de partida para compreender a complexidade analítica produzida por Gonzalez no intuito de descrever a força do racismo na sociedade brasileira. Vimos anteriormente que a preocupação com o racismo brasileiro não isenta a autora de pensar o mesmo fenômeno na América Latina, o qual atinge, com toda a brutalidade do racismo, as mulheres negras e indígenas. São essas mulheres, ameríndias e amefricanas, que permanecem “subordinadas a uma latinidade que legitima a inferioridade” (Gonzalez, 2020e, p. 140).

Se o feminismo é uma articulação entre teoria e prática, deve colocar novas questões para a crítica social, esta que, por força da sua fundamentação teórica europeia e sexista, não é capaz de visualizá-las. No capitalismo patriarcal e racista, o feminismo se fortalece e se desenvolve em torno da análise sobre esse sistema de produção e reprodução ideológicas, revelando as bases materiais e simbólicas da opressão contra as mulheres; é essa perspectiva feminista de orientação materialista e anti-capitalista que interessa a Gonzalez.

As novas questões colocadas pelo feminismo (*Ibid.*, p. 140) também revelam o caráter político da esfera privada/doméstica, analisada a partir da sexualidade, violência e direitos reprodutivos, e vinculada às relações tradicionais de dominação e submissão. Isso se coaduna com o esforço do feminismo consolidado nas décadas de 70 e 80 em incluir elementos materialistas, antes isolados das análises, como centrais para a reprodução capitalista: a divisão sexual do trabalho, o trabalho reprodutivo e a exploração sexual.

Gonzalez reconhece a importância da radicalidade feminista, que se concentra em apresentar possibilidades concretas para um modelo alternativo de sociedade. Isso acontece na articulação entre proposições teóricas inovadoras e arrojadas e ações

práticas. Contudo, se o feminismo branco teve êxito ao apontar as opressões oriundas da divisão sexual do trabalho e da sexualidade, falhou ao negligenciar as opressões sofridas pelas mulheres em função do caráter racial<sup>11</sup>. Esse é o motivo pelo qual Gonzalez não se limita às categorias analíticas do feminismo ocidental e, junto com feministas negras da sua geração, como Angela Davis<sup>12</sup>, inclui a racialidade como elemento-chave para criar um campo de interpretação e uma agenda político-epistemológica capazes de apreender a totalidade dos fenômenos de opressão que recaem sobre as mulheres não brancas. Seu interesse é apresentar uma crítica sobre a miopia racial que condena o feminismo ocidental às análises circunscritas a recursos teóricos, cujos resultados são limitados às fronteiras europeias.

A ausência da abordagem racial nos textos e práticas feministas é um grande entrave para consolidar perspectivas reais sobre a população feminina e negra no Brasil. Em comparação, o feminismo norte-americano, que incorporou elementos da luta pelos direitos civis e do movimento *black power*, questiona conjuntamente o fundamento sexista e racista dos pressupostos pela igualdade e liberdade. “O fato de o movimento dos direitos civis ter quebrado os pressupostos sobre igualdade e liberdade na América abriu um espaço para questionarmos a realidade de nossa liberdade como mulheres” (*Ibid.*, p. 141), aponta Gonzalez, valendo-se das palavras da feminista norte-americana Leslie Cagan.

Se gênero e raça compartilham a mesma proposição quando se quer definir como as opressões acontecem, sua distribuição no mundo também é compartilhada, ou seja, a opressão é um signifiante das relações de gênero e de raça. A estrutura dessas relações pode ser expressa pela definição de feminismo da argentina Judith Astelarra, baseada na: “resistência das *mulheres* em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas, características psicológicas baseadas na existência de uma hierarquia entre *homens e mulheres*, a partir da qual a *mulher* é discriminada” (Astelarra, 1970, *apud* Gonzalez, 2020e, 141, *grifos nossos*).

---

<sup>11</sup> Entre as teóricas feministas brasileiras que enfrentaram a questão da raça está Heleieth Saffioti. Essa autora constrói uma análise da formação social considerando que as mulheres negras desempenhavam um papel seminal do sistema produtivo escravista, posição que orientou a formação de classes no pós-Abolição. Saffioti foi pioneira nos estudos de gênero ao demonstrar que o escravismo engendrou interações sociais específicas, mantidas no período seguinte (Gonzalez, 2020c, p. 82). Além disso, Saffioti desenvolve uma análise da instância do particular como significativa para a construção de identidades sociais, construindo uma espécie de teoria materialista da subjetividade, onde o sujeito formado através das relações sociais e a produção de diferenças se dão através do sistema de representação. “A tripla constituição do sujeito – gênero, raça/etnia e classe – afasta a ideia de unicidade. Ao contrário, ele é múltiplo e contraditório, mas não fragmentado. Com efeito, estes três antagonismos constituem um nó (Saffioti, 1987; Saffioti et alii, 1992), que potencia o efeito dessas contradições tomadas, cada uma de per si, isoladamente. A história singular de cada indivíduo só faz sentido na medida em que é determinada pela instância do particular. Daí a possibilidade de recorrer-se, com êxito, à história de vida, a fim de, ao lado da utilização de outras técnicas, se reconstruírem períodos da história e seus nexos” (Saffioti, 1993).

<sup>12</sup> Cf. Davis, 2016.

Gonzalez articula uma interessante manobra para evidenciar a sobreposição das opressões. Quando substituídas as categorias pelas quais se analisa a relação de opressão de homens sobre mulheres pela relação entre brancos e negros, obtém-se a definição de racismo. Assim, a estrutura da sentença que define a resistência feminista passa a definir também a resistência antirracista, que pode ser assumida como “a resistência dos *negros* em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas, características psicológicas baseadas na existência de uma hierarquia entre *brancos* e *negros*, a partir da qual o *negro* é discriminado”. Se a raiz da opressão é a mesma, por que o feminismo ocidental ignora a opressão racial vivida pelas mulheres negras e indígenas? O problema, para Gonzalez, passa pelo racismo por omissão. Para explicar a subordinação do feminismo branco latino-americano ao feminismo europeu, Gonzalez mergulha no campo da teoria psicanalítica a partir de duas categorias: *infans* e o sujeito suposto saber.

*Infans*, do francês, significa “aquele que não fala”. Na psicanálise, representa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que seu discurso é falado pelos outros. Sua raiz epistêmica é atribuída à linguística, onde a infância se caracteriza pelo discurso do outro sobre a criança, que, ao fim e ao cabo, revela um processo de alienação. A criança tutelada pelo adulto não tem propriedade sobre o seu discurso; este é silenciado por um discurso do adulto, que se refere a ela sempre em terceira pessoa, ignorando-a, apesar da sua presença. Isso impede que a própria criança identifique a si mesma como sujeito.

Para Gonzalez, acontece um processo análogo com as mulheres não brancas: “somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza” (Gonzalez, 2020e, p. 141). A estrutura que inferioriza as mulheres não brancas suprime sua humanidade, porque, além de interditar o discurso, interdita as mulheres racializadas de construir suas próprias histórias. Quando as teorias feministas europeias ignoram a raça como estrutura de opressão vinculada ao gênero, as mulheres negras passam a estar subordinadas a um discurso sobre a opressão que não é o mesmo vivido pelas mulheres brancas. Esta premissa revela a centralidade da teoria psicanalítica no pensamento de Gonzalez e será uma base importante da crítica social da autora.

Já a noção de sujeito suposto saber é mobilizada para pensar os efeitos do racismo no contexto do expediente colonial que molda as relações sociais. Para a autora, essa noção contribui com o entendimento dos mecanismos psíquicos inconscientes do

colonizado ao atribuir superioridade ao colonizador. Neste caso, a teoria psicanalítica lacaniana é associada à teoria fanoniana<sup>13</sup>, que descreve a relação entre colonizado e colonizador, cujo processo ocorre por força da identificação e do reconhecimento de determinadas figuras às quais é atribuído um ideal de sujeito e um conhecimento que o próprio colonizado não tem de si mesmo. No âmbito da teoria lacaniana, essas figuras representam as autoridades do pai, do professor e do psicanalista, e o sujeito suposto saber é analisado à luz da noção de transferência<sup>14</sup>.

Analogamente, o feminismo branco cis-hétero latino-americano, ao se sustentar na matriz eurocêntrica e seu efeito neocolonialista, incorpora teorias e práticas de forma alienada como se fossem libertárias. Em outros termos, projeta no feminismo europeu um saber sobre as opressões das mulheres fora da Europa que ele não possui. Ao empreender processos analíticos que reproduzem a estrutura das categorias *infans* e sujeito suposto saber, o feminismo latino-americano branco não incorpora a potência multirracial e pluricultural das sociedades da América Latina.

A obliteração da racialidade não é um problema apenas do feminismo, mas também das teorias sociais. Da leitura do artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020c), identificamos as motivações de Gonzalez para perseguir algo além do que era apontado pelas análises socioeconômicas sobre a população negra:

O fato é que, enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. [...] Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise (*Ibid.*, p. 77).

---

<sup>13</sup> Cf. Fanon, 2020.

<sup>14</sup> É no Seminário VIII que Lacan desenvolve o conceito de objeto parcial – ou seja, o objeto que causa desejo, dada a condição desejante do sujeito – e tem uma característica residual, que escapa ao simbólico (dentro da chave imaginário-simbólico-real) e estrutura o gozo. Esse Seminário, onde a principal referência para Lacan é *O Banquete*, de Platão, define a posição do analista na transferência. A noção de *agalma*, termo grego que significa adorno/adereço, é central para a construção do objeto parcial que estrutura o desejo, tal como identifica Lacan. *Agalma* é o objeto que o outro tem e que nos faz desejar; é uma projeção massiva que fazemos no outro. Grosso modo, a construção do objeto parcial, elaborada por Lacan, depende da projeção de cada sujeito no objeto desejado, suposição que não se encontra no registro do real. Essa noção de objeto parcial tem uma dimensão um tanto fetichista, porque se toma do outro não a sua totalidade, mas o elemento do desejo. Desliza-se em zigue-zague entre vários objetos que se projetam como amados, mas, na experiência do real, o objeto é sempre parcial. Em síntese, o sujeito suposto saber são projeções do sujeito sobre o objeto do amor. Cf. Lacan, 2010.

O recurso à psicanálise nutriu na intelectual uma postura investigativa sobre a relação entre o racismo introjetado no *ethos* brasileiro e a estrutura social moldada pela sobreposição da sociedade escravista por uma sociedade moderna. Foi a psicanálise que permitiu a Gonzalez investigar o “resto que desafia explicações” socioeconômicas. É na linguagem e no jogo entre o aparente e o oculto nas relações raciais que reside o mecanismo racista da sociedade brasileira que a autora procura desvelar. É neste ponto que o uso feito por Gonzalez do conceito de massa marginal pode ser mais bem elucidado ao ser aproximado da noção de *neurose cultural brasileira*. Se a massa marginal condiz com a estruturação do capitalismo dependente, deixando um contingente enorme da população negra fora das possibilidades de inserção da dinâmica produtiva, a *neurose cultural brasileira* naturaliza o racismo como ato fundador dessa sociedade, ignorando que essa população marginalizada queira sair dessa condição. Esse tipo de neurose interdita a população marginalizada pela dinâmica capitalista de qualquer possibilidade de reversão de uma posição social que, no fim, é a manutenção da racionalidade escravista.

Tal orientação está presente tanto nas relações sociais que reproduzem a alienação das pessoas negras quanto nas interpretações sobre a formação social no Brasil, explicitada por Gonzalez nas proposições de Caio Prado Júnior, as quais presumem um certo comportamento das pessoas negras, denotando um desconhecimento completo, senão a própria desumanização dessas pessoas. Com relação ao sociólogo, a autora afirma que:

Nesta perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos, seus filhos [...], de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber (*Ibid.*, p. 84).

Ao destacar o expediente metodológico de um dos intérpretes da formação social do Brasil, Gonzalez aponta para uma outra forma de interpretar essa mesma realidade. A *neurose cultural brasileira* aparece na recusa de assumir a racialidade como fator estruturante dos processos de formação de classe no Brasil.

O neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma, porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. [...] No momento em que ele fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (*Ibid.*, p. 84).

As críticas, tanto em relação às posições feministas quanto em relação às teorias sociais sobre a realidade brasileira, fazem Gonzalez reestruturar o campo de interpretação sobre esta última. Raça, classe e gênero formam, para ela, categorias estruturantes de análise social, evidenciando aspectos incômodos dessa realidade, como

a produção incessante de violências contra a população negra e pobre. Revelar a violência como traço característico das relações sociais no Brasil é a contribuição fundamental da intelectual amefricana, que sempre se inquietou com a racionalização da exploração racial-capitalista.

É justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isso porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objetos de perseguição policial sistemática (esquadrões de morte e “mãos brancas” estão aí matando negros à vontade; observe-se que são negros jovens com menos de trinta anos. Por outro lado, que se veja quem é a maioria da população carcerária deste país) (*Ibid.*, p. 83).

### Considerações finais

Entender Lélia Gonzalez como intérprete da formação do Brasil é criar um campo de possibilidades de reinterpretação de uma história que se prolonga no presente, quase como uma repetição, pois o racismo brasileiro se repõe e se adapta em qualquer ambiente político. Traçamos alguns dos momentos em que é possível reconhecer na autora a proposição de uma agenda de investigação sobre a realidade da população negra brasileira. Sua contribuição polissêmica permite que mais de um campo de conhecimento possa ser transtornado pelo forte impacto de suas ideias. Polissemia que está presente na recepção de sua obra também, já que, para alguns, a radicalidade dessa intelectual é um princípio de realidade, e, para outros, um conhecimento sobre uma realidade próxima o suficiente para confundi-la com suas fantasias sociais.

A intenção deste estudo foi compreender os argumentos da autora que permitem o acesso ao conjunto de ideias que torna a realidade brasileira mais complexa do que o ocultamento da raça deixa aparecer. Vimos que o percurso de sua obra pode ser lido a partir de um problema necessário para a compreensão da condição histórica e atual da população negra brasileira. Seu pensamento performa uma radicalidade incomum às teorias sociais de seu tempo, ao passo que ler Gonzalez hoje é restaurar o desejo pelos limites, sair do caminho comum e apaziguador. O que está ocultado nas teorias sociais que interpretam a formação social do Brasil é revelador do que ainda não se tornou um consenso capaz de mobilizar toda a produção da crítica e da história social brasileira. Apesar de todos saberem do que se trata, são poucos da geração da autora que se dispuseram a assumir, como parte estruturante da sociedade brasileira, o racismo que redundava em violências físicas, psicológicas, simbólicas e materiais.

A noção da massa marginal proposta nos debates sobre o capitalismo dependente é necessária para dizer que a produção da precariedade e escassez não é fundamento do sistema capitalista, é resultado da produção do excesso usufruído pelas elites, espremendo a população negra e pobre numa condição de escassez materializada nas condições de moradia, transporte, emprego e educação insuficientes. Resquícios do escravismo? Certamente, mas também efeito da metamorfose capitalista. Se a massa marginal resulta de um tipo de disfunção própria do sistema capitalista, no limite, não se pode esperar que ela se torne funcional.

Gonzalez nos mostra que a saída para tornar essa população marginalizada uma parte articuladora da sociedade brasileira passa por reconhecer que as pessoas que sofrem as consequências de um sistema de exploração devem receber os recursos materiais e simbólicos que lhes foram expropriados. Apesar disso, essa população resiste à degradação da sua condição, forjando relações sociais próprias que não obedecem às *normas* da sociedade brasileira, que expõe a população negra a um ciclo interminável de violências. Reconhecer o pioneirismo de Gonzalez, ao articular o particular da exploração racial num país fundado pela colonização ao geral da exploração capitalista, é fundamental para compreender que a racionalização da violência capitalista-racial desencadeia um ciclo de desumanização e exploração contínuo.

## Bibliografia

- Ambra, P. (2019) “O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez”. *SIG Revista de Psicanálise*, 8 (1), p. 85-101
- Andrews, G. (1980) *The Afro-argentinians of Buenos Aires*. London: The University of Wisconsin Press. Recuperado de: [http://d-scholarship.pitt.edu/21145/1/31735066979950\\_optimized.pdf](http://d-scholarship.pitt.edu/21145/1/31735066979950_optimized.pdf).
- Araújo, B. (2020) “Lélia Gonzalez, intérprete do capitalismo brasileiro”. *Revista Jacobin* (online). Recuperado de: <https://jacobin.com.br/2020/09/lelia-gonzalez-interprete-do-capitalismo-brasileiro>.
- Bairros, L. (2000) “Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994”. *Afro-Ásia*, (23). Doi: <https://doi.org/10.9771/aa.voi23.20990>.
- Bambirra, V. (1978) *O Capitalismo dependente latino-americano*. Florianópolis: Editora Insular – IELA.
- Barreto, R. (2017) “Lélia Gonzalez para não esquecer!”. *Revista AU*, 2 (2), p. 89-91.
- Davis, A. (2016) *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo.
- Fanon, F. (2020) *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ed. Ubu.

- Fernandes, F. (1976) “25 anos depois: o negro na era atual”. In: Fernandes, F. *Circuito Fechado*. São Paulo: Globo.
- Garrido, M. C. de M. (2018) “Atuação militante de Lélia Gonzalez na discussão da Constituição Federal de 1988”. *Revista Tempo E Argumento*, 10 (25), p. 435-463. Doi: <https://doi.org/10.5965/2175180310252018435>.
- Gonzalez, L. (2020a) “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 25-44.
- \_\_\_\_\_. (2020b) “A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 49-64.
- \_\_\_\_\_. (2020c) “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 75-93.
- \_\_\_\_\_. (2020d) “A categoria político-cultural da amefricanidade”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 127-138.
- \_\_\_\_\_. (2020e) “Por um feminismo afro-latino-americano”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 139-150.
- Hasenbalg, C. (1982) “Raça, classe e mobilidade”. In: Hasenbalg, C.; Gonzalez, L. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Jesus, C. M. de. (2020) *Quarto de Despejo*. São Paulo: Ática.
- Lacan, J. (2010) *O seminário (livro 8): A transferência*. Trad. Dulce Duque Estrada. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marini, R. M. (2022) *Dialética da dependência e outros escritos*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, Karl (2013). “A Lei Geral da Acumulação Capitalista”. In: Marx, K. *O Capital* (Vol. I). 1.ed. São Paulo: Boitempo.
- Moura, C. (1977). *De bom escravo à mau cidadão?* Rio de Janeiro: Ed. Conquista;
- \_\_\_\_\_. (1983) “Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo”. *Afro-Ásia*, (14). Doi: <https://doi.org/10.9771/aa.voi14.20824>.
- Paulina, R. (2021) “Nossa Língua pretuguesa”. In: Campos, A. M.; Goes e Lima, R. (orgs.). *A psicanálise em Elipse decolonial*. São Paulo: n-1 edições.
- Queiroz, M. (2021) “Clóvis Moura e Florestan Fernandes: interpretações marxistas da escravidão, da abolição e da emergência do trabalho livre no Brasil”. *Fim do Mundo*, 2 (4), p. 254-180. Doi: <https://doi.org/10.36311/2675-3871.2021.v2n4.p254-280>.
- Ratts, A.; Rios, F. (2010) *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro.

- Rios, F.; Lima, M. (2020) “Introdução”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 9-21.
- Rios, F. (2021) “Lélia Gonzalez”. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, 7 (2), p. 32-41. Recuperado de: [www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/lelia-gonzalez](http://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/lelia-gonzalez).
- Saffioti, H. (1993) “Diferença ou indiferença: gênero, raça/etnia, classe social”. In: Adorno, S. *A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade*. Porto Alegre/RS: Editora UFRGS.
- Souza, D. de (2005) “A atualidade dos conceitos de superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal”. *Cadernos Cemarx*, 1(2), p. 114-119.

# Marcuse, Davis e as dimensões estéticas do feminismo

Imaculada Kangussu

UFOP

## RESUMO

A perspectiva feminista de Angela Davis e Herbert Marcuse será aqui apresentada explorando três pontos que se encontram interligados: (1) as características consideradas *especificamente femininas*, (2) a desigual igualdade sexual na exploração do trabalho e (3) o potencial político radical do feminismo em movimentos de libertação. Para apresentar os dois primeiros pontos, utilizaremos textos de Herbert Marcuse; para o último, recorreremos também a Angela Davis. Veremos, na sequência, como os dois teóricos críticos e ativistas mostram com clareza as transformações socioculturais ocorridas quando mulheres recorreram à dimensão estética – música, no nosso estudo de caso – como uma espécie de aliada capaz de fornecer uma trincheira mesmo nos tempos sombrios, como os de agora. Juntas, Davis e Marcuse podem despertar novas esperanças.

## PALAVRAS-CHAVE

feminismo; Marcuse; Davis; dimensão estética; nova sensibilidade; libertação.

## ABSTRACT

Here, we would like to consider Angela Davis' and Herbert Marcuse's feminist perspectives exploring three points, which are interlaced: the so-called (1) *specifically feminine* characteristics, (2) the unequal sexual equality of exploitation, and (3) the radical political potential of feminism for liberation movements. For the first two points, we deal with Herbert Marcuse's writings; for the last we turn to Angela Davis, as well. Both critical theorists and activists make it clear how social and cultural transformations have happened when women have appealed to the aesthetic dimension, music in our case study, as a sort of ally capable of providing a trench even in dark times – as they are now. Together, Marcuse and Davis can wake up new hopes.

## KEY WORDS

feminism; Marcuse; Davis; aesthetic dimension; new sensibility; liberation.

*As mulheres esquecem tudo que não querem lembrar,  
e lembram tudo que não querem esquecer.  
O sonho é a verdade.  
Portanto elas agem e fazem tudo de acordo com isso.*

Zora Neale Hurston

Conforme pode-se ver em sua obra, Herbert Marcuse dialogou intensa e significativamente com o feminismo e questões de gênero de um ponto de vista filosófico, sobretudo na década de 1970. O selo da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, cuja principal característica pode ser percebida no entrelaçamento da filosofia material de Marx com as teorias da psicanálise de Freud, está presente em escritos, palestras e entrevistas de Marcuse relativas ao feminismo nessa década, as quais parecem hoje ainda mais significativas do que na época em que foram produzidas, conforme veremos aqui.

### “Especificamente feminina”

A conferência “Marxismo e Feminismo” (*Marxism and Feminism*), proferida em Stanford (07/03/1974), ficou bastante conhecida quando publicada, no mesmo ano, na revista *Women’s Studies*.<sup>1</sup> Logo no início da conferência, o movimento feminista então em curso é considerado como o mais radical e o mais importante movimento político da década de 1970. “O movimento contém, não apenas a imagem de novas instituições sociais, mas traz também uma transformação na consciência, uma mudança nas necessidades pulsionais de homens e mulheres, fora dos requerimentos de dominação e exploração. Por isso é o movimento mais radical e subversivo.” (Marcuse, 1974, p.280). Marcuse refere-se explicitamente ao *Women’s Liberation Movement* (Movimento de libertação das mulheres), iniciado com um alinhamento político e intelectual de feministas a partir da década de 1960, também chamado *Women’s Rights Movement* (Movimento pelos direitos das mulheres). Marcuse insiste na força desse protesto, no fato de ele ter sido criado e ser atuante *dentro e sob* o domínio de uma civilização patriarcal, repressora em relação às mulheres. “Mulheres têm sido olhadas como inferiores, mais fracas, sobretudo como um suporte ou adjunto do homem, como objeto sexual, como instrumento de reprodução” (*Ibid.*, p.283).

---

<sup>1</sup> A conferência “Marxism and Feminism” foi republicada, em Kellner, D. (org.). (2005) *Marxism, Revolution, Utopia. Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 6. London; New York: Routledge. E republicada novamente, no ano seguinte em (2006) *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 17 (1). Uma tradução brasileira, “Marxismo e feminismo”, feita por Mariana Teixeira, pode ser encontrada em *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, vol. 2, nº 1.2, junho, 2018.

Dois anos antes, na palestra sobre “A revolução nos valores” (*A Revolution in Values*)<sup>2</sup> proferida em 1972, na University of South Florida, em Tampa, Marcuse já ressaltara o fato de, apesar da situação social inferior a elas atribuída, as mulheres conseguiram criar um movimento feminista “capaz de impulsionar uma transformação decisiva na totalidade da cultura material e intelectual, capaz de reduzir a repressão e fornecer fundamento pulsional e político para um Princípio de Realidade menos agressivo” (Marcuse, 2001a, p.198-9).

Em *Marxismo e feminismo*, a libertação das mulheres é considerada necessária e fundamental na “transição para uma sociedade melhor para homens e mulheres” (Marcuse, 1974, p.288), mesmo tendo os homens imposto um “poder tirânico” em uma civilização patriarcal. Marcuse também chama atenção para o fato de – mesmo que fosse possível alcançar justiça social, econômica e cultural dentro da moldura capitalista (“ainda que um capitalismo amplamente modificado”) – *as metas do feminismo estarem além dos limites do capitalismo*, “nomeadamente, em regiões impossíveis de serem alcançadas dentro da moldura capitalista, nem dentro da a moldura de qualquer sociedade de classe” (*Ibid.*, p.283).

Na perspectiva de Marcuse, a potência radical do movimento feminista depende “da libertação e ascensão, em uma escala social, de características *especificamente femininas*” (*Ibid.*, p.282). Vistas como potencialmente capazes de ajudar a construir uma sociedade qualitativamente distinta, são apresentadas como características *especificamente femininas* (com a expressão sempre em itálico), “receptividade, sensibilidade (*sensitivity*), não-violência, suavidade, e por aí vai (*and so on*)” (*Ibid.*, p.283). Características ligadas à sensibilidade, ao mundo sensível, à *aisthesis*. Marcuse coloca a questão: por que as características ligadas à proteção da vida e manutenção doméstica da casa aparecem como especificamente femininas? Sua resposta: por terem se tornado uma espécie de “segunda natureza” das mulheres, fruto da opressão e dominação ao longo do tempo: “esse processo tem uma história de milhares de anos” (*Ibid.*, p.281).

Geradas através de uma situação perversa, as qualidades *especificamente femininas* são necessárias para “fazer da vida um fim em si mesma, para o desenvolvimento da sensibilidade e do intelecto voltados à pacificação, ao prazer de ser, à emancipação dos sentidos e da razão em relação à racionalidade de dominação: receptividade criativa *versus* produtividade repressiva” (*Ibid.*, p.286). Sentimentos ligados à dimensão estética, no sentido amplo do termo em sua referência ao sensível, são percebidos

---

<sup>2</sup> “Revolution in Values” foi publicada primeiramente em Gould, J.A; Truitt, W. (orgs.). (1973) *Political Ideologies*. New York: Macmillan, p. 331-6. Foi republicada em Kellner, D. (org.). (2001) *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse*. Vol. 2. London; New York: Routledge.

como potencialmente capazes de ir além da racionalidade instrumentalizada. Características *especificamente femininas* podem desviar a agressividade e conduzi-la no sentido de “destruição da feia destrutividade do capitalismo” (*Ibid.*, p.286).

Como seria de se esperar, a postulação de características *especificamente femininas* provocou protestos.<sup>3</sup> Alguns anos depois, em 1977, ao longo de dois dias, em Pontresina, Suíça, Silvia Bovenschen e Marianne Schuller tiveram conversas (beirando o confronto) com Marcuse, publicadas no ano seguinte (1978) com o título de “Imagens de feminilidade” (“Weiblichkeitsbilder”)<sup>4</sup>. As escritoras feministas alemãs perceberam na postulação de características *especificamente femininas* a denotação de um ponto de vista masculino tradicional e sexista implícito, primeiramente, na atribuição de características específicas às mulheres em geral, como um todo idêntico. Em segundo lugar, no fato de os atributos considerados *especificamente femininos* serem aqueles desconsiderados, em escala global, como uma espécie de qualidades menores, ligadas ao sensível, como as já mencionadas “receptividade, sensibilidade (*sensitivity*), não-violência, suavidade, e por aí vai (*and so on*)” (*Ibid.*, p.283).

Marcuse respondeu às “acusações” observando que, apesar de “receptividade”, “suavidade”, “doçura”, e outras características femininas poderem ser consideradas como sinônimos de submissão – na medida em que são, sem dúvida, frutos da exclusão social à qual as mulheres foram e têm ainda sido submetidas –, ainda assim são características antagônicas à agressão, violência e competitividade demandadas pelo princípio de realidade em curso. São, por isso, características capazes de oferecer pontos de vista distintos e por isso, potencialmente, transformadores em direção a formas mais harmônicas de convívio.

Seu segundo argumento é que características consideradas *especificamente femininas* não são naturais, nem eternas, nem imutáveis: não fazem parte de uma essência feminina metafísica, são sim um fenômeno histórico. Assim, a potência radical do feminismo não é resultado de capacidades *naturais* das mulheres, pois as características *especificamente femininas* não são um fato biológico, e sim uma espécie de segunda natureza desenvolvida ao longo da história. A confrontação entre racionalidade masculina e sensibilidade feminina é uma situação cultural, não da natureza, e atrás dela esconde-se a necessidade de harmonia e consonância entre ambas: entre razão e sensibilidade, entre cultura e natureza. De acordo com Marcuse, isso não significa que os homens deveriam abandonar a razão nem que as mulheres deveriam

---

<sup>3</sup> Na Introdução do número da revista *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* sobre “Feminist Theory and the Frankfurt School”, em que “Marxism and Feminism” foi republicado, Wendy Brown ressalta certa *quaintness* (“estranheza”, “esquisitice” – “singularidade”, na melhor das hipóteses) nesta posição de Marcuse.

<sup>4</sup> “Weiblichkeitsbilder”, Marcuse, 2017.

se tornar cérebros ambulantes. A solução não é substituir um pelo outro, razão por sensibilidade ou vice-versa, e sim reconciliar ambos em uma relação não-hierárquica – como já foi proposto por Schiller, lembra Marcuse.

A partir desse ponto de vista, o potencial feminino de transformar a sociedade não se encontra apenas no Movimento de Libertação das Mulheres (*Women's Liberation Movement*), mas também em qualidades consideradas “menores” justamente por serem “femininas” e pelas mulheres terem sido consideradas inferiores por tempo demasiado. Marcuse salienta o fato de a emancipação das mulheres incluir necessariamente a emancipação dos homens e a emancipação da sociedade como um todo. E esta parece-lhe uma possibilidade histórica: porque a sociedade patriarcal está em uma fase de seu “desenvolvimento” que requer destruição, submissão e exploração reiteradas e crescentes, modificações radicais tornaram-se necessárias não apenas nos modos de produção, i.e., objetivamente, mas também no interior dos sujeitos.

Marcuse também salienta que a libertação feminina significa mais do que conquistar igualdade de direitos, significa a escolha de valores e de necessidades distintas daquelas que regem as relações de produção existentes. As necessidades e qualidades postas pelas características *especificamente femininas*, que muitas vezes as mulheres têm de reprimir para agir como homens, podem ser emancipatórias pois contradizem o capitalismo e seu modo de produção. Desenvolvidas às margens do grande mundo dos negócios, as características *especificamente femininas* tornaram-se qualidades resilientes. A realização do movimento feminista, conforme Marcuse o compreende, não é a completa equivalência de mulheres e homens tais quais eles são, e sim a mudança nas maneiras de ver as diferenças entre gêneros de modo que qualidades resilientes – historicamente consideradas como características *especificamente femininas* – possam ser consideradas como características *humanas*.

Em uma sociedade emancipada, características *especificamente femininas* seriam universais, “deixariam de ser especificamente ‘femininas’ e caracterizariam toda a cultura” (Power, 2013, p.79). O abandono de valores patriarcais e capitalistas minaria as características especificamente masculinas, superaria os estereótipos de normatividade de gênero e as diferenças hierárquicas entre características femininas e masculinas.<sup>5</sup>

Antes das conversas em Pontresina, em um texto escrito por volta de 1972-73, “O destino histórico da democracia burguesa” (“The Historical Fate of Bourgeois Democracy”, publicado apenas em 2001), Marcuse já havia apresentado reflexões a respeito das características *especificamente femininas* insistindo no seu potencial político:

---

<sup>5</sup> Outros pontos de vista relativos às “características especificamente femininas”, e com mais ampla compreensão da proposta de Marcuse de tê-las como trincheira para cuidados que não encontram lugar no mundo capitalista masculino, podem ser encontrados em Steuernagel, 1994; Power, 2013; e Love, 2017.

O Movimento de Libertação Feminina (*Women's Liberation Movement*) é da mais alta importância – precisamente na medida em que se torna um movimento *político*. A negação dos valores e das metas da sociedade patriarcal dominada por homens é também simultaneamente a negação dos valores e das metas do capitalismo. Eu fui acusado de sucumbir à imagem “machista chauvinista” da mulher ao atribuir a ela qualidades específicas as quais são de fato socialmente determinadas (ternura, suavidade, etc.). Agora, parece-me sem sentido separar dessa maneira qualidades socialmente determinadas de qualidades fisiológicas (“naturais”): ao longo do desenvolvimento histórico as primeiras penetram (*sink*) na fisiologia e tornam-se “segunda natureza”. De todo modo, essas qualidades femininas tornaram-se um *fato*, e como fatualidade elas podem ser colocadas em um uso social e político. Suprimi-las por serem historicamente determinadas seria sacrificá-las ao Establishment masculino. (Marcuse, 2001, p. 182)

### A desigual igualdade de exploração

Por suas dinâmicas de ir além de uma moldura meramente reformista, por seu potencial de transvalorar os valores e construir uma sociedade distinta da submetida aos standards masculinos em curso, Marcuse enxerga o Movimento de Libertação Feminina como exemplo no uso de novas forças na luta contra o velho mundo. O feminismo é inovador no combate às antigas normas pelas quais a estrutura simbólica é medida, ajuizada, avaliada, regida.

“O processo de civilização foi patriarcal, dominado pelos homens, os quais determinaram não apenas segundo o requerido por uma sociedade escravagista, feudal e capitalista, mas também segundo as necessidades dos homens como *machos*: macho-fêmea *tornaram-se* masculino-feminino” (Marcuse, 2017, p.57), descreve Marcuse na palestra sobre “A transformação radical de normas, necessidades e valores” (“*The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values*”)<sup>6</sup>.

Enquanto objeto de exploração, enquanto potência de trabalho abstrato encarnada, mulheres são crescentemente exploradas no processo de produção (desigual igualdade de exploração!), mas elas também devem encarnar as qualidades de gratificação, cuidado, sentimento, as quais não poderiam estar disponíveis no mundo do capitalismo sem minar o fundamento repressivo deste, nomeadamente, o funcionamento das relações humanas como relações de coisas: valores de troca. (*Ibid.*, p.58)

---

<sup>6</sup> A palestra apresentada em Saint Louis, em 03/05/1977, foi encontrada sem nome. O título adotado é o escolhido pelos editores do livro *Transvaluation of Values and Radical Social Change – Five New Lectures*. Na cópia encontrada no Frankfurt Marcuse Archive, há uma nota acrescentada por Marcuse, logo abaixo da data, escrita à mão, dizendo “Incomplete!” Citaremos o texto conforme foi publicado, sem “corrigi-lo”. Palavras em itálico são as que, no original, encontram-se sublinhadas por Marcuse.

Mesmo que a exploração seja primariamente determinada tendo como base a necessidade de pessoas venderem sua força de trabalho (e o poder de comprá-la de alguns), e gênero e cor virem depois, em *A transformação radical de normas, necessidades e valores*, percebe-se como sexismo e racismo têm sido usados na construção de hierarquias dentro do mercado de trabalho. E ainda que todos os trabalhadores sejam “igualmente” explorados, Marcuse ressalta que teóricas feministas mostraram que o tratamento igual para todos os gêneros pode levar a desigualdades quando o modelo privilegiado de deliberações ignora as desigualdades históricas criadas pelas contingências ligadas aos gêneros e suas respectivas condições sociais. A igualdade legal e formal tem de levar em conta necessidades humanas – mas historicamente atribuídas às mulheres – por exemplo, o cuidado com as crianças, os idosos, os debilitados, entre outras.<sup>7</sup>

Se, por um lado, características *especificamente femininas* são fruto histórico de anos de exclusão social; por outro lado, normas masculinas exigem que, para serem incluídas como agentes no tecido social, mulheres devem se comportar como homens, mostrar que são iguais aos machos, considera Marcuse, em *A transformação radical de normas, necessidades e valores*. Como, ao longo da história, a racionalidade tem sido considerada um atributo masculino, o papel das mulheres foi construído como “feminino” com características e capacidades distintas, ligadas à sensibilidade, à *aisthesis*. Em outras palavras, mulheres foram forçadas a moverem-se para um universo “feminino” e conformarem-se a padrões e expectativas masculinas, não determinadas por elas.

Para tornar aceitável um tratamento igual na exploração do trabalho, o reino da feminilidade teve de ser separado do processo de produção. “‘Feminilidade’ (*Femininity*) era supostamente uma qualidade relativa aos cuidados domésticos do lar e das relações sexuais. Mas este ‘setor privado’ também fazia parte da hierarquia patriarcal, tanto no trabalho como no prazer, como exploração.” (*Ibid.*, p.58). Firmemente institucionaliza, a divisão das qualidades e das características humanas em “femininas” e “masculinas” vem sendo reproduzida, de uma geração a outra, na sociedade de classes.

A divisão sexista levou à assunção das condições sociais antagônicas como se fossem uma relação natural entre opostos, ou uma relação de oposição natural. Marcuse ilustra a situação descrita com uma lista de “*qualidades antitéticas*” equivocadamente consideradas inerentes ou mesmo inatas:

---

<sup>7</sup> Sobre a necessidade de se levar em conta as distinções existentes entre posições sociais e situações econômicas na luta por igualdade entre os gêneros, escreveram Fraser, 1986; e Benhabib, 1992.

<i>Macho</i>		<i>Fêmea</i>
produtividade	significa	receptividade
agressividade	significa	não-violência
competitividade	significa	gratificação
racionalidade	significa	sensibilidade

Mas, quando a agressividade e brutalidade na sociedade dominada pelo macho atingem um pico de destrutividade, ela não é mais “compensada” pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelo domínio racional da natureza.

Dentro da moldura da sociedade estabelecida, a luta contra o papel social imposto às mulheres assume necessariamente a forma de antítese da *dominação machista*: luta pela igualdade em todos os níveis da cultura material e intelectual. (*Ibid.*, p. 58).

Quando se chega a essa situação, quando o “desenvolvimento” atingido não compensa a agressão, lutar contra a dominação machista imposta é uma luta por justiça em todos os níveis da sociedade, julga Marcuse. Em uma transformação emancipadora,

a negação da dominação machista iria *invalidar a atribuição* de qualidades femininas à *mulher enquanto tal* e, em vez disso, tornar essas qualidades criativas e receptivas na sociedade *como um todo*: na organização social da labuta, no trabalho e no lazer. A libertação das *mulheres* seria então também a libertação dos *homens* – que também estão precisando disso! (*Ibid.*, p. 59).

Marcuse aproxima-se dos movimentos de libertação feminina com uma visada temporal: primeiramente, na história (por “milhares de anos”), as mulheres ficaram dentro das casas, às margens da vida pública, enquanto os homens iam ao mundo exterior, depois às ruas, para conseguir o estofamento material necessário à sobrevivência. Enquanto as mulheres, afastadas do domínio público, desenvolveram características *especificamente femininas*, que foram assumindo formas quase-naturais. Em um segundo momento histórico, mulheres e homens foram considerados iguais, mas não como seres humanos e sim como burros de carga, como máquinas trabalhadoras. Em uma espécie de continuidade do modelo de exploração, fundamentada na escravização, levada a cabo pelo capitalismo. Entretanto, as características *especificamente femininas* resistiram à equalização de homens e mulheres como força de trabalho e sobreviveram, no mundo do mercantil capitalista, como uma espécie de segunda natureza, vista por Marcuse como a evidência petrificada do preço pago pela humanidade ao progresso social.

Em *The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values*, o feminismo é considerado o espectro que assombra o mundo capitalista, tendo como meta não a mera

substituição de um sistema de dominação por outro – do masculino pelo feminino – e sim uma sociedade qualitativamente distinta, “o ‘salto’ (*leap*) para um estágio qualitativamente diferente da história, da civilização, *no qual seres humanos, em solidariedade, desenvolvam suas próprias necessidades e faculdades*” (*Ibid.*, p. 60).

É possível ouvir ecos dessa posição nas reflexões de Angela Davis, ex-aluna de Marcuse: “Ainda estamos enfrentando o desafio de compreender os complexos caminhos nos quais cor, classe, gênero, sexualidade, nação e habilidade (*ability*) estão entrelaçados – mas, também, de nos movermos além dessas categorias de entendimento das interrelações entre ideias e processos que parecem separadas e não relacionadas” (Davis, 2016, p. 4). De acordo com Davis, feminismo não é um fenômeno excludente, não pertence a um grupo específico, nem a alguém em particular. Em *Liberdade é uma luta constante* (*Freedom is a Constant Struggle*), a autora menciona grupos feministas formados por homens, grupos como *Men against Rape*, *Alternative Masculinities*, *Against Domestic Violence*, por exemplo. Em suas palavras, “um slogan ‘Women’s Right are Human Rights’ (“direitos das mulheres são direitos humanos”) começou a emergir logo depois (*in the aftermath*) de uma incrível conferência ocorrida em 1985 em Nairobi, Quênia” (*Ibid.*, p.96). Mais do que uma abordagem abraçada por mulheres, feminismo é uma abordagem a ser abraçada por pessoas de todos os gêneros. “Feminismo” serve como emblema para formas mais amplas de luta por liberdade. Angela Davis leva adiante o feminismo em perspectiva inclusiva e interseccional<sup>8</sup>, em luta contra o racismo, a homofobia, qualquer forma de discriminação e, sobretudo, contra o capitalismo, contra a criminosa desigualdade e a condenação à miséria dele decorrentes.

Penso que nossas noções sobre o que conta como radical mudou ao longo do tempo. Autocuidado e cura e atenção ao corpo e à dimensão espiritual – tudo isso agora faz parte das lutas radicais por justiça social. Isso não acontecia antes. E eu penso que agora nós estamos pensando profundamente sobre a conexão entre vida interior e o que acontece no mundo social. Mesmo quem está lutando contra a violência do estado constantemente incorpora impulsos baseados na violência do estado em suas relações com outras pessoas. (Davis, 2016a).

### Mulas carregam o peso

Além de considerar em sua interseccionalidade o feminismo como uma espécie de universal concreto relativo às lutas por liberdade, Angela Davis ressalta outro fenômeno que também ressoa na abordagem de Marcuse, sobretudo no conceito de ca-

---

<sup>8</sup> A perspectiva interseccional do feminismo é acolhida e desenvolvida em Collins, 2022; e Collins; Bilge, 2021.

racterísticas *especificamente femininas*. Em um breve texto de 2017, depois de salientar que aos afrodescendentes a liberdade não foi dada e sim conquistada através de lutas (ainda em curso), Davis afirma que “pessoas Negras deveriam ser a medida da humanidade”, e pergunta: “o que acontece se imaginamos mulheres Negras como a medida da humanidade?”. E vai adiante, perguntando: “Zora Neale Hurston nos recorda que a mulher Negra é a mula do mundo. E se as mulas do mundo tornarem-se a mais alta medida da humanidade (*the very height of humanity*)? Essa é a questão que tem sido posta hoje pela revolta das pessoas jovens”<sup>9</sup> (Davis, 2017, p. x).

Podemos considerar as “mulas do mundo” – metáfora de quem carrega as tarefas ligadas ao cuidado, ao trabalho “não-produtivo” – como uma espécie de universal concreto do feminismo? Levando em conta o fato de a expressão incluir questões de cor e de classe? A expressão é usada por Zora Neale Hurston, antropóloga, cineasta, escritora, no romance *Seus olhos viam deus* (*Their Eyes Were Watching God*, 1937), quando Nanny, avó da protagonista da história, Janie Crawford, adverte a neta: “O branco manda em tudo desde que me entendo por gente. Por isso o branco larga a carga e manda o preto pegar. Ele pega porque tem de pegar, mas num carrega. Dá pras mulher dele. As preta é as mula do mundo até eu onde vejo. E eu venho rezando pra num ser assim com ocê.” (Hurston, 2021, p. 34)<sup>10</sup>. Como se vê, a observação da personagem de Hurston é, ao mesmo tempo, um lamento pela situação das mulheres Negras, uma afirmação de sua força, e um desejo de que as coisas sejam diferentes com sua neta.

Tentando responder à pergunta colocada por Angela Davis, o fato é que “se as mulas do mundo se tornarem a mais alta medida da humanidade” a moldura simbólica através da qual percebemos e criamos a realidade seria transformada: além da esfera dos valores, haveria uma transformação na própria matriz de inteligibilidade. Pode-se mesmo falar em uma nova ontologia, na qual a essência do ser humano é percebida na capacidade de realizar atividades transformadoras essenciais à vida e sobrevivência cotidiana.<sup>11</sup> Vale lembrar como essas tarefas estão ligadas a características *especificamente femininas*.

---

<sup>9</sup> Com o intuito de ser fiel à expressão Black, sempre escrita por Davis em letra maiúsculas, mantemos a maiúscula quando a traduzimos por “Negra” e outras declinações. Uma leitura mais sintética da proposta de Angela Davis de considerar as mulas do mundo como o mais alto padrão de medida da humanidade pode ser encontrada em Barroso; Kangussu, 2021.

<sup>10</sup> No original: “de nigger woman is de mule uh de world so fur as Ah can see. An been prayni’ fuh it tuh be different wid you.” (Hurston, 1999, p.14).

<sup>11</sup> Uma posição de Margaret Mead pode esclarecer esse ponto – relativo ao cuidado como gesto essencial na definição de “humanidade” tal como a conhecemos. Perguntada sobre qual poderia ser considerada como a primeira evidência de civilização entre os seres humanos, em vez de mencionar pedras polidas ou outros

A transvaloração proposta por Davis desafia os valores adotados pela filosofia, pelo menos desde a Grécia Clássica, a partir da divisão hierarquizante entre matéria e espírito – segundo a qual a primeira deve ser subordinada ao segundo – e da decorrente (des)consideração do mundo do trabalho material, considerado como inferior ao da inteligibilidade. O que pertence à materialidade, ao sensível, à *aisthesis* deveria submeter-se à razão. Por outro lado, se as mulas do mundo forem consideradas o mais elevado padrão de medida de seres humanos, isso significa que a matriz de inteligibilidade – através da qual vemos, avaliamos, construímos a realidade – terá seu foco na menor das menores, em uma das mais baixas posições na atual escala social. O desejo de transformação com este rumo pode construir uma nova ontologia, capaz de inverter o desenho da pirâmide social existente.

Até hoje, as historiografias em curso narram e transmitem a história dos vencedores. É visível a cegueira mantida em relação a quem trabalha nas bases mais baixas da pirâmide social. Conforme bem salientou Walter Benjamin, é primordial reorganizar a perspectiva do olhar. Em vez de modelar o padrão de vida, de comportamento, de valores e de afetos mimetizando as classes dominantes, adotando o paradigma e seguindo cegamente as simbologias estabelecidas pelos senhores do domínio, se quisermos compreender os mecanismos das estruturas sociais estabelecidas, é necessário mudar o ponto de vista e perceber as outras perspectivas, as deixadas de fora. É sobretudo necessário perceber o alto teor de falsidade existente na identificação com os vencedores.

O que a humanidade tem em comum e compartilha universalmente não é o *continuum* de vitórias, e sim a vulnerabilidade, a fragilidade da condição humana. Precisamos da natureza, e umas das outras, dos outros, para sobreviver. O problema histórico é que, na tentativa de desviar as vistas dos signos da própria precariedade, humanos criaram fantasias de poder e força. Com os olhos grudados na ilusão de potência, habituaram-se a desconsiderar os trabalhos básicos essenciais, imediatamente necessários à sobrevivência, as tarefas cotidianas de manutenção da vida, como “menores” ou “femininas” – o que dá quase no mesmo. Esse movimento de desconsideração por certas ocupações produz uma espécie de “inconsciente de classes” (e não apenas de classe) e dissemina a crença e o sentimento de que o capital é mais importante que o trabalho. E que o valor deste está mais ligado ao primeiro do que a qualquer necessidade vital.

---

utensílios fabricados por mãos humanas, a antropóloga respondeu considerar como o primeiro sinal de civilização um esqueleto (de mais ou menos 15.000 anos) com um fêmur fraturado e recomposto. De acordo com Mead, a recuperação de um fêmur quebrado indica a existência de cuidados com a pessoa enquanto ela não podia andar, até sua recuperação. “Um fêmur curado indica que alguém ajudou um outro ser humano, ao invés de abandoná-lo para salvar a própria vida.” (Blumenfeld, 2020).

Diante desta situação valorativa, e no afã de realizar-se dentro dela, é difícil perceber que, em última instância, a estrutura social em curso depende de quem, invisível, limpa a merda: no sentido literal, esse trabalho costuma ser realizado por mulheres. Esta tarefa malvista está na base fundamental de todo Bem. Para alguém manter as mãos limpas, outras fazem o trabalho sujo, e por isso, e para isso, são consideradas inferiores – ontologicamente inferiores e forçadas a ficarem fora da cena, obscenas. A desconsideração pelo trabalho “não-produtivo”, comum em sociedades escravagistas, e a irresponsabilidade social dela decorrente continuam ativas, mesmo sem o chicote.

Por outro lado, e como o trabalho precisa ser feito, na provocante proposta de Angela Davis de considerar as mulas do mundo como o mais alto padrão de medida da humanidade, ninguém é deixada de fora da história: quando a menor é o *métron*, ninguém é diminuída, todo mundo entra no jogo, e fica tudo limpo. Porque, por um lado, as classes ainda exploradoras do trabalho barato, para não se reconhecerem como opressoras, precisam desconsiderar esse fato, deixá-lo de lado em suas análises e contar com uma falsa consciência social; e porque, por outro lado, as mulheres Negras podem, como coletivo, olhar o jogo social de modo mais abrangente e mais inclusivo, elas podem também ser o agente político – papel um dia atribuído (e nunca de fato realizado) ao “proletariado”.

Assim como o proletariado já foi considerado como o grupo social capaz de desenvolver uma consciência-de-classe por não precisar se furtar a ver qualquer aspecto da estrutura político-econômica existente, esse papel de sujeito coletivo consciente, ainda sem agente histórico, pode hoje ser das mulheres Negras – que crescentemente o têm desempenhado com mestria, desafiando violentas ameaças e até a própria morte. A trágica história de Marielle Franco mostra como é inadmissível no mundo patriarcal branco capitalista uma mulher pobre, Negra, lésbica, linda, com discurso articulado, consciente, capaz de se fazer ouvir, de trazer à tona o desejo de libertação, de articular e colocar em prática modos de realização deste.

Considerando o movimento feminista nas interseccionalidades além de fronteiras identitárias, para mudar o paradigma em curso e atravessar a moldura simbólica através da qual a realidade é criada e percebida, ao propor as “mulas” como “a mais alta medida da humanidade”, Angela Davis recorda que a Tradição Negra Radical<sup>12</sup> “tem sido abraçada não apenas por afrodescendentes, mas também por todos que evitam a assimilação com as estruturas opressivas e apoiam a libertação de todas as pessoas.”

---

<sup>12</sup> *Black Radical Tradition* é expressão usada por intelectuais e escritoras estadunidenses para nomear a resistente tradição da cultura afrodescendente, alimentada e levada adiante por Frederick Douglass, Ida B. Wells, W.E.B. Du Bois, Martin Luther King Jr., Ella Baker, Malcom X, Harriet Tubman, Maya Angelou, Cornel West, Patricia Hill Collins, Kimberlé Grenshaw, Angela Davis, entre outras.

(Davis, 2017, p. viii). A luta é ampla e o desejo de liberdade pode ser contagioso e universal. Em entrevista de 2014, publicada com o título de *We Have to Talk about Systemic Change* (“Precisamos falar sobre mudança sistêmica”), Davis afirma:

De diversos modos a luta Negra nos EUA serve como emblema da luta por liberdade. Ela é emblemática para lutas maiores por liberdade. E a Tradição Negra Radical não se relaciona simplesmente com pessoas Negras, mas com todas as pessoas que estão lutando por liberdade [...] é uma tradição que pode ser reclamada por pessoas em todo lugar. Independente (*regardless*) da raça, independente da nacionalidade, independentemente da localização geográfica” (Davis, 2016, p. 39 e 112).

O jogo social fica mais inclusivo quando as mulas do mundo são consideradas a mais alta medida de humanidade: é precisamente aquelas que estão no mais baixo – ou mesmo sem – lugar no todo social que podem configurar a dimensão universal da sociedade, na perspectiva de Davis. Essa percepção transforma o edifício social por inteiro. Conforme ressaltou Marcuse, o feminismo em suas raízes implica transformações na estrutura social para além das relativas a gêneros. A intersecção entre gênero, cor e classe, como características submetidas à valorização hierarquizante, fica evidente no seguinte texto de Lélia González:

A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada [...] o atraso político dos movimentos feministas brasileiros é flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. O discurso é predominantemente de esquerda. Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. (González, 2020, p. 32).

O problema é a realidade social implicar um não-saber, uma cegueira determinada, mantida por uma falsa-consciência. Se é possível falar em uma consciência verdadeira, ou pelo menos mais ampla, esta implicaria ir além da identificação (ilusória) com os vencedores e perceber a universalidade compartilhada (tautologia enfática) da vulnerabilidade da condição humana. Da qual machos, brancos, ricos, héteros não escapam. A questão então é como mudar os modos usuais de perceber, as escalas de valores, como reconfigurar sonhos e desejos. De acordo com Angela Davis, cuja proposta de considerar as mulas do mundo como “a mais alta medida da humanidade” é inspirada pela expressão encontrada em um romance, a arte tem o poder de transformar os modos de pensar, de sentir, de alterar a sensibilidade coletiva e os estilos de vida. “Seu aspecto mais marcante é o modo como ela transforma as mais horríveis formas de sofrimento em beleza e alegria” (Davis, 2018). Em

suma, com sua potência transformadora, a dimensão estética pode ser uma aliada na luta por libertação.

### **Músicas e um outro modelo de feminismo**

Em *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday* (1998), Angela Davis mostra como, através da música, as mulheres Negras chacoalharam paradigmas de gênero e classe.<sup>13</sup> O blues foi um poderoso veículo de expressão no feminismo Negro. De acordo com o termo, *expressão*, as canções de blues tiraram da *pressão* sentimentos íntimos, fantasias sexuais, dores recalçadas, experiências até então sem outra forma de vir à tona. Ao realizar “o mais antigo dos anseios humanos – a autorrevelação” (Hurston, 2021, p. 24), as letras das músicas narravam situações muitas vezes também comuns à audiência ou, de alguma forma, por ela conhecidas. A expressão musical deu corpo ao antes desencarnado. As canções incorporavam, encorpavam, o anteriormente interdito agora trazido à luz e tornado visível, ou audível pelo menos. Nas palavras de Nathalia Barroso,

Angela Davis apresenta o blues como a forma que as mulheres Negras encontraram de conseguir fazer sua voz ser ouvida. De conseguir, ao mesmo tempo, pertencer ao “não lugar”, e fazer com que quem estivesse ocupando os lugares “de fato” escutasse as mazelas por elas sofridas [...] o blues fez com que as mulheres escutassem, nas letras das canções, os abusos que sofriam serem retratados e publicamente apresentados: o que as tirava da condição de sofrerem sozinhas. Com isso, abriam-se oportunidades para reação e organização por parte das mulheres Negras, agora cientes da existência de muitas outras em situações semelhantes, de não estarem lutando por si só. (Barroso; Kangussu, 2021, pp. 248-9).

O Blues foi um veículo para as mulheres Negras expressarem desejos e compartilharem experiências ao mesmo tempo singulares e comuns a outras mulheres. As ouvintes rapidamente se identificavam com algumas personagens. O singular revelava-se coletivo. As canções retratavam realidades, sentimentos, recusa à situação existente, anseio por outra realidade, fatos e emoções comuns às cantoras e à audiência. Assim, situações até então vividas em solidão – muitas vezes acompanhadas de culpa e vergonha – passaram a ser percebidas como comuns, coletivas, compartilhadas. As cantoras do blues construíram momentos nos quais sentimentos e pensamentos até então ocultos, impedidos de encontrar espaço próprio no chamado

---

<sup>13</sup> As seguintes considerações sobre o papel do Blues na liberação das mulheres acompanham a pesquisa da pós-graduanda em filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto, Nathalia Barroso, a quem deixo aqui registrado profundo agradecimento.

mundo real, puderam finalmente ser experimentados no espaço público. *Blues Legacies and Black Feminism* demonstra a possibilidade de a música criar espaço para compartilhar experiências antes sem lugar de expressão ou sequer de existência. Conforme Barroso,

Inicialmente, a música composta pelos Negros escravizados possuía a voz humana desacompanhada pois o tambor havia sido banido pelos senhores de escravos como forma de se evitar a comunicação clandestina entre os Negros, o que poderia ocorrer através do ritmo das batidas no tambor. Desde os tempos da escravização, os Negros comunicavam-se uns com os outros através das músicas, possibilitando o surgimento do sentimento de pertencimento a uma comunidade que poderia desafiar a identidade coletiva imposta, a de escravizados. Tal capacidade de transmitir diferentes significados e de falar o indescrevível foi mantida e assimilada pelas cantoras de blues que emergiram no século XX (*Ibid.*, pp. 251-2).

Com canções do blues, apresentaram formas de vida que, indo além das singularidades das cantoras, configuraram desejos de transformações sociais amplificadas. “Através do blues, os problemas ameaçadores são extraídos da experiência individual isolada e reestruturados como problemas compartilhados pela comunidade.” (Davis, 1998, p.36). Continuando com Davis:

O blues, como gênero, marcou ponto no desenvolvimento histórico dos afro-americanos quando as comunidades Negras pareciam abertas a todo tipo de novas possibilidades. Foi uma forma musical cuja celebração de transformações e contestação da exploração teve um significado especial para as mulheres afro-americanas. Oferecia-lhes a possibilidade de desafiar as normas sociais que governam o lugar das mulheres dentro da comunidade e dentro da sociedade em geral. (*Ibid.*, p.74)

No blues, expressões individuais transmitiram a voz (sobretudo, mas não apenas) das mulheres Negras de baixa renda. Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith e Billie Holiday cantaram necessidades, desejos e também recusas à subserviência, à humilhação, aos maus tratos. Situações com os quais outras mulheres se identificaram, através da afecção sensível, de forma emotiva, sem necessidade de explicações conceituais. Como a música afeta dimensões sensíveis e por isso pode escapar à racionalidade dominante, e a qualquer aprisionamento racional, canções são encantos: tocam a interioridade de ouvintes e provocam emoções das quais muitas vezes nem nos julgávamos capazes, revelam a existência de possibilidades de ressignificar a vida exterior ou, na melhor das hipóteses, a própria exterioridade.

Davis considera a estética do blues como uma estética da autoconsciência, capaz de ir além da cegueira da falsa consciência. O blues, “articula uma nova valorização

das necessidades e dos desejos emocionais dos indivíduos. O surgimento do Blues foi uma evidência estética de novas realidades psicossociais dentro da população Negra” (*Ibid.*, p. 5). Foi o modo de as mulheres Negras fazerem-se ouvir, denunciar abusos e propor novas formas de relações sociais.

Na introdução de *Blues Legacies and Black Feminism*, Angela Davis revela se ver movida pelo desejo de saber mais sobre o modo como o blues articulou as vozes femininas para expressar a necessidade de união para além de gênero, incluindo raça e classe. Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith e Billie Holiday “se referiam a questões sociais urgentes e ajudavam a configurar modos coletivos de consciência” (*Ibid.*, p. xiv). Os problemas eram retirados da experiência individual isolada e reestruturados como questões compartilhadas coletivamente. Davis destaca o blues como território rico para a análise da interseccionalidade das lutas emancipatórias, pois as canções referem-se a questões de gênero e a situações sexuais entrelaçadas a representações de cor e classe.

As personagens femininas – cantoras, narradoras, protagonistas das histórias contadas – do Blues nunca eram totalmente subservientes à forma do desejo masculino, recusavam-se a serem maltratadas por amantes, patrões e patroas, desafiavam a ideologia relativa ao “lugar” da mulher, não se conformavam ao padrão feminino reduzido à esfera doméstica. Sexualidade foi tema bastante presente nas canções. Davis salienta ser esse um domínio onde ocorreram grandes mudanças comparando a vida em liberdade com a vida durante a escravidão. As divas do Blues cantavam a liberdade sexual, a possibilidade de escolherem parceiros e parceiras, reiteravam a própria autonomia.

Essas posições que, num primeiro momento, podem ser consideradas subjetivas, são distintamente vistas como o primeiro passo na direção de mudanças sociais. “A liberação das mulheres começa em casa, antes de entrar na sociedade em larga escala.” (Marcuse, 1974, p. 288). “Levamos a sério o antigo adágio feminista de que ‘pessoal é político’ (‘personal is political’)” (Davis, 2016, p. 104). E isso não significa apenas que as experiências pessoais têm implicações políticas como também que “nossas vidas interiores, nossas vidas emocionais são em grande parte formadas por ideologia” (*Ibid.*, p. 142). É uma via de mão dupla: a dimensão política configura a pessoal e vice-versa. Ao expressarem seu desejo pessoal, as cantoras de Blues expressavam o desejo universal, trans-histórico, de autonomia, e configuravam novos “modos coletivos de consciência”.

O realismo das narrativas presente no Blues pode ser percebido em diversos níveis de sentido, capazes de atravessar a realidade fatural de um determinado momento e dizer respeito a situações mais amplas do que as particulares apresentadas. “Mulheres

no Blues celebraram e valorizaram a classe trabalhadora Negra contestando, simultaneamente, as afirmações patriarcais sobre o lugar da mulher tanto na cultura dominante quanto dentro das comunidades Áfrico-Americanas” (*Id.*, 1998, p. 120).

Mesmo que elas tenham derramado lágrimas, elas encontraram coragem de levantar a cabeça e lutar de volta, afirmando seu direito de serem respeitadas não como apêndices ou vítimas dos homens, mas como seres humanos verdadeiramente independentes com desejos sexuais vivamente articulados. As mulheres do Blues forneceram exemplos enfáticos da independência da mulher Negra. (*Ibid.*, p. 20).

Às cantoras de Blues pode ser dado o crédito de disseminar atitudes feministas no meio da supremacia masculina, e de reconhecer o caráter sociopolítico da experiência pessoal. As canções forneceram às mulheres um modo de se reconhecerem e criarem uma nova consciência social como mulheres Negras. Mais que tornar possível, provocaram ainda a emergência de uma nova consciência nas comunidades da classe trabalhadora Negra. Algumas canções apresentavam traços pedagógicos quando lidando com temas de violência doméstica e dificuldades amorosas. Mesmo não sendo imediatamente um protesto político, “quando o Blues ‘nomeia’ os problemas que a comunidade deseja superar, ajuda a criar as condições emocionais para o protesto” (*Ibid.*, p. 113). Indo adiante com Davis:

A estética do blues é uma estética de autoconsciência, antes de tudo. Mas, em um sentido menos óbvio, a defesa do blues proposta pelas artistas clássicas do blues que estou explorando – Gertrude “Ma” Rainey e Bessie Smith – tem implicações feministas profundas. Pois ao defender, como também ao performer, o blues, elas o estavam estabelecendo como um gênero pertencente às mulheres tanto quanto aos homens. E, implicitamente, também estavam definindo o blues como um lugar onde mulheres poderiam articular e comunicar seus protestos contra a dominação masculina. (*Ibid.*, pp. 127-8).

O blues transformou a vida das mulheres Negras. Representou e sustentou uma autoconsciência emergente à época, uma consciência antirracista, anticapitalista, feminista. As protagonistas do Blues muitas vezes associaram a busca por felicidade com realizações eróticas. Por meio das canções, surgia a figura da mulher desejosa de independência, com a qual identificação e reconhecimento foram imediatos. Diante das evidências, é desnecessário falar sobre a dimensão pública alcançada por Billie Holiday. E Gertrude “Ma” Rainey e Bessie Smith, menos dispostas a saírem de suas comunidades, atraíram mulheres e homens brancos aos guetos, mesmo nos tempos de perversa segregação racial nos Estados Unidos da década de 1920. A busca por liberdade foi contagiosa e, quando expressa em canções, encantatória. *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday*

deixa clara a potência da música para alcançar amplo número de mulheres, e não apenas de mulheres.

### **Feminismo, experiências estéticas e libertação**

No momento atual, e desde o início do milênio, tem havido diversas irrupções sociais, insurreições, catástrofes ambientais em escala planetária e, mesmo assim, ainda não houve mudanças radicais nos paradigmas dominantes. Se, para sobreviver, até pessoas em desacordo com eles sentem-se forçadas a adotar padrões comportamentais fixados, deixando de lado a própria autonomia, quais as possibilidades de existência de princípios e de ações libertadoras?

Podemos talvez recorrer à perspectiva trazida por Susan Buck-Morss, em *Hegel e o Haiti*, quando ela apresenta a liberdade como parte da essência humana, que, no momento em que aflora à consciência, tem o desejo de realizar-se. Nas palavras da autora, “é claro que a consciência da liberdade de alguém exige que esse alguém *se torne* livre, não apenas em pensamento, mas *no mundo*. (Buck-Morss, 2017, p. 101, grifos da autora).

O fato de a percepção, experiência, sentimento (seja qual for o modo de aflorar) da liberdade interior instaurar o desejo de realizá-la fornece uma via possível para a transformação. Se aceitamos a relação entre consciência da liberdade interior com o desejo de tornar-se livre *no mundo* como verdadeira e necessária, entendemos com mais clareza a potência transformadora das experiências estéticas. Potência de dois gumes. De um lado, a da utilização política da dimensão estética com fins ilusionistas, para levar à falsa consciência; de outro, a da experiência libertadora da consciência, a *promesse du bonheur* provocada pela arte.<sup>14</sup>

A experiência estética “explode a realidade dada em nome de uma verdade normalmente negada ou mesmo inédita. A lógica interna da obra de arte termina na emergência de outra razão, outra sensibilidade, que desafiam a racionalidade e sensibilidade incorporada nas instituições sociais dominantes”, ressalta Marcuse, e vai adiante: “A verdade da arte está em seu poder de quebrar o monopólio da realidade estabelecida (i.e., dos que a estabelecem), de *definir* o que é *real*” (Marcuse, 1978, pp. 7 e 9, grifos do autor).

A obra de arte pode protestar contra o modo de vida dado e ao mesmo tempo transcendê-lo em uma experiência distinta das ordinárias. A arte é outra em relação

---

<sup>14</sup> Seguiremos neste artigo a potência da experiência estética no caminho da libertação, lembrando que o do aprisionamento é tema de textos seminais como *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord, o escrito sobre “A indústria cultural”, de Adorno e Horkheimer, e a monumental obra das *Passagens*, de Walter Benjamin.

à realidade estabelecida que está em sua origem. É alienação de uma sociedade alienada, “uma segunda alienação, em virtude da qual o artista se dissocia metodicamente da sociedade alienada e cria o universo irreal, ‘ilusório’, em que a arte tem e comunica sua verdade.” (Marcuse, 1972, p. 97). A alienação da alienação – do latim *alienare*, transferência de posse – pode fazer parte do arsenal para evitar o reconhecimento apressado com as formas sociais dadas. A experiência de alienação em relação à estrutura social alienante ultrapassa as possibilidades de mudança definidas e confinadas na sociedade existente. As experiências estéticas podem ser mesmo as mais efetivas formas de transformação. Prosseguindo com Marcuse,

a sociedade existente é *reproduzida* não só na mente, na consciência do ser humano, mas *também em seus sentidos*; e nenhuma persuasão, nenhuma teoria, nenhuma argumentação, pode romper essa prisão, a menos que a *sensibilidade* fixa, petrificada, dos indivíduos seja “*dissolvida*”, *aberta a uma nova dimensão da história*, até que a familiaridade opressiva com o mundo objetual dada seja quebrada – em uma *segunda alienação* que nos afaste da sociedade alienada. (*Ibid.*, p. 72).

As cantoras de blues criaram formas de expressões para além das experiências prosaicas, subverteram as formas petrificadas e abriram os horizontes de transformação. Ir além da identificação imediata com o oferecido é um passo na realização da autoconsciência. A transcendência da liberdade para além das formas dadas é o requisito primário para a capacidade de os sentidos experimentarem o que não é imediatamente dado. A faculdade de transcender o existente (mesmo que apenas na ‘mera’ experiência estética) converte a liberdade em um conceito regulador da razão, por ser capaz de guiar a percepção do real de acordo com suas potencialidades ainda não efetivadas – ou sequer percebidas. Potência que ultrapassa as condições históricas concretas, a pulsão por liberdade está enraizada nos impulsos primários. A ideia de que a consciência da liberdade exige sua realização dessublima a ideia de liberdade, levando-nos a perceber a experiência estética – que é sempre, em algum grau, experiência de liberdade – como libertadora. A experiência estética redefine a sensibilidade como ação e os sentidos como base da constituição epistemológica do real, assim como de sua transformação.

A transcendência da realidade imediata destrói a objetividade reificada das relações sociais estabelecidas e abre uma nova dimensão da experiência: o renascimento da subjetividade rebelde. Assim, na base da sublimação estética, tem lugar uma *dessublimação* na percepção dos indivíduos – nos seus sentimentos, juízos e pensamentos; uma invalidação das normas, necessidades e valores dominantes. Com todas as suas características afirmativo-ideológicas, a arte permanece uma força dissidente. (Marcuse, 1978, p. 7-8).

Contra-pondo-se à ilusão harmonizadora, à transfiguração idealista, ao divórcio entre arte e realidade, as canções de blues realizam o que Marcuse denomina “des-sublimação da arte”:

o retorno a uma arte “imediate” que responda, e ative, não só o intelecto e a sensibilidade refinada, “destilada”, restrita, mas também, e primariamente, a experiência sensível “natural”, livre dos requerimentos de uma sociedade exploradora obsoleta. A busca é por formas artísticas que expressem a experiência do corpo (e a da “alma” [*soul*]), não como veículos do poder do trabalho e da resignação, mas como veículos de libertação. Esta é a busca de uma *cultura sensual* [*sensuous*], “sensual” no modo como ela envolve a transformação radical dos sentidos humanos na experiência e na receptividade: a emancipação destes de uma produtividade autopropulsora, lucrativa e mutiladora. (Marcuse, 1972, p. 82).

A ruptura com o *continuum* da dominação significa também ruptura com o seu vocabulário. Marcuse dá como exemplo a palavra *soul*, alma – abrigo tradicional para o que havia de mais profundo e imortal no homem – que “foi dessublimada e nesta transsubstanciação migrou para a cultura dos negros: eles são *soul brothers*, a alma [*soul*] é preta, violenta, orgiástica; ela não está em Beethoven ou em Schubert, mas no blues, no jazz, no rock ‘n’ roll” (*Id.*, 1969, p. 36). Na palestra sobre *Arte como uma forma de realidade*, Marcuse afirma:

A arte encarna as forças de rebelião apenas se está dessublimada: como Forma viva que dá palavra e imagem e som para o inominável, para a mentira e seu desmascaramento, para o horror e para a libertação dele, para o corpo e sua sensibilidade como fonte e base de toda “estética”, como base da alma [*soul*] e de sua cultura, como primeira “apercepção” do espírito, *Geist*. (*Id.*, 1970, p. 130).

A potência político-social da música dessublimada, “realista”, é evidente na Black Radical Tradition, do lamento nas *sorrow songs* à exortação das *redemption songs*. O próprio título do livro de Angela Davis, *Freedom is a Constant Struggle*, vem de uma canção popular no movimento do Mississippi pelos direitos civis (*Mississippi Civil Rights Movement*)<sup>15</sup>.

Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse salienta que a emancipação envolve a totalidade da existência, sensibilidade e razão. As “qualidades estéticas”, essencialmente não-violentas e não-dominadoras podem ser forças subversivas, em contra-posição à agressividade dominante na configuração “do universo social e natural”. A faculdade de receptividade “é pré-condição da liberdade”, é “o solo da criação”,

<sup>15</sup> They say that freedom is a constant struggle / They say that freedom is a constant struggle / They say that freedom is a constant struggle / O Lord, we've struggled so long / We must be free; we must be free.

oposta à “produtividade destrutiva”. E é uma das características *especificamente femininas*. Ainda que essa expressão nunca seja usada em *Contrarrevolução e revolta*, pode se perceber sua semente neste escrito, dois anos anterior à palestra *Marxismo e Feminismo* onde ela aparece. Marcuse afirma:

visto que o “princípio masculino” tem sido o governante mental e a força física, uma sociedade livre seria a “negação definitiva” desse princípio – seria uma sociedade *feminina*. Nesse sentido, ela não tem nada a ver com qualquer forma de matriarcado; a imagem da mulher como mãe é em si repressiva; transforma um fato biológico em valor ético e cultural e assim suporta e justifica a repressão social. O que está em jogo é a ascensão, em homens e mulheres, de Eros sobre a agressão; e isso significa, na sociedade dominada pelo masculino, a “feminilização” do masculino. Isso expressaria a mudança decisiva na estrutura pulsional: o enfraquecimento da agressividade primária que, combinada com fatores biológicos e sociais, tem governado a cultura patriarcal. (Marcuse, 1972, pp.74-5).

O feminismo é afirmado como força transcendente e radicalmente transformadora ao visar não apenas a igualdade dentro do trabalho, como também uma mudança estrutural, para a qual “as demandas básicas por oportunidades iguais, pagamento igual, e dispensa do trabalho doméstico em tempo integral e cuidado das crianças, são um pré-requisito” (*Ibid.*, p. 75).

Mesmo considerando homens e mulheres igualmente submetidos à “linha de montagem da desumanização”, Marcuse julga a libertação feminina mais abrangente que a masculina, porque a repressão às mulheres vem sendo historicamente fortificada pelo uso social da constituição biológica feminina: mais do que uma “função natural”, ser mãe e criar as crianças seria supostamente a realização da “natureza” feminina. E “o mesmo é ser uma esposa, desde que a reprodução da espécie ocorre dentro da moldura da família patriarcal monogâmica.” (*Ibid.*, pp. 75-6).

Na perspectiva de Marcuse, apesar de o capitalismo ter estabelecido uma igualdade abstrata – “igualdade diante da máquina” – entre homens e mulheres, “essa abstração foi menos completa no caso das mulheres”. A concreção do trabalho doméstico permaneceu tarefa feminina. Cuidar da família e do lar era considerada a maior realização das mulheres. Se, por um lado, o isolamento da esfera doméstica em relação ao processo de produção concorreu para a mutilação das mulheres, essa mesma separação do mundo do trabalho alienado do capitalismo, a alienação histórica das mulheres excluídas da esfera pública, de alguma forma, também contribuiu para a manutenção de maior proximidade com a própria sensibilidade, e manteve-as menos brutais, “mais humanas que os homens”. (*Ibid.*, p. 77). Conforme se vê, o processo é dialético.

a sociedade patriarcal criou uma imagem feminina, uma contraforça feminina, que pode tornar-se um dos coveiros da sociedade patriarcal. Também nesse sentido a mulher traz a promessa de libertação. É a mulher quem, na pintura de Delacroix, segurando a bandeira da revolução, guia o povo nas barricadas. (*Ibid.*, p. 78).

Com o desejo de ir além da alegoria francesa, fazemos nossa a questão colocada por Angela Davis: “como podemos contrabalançar a representação de agentes históricos como indivíduos poderosos, homens poderosos, e revelar o papel realizado, por exemplo, pelas empregadas domésticas Negras?” (Davis, 2016, p. 66). Como atravessar a imagem do herói branco em favor da representação das mulas do mundo? e imaginar um mundo que não seja governado exclusivamente pelo princípio da supremacia masculina branca? Como perceber e produzir a percepção que “realidades sociais que têm aparecido como impenetráveis, inalteráveis, podem ser vistas como maleáveis e transformáveis”? (*Ibid.*, p. 67).

Com o desejo de, juntas, respondermos a essas questões, finalizamos esse artigo lembrando as palavras de Davis, segundo as quais “feminismo envolve mais do que igualdade de gênero. E envolve muito mais do que gênero. Feminismo precisa envolver uma consciência do capitalismo”. E mais:

Ele tem de envolver uma consciência de capitalismo, e racismo, e colonialismo, e pós-colonialidades, e mais gêneros do que podemos sequer imaginar, e mais sexualidades do que jamais pensamos que pudéssemos nomear. Feminismo nos ajudou não apenas a reconhecer uma gama de conexões dentre discursos, instituições, identidades e ideologias que muitas vezes tendemos a considerar separadamente; mas também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e organizativas que nos levaram para além das categorias “mulher” e “gênero”. (*Ibid.*, p. 104).

## Bibliografia

- Barroso, N.; Kangussu, I. (2021) “Angela Davis, as mulas do mundo e a música: por um novo paradigma”. In: *Filósofas*. Curitiba: Kotter Editorial, p. 245-254.
- Blumenfeld, R. (2020) “How a 15,000-Year-Old Human Bone Could Help You Through the Coronacrisis”. *Forbes*. Mar 21, 2020. Disponível em: [www.forbes.com](http://www.forbes.com).
- Brown, W. (2006) “Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction”. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 17(1), p. 1-5. Doi: 10.1215/10407391-2005-001.
- Buck-Morss, S. (2017) *Hegel e o Haiti*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições.

- Davis, A. Y. (1998) *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Freedom is a constant struggle*. Chicago: Haymarket Books.
- \_\_\_\_\_; Davis, F. (2016a) “The Radical Work of Healing: Fania and Angela Davis on a New Kind of Civil Rights Activism”, interview by Sarah van Gelder, Feb 19, 2016. Disponível em: [www.yesmagazine.org](http://www.yesmagazine.org).
- \_\_\_\_\_. (2017) “Foreword”. In: Lamas, A. T.; Wolfson, T.; Funke, P. (orgs.) *The Great Refusal. Herbert Marcuse And Contemporary Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press, p. vi-xi.
- \_\_\_\_\_. (2018) “On the death of Toni Morrison”, interview in YouTube.
- González, L. (2020) “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher”. In: Rios, F.; Lima, M. (orgs.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 18-34.
- Hurston, Z. N. (2021) *Seus olhos viam Deus*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Their Eyes Were Watching God*. New York: Perennial Classics.
- Love, H. (2017) “Queer Critique, Queer Refusal”. Lamas, A. T.; Wolfson, T.; Funke, P. (orgs.) *The Great Refusal. Herbert Marcuse And Contemporary Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press, p. 118-131.
- Marcuse, H. (1966). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1970). “Art as a Form of Reality”. In: Fry, E. (org.). *On the Future of Art*. New York: Viking Press, p. 123-132.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (1974). “Marxism and Feminism”. *Women’s Studies*, 2(1), p. 279-288.
- \_\_\_\_\_. (1978). *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetic*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_. (2001). “The Historical Fate of Bourgeois Democracy”. In: Kellner, D. (org.). *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse*. Vol. 2. London and New York: Routledge, p. 163-186.
- \_\_\_\_\_. (2001a). “A Revolution in Values”. In: Kellner, D. (org.). *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse*. Vol. 2. London and New York: Routledge, p. 193-202.
- \_\_\_\_\_. (2017). “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”. In: Jansen, P.-E.; Surak, S.; Reitz, C. (orgs.). *Transvaluation of Values and Radical Social Change – Five New Lectures*. International Herbert Marcuse Society, p. 51-60.

- \_\_\_\_\_; Bovenschen, S.; Shuller, M. (1978) "Weiblichkeitsbilder". In: Habermas, J.; Bovenschen, S. (orgs.) *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 65-87.
- Power, N. (2013) "Marcuse and Feminism Revisited". *Radical Philosophy Review*, 16(1), p. 73-80.
- Steuernagel, T. (1994). "Marcuse, the Women's Movement, and Women's Studies". In: Bokina, J.; Lukes, T. *Marcuse: from the New Left to the Next Left*. Lawrence: University of Kansas, p. 89-105.

# Hipárquia, ou o ápice da radicalidade do cinismo

**Juliana Aggio**

UFBA

## **RESUMO**

O presente texto procura evidenciar o cunho filosófico da escolha, do modo de vida e das ideias e atitudes corajosas de Hipárquia de Maroneia em abandonar sua família e sua cidade de origem, assim como a classe social aristocrática e o papel de esposa-mãe-governanta da casa, para poder viver a filosofia canina. Tais atitudes fazem desta filósofa uma questionadora não somente dos costumes sociais juntamente com os cínicos, mas do papel da mulher, levando a filosofia cínica à prova máxima de sua radicalidade.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Hipárquia; cinismo; radicalidade; filosofia canina.

## **ABSTRACT**

The present text seeks to highlight the philosophical nature of the choice, the way of life and the courageous ideas and attitudes of Hyparchia of Maroneia in abandoning her family and its hometown, the aristocratic social class, the role of wife-mother-governess of the house in order to live the canine philosophy. Such attitudes make this philosopher a questioner not only of social customs, along with the Cynics, but of the role of women, taking Cynic philosophy to the ultimate proof of its radicality.

## **KEY WORDS**

Hyparchia; cynicism; radicality; canine philosophy.

Escrevo sobre Hipárquia não por ter sido uma filósofa entre filósofos, mas por ter sido a filósofa que, enquanto mulher, conduziu o cinismo a uma radicalidade ainda não alcançada. Se a filosofia cínica se caracteriza por questionar as convenções, quais destas ainda poderiam ser abaladas quando uma mulher toma a palavra filosófica?

Nascida por volta do ano 330 a.C., em Maroneia Hipárquia foi excluída, como toda mulher, do direito à voz e à cidadania em uma *polis* grega, mas soube fazer uso da *parresia* – coragem de se fazer livre para falar o que se pensa em público – como arma filosófica e política. Soube, além disso, viver um modo de vida cínico, seguindo com austeridade os princípios de liberdade, de desapego, de autossuficiência (*autarkeia*) e de contestação das normas e dos costumes, expondo seu próprio corpo sem pudor. Soube, enfim, viver como uma cínica, isto é, uma cadela – donde vem o termo *kyôn/kynos* que dá origem à terminologia filosófica *cinismo* (*kynismos*) –, ressignificando tal termo que sempre foi atribuído pejorativamente às mulheres<sup>1</sup>. Viveu como uma cadela entre cachorros; e, entre caninos, não há hierarquia social nem inferiorização da fêmea. De modo que, talvez, tenha sido por isso que Hipárquia ousou viver como uma filósofa, e, talvez, pelo fato de ter contestado as convenções de gênero, tenha sido a primeira filósofa com atitudes feministas de que se tem conhecimento no ocidente.

Não obstante, são escassas as fontes sobre sua filosofia, raros os testemunhos e quase inexistente o comentário sobre o pouco de que se sabe de sua vida e de seus pensamentos. Talvez não fosse assim se se tratasse de um homem, afinal, são inúmeros os testemunhos sobre os filósofos que escreveram e mesmo sobre os que nada escreveram, como Sócrates, ou entre aqueles da própria filosofia cínica, como Diógenes de Sinope. Sendo assim, das fontes sobre Hipárquia<sup>2</sup>, utilizarei aqui sobretudo a mais confiável delas para desenvolver meu argumento: a *Vida e doutrina dos filó-*

<sup>1</sup> Desde a Grécia Antiga se associava a mulher à cadela de modo pejorativo. No poema de Hesíodo, *Teogonia*, a figura do cão faz referência à astúcia, ao ludíbrio, à dissimulação, donde se explica a atribuição negativa do termo cadela à mulher e a Pandora que, segundo a mitologia grega, deu origem à raça das mulheres. Como diz Vernant (1975), “em Pandora, o interior [...] consiste em um espírito de cadela, um temperamento de ladra, uma voz feita para a mentira e o engano (Op., 67 e 78), mas essa ‘cadelice’ [chiennerie] interna (o κακόν) é dissimulada sob uma aparência sedutora (o καλόν)” (p. 759-760). Na peça *Agamenon*, de Ésquilo, Clitemnestra é chamada de cadela odiosa (v. 1228) por ludibriar seu esposo e conseguir assassiná-lo. Como se pode notar, a imagem do cachorro é ambígua: denota tanto amizade e fidelidade, quanto falsidade e ultraje. A mulher é comumente associada à cadela desde a Antiguidade pelo viés negativo. Assim, Hipárquia, ao se tornar uma cadela rompe essa tradição ressignificando o termo e fazendo uso do mesmo para afirmar seu lugar de filósofa.

<sup>2</sup> A parca doxografia é a seguinte: Diógenes Laércio (vi, 88-89 e 96-98), *Suda*, Iota,517: verbete Hipparchia, e, kappa,2341; verbete *Crates*; Musonio Rufo, 16, p. 70, 11-17 H (= Estobeo, iv, 22, 20); Epicteto, *Diatribes*, 3.22.76; Sexto Empírico, *Esboços pirrônicos*, 1.14.153 e 3.24.200; Simplicio, *Comentário ao Manual de Epicteto*, 32; Teodoro-roto, *Cura das enfermidades gregas*, xii, 49; Clemente de Alexandria, *Stromata*, iv, xix, 121, 6; Santo Agostinho, *Réplica a Juliano (obra inacabada)*, iv, 43, e *Cidade de Deus*, xiv, 20; Antípatro de Sidon, *Antologia Palatina*, vi, 413; e Plutarco, *Obras morais*, Sobre a impossibilidade de viver aprazivelmente segundo Epicuro: 2, 1086f.

*sofos ilustres*, de Diógenes Laércio. Mas é sabido que, embora nenhum dos seus escritos tenha sido preservado, ela teria sido autora de alguns ensaios e de tratados filosóficos, tais quais: *Hipóteses filosóficas* (*Philosophon hypotheseis*); *Epiqueremas* (*Epicheiremata*); *Silogismos incompletos ou de probabilidades*; e *Questões* (*Protaseis*) para Teodoro de Cirene, o Ateu. Ademais, é preciso assinalar que as fontes são poucas também pelo fato de os cínicos não terem cultivado a arte de escrever suas doutrinas, pois concebiam a filosofia como modo de vida cuja transmissão se fazia antes pela ação e pelo exemplo do agir filosoficamente do que pela escrita, pela leitura e pela memorização de preceitos.

Ora, a filosofia cínica poderia ser denominada uma filosofia canina por seus adeptos ousarem, como cães altivos e mordazes que não devem nada a ninguém, subverter a ordem e desafiar toda norma e moralidade. Os cínicos cultivavam a coragem como uma de suas principais virtudes, por meio de uma disciplina (*askêsis*) austera que livrava a mente da servidão do dogmatismo, das perturbações morais e mesmo das confusões filosóficas, bem como fortalecia o corpo para enfrentar as dores e as adversidades da vida.

Ao contrário de uma sociedade que aposta no adormecimento da dor e no hedonismo excessivo, como a nossa, por exemplo, os cínicos preconizavam não evitar, nem aplacar as dores com medicamentos, mas enfrentá-las corajosamente, pois acreditavam advir daí o fortalecimento. Desse modo, a filosofia cínica é própria de quem vive como um animal, um cão mais propriamente, em matilha ou solitário, com o mínimo de que precisa para sobreviver e, assim, exerce a maior liberdade que se poderia. Ou seja, bastar-se com o que se tem ao alcance das mãos e assim ser o mais autossuficiente possível e não estar submetido a padrões de comportamento restritivos ou repressivos, além de cultivar a coragem de falar em público, a *parresia*.

Mesmo diante da autoridade de Alexandre, o Grande, Diógenes, o cão, lhe disse: “És poderoso demais para precisares de mim, e eu autossuficiente demais para precisar de ti” (*DL*, 6.38). Quando Alexandre se aproximou e lhe indagou para que, porventura, precisaria dele, Diógenes respondeu com a franqueza mordaz que lhe convém: “sai da frente do sol” (*DL*, 6.38). Ou seja, Diógenes fala como um cão que morde, e a *parresia* é antes a palavra que choca do que a que seduz e se esforça por persuadir o outro. O mote não é convencer, mas provocar, chocar, sacolejar, deslocar, deixar o outro não no lugar confortável da crença, mas no desconforto do desamparo. Não se trata, com efeito, de uma busca pela verdade que, depois de ser alcançada, deveria ser demonstrada ou adornada com belas palavras para seduzir e convencer o discípulo, mas da desconstrução no corpo das verdades assumidas e naturalizadas, das convenções banalizadas, da tentativa de seguir uma moral que não faz sentido ou que, antes disso, é hipócrita e nos adocece.

Diante da brevidade da vida, é preciso se livrar do apego ao passado e ao futuro, vivendo o presente como se fosse único e cada dia como se fosse o último. Diógenes era chamado de efêmero (*ephēmeros*) por sua capacidade de viver apenas o aqui e o agora. A felicidade (*eudaimonia*), objetivo da filosofia canina, reside, segundo ele, na liberdade de depender minimamente de bens e de outrem: quanto menos eu tenho e quanto mais desapegada eu sou, mais tempo terei para me dedicar a mim mesma e menos sofrerei se tiver pouco a perder.<sup>3</sup> Esse mundo, dizia Diógenes, é como um mercado em que o viajante sensato só compra o que irá lhe sustentar em sua jornada. O verdadeiro poder está em ser autossuficiente e livre, e não em colecionar títulos, honrarias e bens. É simples ser feliz. É na simplicidade que está a felicidade.

Mas para tanto é preciso remar contra a correnteza, distanciando-se da trajetória da maioria das pessoas. Esse despojamento como cerne da vida canina significava não ser escravo de seus desejos e prazeres; enfrentar com austeridade e determinação as dores físicas e psíquicas; não se submeter ao poder para cumprir demandas; não se inibir diante de poderosos; colocar a própria vida em risco para exprimir o que se pensa; enfim, preceitos que norteiam o modo de vida filosófico de quem é capaz de viver como um cão. Viver de tal modo significava viver livre das imposições normativas e moralizantes demasiadamente humanas. Viver como um cão é viver em conformidade com a natureza, o que não significa viver uma vida bestial ou animal – no sentido pejorativo comumente atribuído a esses termos –, mas viver como um animal e como um ser que possui razão, sem dissociar, portanto, a animalidade da racionalidade e assim colocar, como fez praticamente toda a tradição filosófica, sobretudo a platônica-aristotélica<sup>4</sup>, a razão acima do que é dito animal: o corpo e suas necessidades elementares. Viver como um cão é viver de forma indistinta animalidade e racionalidade. Segundo Navia:

Os cães, ao menos os selvagens e os de rua, vivem em completo acordo com a natureza. Para eles, nem convenções, nem normas complicadas, nem etiquetas, nem costumes, nem o jeito mais decoroso de fazer as coisas, nem a distinção entre o certo e o errado têm significado algum. Pertencem a país nenhum,

---

<sup>3</sup> Como disse Sêneca: “É preciso considerar [segundo Diógenes] quão menos doloroso é não ter nada a perder e é preciso compreender que o pobre terá menos a sofrer se tiver menos a perder” (*Da tranquilidade da alma*, VIII, 2).

<sup>4</sup> O tema é evidentemente polêmico e não caberia aqui um aprofundamento, todavia, o cinismo parece ser um ponto de desvio na tradição platônica-aristotélica que preserva o dualismo animalidade e racionalidade, e postula o humano como hierarquicamente superior ao animal. Conforme a clássica definição de ser humano como animal racional, o que distingue e eleva à superioridade o humano em relação aos demais animais é a racionalidade, isto é, a racionalidade é a diferença específica que lhe faz ser uma espécie distinta das demais espécies animais. Simodou (2004), em suas *Dois lições sobre o animal e o homem*, procura mostrar certos matizes dessa diferenciação e mesmo cisão na Antiguidade. Para tanto ver Ramos, 2019.

nunca selaram aliança a nenhuma bandeira, nem estão sujeitos a título ou propriedade alguma (Navia, 2009, p. 167).

Diógenes dizia que aprendeu a viver bem observando um camundongo e, de fato, vivia como um cão (definição que ele mesmo se atribuía): satisfazia suas necessidades em público, comia carne crua, desafiava qualquer autoridade e mordida com a palavra. Sem casa (*oikos*) e sem cidade (*apolis*), dizia ser um “cidadão do mundo” (DL 6.66), um cosmopolita (*kosmopolitês*)<sup>5</sup>, que habitava as ruas ou, feito um caracol, carregava sua casa, isto é, seu tonel.

O resultado dessa prática filosófica é poder viver uma vida simples, despojada de bens, autossuficiente, e, portanto, livre. Filosofar como um cão ou fazer uma filosofia canina significava retirar a filosofia do Olimpo e vivê-la em ações que falam por si e não como discursos que se pretendem verdadeiros e capazes de conduzir ações. O *logos* não é o protagonista que conduz a práxis e instaura um modo de ser (*ethos*), mas um auxiliar ou coadjuvante da práxis que, por sua vez, instaura um modo de ser filosófico. Dissociado de uma ação ou incoerente a um modo de conduta, o *logos* era desprezado como erudição vazia. Assim, a filosofia cínica não encontrava assento na produção de discursos, mas se fazia vívida e presente no modo de agir e viver. Diógenes “relutava em usar a linguagem discursiva para dar expressão a seu pensamento. Preferia mostrá-lo e exemplificá-lo através da ação e de gestos a dar um apanhado linguístico dele” (Navia, 2009, p. 159).

Se eu pudesse, mesmo que caricatamente, atribuir um tipo de desejo a ser cultivado na boa medida por cada filosofia helenística, eu diria que a Epicurista é o cultivo da *epithumia*, o desejo frugal, simples e moderado pelo prazer, que o Estoicismo é o cultivo da *boulêsis*, o desejo de seguir a própria razão enquanto manifestação coerente consigo mesma e em harmonia com a razão universal, e que o cultivo do *thumos*, o desejo ardoroso e vigoroso no enfrentamento da dor e na determinação da ação corajosa para viver a própria liberdade, é próprio do Cinismo.

Os cínicos rejeitavam não apenas a ordenação acadêmica das escolas filosóficas, como todo e qualquer costume e tradição. Além da prática da contravenção, contraconduta e *parresia*, eles expunham seus próprios corpos com ousadia e sem pudores em praça pública. Parresiastas, sabiam fazer valer a força de suas palavras nas suas ações, nos modos de vida e na prática de discursos livres e francos, a partir do lugar de não cidadão grego, uma vez que, para ter direito à fala pública, era necessário ser homem livre e proprietário. Diógenes não tinha propriedade alguma, então lhe restava a coragem de impor à *polis* um lugar de fala, ali onde não lhe era permitido se expressar.

---

<sup>5</sup> Termo possivelmente cunhado por Diógenes segundo Navia, 2009, p. 179.

Neste contexto, a coragem de Hipárquia teve de se redobrar em um duplo enfrentamento: ela não era homem e não tinha propriedade. Segundo a formulação de Kennedy, Hipárquia fazia frente a um duplo exílio social: o exílio de sua cidade natal e sua família aristocrática, e o exílio de não pertencer ao gênero masculino e se recusar à vida doméstica destinada às mulheres (Kennedy, 1999). A ousadia de abandonar uma família rica para viver com Crates, homem desprovido de dotes, rendeu-lhe, de um lado, o exílio de uma vida sem posses, dotes ou poder, mas, por outro, libertou-a do que lhe fora destinado: cuidar da casa, dos filhos e do marido.

Crates tenta dissuadir Hipárquia de seu projeto, mas ela acaba por contrariar sua família, resolve partir e viver como *uma cadela ao lado de seu companheiro cão*. Temos assim um casal que rompe uma tradição de classe, quando a aristocrata resolve se casar com um homem desprovido de bens e que subverte os costumes ao praticarem sexo em praça pública<sup>6</sup>, tal qual fazem os cães. Seguíam *os passos do mestre Diógenes* que “se masturbava em plena praça do mercado e dizia: ‘seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse!’” (DL 6.2.46). Ora, se podemos comer em público, por que não poderíamos também nos masturbar? Afinal, a distinção entre o público e o privado serve para quê? Por detrás desse questionamento nada trivial encontra-se o seguinte raciocínio: o privado não deveria existir, pois poderia ser feito em público, de modo espontâneo e natural, aquilo de que não há que se envergonhar.

O ser humano deveria se comportar conforme sua natureza: um animal não domesticado e livre como cães que habitam o mundo e fazem tudo às claras. Trata-se de uma filosofia que coloca em prática o preceito de Diógenes segundo o qual “tudo se deve fazer em público” (DL 6.2.69), ou seja, tudo deveria ser público, nada privado. Não há do que se envergonhar, algo a se esconder ou a dissimular. As quatro paredes servem para proteger e manter uma moral hipócrita. As convenções, por sua vez, não servem senão para enfraquecer o espírito e distorcer o comportamento, pois docilizam, domesticam e alimentam temores próprios aos pudores. Franqueza e transparência são atitudes corajosas e coerentes com uma vida que nada tem a temer e a esconder. Tudo pode ser falado. Tudo pode ser mostrado. Tudo pode ser visto. A vergonha *encoberta* a fraqueza, a covardia, a debilidade, a vilania, o erro, o abominável. A vida canina, ao contrário, é uma vida crua e nua, *vivida às claras e reluzente* como a luz do dia.

Assim se casaram Hipárquia e Crates, mas viveram uma vida distante dos padrões normativos que regiam o matrimônio grego. Eram, de fato e por decisão, como denominou Crates, um casal canino (*kynogamia*) (Suda, Kappa, 2341). Trata-se de

---

<sup>6</sup> Segundo testemunhos de Apuleio e escritos do Cristianismo tardio.

um casamento que rompe duas tradições: (i) o ato sexual é feito em público, desfazendo a distinção público-privado; e (ii) a mulher não cumpre sua função de esposa-mãe-governante da casa. Hipárquia definitivamente não cumpriu o lugar esperado de mulher recatada e do lar.

Ademais, é de se presumir que o casamento não poderia ser sacramentado pelos cínicos, pois estes desprezavam as regras morais tradicionais e prezavam a autossuficiência acima de tudo. Estimar a humanidade na perpetuação da espécie é tão pífio que mereceria uma gargalhada cínica<sup>7</sup>. Como nos lembra Epiteto (*Diatribes* 3.22.67-76), uma vida casada pode nos desviar da vida filosófica, tornando-nos apegados a quem amamos e sem domínio de nós mesmos, de nossos prazeres e desejos, sobretudo após a chegada de filhos.

Seguindo essa concepção, Crates, numa última tentativa de dissuadi-la a ser sua companheira, se posta diante de Hipárquia desprovido de posses e desnudo e diz: “Este é o noivo, aqui estão seus pertences; faça sua escolha conforme me vê; pois você não será minha ajudante, a menos que você compartilhe de minhas buscas” (*DL* 6.96). Também teria dito, segundo outro testemunho: “Ali está todo o meu material! E seus olhos podem julgar a minha beleza. Tome um bom conselho, para que mais tarde eu não a encontre reclamando de seu lote” (*Apuleio*, 1909). A determinação de Hipárquia, porém, não é abalada. Ela insiste em deixar o conforto da vida aristocrática para viver uma vida de austeridade canina, e passa a usar roupas masculinas semelhantes às dos filósofos cínicos (andava descalça, com um manto e um cajado), algo testemunhado por Antípatro (2016), segundo o qual ela teria dito:

Eu, Hipárquia, não seguirei os hábitos de meu sexo, mas com coragem viril, os de cães fortes. Não me agradam a joia sobre o manto nem as amarras para os meus pés, nem lenços de cabeça perfumados; antes com um cajado, descalça e quaisquer coberturas sobre meus membros, e solo duro em vez de uma cama, o meu nome será maior do que Atalanta: pois a sabedoria é melhor do que a corrida de montanha.

Se a radicalidade da filosofia cínica é até hoje passível de provocar espanto e desconforto, há de se perguntar sobre seus efeitos quando a apreendemos a partir desta posição filosófica de Hipárquia, não só com relação à sociedade da qual os cínicos se colocam de bom grado à margem, mas com relação às próprias hierarquias tradicionais supostamente eliminadas pelo modo de vida canino. Imbuída de uma mi-

---

<sup>7</sup> Como diz Diógenes na carta 47: “Quem confiar em nós [os cínicos] permanecerá solteiro; aqueles que não confiarem em nós criarão filhos. E se a espécie humana um dia deixar de existir, deve haver tantos motivos de arrependimento quanto poderia haver se moscas e vespas acabassem”.

santropia dramática da qual desponta a misoginia – se alguns testemunhos atribuídos a Diógenes forem verdadeiros –, a filosofia canina não fora mais afeita à recepção das mulheres em seu interior do que as demais. Diógenes, vendo uma árvore com algumas mulheres enforcadas pendentes como frutas, teria supostamente dito: “eu gostaria que toda árvore estivesse carregada de semelhante fruta” (*DL* 6. 52). E vendo uma mulher sendo carregada em uma liteira, teria dito: “a jaula não está retendo o seu conteúdo” (*DL* 6.51).

No entanto, por sua coragem e ousadia em seguir uma vida filosófica canina, Hipárquia foi reconhecida como filósofa por Diógenes e por Crates. Em uma carta endereçada a ela, Diógenes teria escrito: “eu te admiro pelo ímpeto com o qual, *embora seja uma mulher*, ansiou a filosofia e se tornou parte de nossa escola, impressionando até mesmo os homens por sua austeridade” (*The Cynic Epistles*, 27, 2006, *grifo meu*). Crates também a elogiou em carta, admitindo-a como igual tanto por natureza, como na filosofia: “fique firme e viva a vida cínica conosco, pois você não é por natureza inferior a nós, já que as cadelas não são por natureza inferiores aos cães machos” (*The Cynic Epistles*, 29, 2006).

Como se vê, trata-se de um reconhecimento baseado na pressuposição de inferioridade da mulher. Ora, mesmo que o elogio de Crates não pressuponha a inferioridade feminina, chama a atenção justamente a necessidade de se fazer tal “elogio”. Hipárquia teria sido, portanto, uma exceção entre as mulheres ao adotar a vida canina e se tornar filósofa. Do ponto de vista dos filósofos, a filósofa canina escaparia da hierarquia entre os sexos porque entre cachorros não há assimetrias. Mas vimos que este elogio ao escape não faz sentido senão num contexto misógino, o que faz com que na vida de cadela *resida* uma radicalidade ainda maior do que aquela esperada dos cínicos, pois ela questiona, com seu corpo e presença, o que seus companheiros homens não puderam desafiar, a saber: os pressupostos ligados ao sexo ou, ainda, aos papéis de gênero, mesmo que estes tenham de ser compreendidos em seu contexto histórico.

Em poucas palavras, se os cínicos intencionavam subverter *todas* as convenções, faltava-lhes para isso a presença de uma mulher filósofa, capaz de questionar convenções, tradições e valores vinculados ao sexo e ao gênero, presentes não apenas na sociedade grega, como também no interior da própria filosofia cínica. Nada poderia ser tão radicalmente cínico do que uma filósofa que, com seu próprio corpo, escancarasse a desigualdade entre homens e mulheres e as opressões sexistas que insistem em inferiorizá-la e em retirar-lhe o lugar de filósofa simplesmente por ela ser mulher.

Se as atitudes da filósofa a alçaram ao escalão da filosofia no século IV a.C., isso não foi devido ao reconhecimento masculino dos cínicos, mas à sua desenvoltura de pensamento, à coragem de desafiar o lugar social da mulher para viver uma vida filosófica

e à escolha de fazer do tear seu estudo, e assim tecer seu tempo com linhas do pensamento, como aponta Michèle Le Dœuff em seu livro *L'Étude et le Rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* (*O Estudo e o Tear. As mulheres, a filosofia, etc.*, 2008). Entre o estudo e o tear, Hipárquia recusa o que lhe fora destinado pelo seu sexo, o tear<sup>8</sup>, e escolhe fazer o que até então era quase que exclusivamente masculino: filosofar.

Talvez não se possa dizer que ela foi a primeira feminista, tal como a definiu Ethel Kersey (1989), uma vez que, a meu ver, ser feminista significa não apenas viver com maior liberdade em relação à maioria das mulheres ou sofrer menos com as opressões machistas, mas lutar para eliminar o machismo que oprime todas as mulheres. Ela pode ter tido atitudes afirmativas do ponto de vista feminista, mas talvez seja demasiado afirmar que fora a primeira feminista. Ela, certamente, soube fazer de sua exclusão da filosofia como mulher uma potência de crítica transformadora ou, como disse Kennedy (1999, p. 51), soube também usar a força de seu duplo exílio: exílio da filosofia por ser mulher, e exílio como cidadã por ser cínica, vivendo como uma cadela que pertence à rua e ao mundo.

De acordo com Diógenes de Laércio, num banquete de Lisímaco, Hipárquia, com atitude filosófica e, poderíamos nesse caso arriscar a dizer, feminista, refuta o ateísta Teodoro com as seguintes palavras:

Qualquer ação que não seria considerada errada se feita por Teodoro, tampouco seria considerada errada se feita por Hipárquia. Teodoro não faz nada de errado quando se ataca; logo, Hipárquia não faz nada de errado quando ataca Teodoro<sup>9</sup>. Este não teve resposta para argumentar, mas procurou tirá-lhe a roupa; Hipárquia não demonstrou o menor espanto ou perturbação, como haveria feito outra mulher. E quando Teodoro lhe disse: 'É esta quem abandonou a lançadeira junto ao tear?' Hipárquia respondeu: 'Fui eu, Teodoro, mas acredito que tomei uma decisão errada se dediquei à minha educação o tempo que teria dedicado ao tear?' (*DL* 6.7.97-98).

O que vemos é a resposta filosófica de uma mulher a um homem que não consegue contra-argumentar, e que prefere tentar humilhá-la ao despir-lhe as vestes em público. Embora seja moralmente humilhante ser despida em público, para quem pratica a falta de vergonha (*anaideia*) e faz sexo em praça pública, isto não seria exatamente uma humilhação: eis a liberdade diante da prisão dos costumes e da

---

<sup>8</sup> Desde a disputa de Atena e Aracne, uma jovem lídia com habilidade extraordinária na arte de bordar, em que a deusa, invejosa de sua fama e vendo que perderia a competição, a transforma em aranha, donde se deriva o termo aracnídeo, até a conhecida espera de Penélope pelo regresso de seu amado Odisseu, que bordava e desfazia seu bordado durante a noite para despistar os pretendentes que aguardavam a sua decisão a ser tomada ao fim do bordado pela escolha de um novo marido, o tear era uma arte ao encargo das mulheres na Grécia Antiga.

moral. O ato agressivo não teve o efeito que Teodoro desejava e a reação de Hipárquia foi seu exemplo: o gesto corporal de permanecer intacta e sóbria diante da provocação. Em seguida, outra estratégia opressiva é utilizada pelo homem ferido: ele lança uma pergunta indireta, para que todos do banquete ouçam, também procurando humilhar Hipárquia porque esta não teria, enquanto mulher, cumprido a sua função social de se dedicar ao tear. Essa aqui, diz Teodoro em alto e bom som apontando para Hipárquia, é quem abandonou o tear, portanto, uma mulher desgarrada, depravada, rebelde e que deveria, pelos bons costumes, ser punida e não estar aqui num banquete de homens atacando um conviva respeitado como ele.

A resposta de Hipárquia foi exemplar: ao invés de responder procurando se defender, ela contra-argumentou de forma silogística, primeiramente e, em seguida, na forma de uma pergunta, afirmando assim sua liberdade de escolha em dedicar seu tempo à filosofia apesar das interdições sexistas de sua época. A despeito de sofrer opressões por ser mulher, ela soube reivindicar o lugar de filósofa ao usar com maestria um artifício clássico da retórica cínica: lançar mão de um silogismo deliberadamente cômico para tratar de um assunto sério (*spoudogeloion*). A primeira premissa é “Nenhuma ação seria considerada errada se feita por Teodoro ou por Hipárquia”; a segunda premissa é “Teodoro não faz nada de errado quando se ataca”; conclusão: “logo, Hipárquia não faz nada de errado quando ataca Teodoro”. Silogisticamente, ela prepara o terreno para mais um ataque filosófico. Em seguida, Hipárquia lança o seu xeque-mate com sua resposta-pregunta a Teodoro: “acreditas que tomei uma decisão errada se dediquei à minha educação o tempo que teria dedicado ao tear?”. Em outras palavras, ela afirma-se filósofa ao dizer que dedicou ao estudo o tempo que, por conta de seu sexo, deveria ter dedicado ao tear.

Segundo Michèle Le Dœuff, a metodologia argumentativa de Hipárquia foi genial, porque, ao invés de procurar mostrar que a mulher é oprimida e que deveria ter a liberdade de cumprir outra função do que a que lhe fora socialmente designada, ela coloca uma questão filosófica: a escolha sobre o uso do tempo de vida. A pergunta não é se ela poderia ou não ter escolhido se dedicar ao estudo, mas se foi uma escolha acertada ou não, e, no frígir dos ovos, se ela não seria livre para fazer essa escolha, a despeito das determinações sexistas (Le Dœuff, 2008). Hipárquia soube fazer do tear o seu estudo, da lançadeira os seus pensamentos filosóficos, e assim teceu sua filosofia, a despeito de toda opressão, e não obstante o apagamento sofrido por conta de uma história que não soube lhe narrar.

Palavra como afeto engajado e posicionamento encarnado: um modo filosófico de viver no corpo e de persistir com coragem diante das piores adversidades. Assim vivia Hipárquia, a cadela filósofa que sabiamente gozou de uma liberdade sem precedentes,

mulher transgressiva-subversiva, mulher que ousou abandonar as convenções do casamento e da maternidade, mulher que se recusou a se submeter ao que parecia ser uma fatalidade do destino biológico e social de seu gênero para, enfim, filosofar, levando assim, por sua própria existência, o cinismo a uma radicalidade ímpar.

## Bibliografia

- Antípatro de Sidon (2016), *Antologia*, III, 12, 52. In: Redmond, F. (ed.; trad.). *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook of Source Material for Crates and Hipparchia*. Mênin Web and Print Publishing. E-book Kindle.
- Apuleio (1909). *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Trad. H. E. Butler. Clarendon Press: Oxford. In: Redmond, F. (ed.; trad.). *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook of Source Material for Crates and Hipparchia*. Mênin Web and Print Publishing. E-book Kindle.
- Calvo, J. M. (2018). “Viviendo en co-herencia com la filosofía cínica: Hiparquia de Maroneia”. *Co-herencia*, vol. 15, nº 28, Enero-Junio, p. 111-131.
- Clemente de Alexandria. (2016) Stromates, IV.19. In: Redmond, F. (ed.; trad.). *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook of Source Material for Crates and Hipparchia*. Mênin Web and Print Publishing. E-book Kindle.
- Diógenes Laércio. (1987) *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, Brasília: Ed. UnB.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Trad. Paloma García. Madrid: Ed. Gredos.
- Kennedy, K. (1999). “Hipparchia the Cynic: Feminist Rhetoric and the Ethics of Embodiment”. *Hypatia* Vol. 14, No. 2 (Spring), p. 48-71.
- Kersey, E. M. (1989). Hipparchia the Cynic. In *Women philosophers: A biocritical sourcebook*. New York: Greenwood Press.
- Le Dœuff, M. (2008). *L'Étude et le Rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* Éditions du Seuil. Edição do Kindle.
- Waith, M. (org.) (1992) *A History of Women Philosophers, vol. 1. Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.* (1987). Kluwer Academic Publishers Unrevised reprint.
- Navia, L. E. (2009) *Diógenes, o cínico*. Trad. João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odyseus Editora.
- Malherbe, A. J. (org.) (2006) *The Cynic Epistles: A Study Edition*. Trad. Benjamin Fiore; Ronald Hock; Anne McGuire; Stanley Stowers; David Worley. 3.ed. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Pereira, I. (2015) “Avant-propos: un devenir Hipparchia”. In: Lethierry, H. (org.). *Hipparchia, mon amour! Saint-Jean des Mauvrets*: Éditions du Petit Pavé. p. 7-15
- Ramos, S. S. (2019) Merleau-Ponty e Simondon: sobre o animal e o humano. *Dois Pontos*, vol. 16, n. 3, p. 137-146, julho de 2019.

- Redmond, F. (2016) *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook of Source Material for Crates and Hipparchia*. Mênin Web and Print Publishing. Edição do Kindle.
- Sêneca. (2009) *Da tranquilidade da alma*. Trad. Lúcia Rebello; Ellen Vranas. Porto Alegre: Editora L&PM.
- Simondon, G. (2004) *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Présentations de Jean-Yves Chêtau. Paris: Ellipses.
- Suda (2016), *Lexicon*, s.v. “Hipparchia”. In: Redmond, Frank (ed.; trad.). *Crates and Hipparchia: Cynic Handbook of Source Material for Crates and Hipparchia*. Mênin Web and Print Publishing. Edição do Kindle.
- Suda Online (2002) Trad. Ross Scaife. 26 November 2002. Disponível em: [www.stoa.org/sol-entries/iota/517](http://www.stoa.org/sol-entries/iota/517). Acesso em 13 de janeiro de 2021.
- Vernant, J. P. (1975). Le mythe prométhéen chez Hésiode. In: *Œuvres: Religion, Rationalités, Politique I*. Paris, Éditions du Seuil, p. 751-764.

# Utopias feministas: imagens e linguagem contra a normatização da vida

**Janyne Sattler**

UFSC

**Maurício Rasia Cossio**

UFSC

## **RESUMO**

A proposta deste artigo é proceder à análise de três obras utópicas escritas por mulheres, considerando os seus programas políticos em oposição às utopias masculinas canônicas, interpretando-as como feministas em seus projetos de abertura à cidadania feminina. Ao contar com a imaginação política como elemento imprescindível à escrita da utopia e ao opor-se à normatização da vida, Pizan, Cavendish e Gilman quebram o ciclo de engendramento distópico típico das utopias masculinistas normativas.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Pizan; Cavendish; Gilman; utopia; filósofas; feminismo.

## **ABSTRACT**

The aim of this article is to analyze three different utopian works written by women; to consider their political programs in opposition to canonical male utopias in view of interpreting them as feminist on account of their openness to female citizenship. By relying on political imagination as an essential element of utopias and by opposing it to the normalization of life, Pizan, Cavendish and Gilman break the vicious dystopic cycle of normative male utopias.

## **KEY WORDS**

Pizan; Cavendish; Gilman; utopia; female philosophers; feminism.

No prefácio do livro *Terra das Mulheres*, de Charlotte Perkins Gilman, Renata Corrêa (2019, p. 10) afirma que “o germe de uma distopia necessariamente dorme dentro de uma utopia e vice-versa, como num símbolo oriental representando o Yin e Yang”. Neste sentido, nós poderíamos nos perguntar se já não dormitava na ilha de Utopia, e mesmo já nos desejos ideais de Sir Thomas More, com sua pauta de regras e comportamentos, a origem da Oceania de 1984. Ou poderíamos tomar a ânsia por liberdade de Winston e dos fantasmas rebeldes como elemento constituinte utópico em direção a uma política subversiva das ordens e dos domínios?

Ao eleger esta poderosa imagem para sondarmos os sonhos que se realizam em pesadelos e a realidade opressora que, em suas fissuras, nos abre a possibilidade dos sonhos, gostaríamos de refletir sobre esta oscilação dialógica, os seus motivos e a sua necessidade. Será de fato a realização de uma utopia o primeiro passo para a construção do seu oposto, e será a consciência de uma realidade distópica o primeiro passo para a elaboração de projetos utopistas? Talvez se deva justamente a essa tensão entre realidade distópica e sonho utópico a longa história da motivação para a escrita e a projeção política dos gêneros filosófico-literários aqui em consideração.

Mas será este movimento inescapável? Não podemos mesmo fugir desse círculo aparentemente fechado e mutuamente alimentado? Não podemos imaginar um mundo melhor sem que em sua projeção já esteja presente o fantasma da distopia? A pergunta que mais nos interessa responder é se a imaginação utópica pode contribuir para a construção de uma sociedade realmente livre e igualitária, sem as armadilhas e recaídas distópicas presentes na construção utópica canônica. Por isso, para refletir sobre essas questões, nossa análise lançará mão de algumas utopias especificamente feministas escritas em diferentes momentos da história.

Nossa hipótese é que as utopias feministas apresentam elementos passíveis de realização sem desvios distópicos, principalmente ao disporem de um arcabouço reflexivo não normativo que é, em geral, contrário ao modo de projeção das utopias que formam o cânone do gênero. Talvez essa seja uma possibilidade aberta justamente por sua resistência às insistentes dicotomias utópico/distópico, real/imaginário, racional/fantasioso, filosófico/literário (entre outras que daí se desdobram), por sua compreensão de que o mundo está permanentemente em construção e de que sonho e realidade são ambos aspectos constituintes da imensa trama da vida.

### **As utopistas**

Talvez o conceito de “utopia” seja aquele que melhor revela as profundas conexões que existem entre Filosofia e Literatura. Por mais que tentemos separar o gênero literário da utopia do seu homônimo conceito filosófico, eles andam juntos – porque nasceram juntos –, e toda literatura utópica contém em si a reflexão filosófica

acerca de mundos possíveis, assim como toda imaginação de um ideal utópico não deixa de ser um exercício literário. A história da utopia é uma história literário-filosófica por excelência. Em última instância, trata-se de uma história que nos ajuda a proceder ao questionamento dos próprios critérios de distinção disciplinar e dos seus significados para a marginalização autoral e textual feminina – das utopias assim como de outras obras escritas por filósofas.

De fato, quando nos debruçamos sobre essa história, percebemos que ela traz consigo os mesmos vícios de outras historiografias (filosóficas, literárias, científicas etc.): é predominantemente masculina, branca e ocidental. Alguns exemplos para ilustrar a ideia: Raymond Trousson, na sua *História Literária do Pensamento Utópico*, cita apenas uma mulher, Margaret Cavendish, como autora de uma utopia. Sua obra é retratada como um “romance bizarro” (Trousson, 1992, p. 74), “exuberante fantasia” (*id.*, p. 93), e uma utopia que se perde “no maravilhoso e no fantástico”.<sup>1</sup> Frank E. Manuel e Fritzie P. Manuel, na sua monumental obra *Pensamento utópico no mundo ocidental*, também citam apenas Cavendish, porém com o intuito de desqualificar sua obra como fruto de uma mente doentia, que “beira a esquizofrenia” (Manuel; Manuela, 1997, p. 7). Jerzy Szachi, na sua obra *As Utopias* (1972), não cita nenhuma autora. O mesmo acontece com Lewis Mumford, na sua *História das Utopias* (2013), onde não aparece nenhuma referência a obras escritas por mulheres<sup>2</sup>.

Mas o fato é que, apesar das menções *en passant* ou depreciativas, ou mesmo do absoluto silêncio a seu respeito, as mulheres também foram autoras de propostas alternativas à experiência do mundo tal como encontrado à sua disposição – o que parece, na verdade, bastante conforme, senão inequívoco, ao seu status social de seres caracterizados pela minoridade intelectual, política e cidadã.

A necessidade de afirmarmos a existência das utopistas nos leva, antes de mais nada, a algumas ponderações tópicas, cuja reflexão esperamos poder desenvolver com a consideração de suas próprias obras, em seus elementos políticos específicos. Muito embora a imaginação seja um elemento epistêmico, a princípio, democraticamente acessível (portanto, livremente passível de instanciação por cada ser vivente nos termos dos seus anseios) e o gênero<sup>3</sup> da autoria não devesse, por isso, constituir

---

<sup>1</sup> Caracterização que parece bastante condizente, aliás, com sua classificação conjunta como obra de “ficção científica”. Cf. Roberts, 2018, p.111, por exemplo.

<sup>2</sup> Gregory Clayes é uma exceção à regra ao mencionar rapidamente Margaret Cavendish, Aphra Behn e Emma Goldman entre outras escritoras utopistas, além das obras distópicas de Margaret Atwood e Katherine Burdakin, por exemplo. Curiosamente, o autor caracteriza a *Terra das Mulheres* de Charlotte Perkins Gilman como uma distopia feminista (Clayes, 2013, 176).

<sup>3</sup> Utilizamos “gênero” aqui de forma contemporaneamente atualizada e em todas as suas subseqüentes menções, mas conscientes de que o conceito não se encontra como tal em quaisquer das obras aqui consideradas – todas as autoras valem-se do “sexo” como categoria corporal e culturalmente distintiva.

um elemento de espanto em qualquer sentido que fosse, ainda assim, o fato de que as mulheres tenham empreendido suas próprias utopias, à sua maneira e no âmbito de uma reconhecida “linhagem” conceitual, nos oferece alguns significados.

Em primeiro lugar, elas absolutamente não se sentem contempladas pelas utopias masculinas, tanto no que concerne à caracterização do gênero das personagens (sempre coadjuvantes, nunca autônomas) quanto ao engessamento de sua posição social (como mero reflexo da realidade discriminatória e misógina) no contexto de comunidades ideais supostamente igualitárias. Em segundo lugar, e conseqüentemente, aquilo que, para os autores homens, vale como uma utopia ou valor social e político alternativo ao *status quo* pode muito bem valer como distopia para as mulheres ou, no mínimo, como estacionário no que diz respeito à sua condição no mundo real. E isso significa, por fim, que a tradição historiográfica que procede ao elenco, aos padrões e aos critérios de legitimação da escrita utópica é meramente reprodutora das exclusões presentes nas obras consideradas canônicas e representantes ideais do gênero, procedendo a um ensimesmado círculo vicioso que não se incomoda sequer em perscrutar a suspeita duplicação do protagonismo-hierárquico masculino das sociedades utópicas a partir do protagonismo-autoral masculino das sociedades reais.

De modo que é igualmente significativo que devamos proceder à reivindicação das obras das utopistas como obras legitimamente utópicas para além da afirmação de sua existência – o que apenas confirma os movimentos fraternalmente recíprocos de continuidade patriarcal hegemônica. Que os mesmos tópicos para a consideração das utopistas como tais possam nos ajudar a compreender os motivos para a transformação distópica das utopias é o argumento central deste texto.

Ora, a cronologia do conceito não pode constituir, por si só, um motivo para a desconsideração de uma obra como *A Cidade das Damas* como uma utopia, se *A República* constar na listagem das obras exemplares deste gênero de escrito. É verdade que a obra de Christine de Pizan tem propósitos filosófico-políticos adjacentes à construção de uma cidade ideal, mas esse é também o caso, novamente, de *A República*. E ainda que as feministas leiam Pizan há muito tempo, a serviço de suas teorias (em suas pesquisas literárias, historiográficas, e de gênero), *A Cidade das Damas* aparece apenas raramente (e então muito recentemente) como projeto utópico – até porque as filósofas (e não somente as utopistas) começaram a frequentar as bibliografias e currículos acadêmicos filosóficos também apenas recentemente, devido a um intenso movimento de revisão feminista da história da filosofia. Este é o motivo pelo qual Pizan aparece aqui como nossa primeira utopista – até que outra autora antiga ou medieval venha a ser descoberta para os mesmos propósitos – seguida de Margaret Cavendish, com *O Mundo Resplandecente*, e de Charlotte Perkins Gilman, com *Herland, A Terra das Mulheres*.

Os três momentos históricos sob consideração nos permitem ver também, além da necessária contextualização dos valores utópicos endossados em cada caso, o desenvolvimento dos significados de cada utopia em sua maior ou menor aproximação ou vivência libertária e emancipatória para com os ideais feministas (com este nome) e para com a atividade da escrita ela mesma. Afinal, para cada uma delas, escrever não é um lugar comum como tarefa “feminina”, e sua própria concepção autoral e política é um ato utópico performático no contexto dos ideais sociais igualitários.

No que se segue, oferecemos uma breve descrição de cada uma das utopias sob consideração (com as referências utilizadas em português) para posterior desenvolvimento de seus aspectos utópicos programáticos.

Christine de Pizan (1364-1430), filósofa e escritora italiana radicada em Paris, publica sua obra utópica *A Cidade das Damas*, em 1405, ou seja, mais de um século antes do próprio neologismo “utopia” ser inventado por Thomas More. É uma obra narrada em primeira pessoa, em que a personagem Christine se sente compelida a responder aos absurdos contidos no livro *As lamentações de Mateolo*, que começa a ler quase sem querer no seu quarto de estudos. Indignada por perceber o quão comuns os ataques à honra e à sabedoria das mulheres são nos escritos dos homens, ela é guiada por “três damas coroadas” (Dama Razão, Dama Retidão e Dama Justiça, que lhe aparecem num estado entre sonho e vigília) na construção de uma cidade onde as mulheres não mais sofrerão insultos e agressões.

Trata-se de uma fortaleza construída no Campo das Letras, ou seja, uma fortaleza intelectual, para que as mulheres da época e das gerações futuras não se esqueçam da capacidade que têm de exercer quaisquer funções públicas ou privadas. Seus materiais para a construção são os exemplos de mulheres da história, que vão formando desde os fundamentos até as muralhas e torres da cidade. A metáfora da construção da retidão e da justiça a partir da orientação da razão demonstra o claro projeto de uma sociedade na qual as mulheres possam viver em liberdade, participando das discussões e políticas públicas. Como bem coloca Luciana Calado, tradutora da obra para o português:

A metáfora da construção mostra também o *processus*, uma filosofia da ação, necessária para a construção do projeto sonhado, imaginado, o meio dos seres humanos alcançarem aspirações. No caso feminino, o descontentamento com uma realidade demasiadamente injusta e desigual entre os sexos torna mais fértil e mais propícia a capacidade das mulheres de sonhar, de imaginar um lugar - seja uma ilha, uma cidadela, uma cidade -, onde possam ser reconhecidas como seres humanos e em igualdade com os homens, nas várias instâncias da vida cotidiana. Tal sonho é representado por Christine de Pizan em sua cidade metafórica (Calado, 2006, p. 23).

Contrariamente às esparsas qualificações encontradas nas historiografias mencionadas acima, *O Mundo Resplandecente* não é apenas o fruto de uma fantasia desvairada, ainda que Margaret Cavendish (1623-1673) fosse apelidada como Mad Madge por seus contemporâneos. A alcunha não leva em consideração que *The Description of a New World, Called The Blazing World* é o espelho literário-filosófico da obra teórica em filosofia natural *Observações sobre Filosofia Experimental*, publicados conjuntamente em 1666. *O Mundo Resplandecente* só foi publicado em separado em 1668, e funciona sozinho, mas não é um livro sem conexões com suas “sérias reflexões filosóficas”.

Cavendish faz ali o relato do rapto de uma jovem que sobrevive, contra os seus raptos, a uma tempestade marítima que a encaminha para um novo mundo, pela passagem entre pólos, onde sua verdadeira aventura começa quando é tornada Imperatriz e senhora absoluta daquela terra e de seus peculiares habitantes (seres híbridos, matizados como animais e criaturas de cores e tamanhos os mais diversos). Muito curiosa do mundo da ciência, ela organiza palestras com estudiosos de várias especialidades, mas sem deixar de cuidar dos assuntos do Estado (sobre os quais, aliás, aqueles não deveriam interferir), observando as diretrizes da unicidade política e religiosa.

Depois de proceder ao conhecimento e à transformação do novo mundo em que habita, a Imperatriz, desejosa de escrever uma cabala (a qual os espíritos imateriais aconselham que seja uma cabala romanceada), apela aos talentos de uma honesta escritora na pessoa da Duquesa de Newcastle. Cavendish e seu duplo são convencidas ao benefício de construir mundos imaginários ao invés de sair à conquista de terras ou mundos já habitados e governados, usufruindo assim de poder sem desgastes violentos, e podendo voltar ao seu cotidiano conforme sua vontade. No entanto, na última parte da obra, a Imperatriz e a Duquesa, tendo já se tornado amantes platônicas e cúmplices utopistas, descobrem um meio de retornar ao mundo de onde a Imperatriz havia sido raptada, para uma empreitada política em prol do país da Duquesa e com o uso de estratégias aprendidas no mundo resplandecente, tal como o artifício da pedra ígnea, que, ao gerar chamas em contato com a água, afunda as frotas inimigas que ameaçam a soberania do país do Duque (evidentemente a Inglaterra). A trama é emoldurada por dois prefácios e um epílogo dirigidos manifestamente aos leitores e às leitoras da obra em uma convocação à imaginação e à escrita (utópicas).

Em *Terra das Mulheres*, Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) conta a história de um país habitado exclusivamente por mulheres, descoberto por três aventureiros em expedição exploratória na floresta de algum país tropical. A narrativa é apresentada como sendo o relato de uma dessas personagens, Vandyck, descrita como um sociólogo sensato na sua calma racionalidade. As outras são Jeff, cientista natural que possui uma sensibilidade aguçada, e Terry, que representa o típico magnata

americano, com uma educação voltada para a ciência prática e com os valores patriarcais e capitalistas-ocidentais extremamente arraigados em sua personalidade. Em sua primeira incursão pela selva, eles ouvem dos povos locais (selvagens, na descrição da autora) boatos a respeito de um misterioso local onde há séculos vivem isoladas, por conta de intransponíveis acidentes geográficos, apenas mulheres.

Instigados pelos relatos, organizam uma expedição aérea para conseguir chegar até o local. Após um pequeno sobrevoo pelo país (aproximadamente do tamanho da Holanda), eles pousam e começam sua caminhada pelo território. Logo encontram três garotas (mais adiante fica claro que esse encontro não foi ao acaso), que eles perseguem até um vilarejo, onde são detidos por um grande grupo de mulheres. São encaminhados, então, a uma espécie de “prisão-escola” onde recebem informações sobre a Terra das Mulheres e são incentivados a passar informações sobre o resto do mundo. É a partir desse ponto que começa a ser descrita a sociedade utópica idealizada pela Gilman, com mulheres que “milagrosamente” adquiriram o poder de gerar bebês por partenogênese e organizaram uma sociedade centrada nos conceitos de maternidade e coletividade, que valoriza uma forma de educação libertária e racional que se estende por toda a vida. A força do texto está na constante comparação entre a ideia de mulher desenvolvida pela sociedade patriarcal ocidental e a possibilidade de libertação representada pelas mulheres daquele país.

### **Os programas políticos**

Das três obras aqui descritas, a *Terra das Mulheres* é talvez aquela que mais se aproxima, em termos narrativos estruturais e em termos propositivos, dos padrões de legitimação do gênero “utopia”. Isso, mesmo que o papel do narrador seja bastante específico e sirva como contraponto à autora em sua empreitada de denúncia, e que saibamos mais explicitamente através disso o que é e o que não é endossado pela própria Charlotte Perkins Gilman contra Van, Jeff e Terry. Ela é também, e por isso mesmo, mais acessível à descrição dos valores utópicos avalizados para uma sociedade ideal e passível da enunciação de um efetivo programa político. O que facilita, outrossim, o apontamento de alguns problemas: se a obra teve uma poderosa repercussão entre as feministas do início do século XX, encontrando terreno fértil para a publicização dos absurdos vividos pelas mulheres na hipócrita sociedade estadunidense, a centralidade da branquitude e as beiradas eugênicas do livro (e de outros escritos e atitudes públicas de Gilman) são elementos escorregadios em direção a uma “ginotopia” (Roberts, 2018, p. 249), cuja uniformidade nos coloca de volta sob aquela tensão típica das sociedades organizadas à perfeição – “uniformidade” e “perfeição” constituindo conceitos de sobreaviso, portanto.

Para uma releitura feminista, também a condenação do aborto e a completa ausência de uma vivência sexual por parte das mulheres de *Herland* – cujos laços são todos originados e consagrados pelo valor da maternidade (embora esta não seja compulsória) – fica o inescapável diagnóstico da unilateralidade da heterossexualidade e da abdicção dos desejos, das paixões e dos excessos. É, aliás, bastante significativo que, para um público feminista jovem, a “mesmice” desta sociedade seja imediatamente reconhecida como indesejável.

Entretanto, de acordo com as palavras de Renata Corrêa (2019, p. 09), poderíamos pensar que “o valor moral da maternidade” não tem exatamente a função de “ampliar a vida doméstica” se levarmos em conta a totalidade do programa político desenhado por Gilman. Afinal, o milagre da partenogênese e a figura quase religiosa da mãe (e da primeira mãe) só fazem sentido para uma sociedade que deve sobreviver à violência e à destruição – não podemos esquecer que é assim que *Herland* é formada – e que se constitui em unísono como uma grande família. E a vivência comunal entre irmãs é talvez o primeiro aspecto saliente dessa utopia.

A comunidade é, inclusive, o agente epistêmico primário dessa sociedade, cujas decisões e ações são todas frutos coletivos e disciplinados pela cooperação. Não à toa, a própria propriedade é comunal e compartilhada em todos os seus processos de trabalho, de educação e aprendizado e de benefícios. Trata-se de uma sociedade comunista cujos valores organizacionais e estruturais giram todos em torno de um objetivo contínuo e perfectível: a produção consciente de pessoas. É assim que o perplexo narrador finalmente compreende a questão da maternidade de *Herland*:

Aí está. Vejam bem, elas eram Mães, não no nosso sentido de fecundidade involuntária, forçadas a preencher e transbordar a terra, qualquer terra, e então ver sua prole sofrer, pecar e morrer, lutando cruelmente um contra o outro; mas no sentido de Geradoras Conscientes de Pessoas. O amor de mãe entre elas não era uma paixão bruta, um mero “instinto”, um sentimento totalmente pessoal: era uma religião (Gilman, 2019, p. 121).

Claro, uma religião política. Nesse sentido, o programa utópico de Gilman pode ser qualificado como comunista, cooperativo, igualitário, não hierárquico (mesmo que as Mães sejam veneradas por seu milagre), com o adendo diferencial de que todas as mulheres são valorizadas não apenas pela condição (doméstica) da maternidade, mas por sua condição de seres racionais conscientes de sua interdependência – como seres políticos, portanto. Essa condição fica evidente em várias passagens do texto, principalmente quando são comparados os papéis desempenhados por elas e pelas mulheres estadunidenses. Em determinado momento, Van afirma: “toda devoção submissa que nossas mulheres destinam às suas famílias privadas, essas mulheres dedicam ao país” (*Ibid.*, p. 168), para mais adiante concluir que “as limitações

de uma vida totalmente privada eram inconcebíveis” (*Ibid.*, p. 173). A Terra das Mulheres é uma terra de cidadãs, de mulheres educadas desde a mais tenra infância para o exercício da cidadania. Estatuto negado às mulheres em quaisquer das obras masculinas do cânone utópico.

Mas o comunismo de Gilman possui ainda alguns outros traços distintivos que interessam a nossa sociedade à beira dos colapsos climáticos e pandêmicos. O valor da cooperação é extensivo ao ambiente circundante e as mulheres desenvolvem e aperfeiçoam em sua terra uma ecologia de sistema agroflorestal equilibrado o suficiente para já não conter pragas (e respectivos agrotóxicos), e abundante o suficiente para alimentar a população de modo saudável, sem desgaste, mas também sem a necessidade de consumo de animais não-humanos, cujo resultado é uma comunidade de pessoas saudáveis, higiênicas, fortes. Tudo isso é enxergado a partir do mesmo critério de interdependência que estrutura as relações humanas.

Todos estes elementos endossam, mas possibilitam também, que a coletividade da Terra das Mulheres viva pacificamente. Uma política econômica estruturada para a satisfação física, emocional e intelectual de cada uma das cidadãs, aperfeiçoada pela “ação da inteligência prática” (*Ibid.*, p. 130). Ou, como reconhece Van: além da paz, “uma inventividade social ousada”, “afeição irmanada”, “saúde e vigor, temperamento calmo” (*Ibid.*, p. 142). Novamente, é claro que uma pacificidade exorbitante pode parecer exorbitantemente insossa. Mas Gilman pode estar jogando com uma qualidade frequentemente ausente da vida das mulheres: não apenas a valorização das capacidades físicas e cognitivas femininas sem apelo à feminilidade burguesa, mas sim a valorização e a possibilidade de uma existência livre de violência.

Esse aspecto torna-se manifesto não apenas com o relato histórico acerca das origens de *Herland* (pós-guerra e finalmente desabitado por homens durante séculos), mas também com o infeliz incidente provocado pela irremediável misoginia do personagem Terry e a tentativa de estupro de Alima, a jovem com quem ele tinha sido permitido “casar-se”. A sua “convicção mesquinha de que uma mulher adora ser dominada” (*Ibid.*, p. 229) é o lugar comum do machismo possessivo que resulta em violência, estupro e feminicídio, ainda que contemporaneamente o sexo marital não consentido também já não possa ser escusado com estes argumentos:

Em um julgamento no nosso país, ele teria sido considerado “em seus direitos”, é claro. Mas aquele não era nosso país, era o delas. Elas pareciam medir a enormidade da ofensa por conta de seus efeitos sobre uma possível paternidade, e ele zombou até na hora de responder a essa forma de descrição (*Ibid.*, p. 230).

A ofensa, neste caso, não se dá apenas sobre a individualidade e inviolabilidade corporal de Alima, mas relativamente ao significado da violência para uma sociedade

dedicada à construção comunitária, coletiva e compartilhada da dignidade humana como um valor que não pode ser barganhado.

Que tenhamos que supor uma sociedade composta apenas por mulheres com estas características para supor um mundo não violento, é uma questão realmente embaraçosa, mas não menos pertinente no contexto das utopias reiterada e genericamente hierárquicas, as quais, se não instanciam a violência de fato, não se eximem da violência da dominação masculina.

Aliás, este parece ser um motivo presente também na necessidade das fortificações – as proteções muradas – da *Cidade das Damas*. Mesmo que todo o processo de construção empreendido por Christine seja dado no contexto de elementos argumentativos tipicamente medievais (a estrutura literária alegórica com o recurso do sonho e com a personificação das virtudes em Dama Razão, Dama Justiça e Dama Retidão; a argumentação por *exemplar*; e a listagem biográfica compartilhada pela apropriação de textos autoritativos antecedentes<sup>4</sup>), também a sua é uma utopia de salvaguarda não violenta. Esta primeira cláusula de seu projeto racional político é evidentemente conectada às demais reivindicações presentes na obra e à redefinição dos limites sociais que afetam diretamente a vida que as mulheres vivem em seus corpos e em suas mentes.

Assim, o objetivo aparentemente paradoxal da proteção na clausura de uma cidade habitada somente por mulheres visa, como na obra de Gilman, não apenas refletir sobre a possibilidade de uma vivência compartilhada e solidária a partir de um laço identitário comum, mas também a respeito do domínio sobre o seu próprio destino – em seus corpos e em suas mentes, novamente. Ora, isso requer uma existência livre de violência: tanto relativamente à violência física exemplificada à exaustão por Pizan, quanto relativamente à violência da dominação masculina em seus variados meandros e estratégias, a começar por aquele da insistente afirmação sobre a inferioridade feminina, que é o ponto a partir do qual Pizan começa sua argumentação.

Além disso, a cláusula da não violência nos ajuda também a nuançar a problemática da virtude da castidade, a qual, para os ouvidos feministas contemporâneos, pode soar por demais conservadora. É claro que o quadro de virtudes preconizado por Pizan é contextualmente condizente com sua perspectiva cristã e com a outorga à Virgem Maria do papel de rainha das mulheres na *Cidade das Damas*<sup>5</sup>. Mas a

---

<sup>4</sup> Sobre estes elementos, cf. o trabalho de Lucimara Leite (2015) e a excelente análise da tradução de Luciana Calado (2006), já mencionada acima. Sobre a questão especificamente argumentativa, cf. Schmidt 2018. Para uma introdução geral sobre Christine de Pizan, sugerimos os seguintes blogs de produção em filosofia feminista: [www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan](http://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan) e <https://germinablog.wordpress.com/2020/06/13/junho-e-o-mes-de-christine-de-pizan>.

<sup>5</sup> Cf. Leite (2015, p. 52-53) sobre a inserção de Pizan na literatura mariana medieval.

exaltação da castidade não deveria ser lida isoladamente na obra de Pizan e nem compreendida em termos unicamente sexuais. Nestes termos, deveríamos, em primeiro lugar, atentar precisamente para a questão da defesa corporal que é particularmente proeminente na refutação do prazer do estupro:

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 desagrade, mesmo quando se defendem gritando alto. Pois, não seria capaz de acreditar que lhes possa ser agradável uma coisa tão abominável (Pizan, 2006, p. 266).

E Dama Retidão não hesita em responder afirmativamente, procedendo em seguida à exemplificação com figuras pródigas desta resistência: “Sem dúvida, cara amiga, que não há prazer nenhum às damas castas e de bela vida em serem violentadas, e sim uma dor inigualável” (*Ibid.*).

Em segundo lugar, no entanto, a castidade compõe-se aqui mais amplamente com as outras virtudes morais, espirituais, intelectuais e políticas legitimadas como igualmente passíveis de instanciação feminina. É nesse sentido que talvez devêssemos compreender a exortação final de Pizan e seus apelos à pureza, simplicidade, discricção, honestidade, paciência e caridade, como virtudes integrativas que condicionam as mulheres à resistência:

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. [...] Tende repulsa aos hipócritas bajuladores que procuram tomar-vos com seus discursos envolventes e por todas as armadilhas inimagináveis vosso bem mais precioso, quer dizer vossa honra e a excelência de vossa reputação! (*Ibid.*, p. 357).

Claro que as armadilhas não são apenas aquelas da sedução sexual e da dominação corporal, mas todas aquelas contra as quais Pizan argumenta desde o início em direção à afirmação e à legitimação da autoridade epistêmica, moral e política das mulheres, como de sua capacidade de independência física e intelectual.

O programa político da *Cidade das Damas* comporta, assim, para além do elemento da pacificidade, os ideais de autonomia e liberdade feminina (em acepções não modernas e não iluministas destes conceitos) nutridos por uma educação igualitária, permissiva ao desenvolvimento cognitivo e racional das mulheres, dos seus talentos, de sua curiosidade, engenhosidade e criatividade. Aqui, Pizan antecipa os

argumentos das autoras “arqueofeministas”<sup>6</sup> a favor do letramento e da erudição, que contam também como estratégias (racionais, mas políticas igualmente) contra a ladainha maledicente da misoginia espalhada pela cultura livresca e denunciada a partir da figura de Mateolo.

Em oposição à afirmação de que “as mulheres são dotadas de fraca capacidade intelectual”, bastaria “enviar as meninas à escola e de ensiná-las as ciências, como o fazem com os meninos, [que] elas aprenderiam e compreenderiam as sutilezas de todas as artes e todas as ciências tão perfeitamente quanto eles” (Pizan, 2006, p. 176). A diferença não está, portanto, na capacidade intelectual das mulheres, mas no impedimento de seu acesso à educação e na norma corrente de sua mera “domesticação”.

É contra esta atrofia cognitiva imposta pelos interesses e conveniências de privilégio do mundo estruturado e hierarquizado em gêneros que se colocam os valores sociais e morais da autonomia e da liberdade para as mulheres a partir de uma igualdade de oportunidades para o letramento, para o aprendizado e mesmo para o aperfeiçoamento moral. Contudo, esses valores não devem ser compreendidos apenas como individualmente aprimorados. No contexto da cidade utópica construída por Pizan, eles devem ser cultivados coletivamente, e em prol da comunidade de mulheres aí reunidas, elas mesmas como uma fortaleza; as suas habilidades e realizações, almeçadas e desenvolvidas em conjunto, devem ser compartilhadas em prol de uma memória coletiva, à escuta das histórias das mulheres, escritas por mulheres e para mulheres, e à escuta de uma “leitura própria do mundo” sem o crivo e o assentimento masculino, quiçá misógino.

Nesse sentido, os seus vínculos não são apenas afetivos, mutuamente alimentados e conscientes de sua interdependência e coletivização, mas também políticos, vividos na contínua construção desta cidade como cidade, como um espaço público, “onde crescem e multiplicam-se as suas habitantes” (*Ibid.*, p. 358). Afinal, a outorga epistêmica e a legitimação da autoridade cognitiva das mulheres são também uma asserção política imprescindível ao significado da cidadania. Ao reunir as mulheres como edificadoras de sua própria cidade, de seu próprio espaço público comunal, Pizan reivindica e proclama a validade e a justiça da subjetivação política feminina.

Não importa que a Cidade das Damas seja uma Cidade das Letras – e não uma ilha, uma Terra de Mulheres, ou um enclave cronologicamente possível. Na verdade, poderíamos mesmo dizer que é a autoafirmação cognitiva, filosófico-literária, a condição primeira para a autoafirmação da cidadania política. O domínio do espaço público passa pelo domínio da palavra e pela abertura à imaginação utópica.

---

<sup>6</sup> Na expressão de Rovere, 2019.

Como nem a palavra, nem a imaginação, nem a política são bens concedidos às mulheres (nem mesmo nas utopias masculinas canônicas), a construção da Cidade das Damas é não apenas um programa utópico, mas a correção de uma injustiça. Não à toa, é a Dama Justiça quem completa a obra com os braços de Christine.

É para esta Cidade, propícia às damas “de toda condição social” (*Ibid.*, p. 316), que Pizan conclama à fuga e à continuidade de sua memória: “Fugi, senhoras, fugi!” (*Ibid.*, p. 358). Ora, essa necessidade de fugir da violência, física e simbólica, do mundo dos homens, também está presente de forma marcante em *O Mundo Resplandecente*, de Margaret Cavendish. O evento do sequestro que abre a narrativa parece exemplar nesse sentido. Um mercador que passa pelo país da protagonista se apaixona perdidamente por ela. Consciente da diferença social entre os dois, e conjecturando que esse seria um impeditivo intransponível para a conquista da amada, decide raptá-la. Na companhia de alguns marujos, e aproveitando um dos passeios que a jovem dama costumava realizar pela praia, obtém êxito no seu sequestro, sentindo-se, assim, “o homem mais feliz do mundo” (ainda que por pouco tempo). A descrição do evento não ocupa sequer uma página, porém nos dá um excelente ponto de partida para as reflexões que seguem permeando a obra. Nessas poucas linhas, a autora reforça a seu público leitor que o ponto de partida da jornada encontra-se em um mundo onde mulheres são pouco mais que objetos, passíveis de ser serem possuídos para regozijo dos homens, cuja autonomia e desejos pouco ou nada valem, vulneráveis a violências das mais variadas, seja através da opressão física, das proibições e regras legais, ou dos costumes de uma sociedade patriarcal e misógina.

Para escapar desse destino sombrio, é necessário um evento extraordinário: uma inesperada tempestade que carrega o navio em direção a um novo mundo, aonde chega “em razão da luz de sua beleza, do calor de sua juventude e da proteção dos deuses” (Cavendish, 2019, p. 35). O contraste com a nova realidade fica evidente já no primeiro contato com os seres que a habitam: homens-urso que, apesar de assustadores em aparência, a tratam com toda gentileza, levando-a para junto de outras mulheres para que fosse alimentada e tratada. A ausência de violência também se manifesta em outros pontos da narrativa, como na civilidade e respeito com que interagem os diversos povos e na ausência de armas das embarcações imperiais.

Seu périplo pelo Mundo Resplandecente culmina com sua apresentação ao Imperador, que a esposa e a torna Imperatriz, com “poder absoluto para dominar e governar aquele mundo conforme lhe conviesse” (*Ibid.*, p. 53). A partir daqui, vemos a transformação de uma mulher passível de todas as formas de violência no mundo real para a construção de uma mulher legisladora, que se ocupa tanto dos assuntos de Estado quanto da religião. No programa político colocado em prática pela nova Imperatriz, vemos a adoção de algumas importantes reformas, como a instituição

de escolas e sociedades científicas, para que os conhecimentos e as habilidades características de cada um dos povos constituintes do Mundo Resplandecente pudessem ser organizados e desenvolvidos.

É importante ressaltar que Cavendish não coloca a Imperatriz apenas como organizadora dessas sociedades, mas como partícipe de suas discussões e descobertas. Grande parte do livro trata das audiências que a personagem principal promove com os cientistas, não só para se informar a respeito de seus avanços, como para contribuir com suas próprias ideias e impressões. Ao exaltar as qualidades racionais dos habitantes do Mundo Resplandecente e colocar a mulher legisladora como uma igual entre eles, Cavendish, assim como Gilman e Pizan, passa a seguinte mensagem a seus contemporâneos: as mulheres reivindicam seu lugar na esfera pública, nos governos, nas escolas e nas sociedades científicas. Uma reivindicação de cidadania, novamente, em última instância<sup>7</sup>.

Suas reformas também se dão no campo da religião. Ao questionar os sacerdotes a respeito das práticas religiosas, a Imperatriz se defronta com uma estrutura que segrega radicalmente as mulheres. Como lhe é explicado, a presença das mulheres é um motivo de distração para a devoção masculina, e homens e mulheres não devem estar juntos no momento do culto. Frente a essa situação, a Imperatriz toma uma atitude também radical: fundar uma nova religião. Ao construir novas igrejas e uma congregação exclusiva para as mulheres, a monarca encontra a possibilidade de elogiar as capacidades femininas, que não se limitam a assuntos religiosos, já que são qualidades para o exercício de qualquer função pública: “Nem bem havia começado e as mulheres, que geralmente possuem raciocínio rápido, percepção sutil, entendimento claro e julgamentos sólidos – se tornaram, em pouco tempo, irmãs extremamente devotas e zelosas; pois a imperatriz tinha o dom da pregação” (*Ibid.*, p. 126).

Após promover tais reformas no Mundo Resplandecente, a personagem principal retoma seu contato com o mundo real através do contato com o espírito da Duquesa de Newcastle, que é a própria Cavendish. Uma inovação textual inédita no campo literário da utopia. Este contato começa a se desenhar a partir do contato da Impe-

---

<sup>7</sup> Cavendish é bastante mais explícita quanto a isso em outra obra: “E quanto à questão dos governos, nós, mulheres, não a entendemos, mas mesmo que a entendêssemos, de qualquer maneira estamos excluídas de nela interferir e, quase, de sermos sujeitas a qualquer governo; não estamos atadas ou vinculadas ao Estado ou à Coroa; somos livres, não juramos fidelidade, nem prestamos o juramento de supremacia; não somos feitas cidadãs da comunidade [*Commonwealth*], não possuímos cargos públicos, nem carregamos qualquer autoridade; não somos consideradas úteis na paz nem prestáveis na guerra; e se não somos cidadãs da comunidade, não sei de razão alguma pela qual deveríamos ser suas súditas: e a verdade é que não somos súditas senão de nossos maridos, e nem sempre deles, pois às vezes usurpamos sua autoridade, ou então conseguimos pela lisonja sua boa vontade para governar” (Cavendish, 2009, p. 08).

ratriz com os “espíritos imateriais”, que lhe indicam a Duquesa de Newcastle (a própria Cavendish) para lhe ajudar na escrita de uma cabala. Neste ponto da trama, além de desenvolverem um intenso amor, a Imperatriz e a Duquesa refletem longamente sobre a possibilidade de criar mundos nos quais elas teriam total liberdade.

Ou seja, temos aqui não só a própria autora refletindo sobre sua criação literária, como um manifesto, um chamamento, para que às mulheres seja dada a oportunidade de criarem seu próprio mundo de forma autônoma e livre. Para além dessa inusitada interação entre pessoas de dois mundos, a Imperatriz toma ciência da delicada situação política em que vivem a Duquesa e seu marido, e decide intervir com um exército no “mundo real”, a favor de sua pátria. Aqui, porém, todo pacifismo demonstrado até então se dissolve com a ameaça e o uso de força contra os inimigos da Inglaterra. Talvez uma triste lembrança de que no mundo dos homens seja impossível fugir da guerra e da violência.

### **Um projeto libertário**

A leitura das três obras nos chama a atenção para alguns elementos que gostaríamos de destacar aqui sequencialmente em comparação aos escritos utópicos canônicos. Em primeiro lugar, a completa ausência ou, pelo menos, a pouca importância dada para as leis. A Cidade das Damas é um país intelectual, fundado no exemplo histórico de mulheres de vários talentos. Não são necessárias leis para se construir essa grande fortaleza, apenas a reivindicação da liberdade e do acesso ao conhecimento mutuamente compartilhado. A Terra das Mulheres, que surge da derrocada da tirania e da guerra, configura-se como uma irmandade cooperativa. Essa organização social comunitária e cooperativa não depende de um conjunto de leis escritas ou de regras trazidas ao povo por um rei ou uma aristocracia iluminada.

Podemos imaginar que as leis mencionadas por Moadine, tutora de Terry, que não possuem “mais de cem anos, e a maioria não passa[ndo] dos vinte”, são todas deliberadas e acordadas em grupo (Gilman, 2019, p. 113). O seu fundamento é muito antes um conceito (o de maternidade) do que um conjunto de normas institucionalizadas. Trata-se de uma sociedade tão pacífica e democrática, que até mesmo os procedimentos de decisão (“jurídica”, por assim dizer) são todos deliberados coletivamente, com a pena branda aplicada sobre o ato de extrema violência de Terry provocando, inclusive, o escárnio do réu. Por fim, no Mundo Resplandecente, ao perguntar aos funcionários do governo por que existem tão poucas leis, a Imperatriz se dá por satisfeita com a explicação de “que leis em excesso provocavam muitas divisões, as quais comumente ocasionavam facções de espécies, e por fim irrompiam em guerras” (Cavendish, 2019, p. 56).

Além disso, quando se depara com uma restrição imposta apenas às mulheres – a proibição de frequentarem igrejas e ritos religiosos –, ela age energicamente tanto para anular tais restrições quanto para tornar a cultura religiosa mais inclusiva, com uma religião na qual as mulheres assumem posição de destaque<sup>8</sup>.

Em contraposição a essas comunidades libertárias, temos as sociedades extremamente fechadas das utopias canônicas, onde o controle social e a normatização da vida constituem o fundamento da pretensa “felicidade” dos países imaginados – e imaginários. Ainda que Thomas More ressalte que “o tempo livre entre o trabalho, as refeições e o sono é ocupado livremente por cada indivíduo, como melhor o entender” (More, 1980, p. 60), a vida dos utopianos é regida por uma série de leis e normas que configuram um Estado bastante autoritário. Vejamos o seguinte trecho que trata das assembleias legislativas:

É da lei que os assuntos de interesse geral sejam discutidos no conselho durante três dias antes de serem votados, aprovados e convertidos em lei. *É punida com a morte a reunião fora do conselho* para deliberar sobre assuntos públicos, ou então fora dos locais normais de assembleia (*Ibid.*, p. 58).

Ora, sequer a ditadura militar brasileira colocou abertamente a morte como pena para os presentes em reuniões políticas não autorizadas pelo regime<sup>9</sup>. Além disso, temos os sifograntas, cuja única função é “velar para que ninguém se entregue ao ócio” (*Ibid.*, p. 60); a proibição de viajar sem uma licença, que fixa a partida e a data de regresso (*Ibid.*, p. 69); a existência de um grande contingente de escravos (*Ibid.*, p. 86); a pena de morte pela reincidência do adultério e o poder dado aos maridos para castigarem as mulheres (quem castiga os maridos?) (*Ibid.*, p. 88); entre outras. É de se estranhar o comentário de Rafael Hitlodeu de que eles “possuem apenas um número muito restrito de leis, pois, para um povo tão instruído como os Utopianos, e com tais instituições, poucas leis são necessárias” (*Ibid.*, p. 90).

Citemos também os exemplos da *Cidade do Sol*, de Tommaso Campanella, e da *Nova Atlântida*, de Francis Bacon. Na primeira, temos uma cidade militarizada, governada por um rei absoluto (o Metafísico) e um triunvirato de chefes chamados Potência, Sapiência e Amor (podemos imaginar que qualquer semelhança com os

---

<sup>8</sup> Cabe a ressalva, porém, de que a Imperatriz organiza suas sociedades científicas de acordo com a habilidade de cada espécie de homens, o que poderia ser considerado uma regra arbitrária, se imaginarmos que em sociedades livres os interesses seriam variados, ainda que “predisposições naturais” pudessem favorecer o exercício de determinada atividade. Reconhecemos aqui a tensão existente na obra entre a diversidade de seres e suas atribuições funcionais características. Em vários momentos, no entanto, o intuito de Cavendish é mais o de chacota da Sociedade Real de Ciências de Londres - da qual não podia participar por causa do seu sexo - do que aquele de estratificação social.

<sup>9</sup> Dizemos “abertamente”, pois sabemos que, na prática, esse foi o destino de centenas de presos políticos durante a ditadura.

ministérios da Oceania, de 1984, não seja mera coincidência). Lembremos pontualmente a passagem em que os habitantes dessa cidade decidem colocar todas as suas *coisas* em comum, inclusive as *mulheres*, e que os casamentos e uniões “amorosas” são organizadas pelo Estado. Sobre a Nova Atlântida, bastaria mencionar a descrição da Festa da Família, uma verdadeira ode ao patriarcado e à submissão das mulheres. Para além destas significativas imagens, Bacon é bastante explícito quanto às rígidas leis matrimoniais e à verdadeira ditadura aristocrática que representa a Casa de Salomão, cujas normas científicas são normas de regulamentação política.

Ora, não é a “norma” a primeira e mais aguda violência? Note-se que o controle social e a normatização da vida desdobram-se das instituições à realidade vivida e preenche absolutamente todos os aspectos do cotidiano dos habitantes das utopias, beirando com isso os limites autoritários, autocráticos, ditatoriais e fascistas distópicos – mas sobretudo para as mulheres. A violência institucional inicial é potencializada pelas hierarquias de gênero, que separam homens e mulheres em uma distribuição desigual de cidadania. Os efeitos dessa desigualdade são outras violências vivenciadas corporalmente pela atribuição de funções femininas limitantes, supostamente não políticas, pela interdição de acesso à palavra e ao espaço público, a cargos públicos e espaços educacionais e científicos, e à normatização dos processos afetivos (do casamento heterossexual à maternidade compulsória).

Mas o controle social e a normatização da vida não apenas reproduzem nos ideais utópicos canônicos os mecanismos sociais de discriminação e de violência do *status quo*, e não apenas estabelecem o terreno fértil para a transformação da uniformidade e da perfeição em distopia, assim como, e por isso mesmo, impedem e obstaculizam as utopias escritas por mulheres ao tolher a flexibilização dos ideais e dos valores. A norma é refratária à potência imaginativa requerida para a democratização epistêmica e política, e à porosidade do diálogo que constitui a abertura feminista a uma outra experiência utópica, uma que considere os livres voos do pensamento, da imaginação e da escrita como apostas políticas e atos de resistência, autônomos por excelência, e subjetivamente imprescindíveis à constituição da cidadania, mas coletivamente profícuos à diversidade. Podemos imaginar que, em um mundo assim, a indignidade da violência não seja sanada com mais violência e não recaia nas armadilhas distópicas do controle absoluto dos corpos, mas permita a complexidade da experiência e a complexidade das respostas.

Essas reflexões nos remetem às possibilidades utópicas levantadas por Donna Haraway em seu ensaio *Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*. Uma das características mais evidentes das obras analisadas é que se trata de sociedades em construção, não acabadas e abertas a mudanças; ou seja, procuram fugir dos esquemas totalizantes das utopias canônicas. Temos, assim, uma mensagem

bem clara para refletirmos sobre nossa ação política: precisamos fugir das armadilhas que possam vir a engessar nossa possibilidade de construção constante do mundo.

Ora, essa fuga do discurso totalizante, e conseqüentemente opressor, é o cerne da teoria apresentada por Haraway. Ao buscar entender as redes de dominação da sociedade ciborgue (nossa sociedade), ela constantemente nos adverte para os perigos que podem surgir da construção de identidades arbitrárias, que dificilmente correspondem às realidades vividas e engessam as experiências realmente transformadoras da ordem vigente. Como ela mesma diz, é necessário “forjar uma unidade poético-política que não reproduza uma lógica da apropriação, da incorporação e da identificação taxonômica” (Haraway, 2009, p. 51), para em seguida concluir que “as feministas-ciborgue têm que argumentar que 'nós' não queremos mais nenhuma matriz identitária natural e que nenhuma construção é uma totalidade” (*Ibid.*, p. 52). Isso significa construir uma possibilidade que não dependa de um *telos* abstrato, como o representado pelo conceito de “desenvolvimento” da sociedade patriarcal capitalista ocidental. Contra a imposição de padrões, ela apresenta uma perspectiva aberta e dialógica:

De uma certa perspectiva, um mundo de ciborgues significa a imposição final de uma grade de controle sobre o planeta; significa a abstração final corporificada no apocalipse da Guerra nas Estrelas – uma guerra travada em nome da defesa; significa apropriação final dos corpos das mulheres numa orgia guerreira masculinista (Sofia, 1984). De uma outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temem sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias (Haraway, 2009, p. 46).

Encontramos essa abertura nas utopias feministas analisadas aqui, tanto no seu projeto político, quanto na reivindicação de que as mulheres podem ser as criadoras de suas próprias experiências: uma reivindicação de cidadania ativa que, por si só, já é transformadora da ordem vigente. Afinal, seu silenciamento está atrelado à imposição de uma ordem que cada vez mais se mostra como uma realidade distópica.

## Bibliografia

- Bacon, F. (2001) *Nova Atlântida*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70.
- Calado, L. E. F. (2006) *A Cidade das Damas: A Construção da Memória Feminina no Imaginário Utópico de Christine de Pizan. Estudo e Tradução*. [Tese de Doutorado]. Recife: UFPE, PPG Letras.
- Cavendish, M. (2009) *Margaret Cavendish: Sociable Letters*. Ed. James Fitzmaurice. New York: Garland.

- \_\_\_\_\_. (2019) *O Mundo Resplandecente*. Trad. e notas Milene Cristina da Silva Baldo. 1ª edição eletrônica. Pontes Gestal/SP: Plutão Livros.
- Clayes, G. (2013) *Utopia. A história de uma ideia*. Trad. Pedro Barros. São Paulo: Edições SESC SP.
- Corrêa, R. (2019) “Prefácio”. In: Gilman, C. P. *Terra das Mulheres*. Trad. Flávia Yacubian. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, p. 07-13.
- Gilman, C. P. (2019) *Terra das Mulheres*. Trad. Flávia Yacubian. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Haraway, D. (2019) “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Holanda, H. B. de. (org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.157-210.
- Leite, L.(2015) *Christine de Pizan: uma resistência*. Lisboa: Chiado Editora.
- Manuel, F. E.; Manuela, F. P. (1997) *Utopian thought in the Western world*. Cambridge: The Belknap Press.
- More, T. (1980) *A Utopia*. Apres. Afonso Arinos de Melo Franco. Trad. Anah Melo Franco. Brasília: Editora da UNB.
- Mumford, L. (2013) *Historia de las utopías*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- Pizan, C. (2006) “A Cidade das Damas”. In: Calado, L. E. de F. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado]. Recife: UFPE, PPG Letras.
- Roberts, A. (2018) *Verdadeira história da ficção científica. Do preconceito à conquista das massas*. Trad. Mario Molina. São Paulo: Seoman.
- Rovere, M. (2019) *Arqueofeminismo. Mulheres Filósofas e Filósofos Feministas. Séculos XVII-XVIII*. São Paulo: n-1 edições.
- Schmidt, A. R. (2018) “Christine de Pizan contra os filósofos”. In: Schmidt, A. R.; Secco, G. D.; Zanuzzi, I. (orgs.). *Vozes Femininas na Filosofia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Szachi, J. (1972) *As utopias*. Trad. Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Trousseau, R. (1992) *Viaggi in nessun luogo: storia letteraria del pensiero utopico*. Ravenna: Longo Editore.



# A condição epistêmica para a responsabilidade moral como uma forma de manutenção de estruturas de opressão

**Beatriz Sorrentino Marques**

UFMT/UNB

## **RESUMO**

Ao pensar as condições de adequação para a responsabilização moral, Michelle Ciurria não discute se o agente tem controle da ação. Ela propõe que a vítima seja trazida para o centro da discussão e questiona até mesmo a ideia de que a ignorância moral do agente impede a atribuição de culpa em alguns casos. Esse desafio à condição epistêmica pode dar origem a objeções. Por isso, proponho explicar por que essa condição não é importante se levarmos a proposta de Ciurria a sério, e como a influência dos esquemas de gênero na sensação de agência ajuda a mostrar isso.

## **PALAVRAS-CHAVE**

responsabilidade moral; esquema de gênero; condição epistêmica; sensação de agência.

## **ABSTRACT**

When thinking about the conditions for adequately attributing moral responsibility, Ciurria does not discuss whether the agent had control of the action. She proposes bringing the victim to the center of the discussion, and questions even the idea that the agent's moral ignorance precludes attribution of blame in some cases. This challenge to the epistemic condition may give rise to objections. Hence, I propose to explain why this condition is not important if we take Ciurria's proposal seriously, and how the influence of gender schemes on the sense of agency helps to show this.

## **KEY WORDS**

moral responsibility; gender schemes; epistemic condition; sense of agency.

## Introdução

Teorias sobre a responsabilidade moral se debruçam sobre as condições para que um agente seja responsável por ações e omissões. Por exemplo, se o agente tinha livre arbítrio para ter agido de modo diferente de como agiu. Chamarei essa de condição de liberdade. É comum se supor que, se o agente não tinha escolha, se havia apenas um curso de ação possível aberto para ele no momento da ação, então ele não satisfazia a condição de liberdade e não poderia ser responsabilizado por sua ação. Outras condições discutidas são epistêmicas, em vez de metafísicas. O agente precisaria ter ciência [*awareness*] do que estava fazendo quando agiu. Essa é uma condição controversa, pois é um ponto de debate se essa condição epistêmica é independente da condição de liberdade, ou se, ao satisfazer a condição de liberdade, já se satisfaz a condição epistêmica (Mele, 2010). Outra condição epistêmica discutida no âmbito da responsabilidade moral é se o agente sabia que o que ele estava fazendo era condenável (culpável), ou seja, se ele era moralmente ignorante.<sup>1</sup>

O debate tradicional, portanto, tem enfoque em condições metafísicas e, às vezes, em condições epistêmicas para que haja responsabilização moral por uma ação intencional. Contudo, se Strawson (1962) estiver correto, as práticas de atribuição de responsabilidade acontecem na interação entre pessoas em uma comunidade moral, em que os direitos e demandas de outras pessoas são razões para agir e em que se considera, grosso modo, a intenção do agente para saber se o ressentimento é uma reação adequada. Essas interações envolvem o que Darwall (2006, 2010) chama de perspectiva de segunda pessoa. Ao pensar nessas práticas da forma como elas acontecem na vida cotidiana, as questões sobre livre arbítrio não fazem parte do escopo daquilo que a maioria das pessoas leva em consideração ao atribuir responsabilidade moral por ações.

Pensada de maneira abstrata, a proposta parece ideal; contudo, Michelle Ciurria (2019) chama a atenção para o fato de que, quando somos confrontados com uma realidade em que grupos sociais são estratificados e socialmente valorizados de maneiras distintas, é fácil ver que as reivindicações morais de alguns grupos sociais ganham mais peso do que as de outros. Por exemplo, as reivindicações das mulheres parecem quase sempre terem menos peso. Portanto, há uma dimensão também política na atribuição de responsabilidade moral. As demandas dos grupos sociais mar-

---

<sup>1</sup> No caso, o agente não pode ser responsabilizado moralmente se a sua ignorância moral não for por sua própria culpa. Isso significa que o agente não teve controle sobre as circunstâncias que resultam na sua ignorância moral e que ele seria responsável pela própria ignorância moral se ela tivesse resultado de ações suas das quais ele tinha controle.

ginalizados são cotidianamente tratadas como tendo menos peso do que as demandas de grupos privilegiados, o que resulta na atenuação ou eliminação da responsabilização moral quando uma ação viola uma demanda de um grupo marginalizado e na exacerbação da responsabilização moral quando uma ação viola a demanda de um grupo privilegiado.

Ciurria propõe, portanto, que a adequação ao culpar um agente não depende da intenção ou, como é comum supor em certas teorias de responsabilidade moral, do controle que o agente exibiu ao realizar a ação. A filósofa sugere que culpar um agente tem outra função, a de permitir à vítima acusar, comiserar com outras pessoas, ter reconhecimento da falta cometida – mesmo que não seja pelo agente que cometeu a falta – organizar a resistência a esse tipo de ação, dentre outras. Eu concordo com Ciurria, mas uma objeção que poderia ser colocada para sua proposta é que muitos desses casos em que se poderia questionar se o agente tem controle da ação são casos de certo tipo de falha epistêmica, a ignorância moral, e que é problemático que Ciurria, mesmo assim, considere que é adequado culpar o agente.

Aqui pretendo defender que é possível responder a essa objeção e que a proposta de Ciurria se aplica aos casos em que a suposta ignorância moral se deve ao benefício que o agente deriva de assimetrias de poder. Para fazê-lo, na segunda seção, apresentarei brevemente uma explicação da condição da liberdade e da condição epistêmica. Na terceira seção, tratarei da leitura que Ciurria faz da proposta de Strawson e, na seção quatro, discuto uma ideia importante para a teoria de Ciurria. Não tenho a intenção de apresentar a teoria de Ciurria, nem de fazer justiça à sua proposta; apresentarei apenas uma pequena parte de sua discussão, a ideia inicial da qual ela parte. Na seção cinco, respondo a uma possível objeção à ideia de Ciurria de trazer o foco para a vítima nas discussões sobre responsabilidade moral e que culpabilizar pode ter diversas funções para avançar o feminismo interseccional. Para tanto, me apoiarei no argumento de Nick Brancazio (2019) de que a sensação de agência é moldada por esquemas de gênero e defenderei que a tomada de ação do agente é adequada a quem é a pessoa com quem ele interage, de acordo com as assimetrias de poder na sociedade, mesmo que ele não tenha ciência disso.

### **Condição de liberdade e condição epistêmica**

As discussões sobre responsabilidade moral em filosofia são comumente tratadas como discussões a respeito das condições para que um agente possa ser moralmente responsável. Essas condições são costumeiramente metafísicas e giram em torno do livre arbítrio, ou seja, as condições para se saber se um agente pode ser moralmente responsabilizado por sua ação concentram-se em questões sobre se o agente tinha

livre arbítrio quando agiu; dito de maneira simplificada, se naquelas mesma condições o agente poderia ter feito de outro modo.<sup>2</sup> Essa pergunta é considerada importante, pois se supõe que um agente que fez A sem ter livre arbítrio poderia apenas ter feito A naquele momento e não poderia ter agido de outro modo. Por exemplo, ele não poderia ter feito B ou não poderia, pelo menos, não ter feito A.

A conclusão é que, se o agente não poderia ter agido de outro modo e só poderia ter feito A, então ele não pode ser moralmente responsabilizado por ter feito A. O que subjaz a essa conclusão é a ideia de que o agente que só podia ter feito A, obrigatoriamente ou forçosamente faz A. Sendo assim, ele não pode ser responsabilizado se não lhe era possível não fazer A. Dito de outro modo, não seria culpa sua que ele fez A.

Essa discussão se apresenta tendo o determinismo causal como pano de fundo. As discussões sobre livre arbítrio no século XX e ainda hoje o colocam em oposição à tese do determinismo causal. A formulação dessa tese pode variar em diversas sutilezas, mas, grosso modo, é a tese de que dadas todas as leis da natureza e o estado de coisas do universo num dado momento,  $t_1$ , então o estado de coisas nesse momento, em conjunção com as leis da natureza, implica o estado de coisas em um momento futuro,  $t_2$ .<sup>3</sup> A ideia é que, se o passado e as leis da natureza implicam o estado de coisas no futuro, então já estaria *determinado* qual seria esse estado de coisas no momento futuro. É razoável supor que não podemos afirmar com certeza se a tese é verdadeira ou falsa, por isso, é comum que as discussões sobre o livre arbítrio sejam colocadas como condicionais; se o determinismo causal for verdadeiro, seria possível o livre arbítrio?

Assim, surgem as respostas incompatibilistas e compatibilistas, que tratam da compatibilidade ou não do livre arbítrio com o determinismo causal. Os incompatibilistas consideram a tese determinista uma séria ameaça ao livre arbítrio, pois se ela for verdadeira, então a determinação causal dos eventos permite apenas um curso de ação possível a cada momento, que já estaria causalmente determinado. Por isso, incompatibilistas defendem a incompatibilidade do livre arbítrio com o determinismo causal e, dentre os incompatibilistas, o grupo chamado *libertista* afirma que temos livre arbítrio e que a tese do determinismo é falsa.

Já os compatibilistas, como o nome deixa claro, afirmam que o livre arbítrio é compatível com o determinismo causal. Uma sugestão dos compatibilistas é que o agente agiria de outro modo se tivesse outras razões para agir, ou seja, se o estado de

---

<sup>2</sup> Estou chamando essa condição de metafísica porque sua discussão geralmente envolve a questão sobre possibilidades abertas ao agente em termos de mundos possíveis; e.g., se há um mundo possível próximo, em que tudo mais permanece igual e o agente age de outro modo. Esse tipo de abordagem é comum nas discussões sobre o livre arbítrio.

<sup>3</sup> Para uma formulação mais precisa, ver van Inwagen, 1975.

coisas no passado tivesse sido diferente. O problema é que essa proposta soa trivial, por isso a proposta do compatibilismo de Fischer e Ravizza (1998) de dar enfoque à capacidade do mecanismo que resulta na ação de responder a razões para agir.

Fora as condições metafísicas e a disputa a seu respeito, condições epistêmicas também entram na discussão. Aqui menciono brevemente apenas duas dessas condições, a saber, que para ser moralmente responsável pela ação, (1) o agente precisaria saber ou ter ciência do que fazia e (2) o agente precisaria ter ciência de que o que fazia é moralmente condenável.<sup>4</sup> A primeira condição parece intuitiva, afinal, como alguém poderia ser responsável por algo que nem sabe que fez? Contudo, Mele (2010) discorda que essa condição epistêmica seja independente da condição de liberdade para a responsabilização moral. Simplificando o argumento de Mele, a condição de liberdade requer que a ação seja intencional (i.e., que o agente aja por razões) para atribuímos responsabilidade moral por ela. E geralmente, quando um agente não satisfaz a condição epistêmica de estar ciente do que faz, ele não age intencionalmente e não satisfaz a condição de liberdade. Sendo assim, a condição epistêmica seria redundante.

A segunda condição tampouco é ponto pacífico. Há quem defenda que não ser moralmente ignorante de que a ação é condenável, ou de que realizá-la seria condenável, é condição necessária para a responsabilidade moral (Zimmerman, 2018); e há quem defenda que esse não é o caso (Talbert, 2013). Por exemplo, Zimmerman defende a necessidade da condição. Segundo ele, um neonazista que acredite que suas ações racistas são corretas e boas não seria culpável se ele não for responsável por sua ignorância moral – i.e., se a ignorância não resultar de algo que o agente tenha feito, de maneira livre de ignorância, no passado.

Já Talbert discorda. Dito de maneira breve, Talbert defende que se o agente conhece as consequências prejudiciais de sua ação para outra pessoa, mesmo que o agente não conceba a ação como moralmente condenável, ele pode ser moralmente responsabilizado por sua ação. Para Talbert, esse tipo de situação geralmente envolve um desacordo moral, em que o agente não vê problema na sua ação enquanto a vítima considera essa mesma ação condenável. Em casos assim, o que é relevante para a responsabilização é se o bem-estar da vítima e as consequências da ação são tomadas como razões para agir.

As perspectivas teóricas apresentadas deixam claro que há considerável desacordo a respeito das condições para que um agente seja moralmente responsável. Contudo,

---

<sup>4</sup> Há quem proponha também outras condições epistêmicas, como que o agente precisa estar ciente das consequências de sua ação, ou que o agente precisa estar ciente de que tinha alternativas de ação (Rudy-Hiller, 2018). Não tratarei delas aqui.

esses desacordos surgem dentro do escopo de preocupações com condições metafísicas e epistêmicas. Strawson contribuiu para as discussões sobre responsabilidade moral propondo olharmos para como atribuímos responsabilidade aos agentes nas nossas interações cotidianas. Assim, ele abriu caminho para outros fatores entrarem na discussão, inclusive aspectos relevantes da estrutura social, como veremos a seguir.

### **A atribuição de responsabilidade moral nas interações cotidianas**

O debate sobre a responsabilidade moral se desdobrou por vias que se afastam da discussão sobre a condição metafísica a partir da discussão proposta em *Freedom and Resentment* (1962), de Peter Strawson. No famoso artigo, o filósofo apresenta uma posição que favorece o compatibilismo ao aceitar que atribuímos responsabilidade moral uns aos outros nas nossas interações. Strawson (1962) propõe tratar das reações, negativas ou positivas, que temos nas interações cotidianas com outras pessoas.

Como nossas ações são executadas numa sociedade, é fácil perceber que nossas ações *são* interações com outras pessoas. Essas pessoas têm demandas morais que se aplicam a nós e que são razões para agir. Nessas interações, nossas práticas de atribuição de responsabilidade se manifestam quando culpamos<sup>5</sup> um agente por uma ação que a pessoa lesada toma como evidência da *qualidade da vontade*<sup>6</sup> do agente em relação a ela. Para Strawson, por exemplo, a vontade pode ser boa, má, ou pode refletir falta de consideração. Simplificando, a ênfase está nas intenções que outras pessoas têm em relação a nós. Nesse sentido, culpar alguém é uma reação de ressentimento pelo dano ou indiferença, o que Strawson chama de *atitude reativa*.

Ser responsável, de acordo com essa proposta, é ser um alvo adequado de atitudes reativas. Por isso, no desdobramento dessa proposta, filósofos têm buscado estabelecer as condições normativas para considerar um agente moralmente responsável. Isso significa estabelecer as condições para que alguém seja um alvo apropriado de atitudes reativas como ressentimento ou gratidão (Ciurra, 2019, p. 06). Em filosofia, a tendência é focar nas atitudes reativas negativas e agrupá-las sob a culpabilização.

Em sua discussão sobre as atitudes reativas, Strawson pretende manter em mente como acontecem e como é fazer parte de interações humanas reais, diferindo das discussões distanciadas das ações cotidianas propostas pelas discussões metafísicas a respeito do determinismo. É natural, portanto, que, quando pensamos em responsabilizar, ou seja, em culpar agentes por ações sexistas ou racistas, nos encontramos mais

---

<sup>5</sup> A responsabilização também pode se manifestar na forma de louvor, mas filósofos tendem a prestar mais atenção à atribuição de culpa. Eu farei o mesmo.

<sup>6</sup> Vontade é um termo técnico que não pretendo precisar. Uma maneira de simplificar a ideia seria tratar a vontade como um evento psicológico desencadeador da ação, cujo conteúdo representa a ação ou seu objetivo. Para uma explicação mais detalhada, ver O'Shaughnessy, 1994.

próximas da maneira como Strawson coloca suas preocupações sobre responsabilidade moral, pois nos dispomos mais facilmente a nos perguntar se o agente em questão é um alvo adequado para atitudes reativas (por exemplo, questionando-nos sobre a intenção do agente) do que a indagar se o determinismo ameaça o livre arbítrio do agente. Indo nessa direção, Ciurria (2019) discute o problema da assimetria de poder na atribuição de responsabilidade moral, que veremos na seção a seguir.

### **Repensando assimetrias de poder na responsabilização moral**

Ciurria (2019) propõe uma abordagem feminista da responsabilidade moral, a qual não pretendo expor em detalhes ou de maneira completa. A discussão permanecerá em torno de uma pequena parte de sua teoria: a ideia inicial da filósofa de abordar a responsabilidade moral dando relevância à vítima, que sofreu a ação, em vez de ao agente e às condições para que ele seja responsabilizado. Mais especificamente, a proposta de Ciurria é de uma abordagem feminista interseccional, i.e., que pretende dar voz às minorias marginalizadas, sendo esse um projeto sempre em construção, visto não ser possível para uma teoria dar voz a todas as perspectivas. Portanto, o feminismo interseccional é um projeto nunca concluído e sempre falho, mas coerente com a proposta feminista de diversidade e de reconhecimento de múltiplas opressões na sociedade patriarcal. Dentro dessa proposta, a filósofa apresenta uma análise a respeito da assimetria de poder perversa que atravessa e estrutura as interações sociais de modo a produzir uma distribuição desigual de culpa, louvor etc., e aceitação de culpa. Como essas assimetrias não são ocasionais, mas sistêmicas, ela defende que é relevante investigar seu impacto na atribuição de responsabilidade e propor melhorias para essa atribuição.

Por essas razões, Ciurria propõe aplicar o *método melhorativo*, cujo intuito não é definir conceitos conforme a análise linguística, que é o tradicional em filosofia, mas propor definições que contestem o *status quo*, ao invés de reproduzir estereótipos historicamente construídos sobre grupos subalternizados (2019, p. 4). O método é melhorativo porque se propõe a diminuir opressões ao expor que certos conceitos carregam em si mesmos uma perspectiva opressora daquilo que conceituam, pois exprimem em seu conteúdo uma posição estipulada pela estrutura social; contudo, o fazem dando a impressão de que o conceito, na verdade, apresenta aquilo que é essencial ao que conceitua.

A consequência disso é a perpetuação da ideia de que a posição estipulada pela estrutura social seria natural ou essencial ao que é conceituado. Por isso, o método melhorativo pretende deixar claros os fatores sociais que o conceito engloba, por exemplo, a estrutura discriminatória em relação a certo grupo, como é o caso do

conceito de *gênero*. Nesse caso, é importante mostrar que gênero não é uma característica essencial das pessoas; trata-se de um conceito que separa as pessoas em dois grupos, colocando um grupo subordinado ao outro com base em marcadores corporais que não refletem fatos biológicos relevantes para a posição social dada a cada gênero. Portanto não se trata de um conceito biológico, mas social.

Ciurria então propõe fazer o mesmo com a responsabilidade moral, mostrando que se trata de “um sistema normativo estruturado por assimetrias de poder entre grupos sociais, não um estado de coisas natural” (2019, p. 4). Como sua abordagem trata de questões sistêmicas, faz sentido que sua proposta esteja preocupada com coletivos e grupos, não propriamente com análises individualizadas sobre ações; afinal, interações atômicas não mostram a parte que os agentes desempenham em sistemas de poder e dominação, e não mostram seu impacto sobre grupos marginalizados na sociedade (2019, p. 5).

Assim, a análise de Ciurria privilegia a responsabilização por dano coletivo (dano a um grupo sistemicamente prejudicado pelo desequilíbrio de poder), algo que geralmente não é transparente para os envolvidos, pois os agentes podem não se dar conta de que suas ações perpetuam o sistema de poder, já que somos criados dentro de uma sociedade que toma essas assimetrias de poder como naturais e dadas. Contudo, mesmo que muitos agentes não se deem conta, especialmente os que ocupam posições de privilégio, concordo com as afirmações de Ciurria de que essas assimetrias são constituintes de nossa sociedade patriarcal, racista, cis-heteronormativa, capacitista e oligárquica.

Atribuir culpa de maneira adequada, segundo Ciurria, é uma prática comunicativa cuja função é promover o feminismo interseccional e que ocorre em uma *conversa moral* (2019, p. 9). Assim como para Strawson, culpabilizar alguém é uma atitude negativa, mas, além de expressar essa atitude, para Ciurria, culpabilizar alguém também tem as funções de assinalar o autor da ofensa (ou violador da norma), comunicar isso a outra pessoa (que pode ser o autor ou um terceiro, como um amigo, familiar etc.) e esperar o reconhecimento da culpa pela pessoa que recebeu essa comunicação – e que nem sempre é o próprio autor da ofensa. Nos casos em que a culpabilização é adequada, a culpa seria reconhecida em situações (em uma sociedade) em que não houvesse preconceito de identidade (preconceito relacionado a grupos socialmente marginalizados) e além das funções já citadas, a culpabilização ainda promoveria o feminismo interseccional (i.e., o reconhecimento de normas do feminismo interseccional).

Um ponto interessante da teoria de Ciurria é a possibilidade de culpar alguém num julgamento que não é externado numa comunicação com o agente da ação, e até mesmo sem que o agente saiba dessa comunicação. Esse ponto é importante,

porque a culpabilização expressa a terceiros permite à vítima culpar o agente mesmo em casos em que ela não o pode fazer diretamente em relação a ele, por receio de retaliação, de indiferença, ou porque não há esperança de que o agente a reconheça como tal. Assim, Ciurria torna possível entender como é possível que a culpa seja reconhecida não pelo agente, mas pelo terceiro que foi comunicado sobre ela. No caso, o reconhecimento em questão se trata do reconhecimento de que a vítima está culpando o agente por uma violação, o que pode acontecer por meio de um aviso a outras possíveis vítimas, de uma denúncia, da organização de resistência etc. “Membros de grupos oprimidos normalmente precisam construir e reforçar suas próprias compreensões normativas e vernáculos dentro de suas próprias comunidades antes que possam comandar o reconhecimento daqueles que guardam os portões” (Ciurria, 2019, p. 12, tradução minha).

Portanto, a crítica de Ciurria a Strawson é que ele não teria percebido que o reconhecimento da culpa varia de acordo com quem culpa, pois na sociedade grupos marginalizados são estereotipados como epistemicamente defeituosos. Por exemplo, as mulheres comumente são tratadas como se sua racionalidade fosse defeituosa, assim, quando uma mulher culpa um homem, é possível para ele questionar sua sanidade. Ciurria (2019, p. 196) cita o caso da personagem de *Lolita*, isto é, de uma menina em vez de uma mulher. Além de ser vítima de abuso sexual, ela tem sua história de sobrevivente tirada dela e transformada pela cultura popular e pela publicização na história de uma suposta sedutora, embora no livro seja descrita como tendo apenas doze anos. Considerando o quanto o ponto de vista masculino se sobressai a respeito do livro, a menina não teria reconhecimento para culpar seu abusador.

Além disso, Strawson acredita que a culpa acompanha as normas culturais e realça a agência dos agentes; contudo, Ciurria argumenta que, dadas as normas culturais assimétricas da sociedade, a culpa realça a agência de agentes de grupos privilegiados, mas diminui a agência em grupos marginalizados. Ela então propõe que o ato de *culpabilizar* alguém deve acompanhar, não a qualidade da vontade de ações individuais, mas a contribuição do agente às hierarquias de poder vigentes. A qualidade da vontade não é relevante nessa proposta, pois muitas das ações que reforçam as hierarquias de poder não são feitas com base na má vontade do agente, mas o agente faz parte de uma sociedade em que há assimetria de poder. Então, independentemente da qualidade da vontade, se a ação contribui para assimetrias de poder, ela é condenável.

Embora essa exposição tenha se limitado a uma breve parte da proposta de Ciurria, tocando apenas seus elementos iniciais, ela possibilita entender o choque dessa perspectiva com a condição epistêmica, que exclui casos de ignorância moral da

responsabilização moral. Por isso, defensores dessa condição podem objetar à proposta. Na seção seguinte, eu faço uma defesa da posição de Ciurria, detalhando como a condição epistêmica pode não ter relevância em certos casos.

### **Uma objeção com base na preocupação com a ignorância moral**

Teorias de controle, como a de Fischer e Ravizza (1998), têm uma posição importante em discussões sobre responsabilidade moral. Esse tipo de teoria costuma se concentrar nas razões ou nos estados mentais envolvidos na produção da ação. Parece intuitivo que não queremos responsabilizar alguém por algo que a pessoa não podia controlar, como por espirrar ou por uma ação compulsiva. Contudo, Ciurria desafia essa ideia ao defender que temos interesse em responsabilizar agentes por muitas ações que não satisfazem os requisitos de controle das teorias que estou chamando de teorias de controle. Nesta seção, irei me concentrar nesse ponto de desacordo entre as teorias.

A filósofa justifica sua abordagem ao tirar o foco do agente e de seus estados mentais e transferi-lo para a(s) vítima(s). Seu exemplo envolve um gerente que, sem nunca ter refletido ou sido ensinado a respeito do que é assédio sexual, assedia sexualmente as funcionárias hispânicas e faz comentários racistas.<sup>7</sup> Segundo esse exemplo, ele acredita que está dando um tipo de atenção às funcionárias que as mulheres apreciam, além de ter-lhes dado a oportunidade de progredir no trabalho, condicionalmente a reciprocidade seu flerte, pelo qual elas deveriam ser gratas. Ciurria acredita que ao culpar o gerente nas conversas entre elas, as funcionárias podem alertar umas às outras, construir uma rede de apoio e até denunciar o gerente. Essas são, portanto, razões que as funcionárias têm para culpar o gerente. Além disso, culpar o gerente nesse caso desempenha a função de avançar o feminismo interseccional, por isso, é adequado, mesmo que ele não se dê conta do que está fazendo, não conheça o conceito de assédio sexual e acredite estar apenas dando atenção (algo positivo) às funcionárias.

Ademais, Ciurria defende que dificilmente podemos acreditar que o gerente vitima mulheres hispânicas por acaso, mesmo que ele não se dê conta de que se trata de assédio sexual. Afinal, assediadores miram em vulnerabilidade para não serem pegos, então faz sentido assediar mulheres hispânicas em vez de assediar as outras funcionárias. Acho que Ciurria está no caminho certo, e pretendo desenvolver esse ponto a seguir. Eu diria ainda que pode ser o caso que essa estratégia não tenha sido conscientemente desenvolvida pelo gerente, pois pode ser que ele simplesmente se sinta mais confortável ou mais seguro assediando esse grupo de funcionárias sem refletir sobre o porquê.

---

<sup>7</sup> O exemplo se passa nos EUA, onde a comunidade hispânica sofre discriminação.

Ciurria supõe que o gerente não tem controle sobre seu assédio (controle no sentido requerido pelas teorias de controle), porque ele foi criado de modo tal que o levou a pensar que seu assédio é um flerte inocente, ele não se dá conta de que está assediando as funcionárias e nem houve alguma ação passada que estivesse em seu controle que teria permitido que ele se desse conta de que se tornaria um assediador.<sup>8</sup> A filósofa complementa que o gerente cresceu acreditando que esse tipo de comportamento é lisonjeiro para as mulheres, e ele não tinha como prever que isso o tornaria um assediador, tampouco tinha como alterar o ambiente em que cresceu. Portanto, segundo Ciurria, as teorias de controle não permitem culpar agentes que temos interesse em culpar.<sup>9</sup>

Ao se alinhar com a proposta strawsoniana, Ciurria se afasta da discussão metafísica, mas como o caso do gerente indica, ela ainda se engaja com a discussão sobre condições epistêmicas que, por exemplo, Vargas (2005) trata como relevantes para as teorias do controle. Seria possível objetar que o gerente não sabia que estava fazendo algo condenável. Como vimos acima, essas condições permeiam as discussões sobre responsabilidade moral, e Ciurria, embora não coloque dessa forma, responde à questão da ausência de controle em casos em que o agente é moralmente ignorante. Ela conclui que a ignorância moral não resulta no agente não poder ser moralmente responsabilizado. Ciurria aceita que as vítimas podem culpar o gerente, mesmo que ele não se dê conta de que está assediando sexualmente as funcionárias.

Estou em completo acordo com Ciurria; é possível culpar o gerente e aceito que culpá-lo tem as funções que ela propõe. Contudo, a questão epistêmica é um ponto controverso. Como mencionado na seção 2, há argumentos que defendem que é necessário satisfazer a condição epistêmica, que diz que é preciso que o agente esteja ciente de que o que ele faz é moralmente condenável para que ele possa ser responsabilizado. Sendo assim, eu gostaria de desenvolver uma breve proposta de justificativa para a responsabilização moral que mostre que não é necessária a satisfação da condição epistêmica e que detalhará um pouco mais por quê, em casos como o do gerente, é adequado culpar o agente.

Ademais, é possível fazê-lo prezando pela consideração à vítima proposta por Ciurria e ressaltando a irrelevância da ignorância moral com base na qual se tende a

---

<sup>8</sup> Aqui Ciurria segue a linha de raciocínio de Vargas (2005) para mostrar a ausência de controle do agente devido à falha na satisfação de certa condição epistêmica, a saber, que o agente ter controle da ação no presente dependia dele se dar conta no passado de que suas ações em um tempo anterior o levariam a ter esse tipo de ação no presente. Eu me concentro simplesmente na ignorância moral do gerente e na condição epistêmica relacionada a ela.

<sup>9</sup> Outro ponto problemático para teorias de controle é que, como lembra Ciurria, que é comum ao preconceito de identidade que se atribua controle às pessoas de grupos marginalizados no caso de ações consideradas condenáveis, mas não no caso de ações consideradas louváveis, e o contrário ocorre para os grupos privilegiados.

isentar o agente de culpa em argumentos em favor da condição epistêmica em questão. Portanto, é compatível com as funções da atribuição de culpa defendidas por Ciurria. Nos tipos de casos que me interessam, mesmo que o agente aja de maneira condenável irrefletidamente ou sem se dar conta, ele age de acordo com estruturas e hierarquias sociais internalizadas que ele ajuda a reproduzir, e que são benéficas para si e prejudiciais para a vítima.

Para tanto, eu gostaria de discutir em mais detalhes aqui a condição epistêmica que diz que o agente deve estar ciente de que está fazendo algo condenável para que ele possa ser moralmente responsável. A ideia é que um agente que não sabe o significado moral do que faz, como uma criança pequena, não pode ser responsabilizado. Contudo, com o receio de responsabilizar pessoas inocentes, a condição permite que muitos autores de ações condenáveis não sejam responsabilizados. Zimmerman (2018), por exemplo, defende que o agente deve acreditar de maneira explícita que está fazendo algo errado para ser moralmente responsável. Se ele não sabe (ignora) que é errado e se ele não é responsável por sua ignorância (se a ignorância resulta de algo que o agente fez, mas não por ignorância), não podemos responsabilizá-lo.

Porém, como Zimmerman admite, sua proposta livra de culpa, por exemplo, Stalin, que ordenou o massacre de Katyn, no qual foram assassinados milhares de prisioneiros de guerra poloneses. Supondo que Stalin acreditava que o genocídio desse grupo seria uma coisa boa, esse seria um caso de ignorância moral. O mesmo poderia ser dito de um neonazista que age de acordo com essa ideologia, desde que ele não seja responsável por suas crenças racistas. Para Zimmerman, portanto, esses agentes não são culpáveis por suas terríveis ações, desde que a ignorância moral não seja resultado de algo que o agente tenha feito, de maneira livre de ignorância, no passado.

Não tenho a intenção de fazer uma exposição exaustiva sobre a condição epistêmica. Para os meus propósitos aqui, acredito que tenha ficado claro do que se trata essa condição e que há agentes que agem de maneira condenável que podem não ter se dado conta de que a ação é condenável. O que considero interessante é tratar da questão levando em consideração as assimetrias de poder apontadas na atribuição de responsabilidade por Ciurria. Considerando que os agentes fazem parte da sociedade, eles são atravessados por essas assimetrias de poder, de modo que certas funções sociais e certa posição na hierarquia de poder lhes são atribuídas, por exemplo, dado o corpo que possuem. Podemos não nos dar conta de imediato, mas aquilo que fazemos é permeado pelas funções sociais que nos são atribuídas, e essas funções ditam nossa posição na hierarquia social.

Vou apresentar brevemente o exemplo do gênero, embora haja múltiplos esquemas de opressão sistêmica na sociedade. Segundo Young (2005), esquemas ou estru-

turas sociais são regras institucionais, rotinas de interação e de distribuição de recursos que constroem as pessoas a agirem. No caso, as pessoas são levadas a agir de acordo com a posição social atribuída ao seu gênero. Isso significa que o gênero é normativo, não descritivo. Os nossos corpos são categorizados de acordo com essa estrutura como tendo um gênero, que então dita quais regras se aplicam a cada corpo, como interagir com outros corpos e, portanto, dita também quais corpos são privilegiados e quais são marginalizados.

Assim, o corpo situa a pessoa na estrutura social de poder, e isso ocorre independentemente da aceitação da pessoa (Witt, 2011). Na realidade, essas estruturas são constituintes da sociedade e são introduzidas historicamente. Portanto, influenciam e moldam nossas ações e pensamentos sem que nos demos conta delas. É como se a estrutura social fosse naturalmente dada pelo entorno, quando, na verdade, a estrutura molda o entorno do agente, pois molda como o corpo se relaciona com o ambiente socialmente estruturado (Young, 2005). Desse modo, agimos de acordo com as possibilidades limitadas pela estrutura social (Young, 2005, p. 25).

Essa ideia é corroborada por Witt (2011), que defende que gênero é uma posição social funcionalmente definida. No caso, a função é a reprodução, embora socialmente mediada, ou seja, os diversos comportamentos sociais que indiretamente estão associados às funções reprodutivas dos corpos classificados binariamente pelo gênero. Por isso, não se trata de uma descrição de comportamentos, pois o gênero *normatiza* o comportamento e permite sua avaliação segundo essas normas. Haslanger (2012) também acredita que há uma divisão de funções generificada, mas essa seria uma divisão do trabalho. Como algumas funções são mais valorizadas do que outras, a divisão é hierarquizada. Assim, o gênero normatiza a percepção e o pensamento, além da ação (Haslanger, 2012, p. 415), bem como as expectativas sobre as ações que cabem a cada gênero (Antony, 2012, p. 231).

Seguindo essa linha, Brancazio (2019) defende que o gênero contribui para diferenças na sensação de agência<sup>10</sup>, i.e., sensações de agência generificadas, em que a habituação em relação à interação com o ambiente (social) influencia a sensação de agência, resultando nas mulheres terem a sensação de incapacidade para certos movimentos do corpo e certos cursos de ação. O processo de *tomar ações*, de acordo com Brancazio, é moldado pelo gênero, pois as possibilidades de ação oferecidas pelo ambiente são moldadas pela habituação às interações no ambiente, e essa habituação é generificada de acordo com os esquemas de gênero.

---

<sup>10</sup> Não entrarei em detalhes a respeito do que é a sensação de agência e as diversas discussões associadas a essa sensação. Basta saber que, quando um agente age, é comum que tenha a sensação de que a ação foi realizada por si mesmo, como quando eu levanto o braço, em oposição a quando alguém puxa o meu braço para cima sem que eu ofereça resistência.

Contudo, os agentes geralmente não estão conscientes disso. Aquilo que Brancazio chama de *tomar ações* [*action-taking*] é um processo de seguir um curso de ação, que pode muitas vezes ser não-reflexivo, pois justamente por ser um processo habitado, não seria algo sobre o qual o agente deliberaria ou pensaria a respeito. Assim, o processo de tomar ações se opõe às situações em que o agente conscientemente, ou por deliberação, escolhe sua ação. Outro ponto importante é que a habituação com relação a tomar certos cursos de ação molda a sensação de agência, fazendo com que algumas possibilidades de ação se tornem salientes, enquanto outras se apagam.

Se o que foi dito acima sobre gênero estiver correto, serve de exemplo, em linhas gerais, para como esquemas de opressão podem ser entendidos e como podem influenciar ações. Assim, fica claro que um agente pode estar habituado a padrões de interação que lhe geram expectativas sobre essas interações, i.e., sobre como elas devem transcorrer. Expectativas sobre o que ele pode ou não pode fazer nelas e sobre o que o outro com quem interage pode ou não pode fazer nessa interação, de acordo com as normas das estruturas sociais vigentes e dependendo do grupo ao qual os agentes pertencem, marginalizado ou privilegiado. Aquilo que a estrutura social normatiza como sendo função de cada gênero ou cabível a cada gênero molda as possibilidades de ação que agentes percebem, ou seja, os cursos de ação que lhes parecem abertos.

Talvez isso não possa ser chamado propriamente de uma avaliação ou de um julgamento sobre as possibilidades de ação, pois se supõe que avaliações e julgamentos são conscientes e reflexivos, enquanto as estruturas sociais geralmente são implícitas e os agentes não estão conscientes delas. Além disso, muitas vezes a tomada de ação acontece muito rápido e pode até ser simples, de modo que não demande reflexão. Mas embora não possamos falar em avaliação, podemos falar em prospecção (antecipação), percepção ou sensação pré-reflexiva das possibilidades de ação. Usarei o termo sensação de possibilidades de ação (SPA) para evidenciar o alinhamento com o argumento de Brancazio.

Consideremos o caso de dois funcionários de uma empresa, Ana e Paulo, que foram contratados na mesma época. O currículo de Ana é um pouco melhor do que o de Paulo, mas o chefe deles costumeiramente atribui as tarefas criativas e de liderança a Paulo, enquanto atribui as tarefas de organização de material e de eventos sociais e tarefas de apoio a Ana. O chefe distribui as tarefas dessa maneira pensando em facilitar o trabalho de todos, afinal, segundo ele acredita, os homens têm mais facilidade com tarefas de liderança, criatividade e raciocínio, enquanto as mulheres têm mais facilidade com tarefas de arrumação, organização e tarefas sociais. Paulo se destaca e consegue uma promoção, pois o tipo de tarefa que desempenha é mais

relevante, enquanto Ana segue na mesma função. Embora o chefe não se dê conta<sup>11</sup>, sua distribuição sexista de tarefas está favorecendo um acúmulo de vantagens para o funcionário e criando um abismo de desvantagens para funcionária.

Podemos expandir o exemplo supondo que costumeiramente o chefe interrompe as falas da funcionária. Também é comum ele fazer comentários sobre sua roupa, por exemplo, “hoje você está com uma roupa muito feminina, você tem um encontro?”, o que ele não faz com um funcionário. Isso acontece porque, como as teorias feministas acima explicitam, cada gênero tem uma posição na hierarquia socialmente atribuída, que é então dada à pessoa daquele gênero. Como o exemplo visa ilustrar, a SPA do que ele pode fazer e as expectativas do chefe a respeito das ações e reações da funcionária já carregam essa hierarquização.

Se o agente age de modo a prejudicar ou constranger uma pessoa de um grupo marginalizado, ele o faz porque, se dando conta ou não do que faz, tem a SPA de que a ação é possível para si no seu contexto social, e isso em si já carrega uma hierarquização internalizada daquela pessoa (ou grupo) como inferior ou como merecedora de menos consideração do que outros. Aliás, o fato do agente nem se dar conta de que a ação é condenável reforça que há uma assimetria de posição hierárquica implícita. A discussão proposta por Brancazio ajuda a deixar claro que a habitualização a cursos de ação é feita com base em normas de interação, e essas normas refletem a hierarquização de grupos marginalizados e privilegiados na sociedade.

Se, por fazermos parte de uma sociedade, nossas ações são na sua maioria (ou todas) *interações* com outros agentes, as possibilidades de ação abertas para nós vão envolver modos de interação com outras pessoas. Se, por meio de padrões de interação, agentes se habituam a agir de certas maneiras, então se habituam a agir de certa maneira em relação a outras pessoas que sofrem a ação.

Isso deve significar também que essas outras pessoas se habituam a sofrer certos tipos de ação; por exemplo, muitas mulheres talvez estejam habituadas a serem interrompidas quando falam. Como ser interrompida é um fator comum nos ambientes, pode ser o caso que as mulheres estejam habituadas a certa reação a essas interrupções, como se calarem, ou concordarem com o que o outro diz (geralmente um homem), dado que é isso o que normalmente se espera delas e dado que agir diferentemente pode ter costumeiramente levado a represálias. Afinal, se ela segue

---

<sup>11</sup> Vale mencionar, contudo, que por mais que eu esteja tratando de casos de agentes que não se dão conta de que sua ação é condenável ou de que estão atribuindo posições hierárquicas distintas a diferentes agentes com base em seu pertencimento a grupos marginalizados ou privilegiados, é provável que esses agentes tenham pelo menos uma vaga noção de que tratam diferentemente pessoas pertencentes a certos grupos sociais. Caso haja agentes que não tenham nem essa vaga noção, é provável que pudessem vir a tê-la se refletissem um pouco a respeito do tema.

falando ou se aumenta o volume da voz, é comum que seja chamada de mal-educada ou destemperada. Assim vai ocorrendo a habituação a certo curso de ação.

Se isso estiver correto, as reações de quem sofre a ação também são ações habituadas, o que significa que agentes podem muitas vezes interagir de maneira habituada, em situações em que cada qual tem certa expectativa do comportamento do outro. Não é difícil imaginar como esse tipo de habituação aparece em relações de poder, o caso da funcionária que é comumente interrompida quando fala é apenas um exemplo. Retomando o caso apresentado por Ciurria, do gerente assediador, vemos como esses padrões de interação habituados podem tomar contornos ainda mais violentos e mais graves. A expectativa do gerente, a sensação que ele tem de possibilidades de ação abertas a ele, é a de assediar (flertar, do ponto de vista dele) livremente as funcionárias, enquanto as funcionárias não têm a sensação de que reagir ou resistir sejam possibilidades abertas. Lamentavelmente, elas têm a sensação de que o que é esperado delas é suportar a situação. Como Ciurria aponta, um caminho possível de resistência aparece quando elas estão juntas e podem culpar o gerente entre elas sem medo de retaliação e, com o apoio umas das outras, construir a resistência ou uma denúncia conjunta.

O que eu gostaria de deixar claro é que o chefe e o gerente dos exemplos acima podem não estar explicitamente conscientes do que fazem da mesma maneira que estão as pessoas que sofrem a ação. Cada um desses agentes pode não perceber que sua ação é violenta e discriminatória. Contudo, mesmo não escolhendo explicitamente assediar sexualmente as funcionárias, por exemplo, a deliberação consciente a respeito do que o agente faz e sua avaliação a respeito de se é uma ação moralmente louvável ou condenável não é tão importante. Esse é o caso porque o que leva esses agentes a considerarem sua ação moralmente aceitável é muito mais uma avaliação da posição da vítima na hierarquia social do que da ação em si. Uma ação culpável é menos culpável se cometida contra uma pessoa de um grupo marginalizado e mesmo que um agente nunca tenha se dado o trabalho de refletir sobre isso, ele tem a sensação de que há algumas coisas que ele pode fazer – enquanto outras pessoas têm a sensação de que há algumas coisas que elas não podem fazer. Assim a SPA carrega em si a hierarquia dada pelas normas sociais sem que necessariamente o agente precise se dar conta disso.

Isso não significa, por exemplo, que o agente não se dê conta de que sua ação é prejudicial para quem a sofre, ou que, embora não pense sobre isso, o agente não saiba que não agiria assim com outra pessoa. O agente pode não pensar no que faz como sendo condenável, mas isso não significa que essa informação lhe seja inacessível. Mesmo assim, ele não necessariamente avalia a ação como culpável, porque o agente sente que tem o direito de beneficiar a si ou a outro, enquanto outros são

prejudicados. Sentir-se no direito nesse caso, ou ter a sensação de que pode agir como age sem ser socialmente mal avaliado é a manifestação da estrutura social da qual o agente se beneficia e perpetua em suas ações.

Por isso, culpá-lo é adequado, porque embora não esteja explicitamente decidindo agir de maneira culpável, ele age com base no poder assimétrico que ele sente que tem, claramente se beneficiando dele.<sup>12</sup> O agente não age desse modo por acaso; ele prospecta, ou tem a sensação de que ele pode fazê-lo, pelo menos quando interage com um agente cuja hierarquia social desprivilegia. Por estar habituado a navegar pelas regras sociais e hierarquias, o agente se dá conta da vulnerabilidade de alguns agentes e age de maneiras que não agiria com outros, que tenham posições privilegiadas na hierarquia social. Se isso estiver correto, não é necessário que o agente saiba ou se dê conta de que a ação é moralmente condenável. Basta que ele sinta que pode agir com S de modo que não age, nem agiria, com relação a agentes cujos esquemas sociais posicionam de maneira privilegiada na hierarquia social. Se o agente acredita que esse desnível de poder é natural ou não, não importa, e esse é o caso para as ações que se baseiam na assimetria de poder dada pela estrutura social. Nessas ações, o peso dessas assimetrias é embutido na SPA.

## Conclusão

Quando consideramos a atribuição de responsabilidade moral nas interações humanas cotidianas, não é comum que se pense se o agente tinha livre arbítrio quando agiu. Strawson inaugurou uma linha de discussão que permite pensar nos agentes como membros de uma comunidade moral em que as pessoas têm demandas morais que se apresentam como razões para o agente agir. Seguindo essa linha, Ciurria propõe tirar o foco da discussão das condições de adequação para culpar o agente e trazê-lo para a vítima, nesse caso, a função que a atribuição de culpa desempenha para a vítima é uma forma de avançar o feminismo interseccional. Assim, segundo Ciurria, nem mesmo a falha em satisfazer a condição epistêmica de não ser moralmente ignorante é relevante para que culpar o agente seja adequado.

Propus expandir essa discussão para responder uma possível objeção à posição da filósofa. A objeção seria uma defesa da condição epistêmica. Tomando emprestada as conclusões de Brancazio sobre a sensação de agência, a sensação pré-reflexiva que

---

<sup>12</sup> O caso é diferente quando um agente faz algo prejudicial a outro de fato por falta de conhecimento ou por não se dar conta [lack of awareness] e é possível percebê-lo facilmente. Basta pensar em um agente, João, que leva para casa o livro do vizinho, Marcos, que estuda em outra escola. Marcos precisa do livro para estudar hoje à tarde, mas João o levou porque não se deu conta de que o vizinho tem uma cópia igual à sua (nem de que sua cópia está em casa). Ele pensou que era o seu livro! Nesse caso, trata-se de um engano inocente.

agentes têm sobre as possibilidades de ação que estão abertas para si (SPA), argumentei que há casos em que o agente supostamente falha em satisfazer a condição epistêmica, mas em que a SPA já engloba uma hierarquia dada pelas normas sociais. Por exemplo, esquemas de gênero moldam a SPA, que permite ao agente ter a sensação de como pode agir com cada pessoa de acordo com essa hierarquia dada pelos esquemas sociais. Portanto o que pode parecer à primeira vista como uma falha na satisfação da condição epistêmica é, na verdade, o próprio agente colocando em jogo a assimetria de poder e os esquemas sociais que operam em seu favor.

### Bibliografia

- Antony, L. (2012) “Different voices or perfect storm: why are there so few women in philosophy?” *Journal of Social Philosophy*, 43(3), p. 227-255. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2012.01567.x>.
- Brancazio, N. (2019) “Gender and the senses of agency”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 18(2), p. 425-440. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9581-z>.
- Ciurria, M. (2019) *An intersectional feminist theory of moral responsibility*. New York: Routledge.
- Darwall, S. (2010) “Precis: the second-person standpoint”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1), p. 216-228. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00367.x>.
- Darwall, S. (2006) *The second-person standpoint: morality, respect, and accountability*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Haslanger, S. A. (2012) *Resisting reality: social construction and social critique*. New York: Oxford University Press.
- Fischer, J. M.; Ravizza, M. (1998) *Responsibility and control: a theory of moral responsibility*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Mele, A. (2010) “Moral responsibility for actions: epistemic and freedom conditions”. *Philosophical Explorations*, 13(2), p. 101-111. <https://doi.org/10.1080/13869790903494556>.
- Rudy-Hiller, F. (2018) “The epistemic condition for moral responsibility”. [Plato.stanford.edu](https://plato.stanford.edu). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic>.
- Strawson, P. (1962) “Freedom and resentment”. *Proceedings of the British Academy*, 48, p. 1-25.
- Talbert, M. (2013) Unwitting wrongdoers and the role of moral disagreement in blame. In: Shoemaker, D. (ed.), *Oxford Studies in Agency and Responsibility*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press, p. 225-245.
- Van Inwagen, P. (1975) “The incompatibility of free will and determinism”. *Philosophical Studies*, 27(3), p. 185-199. <https://doi.org/10.1007/bfo1624156>.

- Vargas, M. (2005) “The trouble with tracing”. *Midwest Studies in Philosophy*, 29(1), p. 269-291. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2005.00117.x>.
- Witt, C. (2011) *The metaphysics of gender*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (2005) *On female body experience: “Throwing like a girl” and other essays*. New York: Oxford University Press.
- Zimmerman, M. J. (2018). “Peels on ignorance as a moral excuse. *International Journal of Philosophical Studies*, 26(4), p. 624-632. <https://doi.org/10.1080/09672559.2018.1511150>.



# Releituras feministas do complexo de Édipo: entre o modelo pré-edípico de Whitebook e a subversão edípica de Butler

Virginia Ferreira da Costa

UFES/Capes

## RESUMO

Dentre as releituras de Freud, Jessica Benjamin e Whitebook voltam-se ao domínio materno pré-edípico como salvaguarda de uma psicanálise feminista. Mas tal interpretação não mostra ser suficientemente crítica, pois transfere a preponderância do pai para a mãe, desconsiderando teorias não-binárias cujas fontes psicanalíticas se encontrariam em outras leituras não-oficiais de Freud. Tais seriam as visões de Loewald, Chodorow e Butler, que se concentram na complementaridade entre os desenvolvimentos pré-edípico e edípico ou na subversão interna do complexo de Édipo. Desse debate culminam dois modelos críticos contemporâneos baseados em perspectivas de gênero: binário materno x não-binário.

## PALAVRAS-CHAVE

psicanálise; feminismo; não-binário; teoria crítica; Édipo.

## ABSTRACT

Among the reinterpretations of Freud, Jessica Benjamin and Whitebook turn to the pre-Oedipal maternal domain as a safeguard for a feminist psychoanalysis. But such an interpretation would not be critical enough, because it transfers the preponderance of the father to the mother, disregarding non-binary theories whose psychoanalytic sources are found in other unofficial readings of Freud. Such were the visions of Loewald, Chodorow and Butler, which think the complementarity between pre-Oedipal and Oedipal developments or even the internal subversion of the Oedipus complex. From this debate originate two contemporary critical models based on gender perspectives: maternal binary x non-binary.

## KEY WORDS

psychoanalysis; feminism; non-binary; critical theory; Oedipus.

## Introdução

No que se refere à relação entre filosofia, psicanálise e feminismos, a teoria crítica se destaca como uma vertente reflexiva bastante importante. Ainda que pontos de vista feministas tenham sido incorporados a tal debate teórico crítico a partir dos anos 1970<sup>1</sup>, a pluralidade de perspectivas de gênero ganhou maior fôlego somente na última geração de autoras críticas – contando com nomes como Angela Davis, Jessica Benjamin, Iris Young, Nancy Fraser, Judith Butler, Wendy Brown, Drucilla Cornell, Seyla Benhabib, Amy Allen, Noëlle McAfee e indiretamente Silvia Federici, bell hooks e Donna Haraway, dentre outras.

Contudo, também a partir dos anos 1970, os principais pensadores da teoria crítica se afastaram da psicanálise em geral, principalmente a freudiana, cedendo esse lugar a vertentes da psicologia social e moral.

Considerando tal contexto, é bastante importante o esforço de Joel Whitebook em retomar a teoria freudiana na teoria crítica a partir de inquietações feministas. Na introdução à mais recente biografia de Freud, Whitebook revela a influência de nomes como Juliet Mitchell, Elisabeth Young-Bruehl, Jessica Benjamin e Nancy Chodorow enquanto psicanalistas feministas que alertaram para “a ausência da mãe na teoria freudiana, [...] [introduzindo] a mãe primeva [*early mother*] no centro de suas investigações.” (Whitebook, 2017, p. 15) Caminho esse trilhado pelo autor na biografia, principalmente na relação entre o conceito de Eros e a figura da mãe.

Por mais que a influência das autoras pese nas considerações de Whitebook, o autor enquadra tal investigação materna à teoria do psicanalista Hans Loewald, que distingue entre um pensamento freudiano paterno, edípico e oficial, e um materno, pré-edípico e não-oficial<sup>2</sup>. Esse enquadramento organiza a discussão entre concepções feministas e Freud, pois permite elencar críticas a noções edípicas centrais da psicanálise freudiana, sem que se percam aspectos menos evidentes de tal teoria, que podem ser considerados bases para o desenvolvimento de uma psicanálise feminista.

Segundo essa distinção, Loewald e Whitebook releem a posição “oficial” de Freud como aquela centrada em antagonismos (entre a realidade interna prazerosa e a dura realidade externa), tomando o objeto como primariamente hostil, contra o qual o Eu deve se defender. O pai seria o representante e veículo da realidade, e a relação edípica seria traduzida como essencialmente violenta, ameaçadora, castradora, sendo finalizada por uma renúncia à mãe. Metapsicologicamente, tal situação é traduzida pelo modelo de “descarga” para a “redução de tensão” do aparelho mental, expulsando os

---

<sup>1</sup> Ver Benjamin, 1977 e 1978, bem como Davis, 1977, para ficarmos em alguns exemplos.

<sup>2</sup> Ver Loewald, 1951.

estímulos pulsionais excedentes dos limites da consciência: ocorreria a exclusão daquilo que seria diferente do Eu, tanto interna quanto externamente.

Grosso modo, o maior incômodo feminista em relação ao complexo de Édipo é a sua ampliação fornecida por Freud, que o teria tomado como uma generalização “estrutural”, essencializada e substancializada. Tal imutabilidade presumível enrijeceria a constituição psíquica e esvaziaria as possibilidades de transformações históricas das funções femininas, tais quais elas aparecem na estrutura edípica clássica: “O problema óbvio nessa fábula [Édipo] é o papel que ela atribui às mulheres – como objetos passivos das fantasias e desejos dos homens, como nutrizes, em vez de criadoras da cultura humana” (Sprengnether, 2018, p. 66).

Freud produz várias torções em sua teoria para pensar a noção de feminilidade como derivada da centralidade fálica, as mulheres sendo consideradas como desvio do padrão masculino heterossexual de desenvolvimento psíquico. A inferioridade da menina diante da superioridade imediatamente reconhecida do pênis produz feridas psíquicas e sociais irrecuperáveis, segundo Freud. O destino feminino mais saudável possível se conforma em substituir o desejo de se ter um pênis pelo desejo de se ter um filho do pai. Assim, sem conseguir superar completamente o complexo de Édipo, a decorrente produção do Supereu, enquanto constituição moral, torna-se falha nas mulheres, elas sendo dotadas de menor senso de retidão ética e de autonomia relativamente às valorizações de justiça, respeito e bondade. As mulheres seriam menos racionais, menos autônomas, menos morais, mais neuróticas.

Munido de leituras feministas, Whitebook procura “enfrentar ‘o repúdio à feminilidade’, tanto clínica como culturalmente, de uma maneira que Freud, o patriarca do século XIX, não podia” (Whitebook, 2017, p. 626). Para tanto, ele concentra seus esforços nos posicionamentos não-oficiais de Freud, centralizados na figura da mãe na fase pré-edípica. Da perspectiva “materna”, a realidade não seria vista como externa, nem hostil à psique: a situação psíquica primordial seria a de uma “unidade primeva” na qual mãe e bebê estariam “fundidos”. Tanto o si mesmo quanto a alteridade seriam produzidos por diferenciação e desprendimento a partir de um próximo, não por antagonismo. Uma vez iniciado o processo de diferenciação da unidade, o Eu nascente se depara com uma nova tarefa: reintegrar o objeto igualmente recém-formado do processo de diferenciação – isto é, reincorporar o que se desprendeu de si e se tornou realidade externa.

Essa alternância de afastamento e reintegração estabelece o processo de desenvolvimento que pode ser descrito como uma contínua renegociação por separação e vinculação entre a psique e o mundo objetual. No lugar da dominação, as relações do Eu com o Isso, Supereu e realidade externa consistiriam em “chegar a um acordo”: seus conteúdos não seriam expulsos, mas sintetizados e organizados para

criar estruturas mais elevadas e diferenciadas do psiquismo. Estão relacionados a tal ponto de vista não somente os conceitos de Eros (1920), sublimação (1920) e narcisismo primário (1914), mas também as noções de *Nebenmensch* do *Projeto de uma psicologia científica* (1895) e de sentimento oceânico descrito em *Mal-estar na civilização* (1930). Além disso, Loewald dá bastante ênfase à exposição de um prazer que não seria alcançado por descarga pulsional, mas pela própria elevação da tensão psíquica, tal qual o exposto em *O problema econômico do masoquismo* (1924).

Em certa altura, Whitebook explica como Loewald não enfatiza a fase pré-edípica em detrimento da edípica:

A maneira de corrigir a hipostasiação unilateral da teoria edípica em relação à pré-edípica não é, ele observa, substituir “um conceito paternal de realidade” por “um conceito materno”. [...] A tarefa central da psique é conseguir uma integração ótima com a realidade [...]. No que diz respeito a essa tarefa e ao perigo que a acompanha, as perspectivas “paterna” e “materna” têm cada uma as suas vantagens e desvantagens complementares, e elas mesmas devem ser integradas em uma posição mais abrangente (*Ibid.*, p. 240).

Entretanto, apesar de tal apelo de Loewald, a reunião entre os aspectos pré-edípicos e edípicos da teoria freudiana não foi levada a cabo por Whitebook, uma vez que, na biografia, foi dado destaque à perspectiva materna.

Aqui, sustentamos que tal ênfase psicanalítica à perspectiva materna da qual padece Whitebook seria, ao menos em parte, decorrente do binarismo de gênero encontrado no debate de autoras psicanalíticas que o influenciaram. Se a teoria crítica de Whitebook, apesar de inovadora e necessária, ainda não nos parece ser suficientemente crítica, é não apenas porque ela sustenta a ênfase psicanalítica na função materna (invertendo o polo de preponderância do pai para a mãe), mas também porque desconsidera os desenvolvimentos não-binários de gênero cujas fontes psicanalíticas também estariam presentes em outras leituras não-oficiais de Freud.

Para tanto, é nosso intuito reconstruir um debate interno a diversas perspectivas psicanalíticas feministas que influenciaram Whitebook, comparando-as com a leitura *queer* da teoria freudiana empreendida por outra autora crítica contemporânea, a saber, Judith Butler. A escolha por Butler se justifica pelo seu debate psicanalítico empreendido com Juliet Mitchell, Nancy Chodorow e Jessica Benjamin, de modo que ela combate o binarismo de gênero dessas autoras, ao mesmo tempo em que erige a sua leitura *queer* não-oficial de Freud<sup>3</sup>. De certa forma, boa parte das críticas

---

<sup>3</sup> Seguimos aqui a intuição de Carla Rodrigues (2019) para quem Butler ainda não foi reconhecida no Brasil como uma autora que discute psicanálise – algo que acontece em diversos países. Este artigo constitui uma de algumas tentativas para desenvolver tal aspecto ainda escasso de leitura e interpretação de Butler no país.

de Butler a tais autoras pode ser dirigida à perspectiva de Whitebook, culminando em dois modelos críticos contemporâneos baseados em duas perspectivas de gênero: binário materno x não-binário.

A seguir, reconstituiremos alguns momentos das teorias de Juliet Mitchell, Nancy Chodorow e Jessica Benjamin que se mostram relevantes tanto para Whitebook<sup>4</sup> quanto para Butler, finalizando nosso texto com a exposição de parte do modelo crítico butleriano.

## Mitchell

Após a primeira geração de psicanalistas feministas – como Karen Horney, Melanie Klein e Clara Thompson, que procuraram modificar aspectos centrais da teoria freudiana, produzindo dissidências –, testemunhamos um momento de rejeição feminista de Freud, principalmente a partir de Simone de Beauvoir e Viola Klein, que recusaram o biologismo do autor que defende que “a anatomia é destino”. Tal cenário se modificaria apenas nos anos 1970, com os trabalhos da inglesa Mitchell, que insistiu na recuperação de Freud para o pensamento feminista.

Se as *French feminists* seguiram o Freud pensado por Jacques Lacan, vinculando-o a Louis Althusser, no cenário britânico as teorias culturais de Freud foram apropriadas para compreender a história da desigualdade sexual sob influência marxista. A partir de tal contexto, em seu livro *Psicanálise e feminismo* (1974), Mitchell defende que Freud seria um analista, não um produtor da sociedade patriarcal.

A psicanálise não descreve o que uma mulher é – muito menos o que ela deveria ser; ela só pode tentar compreender como a feminilidade psicológica se produz. [...] Ao tentar entender a psicologia das mulheres, Freud levou em conta as demandas culturais específicas que foram feitas sobre elas. Não era sua preocupação se isso estava certo ou errado, pois, a esse respeito, ele não era nem político nem moralista. Poderíamos ter preferido que ele fosse, mas nem em sua teoria nem em sua prática podemos encontrar uma desculpa para essa suposição (Mitchell, 1974, p. 338-9).

---

<sup>4</sup> Deixaremos de lado, portanto, Young-Bruehl dentre as autoras citadas por Whitebook justamente pelo entrelaçamento da vida e obra de Freud produzida pela autora, que define sua perspectiva como “crítica psicotéorica”. Ainda produziremos outro texto confrontando a produção biográfica freudiana de Whitebook com a da autora exposta em *Subject to Biography: Psychoanalysis, Feminism, and Writing Women’s Lives* (1998), comparando a importância da noção de Eros para Whitebook com o conceito de Supereu em Young-Bruehl. Influenciando-o, a autora demonstra haver inconsistências internas à noção de feminilidade na teoria freudiana que seriam apaziguadas se o autor tivesse feito uma revisão retrospectiva de suas formulações anteriores: “Tentei deixar algumas dessas inconsistências aparecerem e usá-las para indicar áreas onde, me parece, novos trabalhos precisam ser feitos” (Young-Bruehl, 1998, p. 166-7). Tais trabalhos estariam “latentes na visão de Freud sobre a psicologia feminina e precisam apenas de interpretação para se revelarem” (*Ibid.*, p. 167).

Segundo o posicionamento de Mitchell, a psicanálise freudiana seria uma das possibilidades de compreensão das noções de feminilidade e masculinidade organizadas pela cultura capitalista patriarcal. Isso quer dizer que a psicanálise não produz as diferenciações de gênero, mas evidencia o impacto subjetivo de tais determinações culturalmente produzidas.

É partindo de Reich, autor de grande influência na teoria crítica, que Mitchell reúne a crítica ao capitalismo com a psicanálise. Relacionando a vivência individual a determinações sociopolíticas, Mitchell defende que seria por meio da emancipação do capitalismo patriarcal que o posicionamento “inferiorizado” da mulher seria ultrapassado. A descrição edípica fornecida por Freud seria por ela compreendida como um retrato de uma forma hegemônica de socialização, diagnóstico de um problema social que deve ser conhecido para ser ultrapassado. Logo, o lugar da escuta psicanalítica da mulher, inaugurado por Breuer e Freud, iniciaria um caminho para a libertação, dada a importância da expressão e autocompreensão da mulher sobre si no processo emancipatório.

A partir de Mitchell, as teorias psicanalíticas feministas seguiram por ao menos dois caminhos, às vezes congruentes, mas outras vezes não. Ou as teóricas se voltariam para a construção de uma psicanálise feminista focada na fase pré-edípica essencialmente materna, produzindo teorias paralelas à freudiana – o que Whitebook denomina o “alargamento do escopo da psicanálise”. Ou ainda, psicanalistas feministas criticariam a própria formação edípica, subvertendo-a. Na primeira vertente, concentram-se notadamente as feministas binárias, mais próximas da “segunda onda” feminista. Mas é à crítica ao complexo de Édipo que se vinculam autoras da “terceira onda” não-binária, produzindo uma crítica mais imanente à Freud.

## **Chodorow**

Nancy Chodorow, psicanalista e socióloga norte-americana, se contrapõe diretamente ao posicionamento de Mitchell:

Ao contrário de Mitchell, sinto que muito dessa crítica é justificada. [...] Devemos enfrentar os excessos freudianos. Freud só às vezes descrevia como as mulheres se desenvolvem em uma sociedade patriarcal. Outras vezes, ele estava simplesmente fazendo afirmações infundadas que deveriam ser tomadas como nada mais do que isso, ou como afirmações sobre como as mulheres (e homens) deveriam ser. [...] A maioria não tem autorização clínica [...]. Em vez disso, elas partem de suposições culturais patriarcais não verificadas, das próprias cegueiras de Freud, desprezo pelas mulheres e misoginia, de afirmações sobre biologia que Freud não estava em posição de demonstrar a partir de sua própria pesquisa, de um sistema de valores patriarcais e uma teoria evolucionária para racionalizar esses valores (Chodorow, 1978, p. 142-3).

Em seu principal livro, *A Reprodução de Maternidade: a Psicanálise e a Sociologia do Gênero* (1978), Chodorow antecede ainda alguns dos desenvolvimentos de Butler ao denunciar como, em Freud,

o desenvolvimento da identidade de gênero é uma pré-condição do complexo de Édipo. Para que uma menina tenha a experiência edípica que supostamente tem, ela teria que conhecer seu próprio gênero (e as diferenças de gênero) para se conectar à mãe, ser vulnerável às diferenças na morfologia sexual e pensar essas diferenças materiais. De fato, o que ocorre para ambos os sexos durante o período edípico é produto desse conhecimento sobre o gênero e seu significado social e familiar, e não o inverso (como dizem os relatos psicanalíticos) (*Ibid.*, p. 151).

Nesse sentido, o autor não só inverte a ordem de conhecimentos e vivências infantis (tomando a heterossexualidade como pressuposto não revelado do complexo de Édipo), mas também submeteria a sexualidade a ditames reprodutivos: “Freud é um determinista biológico apenas em um sentido específico [...]: subjacente à posição psicanalítica, encontra-se a suposição de que essa diferenciação deve servir à reprodução biológica. Anatomia é destino, então, em um sentido funcional” (*Ibid.*, p. 154-5).

Em contrapartida, para Chodorow, a situação edípica não se vincularia à anatomia corporal, mas seria uma experiência relacional objetual que envolve todos os membros da família no desenvolvimento infantil. As alteridades materna e paterna, tomadas como objetos da realidade que orientam os destinos pulsionais da criança, teriam as mesmas condições de cuidarem de seus filhos, independente de suas morfologias físicas. “Todas as pessoas possuem a base relacional para cuidar dos filhos se elas próprias foram cuidadas por seus pais” (*Ibid.*, p. 87-8).

O que orientaria uma vinculação materna à criação infantil seriam ditames culturais que reservam às mulheres um lugar privado afastado do ambiente público. Para Chodorow, igualar maternagem [*mothering*] à maternidade [*maternity*] seria um resultado de determinações sociais: o discurso sobre a suposta denominação “natural” da mulher para a maternidade, o cuidado e o trabalho doméstico evitariam que tais atividades “naturalmente femininas” fossem remuneradas, o que leva à gratuidade da reprodução e manutenção da mão-de-obra trabalhadora do capitalismo. Ela defende que tais determinações sociais desiguais são reproduzidas na estrutura familiar, uma vez que a figura da mãe como cuidadora exclusiva implica em diferenciações na formação de meninos e meninas e reproduz a ideia, na vida adulta, de que só as mulheres exercem a função de cuidado. Assim, o capitalismo prolongaria a preponderância masculina, mesmo em famílias destituídas da figura paterna.

Sendo influenciada por Loewald<sup>5</sup>, e de extrema influência no pensamento de Jessica Benjamin, Chodorow defende a noção de maternagem enquanto parentalidade [*parenting*] compartilhada. Um modo de combater a desigualdade social enfrentada pelas mulheres em suas atividades extrafamiliares, assim como uma forma de ressignificar as objetificações da mulher, transformando, com isso, as noções de identificação e os papéis de modelo no universo infantil. Para tanto, ela retoma a explicação freudiana do complexo de Édipo, mostrando como os cuidados infantis, quando realizados somente por mulheres, forma meninos e meninas de modos diferentes.

Chodorow enfatiza como, no Édipo freudiano, a mulher não seria retratada como um sujeito com múltiplos interesses e autodeterminação. Isso seria decorrente da maternidade exclusiva, pois, na primeira infância, a separação entre o que é si mesmo e o que alteridade ainda está sendo formulada, de modo que o primeiro objeto pulsional da criança ainda não se mostra muito separado do Eu, sendo passível de maior projeção. A uniparentalidade leva à objetificação da cuidadora exclusiva:

Os filhos desejam permanecer unidos à mãe e esperam que ela nunca tenha interesses diferentes deles; no entanto, eles definem o desenvolvimento em termos de se afastar dela. [...] As mães [...] passam a simbolizar a dependência, o retrocesso, a passividade e a falta de adaptação à realidade. Apartar-se da mãe [...] representa independência e individuação, progresso, atividade e participação no mundo real (*Ibid.*, p. 82).

A mãe, sendo aquela a ser renunciada juntamente com os demais aspectos na infância e do princípio de prazer, iguala-se à impotência e desamparo a serem ultrapassados. Com isso, as crianças de ambos os sexos, justamente porque só são cuidadas pela mãe, procurariam por elementos de fuga em relação a ela, que simbolizariam a separação e aquilo que se diferencia dela, a saber, o pênis. Portanto, para Chodorow, seria o excesso de presença da mãe, e não a sua suposta falta constitutiva, que levaria ao enaltecimento e inveja do pênis.

Já o pai, na explicação freudiana do complexo de Édipo, aparece como um sujeito propriamente dito, permitindo a diferenciação pela promoção do princípio de realidade. Segundo tal esquema, só nos tornamos efetivamente maduros sob a intervenção paterna: enquanto a mãe seria considerada como afastada da realidade, o pai simbolizaria individuação e participação do mundo sociocultural. Sob tal ponto de vista, a mãe não conseguiria fomentar a autonomia de seus filhos, papel este reservado somente ao pai.

---

<sup>5</sup> Ver Chodorow, 2003.

Para Chodorow, disso decorrem disparidades na identificação com os papéis masculino e feminino: pelo cuidado quase que exclusivamente materno, o menino se vê obrigado a se identificar não com a figura física do pai, mas com a sua imagem fantasiosa, abstrata, idealizada. “Embora o pai represente a realidade para a criança, ele é ao mesmo tempo uma figura de fantasia cujos contornos, por estarem menos ligados a experiências reais de objeto relacionais para a criança, devem ser imaginados e muitas vezes, portanto, idealizados” (*Ibid.*, p. 79-80). Tal situação cria dificuldades para o desenvolvimento da noção de masculinidade, que deve se formar principalmente via termos negativos em relação à mãe enquanto única referência real: ser homem seria tudo o que não envolve o feminino.

Já em uma situação de “desgenerificação” [*degendering*] da maternagem, a menina seria capaz de manter seu vínculo com a mãe, o que permite o alcance da autonomia e separação normalmente alcançada pelos meninos. Isso porque a identificação com a mãe não será marcada pela falta, mas poderá representar parte da realidade cultural, modelo de socialização e diferenciação, papéis anteriormente “masculinos” no Édipo freudiano. Seriam modificadas noções como as de objeto projetivo – que poderia ser vinculado não só à figura da mãe na primeira infância, visto que os pais seriam inseridos no interior da zona de indiferenciação pré-edípica, modificando os sentidos de masculinidade não mais fantasiosa e distante, mas presente e passível de real ambivalência. E, finalmente, levaria a uma modificação da estrutura psíquica de meninos, que se formariam de modos menos rígidos, tecendo relações sociais menos antagônicas.

## Benjamin

Jessica Benjamin é uma das psicanalistas feministas que encontram na via pré-edípica materna de desenvolvimento psíquico uma possibilidade de teorização do feminino. Em tal momento anterior à solidificação dos papéis de gênero e à influência paterna, as primeiras noções de si mesmo e de alteridade estariam sendo construídas, sendo essa fase de suma importância para o pensamento social psicanaliticamente orientado.

Nesse âmbito, enquanto a abordagem de Chodorow se baseia em relações objetivas, Benjamin se revela uma psicanalista intersubjetiva, preocupada em abordar as relações sociais por meio da noção de pessoas tomadas não enquanto objetos pulsionais, mas sujeitos. Seu papel para a teoria crítica é primordial, por ser a primeira

autora a introduzir diretamente os estudos de gênero em questionamentos a Theodor Adorno e Max Horkheimer<sup>6</sup>, sendo de grande influência para Axel Honneth<sup>7</sup>. Em muitos de seus textos, com destaque para *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (1988), Benjamin produz debates feministas teórico-críticos e psicanalíticos, argumentando inclusive com Chodorow. Apesar de conceber como louvável a proposta de Chodorow, Benjamin acaba por denunciar a insuficiência da coparentalidade familiar diante das imposições culturais: faltaria a Chodorow refletir sobre a relação entre família e sociedade.

A reorganização da parentalidade em famílias individuais não pode eliminar totalmente os efeitos da oposição binária [...]. A característica central do sistema de gênero – promover a masculinidade como separação e a feminilidade como continuidade com o vínculo primário – é mantida mesmo quando mãe e pai participam igualmente desse vínculo. Por exemplo, o cuidado primário do pai com o bebê não diminui a prontidão do menino para se identificar com as representações culturais de masculinidade [...]. Isso pode ocorrer porque os pais [...] ativamente, ainda que inconscientemente, moldam a identidade da criança de acordo com a cultura (Benjamin, 1988, p. 149-51).

Benjamin introduz sua teoria nos debates feministas quando se opõe ao que ela chama de perspectiva intrapsíquica freudiana, que compreende o bebê como uma mônada:

Até muito recentemente, a maioria das discussões psicanalíticas sobre a infância, o desenvolvimento inicial do Eu e a maternidade precoce retratavam o bebê como uma criatura passiva, retraída e até “autista”. Essa visão se seguiu de Freud, para quem a relação inicial do Eu com o mundo exterior era hostil, rejeitando seu impacto. [...] O cuidador aparecia apenas como um objeto da necessidade do bebê, e não como uma pessoa específica com existência independente (*Ibid.*, p. 15).

Benjamin se apoia em descobertas de Daniel Stern e John Bowlby para demonstrar como somos, desde o nascimento, seres sociais. Baseando-se em observações de bebês, ambos teorizam como a sociabilidade seria um fenômeno primário e não secundário no processo de subjetivação. Coube à própria concepção feminista de Benjamin adicionar o ponto de vista materno, enquanto sujeito relacional, à dualidade com o bebê.

Tal ênfase na fase pré-edípica levou Benjamin a procurar em Donald Winnicott concepções específicas da primeira infância que não estariam suficientemente desenvolvidas no pensamento freudiano. No texto *O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações* (1971), Winnicott repensa as relações interpessoais a

---

<sup>6</sup> Vide nota 1.

<sup>7</sup> Benjamin é citada em “Luta por reconhecimento” (1996/2009), principalmente na subparte sobre o “amor”.

partir do vínculo do bebê com a mãe “suficientemente boa”. A mãe suficientemente boa seria aquela não demasiado invasiva, evitando o excesso de presença, ou que não se mostra deprimida, escapando da ausência excessiva da mãe. Nesse texto, Winnicott pressupõe que, na relação mãe-bebê, também estaria envolvida uma dose de agressividade inevitável, principalmente na passagem da *relação de objeto* para o *uso de objeto*. Tal passagem em que o bebê tem uma relação onipotente com o objeto-mãe projetivo para um uso de objeto real-mãe só é possível a partir da destruição (simbólica) do objeto-mãe interno ao bebê, no qual o objeto real-mãe permanecerá e o objeto-mãe subjetivo será destruído.

Assim, para Winnicott, o objeto deve ser destruído dentro de nós para que saibamos que ele sobreviveu do lado de fora. A destruição do objeto relacionado a si seria um esforço de diferenciação, primordial para a constituição tanto da própria subjetividade do bebê, quanto da realidade externa. Além da destruição do objeto, seria necessária a sobrevivência do mesmo. Isto é, a mãe, que permanece ao lado do bebê mesmo com todas as agressividades que ele lhe submete, consegue manter a sua existência para além da projeção do bebê. Isso significa dizer que, para amar o objeto, é preciso se desfazer do controle onipotente projetivo sobre ele, reconhecendo a sua alteridade. Por isso, amor, para ele, não exclui a agressividade: seria através da destrutividade do objeto projetivo e de sua sobrevivência independente que o amor surge.

É somente após tal sobrevivência da mãe como sujeito independente do controle do bebê que se inicia o processo de reconhecimento. Do lado da mãe, o bebê é um estranho para ela, ela ainda não tem certeza de quem é esse bebê, embora saiba que ele já é alguém, uma pessoa única com seu próprio destino. A mãe já se mostra grata pela cooperação e atividade do bebê – sua vontade de ser acalmado, sua aceitação da frustração, sua devoção ao leite, sua concentração no rosto dela. Com isso, a relação mãe-bebê é estabelecida por algum nível de atividade de ambas as partes e, portanto, de reconhecimento – mesmo que seja um sentimento pouco compreensível para o bebê e paradoxal para a mãe, que lida com alteridade [*otherness*] e união [*togetherness*]. Tal nível de atividade de ambas as partes é o que Benjamin chama de reconhecimento mútuo.

O reconhecimento faz parte do caminho da subjetivação, que envolve uma tensão constante na qual reconhecer a alteridade seria ao mesmo tempo uma relação de aproximação em que a separação é determinada: “Estabelecer-me [...] significa conquistar o reconhecimento do outro, e isso, por sua vez, significa que devo finalmente reconhecer o outro como existente para si mesmo e não apenas para mim” (Benjamin, 1998, p. 28). O reconhecimento seria reflexivo e paradoxal: para nos certificarmos de nossa independência, precisamos ser reconhecidos como independentes por

um outro. O reconhecimento exhibe a dependência de si relativamente ao olhar do outro, o que leva ao medo de destruição e tentativa de controle.

Com isso, a tensão da possibilidade de dominação estaria inserida no processo de reconhecimento: o momento de ameaça da negação da diferença é uma etapa do reconhecimento e não é o mesmo que a sua ruptura. Isso não significa dizer que toda forma de negação leva necessariamente a uma forma de reconhecimento: uma cisão (*splitting*) relativa é diferente de uma ruptura total, um colapso (*breakdown*). O primeiro modo de elaborar a diferença no processo de subjetivação é fundamental para a manutenção da tensão entre o Eu e o outro; a segunda forma elimina essa tensão, pois *elimina a relação em si* – seja porque o outro é completamente assimilado por si, ou o Eu é completamente subjugado ao outro. Assim, a dominação e a submissão resultam de uma ruptura da tensão necessária entre a autoafirmação e o reconhecimento mútuo que permite que o Eu e o outro se encontrem como iguais soberanos.

Benjamin relembra que as divisões que excluem um dos polos da relação seriam provenientes da fase edípica, na qual o pai promove a separação violenta do filho relativamente à mãe, constituindo o caminho hegemônico para a autonomia, racionalidade, relação com a realidade externa e individuação – processos esses desvinculados do reconhecimento mútuo. Os dualismos oposicionais e não relacionais estariam, portanto, vinculados à influência masculina que impera nas sociedades. Assim, adiantando parte da concepção que virá a ser mais bem formulada por Judith Butler, Benjamin vincula a divisão binária de gênero ao masculinismo cultural:

A visão de reconhecimento entre sujeitos iguais dá origem a uma nova lógica – a lógica do paradoxo, de sustentar a tensão entre forças contraditórias. [...] O que não é inevitável é que esse confronto seja resolvido apenas pela cisão, e que essa cisão seja convencionalizada como oposição de gênero (*Ibid.*, p. 155-6).

Contudo, como veremos, Benjamin não implode as classificações binárias em si mesmas, mas as vincula a um ambiente intersubjetivo pretensamente neutro – o que virá a ser apontado como insuficiente por Butler.

## Butler

Judith Butler prossegue com parte do exposto pelas autoras anteriores em suas críticas freudianas. Tanto em *Problemas de gênero* (1990/2003) quanto na *Vida psíquica do poder* (1997/2017), Butler expõe como, apesar de Freud citar que haveria um Édipo positivo (heterossexual) e negativo (homossexual) se desenvolvendo em cada ser humano, isso não seria suficiente para explicar a passagem da bissexualidade inata a todos os seres humanos às escolhas paradigmáticas heterossexuais. Recuperando o que diz Chodorow, Butler nota que, para que a escolha objetual edípica ocorra, a

consumação do desejo heterossexual (não analisada por Freud) deve preceder o complexo de Édipo. Deste modo, Butler interroga o lugar do interdito do incesto na determinação da escolha de objetos sexuais, uma vez que, na situação do conflito edípico, a postura heterossexual já teria se sedimentado.

Embora Freud não o argumente explicitamente, dir-se-ia que o tabu contra a homossexualidade deve *preceder* o tabu heterossexual do incesto; o tabu contra a homossexualidade com efeito cria as “predisposições” heterossexuais pelas quais o conflito edípiano torna-se possível. O menino e a menina que entram no drama edípiano com objetivos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os “predisuseram” a direções sexuais distintas (Butler, 1990/2003, p. 143-4).

Se o tabu da homossexualidade precede o tabu do incesto edípiano, o medo da feminilização se encontraria na raiz do complexo de castração. A “angústia da feminização” estaria situada antes do medo da castração, sendo, na verdade, sua condição: “O fato de o menino geralmente escolher [a predisposição] heterossexual não resultaria do medo da castração pelo pai, mas do medo de castração – isto é, do medo da “feminização”, associado à homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais” (*Ibid.*, p. 93).

Apesar de tais concordâncias com as autoras anteriormente comentadas, Butler não deixa de criticá-las, inserindo seus pensamentos não só no binarismo de gênero característico da “segunda onda” feminista, mas também no prolongamento de naturalizações sexuais. Acima, já adiantamos que, desde Beauvoir, as feministas separaram o sexo corporal do gênero social – dadas as evidentes diferenças anatômicas entre os sexos. Tal movimento seria decorrente da denúncia de Freud que vincularia a genitalidade à sexualidade em sua funcionalidade reprodutiva com centralidade fálica. A reprodução humana é tomada por Freud como pressuposto tácito de finalidade de órgãos sexuais, não como uma consequência contingente às práticas desses próprios órgãos.

Para a produção do próprio destino da mulher, as feministas da “segunda onda” se afastaram da materialidade anatômica do corpo sexual e de sua função reprodutiva, voltando-se à construção cultural do gênero. Com isso, as teóricas binárias não questionaram a construção do que significaria o natural, o sexual e o corporal em suas compreensões históricas, omitindo-se de desconstruir as naturalizações das funções reprodutivas do corpo. A sobreposição da funcionalidade reprodutiva sobre os genitais foi diagnosticada por tais autoras, mas não diretamente combatida.

A virada *queer* dos estudos feministas denuncia o prolongamento da naturalização do sexo pelas feministas anteriores. Butler, principalmente em *Corpos que importam* (1996/2019), demonstra como a categoria do gênero penetra ativa e unilateralmente

na materialidade do sexo, que aparecia, então, somente como uma natureza passiva. “Tal suposição da irredutibilidade material do sexo parece ter legitimado e autorizado epistemologias e éticas feministas. [...] De que forma hoje a materialidade do sexo é entendida como algo que apenas carrega construções culturais e, portanto, não poderia ser também uma construção?” (Butler, 1996/2019, p. 62).

Ao pensar a partir da noção de performatividade, Butler evidencia que a força de regulação dos sexos deve ser atuada repetidamente pelos conhecimentos sobre os corpos, de modo que o silenciamento sobre a construção anatômica, de certa forma, reforça os discursos hegemônicos. Com Butler, compreendemos como

“sexo” não só funciona como norma, mas também é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa, ou seja, cuja força regulatória é evidenciada como um tipo de poder produtivo, um poder de produzir – demarcar, circular, diferenciar – os corpos que controla. [...] Em outras palavras, “sexo” é um constructo ideal forçosamente materializado ao longo do tempo (*Ibid.*, p. 20-1).

As expressões masculinistas e heterossexuais tanto de gênero quanto de sexo seriam hegemônicas, não por algum vínculo com a natureza humana, mas por se constituir como uma repetição ritualizada de convenções socialmente impostas. O que se atualiza é uma espécie de cadeia de performatividades repetitivamente atuadas de forma similar, de modo que somente as imposições sociais da cultura asseguram a perpetuação das atuações de gênero atualmente predominantes. Estas não passam de construções de identidades de gênero pretensamente estáticas, sólidas, rígidas, profundas, substanciais, e por isso não podem se instituir como determinação total. Com isso, a construção performativa dos corpos abre brechas para modificarmos certos aspectos das determinações hegemônicas.

O regime de poder dos discursos mais difundidos, contudo, não nos deixa fugir completamente do heterossexismo e masculinismo, ambos nos constituem enquanto sujeitos. Suas repetições guardam em si a possibilidade de uma nova performance que não irá refundar as configurações de gênero, mas reencenar as performatividades dominantes por meio de uma nova experiência que permite certa modificação na ritualização das atuações de gênero pretensamente mais legítimas: “é somente *no interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade” (Butler, 1990/2003, p. 209). O que Butler sugere é um deslocamento na repetição inevitável das normas, replicando diferentes atuações das identidades de gênero – algo que o inconsciente, enquanto reserva plástica de pulsões e conteúdos, pode fazer, justamente por manter as identificações que foram renegadas.

É justamente porque o gênero é performativo que há possibilidades sempre iminentes de desvios das determinações impostas geracionalmente, mesmo que seja impossível ultrapassá-las totalmente. É exatamente esse o ponto de discussão entre Butler e Mitchell. Em *Rethinking social difference and kinship in Juliet Mitchell's Psychoanalysis and Feminism* (2012)<sup>8</sup>, Butler demonstra como o conteúdo a ser replicado entre as gerações deve necessariamente sofrer modificações, sendo impossível uma reprodução exata ao longo do tempo. Por isso, Butler discorda

que as estruturas parentais são as causas primárias ou fatores formativos no estabelecimento da orientação sexual quando as próprias estruturas parentais são formadas, até mesmo assombradas, por uma série de outras formas sociais, históricas e econômicas de organizar a reprodução e a criação dos filhos. Os pais vêm de algum lugar e são formados e assombrados tanto por processos inconscientes quanto por aqueles que sustentam. Como resultado, a díade pai-filho deve ser repensada dentro da historicidade do parentesco, e a maneira como a transmissão ocorre, se ocorrer, deve ser repensada também (Butler, 2012, p. 10-1).

Ou seja, em conformidade com Benjamin, Butler defende que se as determinações culturais moldam as influências geracionais, os pais não podem ser considerados os modelos últimos na formação dos filhos, mas a parentalidade segue os ditames sociais, mesmo que inconscientemente. A questão é o quanto tais ditames são historicamente modificáveis.

É imbuída desse espírito que Butler constrói uma leitura feminista e não-binária do complexo de Édipo freudiano, sendo considerado uma estrutura performativa geracionalmente repetida. Se a performatividade predominantemente reforçada como legítima ocorre por repetição geracional, então as modificações possíveis nas performances de gênero no interior das famílias terão consequências psíquicas e sociais para as formações subjetivas. Situando-se no meio do caminho entre a possibilidade de transformações por coparentalidade de Chodorow e os limites dessas modificações na estrutura social apontadas por Benjamin, para Butler, se tais constituições são geracionalmente herdadas e passíveis de modificações históricas, então o masculinismo e heteronormativismo pode ser, tanto individual quanto socialmente, ultrapassado no interior mesmo da matriz de poder, da qual não se pode fugir.

Por outro lado, se a díade pai-filho é atravessada pelas determinações sociais, Butler desconstrói também a díade mãe-bebê pensada por Benjamin. Em *Anseio de reconhecimento – comentário à obra de Jessica Benjamin* (2000/2016), Butler elogia os trabalhos da psicanalista, ressaltando como “Benjamin está trabalhando em direção

---

<sup>8</sup> Parte do exposto aqui se encontra publicado em Costa, 2021.

a uma psicanálise não heterossexista” (Butler, 2000/2016, p. 191), sua teoria do reconhecimento constituindo uma boa alternativa à triangulação masculinista do Édipo. Contudo, “esse enfoque [na identificação materna] tende a reforçar exatamente a estrutura binária heterossexista que cinzela os gêneros em masculino e feminino e impede uma descrição adequada dos tipos de convergência subversiva e imitativa que caracterizam as culturas gay e lésbica” (Butler, 1990/2003, p. 102-3).

A crítica de Butler à concepção do reconhecimento na díade mãe-bebê incide principalmente na impossibilidade de realização prolongada da concepção de reconhecimento por comunicação e acordo mútuos para além do ambiente clínico, o que revela a visão excessivamente positiva de Benjamin. Ou seja, a mesma crítica que Benjamin fez a Chodorow sobre a falta de vinculação de sua teoria com a realidade sociocultural, Butler também a dirige a Benjamin. Tal dificuldade em encontrar a vinculação da teoria com a realidade surge diante do caráter conflitual da psique, do inconsciente e das próprias relações sociais complexas realizadas por sujeitos que não são autoidênticos, nem mesmo transparentes a si mesmos.

Tentando sanar tal problema, Benjamin teria teorizado em textos posteriores (1998) (2012) a possibilidade de uma tríade relacional comunicativa não edípica baseada principalmente no pensamento de Jürgen Habermas. Tal modelo prevê uma mediação, um espaço intermediário ou terceiro entre mãe-bebê calcado na inclusão de ambos os dialógicos na construção de uma transcendência maior que eles. Entretanto, Butler também critica tal modelo de tríade comunicacional de Benjamin pela incapacidade desse modelo de “reconhecer a diferença tal como Benjamin mantém, porque resiste à noção de um eu que é ex-taticamente envolvido no Outro e descentrado através de suas identificações, as quais não excluem o Outro em questão” (Butler, 2000/2016, p. 191).

Butler denuncia como o descentramento subjetivo não seria abordado por Benjamin: a constituição de si a partir do outro não equivale a ser fundido a uma alteridade em um espaço comum. O máximo que Benjamin aceita seria aproximar reconhecimento da tensão da cisão (*splitting*) ocasional, e isso difere bastante da formação ek-stática a partir da alteridade. Quando o Eu e a alteridade são tomados como si mesmos em ambientes não fundidos, a vinculação à alteridade seria tomada como alienação e dominação por Benjamin. Já para Butler, toda a constituição de si ocorre a partir do outro, havendo aspectos positivos e negativos em tal processo.

A noção de reconhecimento de Butler ganha ares lacanianos bastante importantes, principalmente pela influência de interpretações hegelianas presentes na teoria do psicanalista francês. Trata-se da leitura de Jean Hyppolite sobre a dialética do senhor e do escravo segundo a qual o que ambos os polos em luta desejam é o desejo do outro: “o desejo do Outro se torna o modelo para o desejo do sujeito. [...] modelei meu

desejo segundo o desejo do Outro” (*Ibid.*, p. 192). Esse seria o caminho para Butler demonstrar como, em uma relação entre dois, estão envolvidas multiplicidades de desejos que se cruzam. Tal tríade entre o Eu, o outro e a miríade de desejos possíveis abre caminhos para se pensar uma teoria *queer*: “uma estrutura triádica para pensar sobre o desejo tem implicações para pensar o gênero além da complementaridade e para reduzir o risco de viés heterossexista implicado na doutrina da complementaridade” (*Ibid.*, p. 190). A título de exemplo, em uma relação heterossexual, uma mulher deseja um homem, bem como deseja igualmente a outra mulher que seu marido também deseja, cruzando-se desejos heterossexuais e homossexuais.

Seria justamente tal cruzamento de uma multiplicidade de desejos que é mobilizado por Butler em sua releitura de Freud. Sem descartar completamente a teoria freudiana, Butler a incorpora subversivamente, partindo do núcleo dominador do pensamento de Freud, a saber, o complexo de Édipo. Butler desenvolve tal noção de identificações múltiplas e simultâneas que abrem caminhos de constituição do não-binário, reintegrando o resto corporal que fora descartado pelas feministas binárias.

Inspirando-se em trabalhos de Jacqueline Rose (2005) e Jane Gallop (1982), Butler demonstra a instabilidade inerente às identidades sexuais, justamente pelas múltiplas identificações que se cruzam no inconsciente. Assim, o inconsciente do desejo possui uma potencialidade crítica: aquilo que fora afastado do Eu na formação sexual em nome das normas masculinistas e heterossexistas acaba invariavelmente retornando do recalçado, denunciando a impossibilidade da coerência autoidêntica do sujeito.

A “identidade sexual” é uma produtiva contradição em termos, pois a identidade se forma graças à proibição de alguma dimensão da própria sexualidade que a identidade assume, e a sexualidade, quando ligada à identidade, está sempre, de algum modo, solapando a si própria (Butler, 1997/2017, p. III-2).

Butler perfila sua releitura *queer* não-oficial de Freud a partir de *O Eu e o Isso* (1923) e *Luto e melancolia* (1914). Em 1923, Freud descreve como o Eu é formado por incorporações sucessivas de diferentes alteridades, identificações que eram anteriormente relações com objetos de amor que foram perdidos ou abandonados. A constituição do Eu descreveria, então, a linhagem de apegos e perdas de alteridades que formariam seu caráter, resíduo melancólico de lutos de amores não resolvidos: “Se um tal objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia” (Freud, 1923/2011, p. 36). A melancolia seria uma reação psíquica à perda de um objeto investido libidinalmente (seja alguém, uma ideia, uma concepção de si mesmo) no qual o objeto perdido seria internalizado, constituindo parte de si mesmo. Tal internalização do objeto perdido seria ambivalente,

uma vez que a reação de agressão ou ódio contra ele (e contra a sua perda) se transforma em uma agressão do Eu contra si mesmo. Assim, se no luto o objeto perdido pode ser declarado morto, na internalização melancólica ocorreria a manutenção da existência do objeto perdido, conservado vivo no interior de si. Assim, a melancolia incorpora a perda, mas recusa o luto que reconheceria essa mesma perda.

Segundo Butler, parte das identificações sexuais do Eu com objetos de amor são recusadas pelas normas masculinistas e heterossexistas, resultando uma identificação de gênero melancólica. Já que tais perdas não puderam ser reconhecidas, o luto não pôde ser completo. Com isso, a autora destaca a importância do complexo de Édipo negativo homossexual atrelado ao positivo heterossexual: o negativo só se torna secundário, sendo deixado de lado na descrição de Freud, por obra da imposição social pela heterossexualidade que “*inviabiliza* a possibilidade do apego homossexual, uma forclusão da possibilidade que coloca a homossexualidade na categoria de paixão inviável e perda não pranteada” (Butler, 1997/2017, p. 143-4).

Por isso, o sistema masculinista heterossexual não abole a homossexualidade, mas a preserva internamente enquanto proibida. A matriz heterossexista produz o repúdio ou a expulsão do Eu de algumas formas de identificação, reservando a algumas identidades de gênero o lugar inconsciente de “abjeto”. Daí a importância da teoria melancólica de gênero, que se baseia em uma identificação homossexual recalcada, porém ainda ativa no inconsciente, que não pôde ser socialmente reconhecida, que não completou o ciclo do luto que reconheceria essa identificação. Tal identificação negativa melancólica homossexual estaria atrelada à identificação positiva do Édipo heterossexual e pode, a qualquer instante, retornar do recalcado, tomando a frente dos desejos do Eu.

## Conclusão

Em nosso texto de releituras não-oficiais das noções de feminilidade e gênero em Freud, passamos por diversas autoras e autores: recuperações de Freud (1914 e 1923), Loewald (1951), Mitchell (1974), Chodorow (1978), Benjamin (1988), Butler (1990-2012) e Whitebook (2017). Nesse percurso de quase 100 anos de produções investigativas, notamos como não só a teoria psicanalítica freudiana se mostra suficientemente intrigante para ser retomada em releituras tão diversas em um braço único de investigação. De todas as críticas que podem ser feitas a Freud, ao menos ele escapa daquela de ter construído uma sistematicidade fechada em seus pensamentos. Sua teoria segue a plasticidade do inconsciente, sendo permeável a inúmeras reconstituições. A psicanálise se mostra, então, como um campo de conhecimento e produção de discursos de poder em perpétua disputa.

Em nosso panorama circunscrito a alguns nomes da psicanálise feminista, percebemos haver duas leituras não-oficiais da feminilidade e estudos de gênero em Freud, que culminam não só em reflexões distintas sobre as possibilidades de relação com a alteridade, em diferentes concepções de feminilidade e subjetividade, mas em modelos de análise crítica sobre os identitarismos, exclusões e violências entre sujeitos.

Se Mitchell recupera Freud para o debate psicanalítico feminista (sendo, para tanto, até indulgente com alguns dos maiores equívocos de gênero cometidos por Freud), a partir dela vemos, por um lado, Benjamin e Whitebook voltando-se ao campo materno pré-edípico como salvaguarda de uma psicanálise feminista. Para seguir tal caminho, Whitebook invariavelmente optou pelo não prosseguimento de posicionamentos teóricos e resultados investigativos que apontavam a insuficiência da circunscrição à fase pré-edípica. Tais são, por outro lado, as visões de Loewald, Chodorow e Butler, aqueles menos afeitos ao estudo exclusivo da fase materna pré-edípica, voltando-se à complementaridade crítica entre as fases pré-edípica e edípica, ou ainda, à crítica e subversão interna do complexo de Édipo.

Especialmente Butler critica amplamente o binarismo de gênero, bem como noções de reconciliação materna que pautaram tanto a segunda geração da teoria crítica (Benjamin), quanto parte da “segunda onda” feminista. Ela denuncia as possibilidades de falsa reconciliação de noções pretensamente emancipadoras, que se pretendem reconciliadoras sem modificar internamente a centralidade da dominação. Se o núcleo subjugador da psicanálise se concentra no complexo de Édipo, manter-se em um nível de relações comunicativas complementares<sup>9</sup> que se dão em um ambiente exterior ao Édipo se assemelha a uma fuga ou ilusão que reproduz novas formas de dominação. Encontrando no centro do complexo de Édipo a possibilidade não-binária, Butler desconstrói a teoria mais masculinista e heterossexista da psicanálise freudiana, apropriando-a em uma leitura não oficial em prol da luta trans.

Vimos ser possível construir uma releitura do complexo de Édipo freudiano segundo a qual, sendo considerado uma lei geral hegemônica, seria um reflexo do posicionamento masculinista heterossexual no sistema de gênero prevalente, além de uma atuação performativa geracionalmente herdada. Se a vivência do complexo de Édipo não pode ser completamente ultrapassada, ela pode, contudo, ser performativamente atuada de formas desviantes de sua estrutura originalmente pensada por Freud. Se a performatividade predominantemente reforçada como legítima ocorre por repetição geracional, então as modificações possíveis nas performances

---

<sup>9</sup> Produz-se, de certa forma, um resto conceitual a ser averiguado em nossas análises futuras: como, ao seguir pela via materna pré-edípica, Whitebook, de certa forma, prolonga visões habermasianas que estariam presentes no pensamento de Benjamin. Autor que Whitebook, no geral em sua obra, critica diretamente.

de gênero no interior das famílias terão consequências psíquicas e sociais para as formações subjetivas, mesmo que isso não imploda completamente as determinações edípicas. No fundo, trata-se de uma acentuação ou radicalização do trabalho das feministas de “segunda geração”, a saber, a possibilidade de historicização de determinações sociais – seja sobre o gênero ou sexo – situando e atualizando a teoria freudiana segundo as exigências históricas emergentes.

## Bibliografia

- Benjamin, J. (1977) “The end of internalization: Adorno’s social psychology”. *Telos*, nº 32, p. 42-64.
- \_\_\_\_\_. (1978) “Authority and family revisited: or a world without fathers”. *New German Critique*, nº 13, Special Feminist Issue, p. 35-57.
- \_\_\_\_\_. (1988) *The bonds of love: psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. (1998) *Shadow of the Other – intersubjectivity and gender in psychoanalysis*. New York/London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2012) “Intersubjectivity, recognition and the third. A comment on Judith Butler”. In: Ricken, N.; Balzer, N. (orgs.). *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Bremen: Springer VS, p. 283-301.
- Butler, J. (1990/2003). *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (1996/2019) *Corpos que importam – os limites discursivos do “sexo”*. Trad. V. Daminelli; D. Y. Françoli. São Paulo: n-1 edições.
- \_\_\_\_\_. (1997/2017) *A vida psíquica do poder – teorias da sujeição*. Trad. R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2000/2016) “Anseio de reconhecimento”. Trad. Jainara Gomes de Oliveira e Tarsila Chiara A. S. Santana. *Equatorial*, vol. 03, nº 05, p. 185-207.
- \_\_\_\_\_. (2012) “Rethinking social difference and kinship in Juliet Mitchell’s Psychoanalysis and Feminism.” *Differences*, vol. 23, nº 2.
- Chodorow, N. (1978) *The reproduction of maternity: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2003) “The psychoanalytic vision of Hans Loewald.” *International Journal of Psychoanalysis*, London, 84, p. 897-913.
- Costa, V. H. F. (2021) “A historicização da herança geracional segundo a teoria freudiana: um imperativo para os estudos psicanalíticos feministas.” *Aurora*, Curitiba, vol. 33, nº 58, p. 30-48, jan./abr.
- Davis, A. (1977) “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”. In: Parsons; Sommerville (eds.). *Marxism, Revolution, and Peace*. Amsterdam: B. R. Grüner.

- Freud, S. (1985/1992) "Proyecto de psicología." In: Freud, S. *Obras completas Vol. 1* (1886-1899). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_. (1914/2010) "Introdução ao narcisismo." In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1914/2010) "Luto e melancolia" In: *Obras completas*, vol. 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1920/2010) "Além do princípio do prazer." In: Freud, S. *Obras Completas*, Volume 14 (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1923/2011) "O eu e o id." In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1924/2011) "O problema econômico do masoquismo." In: Freud, S. *Obras Completas*, Volume 16 (1923-1925). São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1930/2010) "O Mal-estar na Civilização." In: Freud, S. *Obras Completas*, vol. 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras.
- Gallop, Jane. (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The daughter's seduction*. London: The Macmillan Press.
- Honneth, A. (1992/2009) *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Loewald, H. (1951) "Ego and reality." *International Journal of Psychoanalysis*. London, 32, p. 10-18.
- Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism – a radical reassessment of Freudian psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- Rodrigues, C. (2019) "Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil". *Em Construção*, nº 5, p. 59-72.
- Rose, Jacqueline (2005) *Sexuality in the field of vision*. London New York: Verso.
- Sprengnether, M. (2018) *Mourning Freud*. New York/London: Bloomsbury.
- Whitebook, J. (2017) *Freud – An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winnicott, D. W. (1971/1994) "O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações". In: *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Young-Bruehl, E. (1998). *Subject to Biography: Psychoanalysis, Feminism, and Writing Women's Lives*. Cambridge; London: Harvard University Press.



# 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 milhões<sup>1</sup> de pessoas nascidas em África; Grande Racionalismo<sup>2</sup>; 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

<sup>1</sup> 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](http://www.geledes.org.br/historia-da-escravidao-negra-brasil). Consultado em 9/12/2021.

<sup>2</sup> 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)<sup>3</sup>. 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

---

<sup>3</sup> 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 Wittig<sup>4</sup>. 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 outro<sup>5</sup>.

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 violência<sup>6</sup>.

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

---

<sup>4</sup> “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, consequentemente, naturalizamos os fenômenos sociais que expressam nossa opressão, tornando impossível a mudança.” (Wittig, 2019, p. 84).

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> A reflexão sobre meu percurso será indireta porque a farei a partir do percurso de Elsa Dorlin – simplesmente porque identifiquei 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 obra<sup>7</sup>. 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 Berlim, 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.

---

<sup>7</sup> 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-político<sup>8</sup>. 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

---

<sup>8</sup> 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 *querelle 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 Davis<sup>9</sup> 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)

---

<sup>9</sup> 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.

# Carta

# Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat

## Apresentação

Carta escrita por Gilda de Mello e Souza, remetida ao colega Oswaldo Porchat, que se encontrava em Berkeley, quando a ditadura civil-militar brasileira, recrudescida desde a implantação, em agosto de 1968, do AI-5, representava uma verdadeira ameaça a estudantes e docentes da Universidade de São Paulo, especialmente se lhe fizessem qualquer tipo de oposição. Porchat trocou uma sequência de cartas com Gilda nessa época, nas quais relata sua desilusão com a Faculdade de Filosofia, e com os acontecimentos políticos no Brasil. Ao mesmo tempo, confessa estar encantado com a descoberta de novos elementos da Lógica, e com a atmosfera mais amena dos Estados Unidos. Porchat sabe que Gilda enfrenta momentos difíceis, tendo de assumir a Presidência do curso em meio à tentativa do reitor Miguel Reale de submetê-lo a um interventor. Enfrentando a dúvida sobre se valeria a pena retornar ao Brasil naquele momento, Porchat escreve à amiga. A carta a seguir expressa, dentro do que era possível na época, quando as correspondências eram vigiadas, o parecer de Gilda sobre as indagações do amigo, sobre os rumos da ditadura, e sobre o que ela pensava de sua própria atitude de resistência naquele contexto. A carta original, assim como a sequência de correspondências da qual faz parte, está depositada no Fundo Gilda de Mello e Souza, no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP). Agradeço à família de Gilda, especialmente a Ana Luisa Escorel e a Laura Escorel, pela disponibilização desse documento para a presente publicação.

•

São Paulo, 18 de agosto de 1969

Meu caro Porchat:

Demorei muito para responder à sua carta de 17 de junho e peço que me desculpe. Sabia que você esperava com ansiedade notícias do Brasil e podia ter aproveitado as férias para discutirmos com vagar alguns problemas que estavam te inquietando. Mas eram problemas que também me inquietavam, para os quais ainda não havia encontrado a solução – e me acovardei. Resolvi então desligar de tudo por algum tempo, fui para Poços [de Caldas] como quem vai para Pasárgada e esqueci cartas, processos, ofícios, nomeações, justificativas, para descansar um pouco. Agora, respondendo à sua carta com dois meses de atraso.

Apesar disso, há perguntas suas que ainda não sei responder. Todas elas, de certo modo, se reduzem a uma pergunta única, essencial: se você deverá voltar. Mas lendo a sua carta muitas vezes, com a desconfiança que, você sabe, deve-se ler um texto, isto é, atento à sua opacidade – como quer o nosso Merleau[-Ponty] – aos sentidos que vão se formando entre os silêncios ou na franja dos sinais, eu vejo que você já respondeu: você não deseja voltar. E como, meu amigo, as duas respostas são válidas e podem ser justificadas por argumentos sólidos, não posso te apontar uma, em detrimento da outra. Escolha aquilo que o coração mandar e tenho certeza [de] que escolherá bem.

Soube hoje que sua mãe está aí com vocês. Ela deve ter descrito, com mais detalhes do que é aconselhável por cartas, a atmosfera em que estamos vivendo. Para o nosso lado não há, por enquanto, nada de ostensivamente insuportável. Mas os indícios esparsos, as pequenas dificuldades que entravam os nossos gestos, os pedidos suplementares de informação que trazem os processos de volta às nossas mãos, as comissões de inquérito se instalando – fazem temer dias piores. Cada vez vai ficando mais difícil agir, escolher, julgar. – Onde deve terminar a cautela, porque já começa o medo? – Como saber se estamos tentando salvar a instituição ou a própria pele?

Como você vê, não há nenhum heroísmo na perplexidade em que nos debatemos e não faz muito sentido chamar você para nossa companhia. Os que estão por aqui não têm outro remédio, vão-se gastando nas tarefas miúdas – mesmo que tenham consciência de que a História poderá se voltar um dia contra eles.

Pois você já viu malandra maior do que a História? Mais tarde, quando se fizer a crônica deste nosso pobre momento, é bem possível que o esforço dos que tentaram salvar os destroços surja aos olhos de todos como mera capitulação. Aliás, já está surgindo aos olhos de alguns, que acreditam que seria melhor apressar o naufrágio. Por questão de idade, talvez, eu optei pela paciência e com o auxílio inestimável do Victor [Knoll], vamos tentando reconstruir a casa, debaixo da chuva de pedra.

Numa situação tão insegura, não é possível exigir nada de ninguém. O mais sensato é deixar que cada um continue a sua carreira, aproveitando as chances do momento, para poder servir melhor, adiante. É verdade que para “mener la barque philosophique au milieu de tous ces remous divers” (a frase é do Granger), uns fazem mais falta do que outros. É o seu caso, por exemplo. Mas reafirmando isso, não quero reabrir para você um problema de consciência. É apenas um desabafo, como os que você, por abandono de amigo, se permitiu em sua carta.

Antes de passar adiante gostaria de combater a ligação que você insiste em estabelecer, entre o que estamos sofrendo e o que se passou em julho do ano passado. Não há dúvida que aceitando esse elo você dá coerência aos acontecimentos e consegue justificar a sua grande mágoa. Só que o raciocínio é falso = julho já era consequência de um processo muito mais complexo e muito mais geral. Por isso me

alarma vê-lo ainda tão ferido, tão sem vontade de esquecer, escondendo-se atrás de uma racionalização, que não me parece a maneira mais lúcida de ver os fatos. Não podemos personalizar um processo que não é local, mas histórico. Mesmo que a pedra tenha caído em nossa cabeça.

“Pergunto-me sinceramente se vale a pena tentar recomeçar, para chegar de novo a situações semelhantes”, você se pergunta. Acho que vale, Porchat, mas com a condição de não termos ilusão de que as situações semelhantes irão, efetivamente, se recolocar. Para nós professores, que não temos outra convicção profunda a não ser a do exercício livre da inteligência, a tarefa é apenas essa, recomeçar sempre e a cada momento. O processo que estamos sofrendo não parou, não vai parar tão cedo: vai dar guinadas para a direita, guinadas para a esquerda, sacudindo razoavelmente aqueles que tentam manter as rédeas, para acabar nos conduzindo sabe lá pra onde. No percurso podemos cair do cavalo, apear ou, caso mais raro, fazer o animal entrar na andadura.

O Armando [Mora] foi nomeado e tem impressionado muito bem os alunos. Quanto à noiva, sua indicação ainda não foi atendida e o seu caso enquadra-se bem no parágrafo 3 da minha carta. De ontem para hoje as perspectivas ficaram mais sombrias. Mas decidimos que não se deve entregar os pontos, mas insistir até a palavra final do reitor. É possível que estejamos na beira de uma nova crise, pois os alunos não parecem dispostos a sofrer passivamente um novo corte.

Daniele fica conosco até o fim do ano, quando voltará para a França, para se casar com Rancière. Gallard anda pelo Guarujá, hospedando a mãe e passeando uma Fiat branca, lindíssima. Nas férias andou pelas cidades mineiras e por Brasília. Em setembro chegam Dessanti e Roland Barthes. E quanto ao Lacey, não progrediu muito no português, mas tem provado ser um excelente sujeito, bovino e racional. Tem feito muito sucesso com os físicos e os matemáticos.

João Paulo [Monteiro] chegou bem e trouxe boas notícias do Bento. Foi portador de uma cartinha que transpira felicidade, alívio e ótimas disposições de trabalho. Este ano [Bento] não terá a bolsa do CNRS, pois a dificuldade de duas candidaturas o levou a desistir em favor do Gianotti, reafirmando a sua inevitável vocação de pescoço mole. Mas parece que vai conseguindo se manter com a locação e o aluguel do Brasil.

E agora, para terminar, uma informação burocrática. Eurípedes não quis conceder a você a Regência do noturno, alegando que você está fora do país. Para não perdermos a verba a transferimos para Maria Sílvia, que é doutora. E como eu já tinha desistido da minha regência, que o Eurípedes me tinha atribuído, no momento da crise, corri ao pessoal, me entendi com a dona Susuka, anulamos a minha desistência para que eu pudesse receber em seu nome. Este mês já depusitei na sua conta a quantia correspondente, isto é, \$1.318,60. Como a regência do noturno vai

ser extinta para toda a universidade, em dezembro, você terá ainda um saldo de mais cinco meses. Como tenho dificuldade de me comunicar com o seu pai pedi à Mabi, que tinha o seu endereço, que o avisasse.

Dê um grande abraço em Yeda e na Patrícia. Espero que a vida trabalhosa dos Estados Unidos não esteja atrapalhando os seus estudos. Sua carta dá impressão de boa sintonia com o país, o que é excelente. Mas é pena que você esteja cada vez mais lógico e menos grego.

Um beijo grande na Patrícia e a saudade grande de [Gilda].

# Depoimento



# Na companhia de Hilda Hilst, Mira Schendel e Amélia Toledo

**Maria Lúcia Cacciolla**

USP

## **Apresentação**

O *II Encontro do Grupo de Trabalho de Filosofia e Gênero da ANPOF* foi realizado na FFLCH-USP, entre os dias 4 e 6 de setembro de 2019, sob minha coordenação. A mesa de encerramento do evento contou com a presença de nove das treze professoras que fizeram parte, até então, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, desde sua fundação em 1934: eu mesma, Andréa Loparic, Maria das Graças de Souza, Scarlett Marton, Olgária Matos, Maria Lúcia Cacciolla, Tessa Moura Lacerda, Otília Arantes e Marilena Chaui. A íntegra da transmissão on-line dessa mesa, com todos os depoimentos das referidas professoras, encontra-se disponível no YouTube: <https://youtu.be/l5ZG7FXlkWY>. O texto a seguir foi apresentado no evento: trata-se do depoimento de Maria Lúcia Cacciolla, a quem agradeço profundamente pela sua disponibilidade para colaborar com essa edição da *Revista Discurso*, e pela amizade que nos enlaça desde os tempos de minha graduação em Filosofia.

•

Fui convidada a esta mesa para falar algo sobre meu trajeto de professora no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Como acho que muitos já conhecem algo do que faço, e algo das minhas relações com colegas e alunos, sempre muito gratificantes, e, mais ainda, como não sou uma especialista no tema do Encontro, embora minhas simpatias e preocupações voltem-se para isso, tal como não poderia deixar de ser, resolvi remontar ao que penso estar também presente nas origens da minha formação como professora desse Departamento.

Além da minha possível inclinação para a filosofia, além da formação familiar e escolar, e da incontestável influência exercida pelos meus professores e pelo meu orientador, Rubens [Rodrigues Torres Filho], pelas colegas aqui presentes, destacando minha mestra Marilena Chaui, minha boa colega Maria das Graças Souza e a caçula, Silvana de Souza Ramos, organizadora deste Encontro, falarei da influência de três mulheres artistas [Hilda Hilst, Mira Schendel e Amélia Toledo], minhas amigas, que

apesar de não serem estudiosas ou especialistas do assunto [filosofia e gênero], mas certamente leitoras, se dedicaram à causa [feminista] de modo prático, pelo seu comportamento de mulheres livres, criadoras e audaciosas para seu tempo. Delas posso dizer que enfrentaram o novo, produzindo uma reviravolta, não só no modo de comportar-se das mulheres suas contemporâneas, mas no modo de se expressar artisticamente. Essas mulheres me deram a permissão para adentrar o universo feminino reinventado, no qual, não fosse isso, eu não passaria talvez de uma intrusa.

Tive a sorte de ser amiga de ambas [Hilda Hilst e Mira Schendel] quando jovem, de receber a sua atenção e participar quotidianamente de seu processo criativo, de seu grupo de amigos, de suas longas conversas sobre filosofia e arte, de conhecer seu modo de pensar sobre variados temas. Na casa de Hilda Hilst, participei de leituras de seus poemas, teatro e prosa, que ela sempre dizia, quer para que se desse uma opinião, quer para nosso prazer sempre renovado. Sua vida doméstica era atípica, pois em meio às refeições, trabalhos de casa, como cozinha e limpeza e divertimento, no final do expediente da escrita, estavam presentes os textos, inúmeras folhas, livros em quantidade, perto de obras de arte, amigos, ex-maridos, dos cachorros e dela própria.

Se falava de muitos autores, Kafka, Nikos Kazantzakis, Lorca, Drummond, Vinícius, Lígia, Mario Schönberg, César Lattes, que ainda não tinha *curriculum* – e, eu no meio de tudo isso, um pouco perdida, procurando um fio condutor para esses passeios; férias, dos quais voltava cheia de ideias e questões. Paralela a minha vida de casa e escola, essa convivência me transportava para outro espaço desconhecido, cheio de interrogações e lacunas. Desde os passeios na noite paulistana, dos tempos do João Sebastião Bar, até o bucolismo da casa do Sol, com muitos cachorros afetivos e briguentos, andando livres por tudo, e até, e porque não citar, desde as estranhezas místicas de Hilda, que via bolas de fogo e ouvia vozes... (mesmo guardando distância, com respeito), convivia de perto com ela, que me ajudava a desasnar.

Na casa da outra amiga, Mira Schendel, também muitos papéis; desta vez papéis de arroz japonês e uma miríade das hoje chamadas monotípias, que eram guardadas e aos poucos retiradas para nos mostrar com todo cuidado numa mapoteca, em que eu detinha o olhar, buscando decifrar as linhas retas e curvas e pontos, origem de uma escritura e de seu alfabeto em formação. Também óleos, mais raros na época de meados dos anos sessenta. Ainda os cadernos com joguinhos lógicos, e as droguinhas encantadoras, um croché de papel japonês. Uma casa enfim cheia de “brinquedos” e de vez em quando um cafezinho ou um vinho sempre até bem tarde. Uma vez, gostei muito do quadro com Ulisses como tema, onde havia duas rodas, um portal e a inscrição, “*Now that I’m back*” e a resposta imperativa ao elogio foi: – *Gostou, leva!* Protestei, mas acabei convivendo com o quadro por uns dez anos, até que ele se foi para uma exposição. Imensa generosidade de Mira, de que Hilda também partilhava.

Essas experiências de casas cheias de trabalhos, invenções e objetos inusitados, eu já tinha vivenciado na residência de Amélia Toledo, onde eu levava minha filha literalmente para brincar: em meio a chapas de inox curvas e molas nelas refletidas, experiências sobre refração de luz, surgiam bolas de plástico cheias de espuma e tubinhos de plástico com líquidos de muitas cores, um poço de aço onde se lia, “lembrei que esqueci”.

Mas é impossível esquecer dessas mulheres que faziam de suas moradas um lugar de invenção, de determinação do improvável, do jogo e do fino humor.

O humor de Hilda era fino deboche, questionamento incessante e desaforado dos modos burgueses bem-pensantes, palavras impróprias ao uso social pronunciadas com graça e leveza, contrastando com o tom alto de seus poemas, mas onde o corpo ocupa, com suas dores e prazeres, vísceras, humores, um lugar de privilégio. Contraste também entre a espiritualidade, o invocar o deus, o anjo, e a baixeza corporal, os esgares, o vômito, a carne, marcando a finitude. O gozo, sublime e decaído. Pura imanência, mas que não se resolve em síntese.

O humor de Mira, fino e quase etéreo, mas às vezes ácido, combinando com o papel de arroz das “droguinhas”, apelido que ela mesmo deu a seus trançados de rolinhos de papel de arroz, que a vi fazer, num complicado crochê de vovozinha esperta. Imanência e corpo. Hoje me surpreendo com a duração de suas obras apresentadas incólumes nas exposições retrospectivas. Tudo aquilo tão frágil, parecia que ia desaparecer, virar pó bem depressa e ela insistindo que era assim mesmo, nada feito para durar... Em destaque, o caráter passageiro e finito das obras, nada monumentais, sutis, acompanhando o feitio da finitude humana. Ela mesma numa exposição se perguntava o que restaria de sua obra muito tempo depois, dizendo que talvez um certo clima, um ar que marcaria todo o seu tempo. Numa entrevista ao pintor Guinle, vinda a público no livro *Catálogo Mira*, publicado pela Tate, em 2013, ela se põe fora da classificação usual, artista abstrata ou figurativa, e afirma que em tudo e no próprio trabalho intelectual, há presença da corporeidade, traduzida bem a propósito no texto em inglês como *corporeality*. Na época, o que ela queria mesmo era falar de filosofia, que lia muito, e de fenomenologia, não a de Heidegger salienta, mas a de Schmidt, do corpo; e eu, acompanhando como dava, queria mesmo acompanhar os desvãos de sua obra. Muito tempo depois ela me perguntou, com um sorriso no canto da boca, por que Schopenhauer? Não respondi, com a fórmula corpo e imanência, como seria o caso, apenas sorri de volta. Acho que a resposta está aqui.

Essas mulheres me deram na mão, em meio à época da mais dura repressão, a possível liberdade feminina, a construção de um novo habitat para o brinquedo de casinha que eu recebera de criança e adolescente. Muito embora nesta época já visse

a casa de outra perspectiva; primeiro na prancheta de meu pai, em casa ou no escritório do IAB, como projeto, depois na maquete e a seguir no canteiro de obras, que eu visitava, se incorporando ao trabalho dos pedreiros e ajudantes, onde me fascinava a brancura das piscinas de cal, perigosíssimas, como dizia minha mãe, em meio a andaimes, tábuas e pontaletes e máquinas de concretagem. Casa como matéria a ser trabalhada e arte, não só *domus* ou habitação familiar, ou mesmo “prisão feminina”. Nas festas de cumieira, para celebrar o fim dos trabalhos da obra, havia sempre um tonel, com uma torneirinha que uma vez eu pude alcançar e de onde saiu um “guaraná amarelo ouro” cheio de espuma, que me fascinou e me fez voltar para casa dormindo no colo do meu pai. Hoje a tecnologia acabou com a alvura das piscinas de cal, também nem sei se há mais festas de cumieira, conagraçamento “ideológico” entre patrões e empregados, engenheiro e peão, as saturnais da construção civil... Mas permaneceram irresolvidas as questões de gênero, da habitação, dos sem-teto, das cidades, em suma, da cultura e outras tantas que destacam a injustiça das relações humanas.

Por que, em vez de meu trajeto como filósofa, falar sobre essas mulheres artistas, que me teriam impressionado e me ensinado, de certo modo, o caminho para meu trabalho filosófico? Claro que no meu curso na FFLCH, outras mulheres muito me impressionaram e muito me ensinaram, desde Dona Gilda, agora homenageada, ainda outras que estão aqui hoje, Marilena Chaui e Otília Arantes, da qual infelizmente não fui aluna, mas com quem convivi e cujo importante trabalho acompanhei; e Dona Gilda, de quem assisti o último curso sobre estética.

Mas resolvi remontar às origens das minhas impressões sobre o trabalho das mulheres, que junto com outras múltiplas influências e acasos me ofereceram uma imagem da mulher e da casa, diversas de meu convívio habitual. Casas-oficinas, onde mulher e filhos conviviam com as obras, que se tornavam habituais; em que trabalho e vida doméstica conviviam sem muitos atritos e que abrigavam além da família e a ela misturados, os amigos, que a ela não pertenciam, mas que se interessavam pelo trabalho dessas mulheres; que nos Natais acolhiam gente de outras religiões, ou sem nenhuma, e que simplesmente partilhavam a ceia e a conversa.

Uma das impressões que tive na faculdade de Filosofia, onde, além dos alunos regulares e matriculados, havia também os “ouvintes”, amantes da filosofia que já tinham outras profissões, médicos, engenheiros, funcionários etc., era a de abertura, de espaço institucional que por vezes diluía um pouco esse caráter, como de conversas filosóficas em botecos. Esses espaços sem muita definição: habitação com arte, universidade com “penetras” e botecos com filosofia, hoje, o popular café filosófico, inspiravam uma espécie de desconstrução e criação, contestação aos desmandos e rigidez da ditadura que abriam a respiração, alargando o espaço ora restrito. Neste

ambiente contestatário, por que não estudar um filósofo *outsider* aos estudos acadêmicos mais prestigiados, como Schopenhauer? Citado por outros muito bem aceitos, e deles talvez precursor, seja Nietzsche, Freud e Horkheimer, mas aceito por bem poucos? Subversivo e reacionário, idealista e materialista? Aí se coloca meu plano de tese que virou livro crítico do dogmatismo e que recebeu apoio de um orientador, o Rubens, igualmente aberto à contestação, poeta amigo das artes e de outros artistas também *outsiders*.

Do resto já se sabe. A longa carreira docente que ultrapassou a aposentadoria obrigatória e a missão de ensinar História da Filosofia Moderna II, dedicada a Kant, e antes, vários cursos de primeiro ano, com os sempre presentes *Discurso do Método* e *Prolegômenos*. Depois, cursos de pós e orientações, onde sempre me preocupei com a autonomia de escolha dos alunos e onde me bafejou a sorte de encontrar sempre competentes pesquisadores e pesquisadoras, hoje professores e professoras aí por este Brasil. Se fosse contar o número de mulheres, não saberia dizer quantas, porém, foram muitas: Rosa, Monique, Carol, Ivanilde, citando algumas, embora em número menor que os homens: Eduardo, Fernando, Flamarion, Vilmar, Pedro, Jarlee, nomeando outros, cuja maioria, de ambos os sexos, hoje se destacam nas cátedras e pesquisas. Convívio sempre confortador e de muito perto, apesar das diferenças etárias e da situação aluno-professor, que na afetividade eram, muitas vezes, deixadas de lado.



# Entrevista



## **A lembrança que trago de Gilda, uma entrevista com Marilena Chaui**

Por Silvana de Souza Ramos

Entrevista de Marilena Chaui concedida a Silvana de Souza Ramos, no dia 08 de setembro de 2022, nas dependências do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP), instituição que abriga o Fundo Gilda de Mello e Souza. Agradeço a Angélica Del Nery e André Cruz, responsáveis pela filmagem e pela captação do áudio da entrevista, a Elisabete Marin Ribas, Funcionária do Serviço de Arquivo IEB/USP, cuja ajuda inestimável tem me permitido avançar na organização e no estudo dos documentos de Gilda, a Livia Beatriz Almeida Pacito, pela contribuição prestativa no dia da entrevista, e ao posterior trabalho de transcrição do áudio original feito por Bruno Henrique de Souza Soares e Felipe Bellei Cordeiro. O texto transcrito foi revisado antes da publicação, apenas para retirar algumas repetições típicas da expressão oral.

•

Silvana Ramos (SR) – Acho que seria importante a gente começar contando sobre o contexto que me trouxe aqui e me fez te trazer aqui também. E esse contexto é o arquivo que foi doado pela família de Gilda de Mello e Souza, em 2017, para o IEB/USP. Uma parte desse arquivo de Gilda já foi descrita, mas ele ainda está em processo de arquivamento. Mas a parte disponível para consulta já é incrível, e acho que é tanto um momento muito importante para a recepção da obra de Gilda, quanto um momento estratégico para a gente visitar um pouco a história do

Departamento de Filosofia da USP e investigar o papel que essa pesquisadora teve, não apenas por ter sido a primeira mulher contratada como docente pelo curso de filosofia da USP, mas também por tudo o que ela produziu como filósofa.

Gostaria também de rememorar alguns momentos cruciais da vida dela, sobre os quais eu queria falar com você. É superinteressante a maneira pela qual ela se posiciona como intelectual. Há vários momentos em que ela escreve algo como: eu não queria ser pensadora, eu queria ser escritora. Para a gente parece meio óbvio que ser escritora é ser pensadora, mas há aí todo um posicionamento sobre o que é pensar, o que é escrever, um afastamento dos grandes sistemas filosóficos, uma aproximação do cotidiano, do tecido da vida concreta, mediado por elementos estéticos: é isso que vai dar corpo à obra de Gilda, esse contato com as obras e com as coisas, fazendo da forma da escrita o elemento mais importante da obra dela. Como é que isso aparecia nas aulas de Gilda? Porque aos textos a gente tem acesso, e agora com a disponibilização do arquivo, a gente vai poder ver a cozinha de Gilda, né [risos de ambas]. Ver como é que ela produzia esses textos, como que ela fazia pesquisa. Mas sempre aparece uma fala eloquente das pessoas que como você testemunharam a presença de Gilda nas aulas, e o pensamento dela acontecendo diante delas. Que memória você guarda disso?

Marilena Chaui (MC) – Eu fui aluna dela antes de ir pra França, antes de ser professora do Departamento. Fui sua aluna em Estética, quando ela deu um

curso sobre Mário de Andrade. A presença da Dona Gilda, como nós a chamávamos, era uma coisa fulgurante. Ela entrava na sala, naquele tempo as salas eram pequenas, eram poucos alunos, havia um pequeno estrado, e a mesa sobre o estrado, uma lousa atrás, então ela fazia o caminho por entre as nossas mesas e subia ao estrado com as notas de aula. E você não sabia se ficava olhando para ela, se ficava ouvindo, ou se tomava nota. Porque ela era um acontecimento dando aula. Eu só tive um outro professor com a presença igual à da Dona Gilda, que foi Gérard Lebrun. Lebrun também: a aula era um acontecimento. Com a Dona Gilda a aula era, enquanto tal, um acontecimento.

Primeiro, pela figura dela. A voz, a gesticulação. Depois, o fato, no meu caso, de eu ter tido as aulas até então ou dos gregos, ou dos filósofos latinos, ou ainda da França. E eu caio em uma aula sobre o Mário de Andrade, sobre o Brasil, sobre a literatura brasileira, sobre a arte brasileira. Isso também foi um acontecimento. O sentimento de que havia uma ruptura entre o trabalho dela e a tradição escolar do Departamento. Era uma outra coisa. E não era só revisitar a obra do Mário, ela tinha narrativas sobre o Mário e sobre a composição da obra. Então você entrava em um universo que era diferente do que estávamos acostumados a fazer, pelo menos nos dois primeiros anos do curso, que era fazer análise estrutural de texto. Era outra coisa que vinha. Primeiro, o mundo real que vinha. Segundo, ele não vinha na forma de textos a serem analisados e interpretados, mas vinha na forma de acontecimentos: acontecimentos artísticos, acontecimentos culturais.

A inserção que ela fazia dessa obra na sociedade brasileira, na cultura brasileira, para mim foi de um deslumbramento total. E acho que isso me marcou, porque quando, anos mais tarde, eu fui fazer o meu trabalho sobre Espinosa, era isso que eu dizia que precisava que ser feito: trabalhar dessa maneira, encontrar a produção do escrito no interior do mundo em que o pensador está pensando. Então, a minha experiência como aluna foi a de que num primeiro instante fiquei muito intimidada. Eu falei, bom, quando ela pedir um trabalho no fim do curso, eu não vou poder fazer um trabalho: como é que eu vou poder fazer um trabalho para a Dona Gilda? E finalmente ela disse: o trabalho é livre, mas é sobre o Mário, vocês escolham. Eu parti do “eu sou 300, eu sou 365...”, e tirei 10! E ficamos conquistadas uma pela outra, sabe?

Anos mais tarde, quando ela se tornou chefe do Departamento e eu frequentei a casa dela, ela me contou que me acompanhou desde o começo, por causa desse trabalho que fiz sobre o Mário como multiplicidade. E então a lembrança que eu guardo não é só de uma professora excepcional, e que era excepcional no sentido preciso da palavra, ela era uma exceção no modelo do departamento. Então, como professora, e como figura, fisicamente, ela era sempre uma aparição. Sempre. Não era só que ela era uma pessoa elegante, bem-vestida. Era o modo. O modo como ela, por exemplo, punha um colar. Era uma coisa incrível, você não pode imaginar. Num mundo inteiramente masculino do terno azul marinho com gravata azul marinho também, de preferência, ou então preta, esse era o universo em que nós estávamos. E

tinha essa figura extraordinária, que quebrava. Ela quebrava o padrão da moda, ela vinha vestida de mulher. Não vinha vestida de professora, nem de professora do Departamento de Filosofia, nem de professora no meio de homens: ela vinha vestida de mulher, na moda. Linda! Era um acontecimento.

Então, ao mesmo tempo, ela tinha consciência de que por um lado ela era capaz de provocar essa admiração, eu me lembro da admiração que o Bento Prado Jr. tinha por ela: era Deus no céu e Dona Gilda na terra, ele tinha fascinação por ela. Era um caso único, o professor Cruz Costa dizia: “a gente tem Estética porque o currículo obriga a ter Estética, mas vocês sabem, estética é uma perfumaria”. O chefe do Departamento fazia essa referência ao curso de Estética, e você pode imaginar o ambiente. Era tudo respeitoso e ao mesmo tempo tinha um ar meio galhofeiro, sabe? “Ah... Gilda disse, ah... Gilda escreveu...” sabe? Como uma coisa menor. E ela teve a grandeza de não se submeter a isso, de ter certeza de seu próprio trabalho, do que ela estava fazendo, do sentido que aquilo tinha, da importância para os alunos.

A relação dos alunos com ela era de admiração, de interesse, de aprendizado. Então, ela teve essa capacidade, que eu não sei de onde veio, de neutralizar o desprezo masculino pelo trabalho dela, sabe? Essa é a professora de que eu me lembro. E eu me lembro uma vez em que estava muito calor, e ela veio dar aula com um vestido de Jersey meio sedoso, de fundo branco e flores e folhas esverdeadas, e um lenço igual, que ela pôs na cabeça, com um colar verde. Quando ela entrou na sala de aula eu falei: “hoje não vou assistir

aula, hoje vou olhar a Dona Gilda”. Era de uma beleza, de uma elegância, de uma finura! Quando me perguntavam sobre a Dona Gilda eu dizia: “ah, é uma aparição!”. E a qualidade do trabalho dela... Você pode imaginar o susto que foi para mim quando eu voltei [da França] e ela tinha se tornado chefe do Departamento. Mas isso é outra história, outro capítulo.

SR – Eu quero entrar nesse capítulo, mas só queria fazer uma observação, aproveitar esse gancho da aparição, porque tem uma presença muito grande do Merleau-Ponty na obra dela, não é?

MC – É, eu vou falar disso na hora em que eu comentar os comentários dela sobre o meu mestrado [risos], ela ficou enfurecida!

SR – Conta, conta, Marilena!

MC – Ela ficou enfurecida, porque naquele tempo foi inventado o curso de pós-graduação. E foi muito engraçado porque o curso foi inventado e éramos um grupo que tinha feito a segunda chamada (de lógica, claro), e o Gianotti, éramos nove alunos (Rubens, eu, João Paulo Monteiro, João Quartim...), todos foram fazer a segunda chamada do curso de lógica. [Nos disseram:] “Foi criado o curso de pós-graduação e vocês vão se inscrever e precisam de um orientador”. A gente não sabia o que era curso de pós-graduação, muito menos o que era ter um orientador, e o que era se inscrever em um curso de pós-graduação. Essa foi a nossa entrada.

O curso de pós-graduação naquele tempo era uma coisa muito simples. Durante um ano você fazia o curso de um professor que apresentava a pesquisa dele,

durante esse curso você apresentava seminários e depois um trabalho escrito. Então nos inscrevemos para a pós-graduação, e o curso foi dado pelo Lebrun, que apresentou Hegel. Tivemos um curso sobre o que viria a ser seu livro sobre o Hegel [*A Paciência do Conceito*]. E me lembro de o Giannotti ter dito: vocês precisam procurar um orientador. E eu pensei: o que será que é um orientador? E eu perguntei pra Helene Guariba, que era minha colega, ela e o Ulisses tinham se inscrito para a pós-graduação, e eles iam fazer o trabalho com o Lebrun. E ela me disse: o orientador é aquele que você procura, conversa, você diz o que você quer fazer e ele vai ajudar você. E isso que você vai fazer se chama mestrado, é uma tese.

Aí eu fui atrás do Bento, e eu disse: “professor, eu queria saber se você podia ser meu orientador”, e ele respondeu “Dona Marilena, claro...” (a gente se tratava por senhor e senhora) “...sobre o que a senhora quer trabalhar?”, eu falei: “eu queria trabalhar sobre Merleau-Ponty”, e ele: “Ah, mas que ótima ideia! Então vamos trabalhar sobre Merleau-Ponty”. Agora, veja bem, no estilo do Bento, ele me deixou ir trabalhando por minha própria conta, de vez em quando eu levava alguma coisa, me lembro quando levei meu primeiro texto, ele me convidou para almoçar e eu fiquei depois com a Lúcia, sua esposa, e ele foi para o escritório ler o texto que eu tinha trazido. Não sei o que eu conversei com a Lúcia naquele intervalo. Aí ele voltou, e disse: “está razoável, Dona Marilena”, e eu pensei “meu Deus, deve estar uma tragédia”.

O caso foi que eu fiz o mestrado, só que tinham dito para nós que a entrega era no mês de abril e a defesa no mês de maio. Por

razões que eu não sei, o Departamento mudou isso e tinha que entregar em fevereiro. E o Bento esqueceu de me avisar que ia ser em fevereiro. No meio de janeiro, eu recebi um telefonema: “o seu professor está dizendo que você tem que entregar o trabalho no dia quinze de fevereiro”. Eu tinha um rascunho... Bom, terminei, entreguei e na banca estava a Dona Gilda. Era óbvio que o Bento ia chamar a Dona Gilda em uma tese de Merleau-Ponty, isso era evidente, mas era a última coisa que eu esperava, porque eu entreguei um “rascunhão”. Era a última coisa que podia me acontecer, ter dona Gilda na banca de um rascunho.

Bom, eu guardei [a dissertação de mestrado com as anotações de Gilda] e eu ia trazer hoje, mas eu não encontrei. Só que eu vou trazer, porque acho que precisa ficar no arquivo. A dona Gilda comentou praticamente página a página o que estava mal escrito, tudo que estava mal escrito, a tradução malfeita, foi uma coisa de louco. E aí ela falou: “Sabe dona Marilena, lendo o seu trabalho, eu pensei na costureirinha do interior, que compra o figurino francês e acha que pode fazer o vestido. Claro que não cai bem na freguesa, mas ela culpa o corpo da freguesa e não a incapacidade dela de fazer o modelo francês [risos]. Então eu não quero ofender a senhora com isso – eu já estava embaixo da mesa nessa altura – porque eu sei que a senhora sabe escrever, e é por isso que eu estou incomodada com o que a senhora trouxe, porque eu já li as coisas que a senhora escreve”. Aí eu disse: “dona Gilda, isso aí é um rascunho e eu prometo para a se-

nhora que eu vou trazer o texto verdadeiro”, que eu nunca escrevi, nunca escrevi e nunca publiquei o mestrado.

Eu fiquei com um fantasma, mas o mais interessante vai ser o que vai acontecer um pouco depois. Mas eu vou contar, embora antecipe o que nós vamos falar sobre a revista *Discurso*, mas eu preciso, porque está encadeado [*Silvana responde: pode contar Marilena*]. Então foi o seguinte: eu, como era praxe quando você fazia o doutoramento, dei a aula inaugural do Departamento. Então eu defendi a minha tese do Espinosa e fui dar a aula inaugural. A minha aula inaugural se chamava modestamente *Cicuta ou martelo: o destino da filosofia*. Olha a modéstia! E era tão francês né, fazer uma coisa dessa [risos]. De todo modo... dei a minha aula. Aí dona Gilda disse: “nós vamos publicar na *Discurso*”, e levou o texto. Dois dias depois ela me chamou: “não dá para publicar, não dá para publicar, Marilena, não está escrito, você precisa escrever, você não sabe escrever, tem... você não sabe escrever. Vou te ensinar a escrever”. E ela me deu aulas, aulas de como escrever. Ela pegou, não só a aula que eu dei, e mostrou para mim o que não podia, o porquê... Ela fez comigo o que nenhum professor de português tinha feito comigo, jamais. Me ensinou a escrever.

Eu fui para casa. Então ela disse: “olha, vamos esperar, vamos esperar isso assentar, amadurecer”. Aí no ano seguinte, o Sylvio Zilber montou a peça *O interrogatório*. Eu fui, escrevi uma crônica, e levei para ela, dizendo comigo mesma: “quem sabe essa pode entrar para a [revista] *Discurso*”. E era naqueles corredores dos barracões. Ela leu e falou: “espera um pouquinho”, foi nas Letras, e disse: “Antônio Candido, ela aprendeu a escrever” [risos], e publicou né.

Isso é dona Gilda. Eu fico muito arrepiada quando eu conto essas coisas, muito emocionada, lembro do cuidado. Ela não deixou eu me expor, Silvana, ela não deixou eu me expor em instante nenhum, cuidou de mim, me ensinou a escrever. É uma coisa, sabe? Ela faz parte da minha vida.

SR – Tem momentos em que você fala do cuidado dela para você ir viajar para a França... era um cuidado mesmo, né? Por que viajar, hoje já é difícil, imagina no passado.

MC – Ela fez um almoço para mim na semana que antecedeu a viagem, e me disse: “vou ensinar para você várias coisas, porque você vai enfrentar o inverno pela primeira vez, você vai enfrentar um país estrangeiro pela primeira vez, então há várias coisas para te ensinar. Ela ensinou desde o modo de a gente se agasalhar, que agasalhos comprar, de que modo comprar, como cuidar do aquecedor. Ela disse: “nunca deixe o *récheaud* sem água porque senão vocês vão ficar doentes”. E é desde essa coisa, ensinou as compras, coisas que eu não deveria comprar para comer, e ensinou a fazer saladas, me ensinou a fazer uma salada de alface com nozes que era muito simples, e eu encontraria com facilidade, e assim por diante. Ela fez cardápios para mim, então, sabe... é uma coisa, de uma generosidade, de uma bondade, de uma confiança...

Há um episódio também, isso foi depois, quando eu voltei eu fui ser madrinha de casamento. Aí ela falou: “você já sabe o que vai vestir?”, eu respondi: “eu vou mandar fazer – naquele tempo a gente usava longo, né? – eu vou fazer um longo”. Ela falou: “faça um vestido

curto, com um casaco longo por cima, porque depois você aproveita mais o vestido. E faça creme, e você vai usar um chapéu de feltro vermelho” – é por isso que eu estou de vermelho hoje. Ela dizia: “você sempre tem que usar vermelho; que seja uma fita, que seja um colar; sempre tem que ter vermelho em você”. E ela saiu comigo, nós compramos um chapéu de feltro vermelho [com a voz embargada de emoção] que eu usei no casamento, e eu costumava dizer que eu fiquei mais bonita que a noiva. Isso é a dona Gilda, sabe? Ela faz parte da minha vida.

E eu, bom, a gente ganhava muito pouco, e quando voltei, nós alugamos uma casinha e as paredes estavam nuas. Então, eu recortei coisas de revista, obras de arte de revista e coleí na parede. Ela foi me visitar, olhou a parede e tal. Dois dias depois ela mandou para mim uma Renina Katz e um Kandinsky, uma gravura do Kandinsky. E ela disse: “tira tudo aquilo que você pôs, e por enquanto, coloca isso”. Então, sabe, há duas mulheres, três mulheres sobre quem eu digo, o que fizerem, eu vou atrás, eu vou junto. A minha mãe, a dona Gilda, e a Luiza Erundina. Sabe, são as mulheres cuidadosas, generosas, presentes, inventivas, capazes de enfrentar a adversidade. Minha mãe enfrentou adversidades, a dona Gilda enfrentou adversidades, primeiro, porque ela fazia Estética, e depois porque enfrentou o Ato Institucional nº 5 como diretora do Departamento.

SR – Eu acho muito importante falar disso, porque a gente pensa o cuidado muito assim... cuidado da pessoa, cuidado das coisas pequenas do cotidiano; mas quando ela teve que enfrentar o cuidado do próprio Departamento, segurar a instituição, ela foi de uma força, de uma

coragem, impressionantes. Como é que chegou essa bomba na mão dela, como é que as coisas se encaminharam para isso acontecer?

MC – Eu estava na França, eu fiquei lá entre 1967 e 68, e tinha ainda 1969 para ficar. Eu voltei. Voltei por quê? Primeiro... o segundo instante do golpe [cívico-militar de 1964 no Brasil] foi o instante no qual foi criada a Universidade crítica, a Maria Antônia era a universidade crítica da revolução. Aí o exército veio e cassou aqueles professores que eles julgavam que tinham incentivado o marxismo, o comunismo e a revolução. Eles cassaram o [José Arthur] Giannotti, o Bento [Prado Jr] – [Oswaldo] Porchat estava nos Estados Unidos –, professor Lívio [Teixeira] e professor João Cruz Costa tinham se aposentado. Então cassaram o Bento e o Giannotti. Nas Ciências Sociais, cassaram o Florestan Fernandes. Na História, a Emília Viotti, e assim por diante.

Estavam o Porchat nos Estados Unidos com uma bolsa, o João Quartim, o [Luiz Roberto] Salinas e eu com bolsa na França. O João Quartim decidiu não voltar. Salinas voltou, e eu também. Então, o que era o Departamento de Filosofia? O Departamento de Filosofia era dona Gilda, Maria Sylva Carvalho Franco, que tinha vindo das Ciências Sociais, o Victor Knoll, que não tinha nenhum título, o Salinas que ainda não tinha nenhum título, e eu, que tinha o Mestrado. Nós tínhamos alguns alunos de pós-graduação interessantes: o Léon Kossovitch, o Arley Moreno, Rolf Kuntz, o Armando Mora de Oliveira. Isto era o Departamento de Filosofia.

Pelos títulos e pelo tempo de trabalho, dona Gilda era automaticamente a chefe do Departamento. E ela não queria, de jeito nenhum. Por várias circunstâncias. Desde a questão política, até o modo como ela sempre havia se inserido no Departamento, à margem, mas também quanto ao fato de que, o que se podia fazer?! Na verdade, havia cinco professores, o Departamento de Filosofia ficou reduzido a cinco professores. E era isso, não havia nada que se pudesse fazer. Ao mesmo tempo ela dizia que tinha um dever, um dever não político, mas um dever moral de não deixar o Departamento de Filosofia acabar. E eu me lembro de uma reunião na casa dela para discutir como seria, e ela ficou tão nervosa que teve uma taquicardia com a ideia de que iria pegar a chefia do Departamento. Mas não teve jeito. Aí ela disse: “eu tenho o dever histórico de que esse Departamento não possa ser fechado, não possa ser destruído”.

Então ficamos: ela como chefe, a Maria Sylva como vice-chefe, eu como secretária, e o Salinas e o Victor Knoll como professores. Ela foi chamada pelo Miguel Reale, e ele disse: “professora, eu vou ser obrigado pela lei a fazer uma interventoria no seu Departamento, porque vocês não têm o número de títulos exigido pela Lei. Nós temos a senhora como doutora, a professora Maria Sylvia como doutora, a professora Marilena como mestre, e é tudo. Precisa, no mínimo, de dois doutores, no mínimo dois livre-docentes, e no mínimo quatro mestres”. Ela respondeu: “o senhor me dá um tempo para resolver isso antes da interventoria?”, e ele: “eu lhe dou seis meses para a senhora resolver tudo isso. E a senhora sabe que nós temos meios para saber como a senhora vai

resolver” – ou seja, ele avisou que nós estávamos sendo vigiados com microfones, por alunos que eram, na verdade, policiais, então estávamos todos policiados e espionados.

Ela fez uma reunião na casa dela conosco, com todos nós. E disse: “em seis meses nós temos que ter mais uma livre docência, mais um doutorado e quatro mestrados”. Bom, eu disse que faria o doutorado, Maria Sylvia disse: “eu vou fazer um comentário de Guimarães Rosa, estou fazendo um comentário de um conto dele e transformo em livre-docência; como é que vamos arranjar os mestres?”. Então eu respondi: “nós temos lá quatro alunos extraordinários, vamos fazer”. Era o Léon, o Arley, o Rolf e o Armando.

Eu conversei com eles. Eu seria a orientadora deles, como eu tinha mestrado, e poderia então orientar naquele tempo. E eu disse: “vocês têm seis meses para apresentar um mestrado, eu tenho seis para apresentar um doutorado e Maria Sylvia tem seis meses para apresentar a livre-docência”. E nós fizemos. Tanto que o meu doutorado sobre Espinosa eu nunca publiquei. O “Matraga” da Maria Sylvia ela nunca publicou. Levou anos para ela publicar a análise que fez do Matraga. E os meninos fizeram os mestrados correndo. Mas nós fizemos tudo, e o Departamento permaneceu. Foi ela. Foi ela quem fez o Departamento permanecer.

E depois ela fez essa coisa extraordinária, que foi a revista do Departamento. E você não pode imaginar em que condições ela fez. Porque o diretor da Faculdade era o Eurípides Simões [de Paula], que tinha sido diretor do Departamento de

História, e denunciou Emília Viotti aos militares. Esse era o diretor da Faculdade. Então, Gilda... – e as coisas eram feitas na gráfica da faculdade, as nossas teses eram impressas na gráfica da faculdade, as revistas também –, ela foi conversar com Eurípedes. Eu não sei como foi a conversa. Eu só sei que ela voltou dizendo: “eu avisei ao diretor que vou criar uma revista do Departamento. E que ela tem que ser impressa”. Bom, aí tinha o Armando [Mora], que era um escritor de primeira água, e ela disse: “eu quero o Armando como meu subdiretor da revista e nós vamos fazer a revista”. Bom, ela coletou os artigos, coisas que estavam nas gavetas das pessoas. Consegui convencer cada um deles a ceder o texto para a publicação. Houve então a produção da capa. Que é uma coisa extraordinária. Eu não me conformo de o Departamento ter mexido nisso, de ter vulgarizado, feito, você sabe, a revista *Discurso* tem uma capa cada vez, um colorido de cada vez. Ela tinha uma presença.

Bom, eis que Gilda levou os textos. “Ah, professora... não tem papel, vai ter que esperar”. Ela disse: “eu deixo aqui e venho toda semana ver quando que o papel chega”. Um mês depois. “Ah, o papel chegou, mas acabou a tinta professora”. Ela disse: “eu espero”. Mais um mês. “Ah, o papel está aí, a tinta também, mas o gráfico está doente”. Olha, para fazer uma história longa, curta: levou quase um ano para eles imprimirem o primeiro número da *Discurso*. Cada vez eles inventavam um obstáculo para impedir – ordem do Eurípedes, é claro. Então essa revista nasceu, não só porque Gilda colheu os textos e produziu isso, mas porque ela decidiu que ia nascer. Que fossem quais fossem os

obstáculos, as adversidades, todos os impedimentos que punham, ela ficaria lá, plantada na gráfica até a revista sair.

[*nesse momento Marilena pergunta se ela pode ficar de pé*]

O que eu vou contar agora, Silvana, eu preciso fazer de pé. As pessoas precisam ver o que aconteceu.

[*sons e movimentação da técnica*]

Eu vou pedir para vocês usarem a imaginação. Imaginem que nós estamos lá nos barracões, nos barracos onde a ditadura jogou os departamentos de Letras, Ciências Sociais e Filosofia. Esses barracos tinham salas de aula, e em uma parte do prédio eram as salas de professores. Quero que vocês imaginem que estamos no prédio da sala dos professores. Há um corredor longo, escuro, atrás tem uma porta aberta por onde entra um pouco de luz. Imaginem Dona Gilda entrando e parando com um sorriso no corredor. E eu vinha vindo. E eu levei pelo menos uns dois ou três minutos para ver o que ela estava carregando, o que ela trazia, e por que estava sorrindo. E ela estava trazendo uma obra feita contra um reitor da ditadura, contra um diretor da ditadura, contra tudo o que se voltava contra nós: Gilda produziu a primeira revista oficial da história do Departamento de Filosofia da USP, a *Discurso*.

•

A conversa ainda continuou pelos espaços do IEB. Elisabete Marin Ribas nos levou até o arquivo de Gilda, onde mostrei à Marilena alguns documentos, especialmente as cartas que Gilda trocou com Oswaldo Porchat na época em que ela assumiu a Diretoria do Departamento de Filosofia da USP.

Uma dessas cartas está publicada nessa edição da *Discurso*. Visitamos também outros Fundos: o de Graciliano Ramos, o de Guimarães Rosa e, finalmente, o de Mario de Andrade. Foi com muita

emoção, especialmente por parte de Marilena Chaui, que tivemos acesso aos croquis originais de Mario de Andrade, onde ele desenhava, e sonhava com um projeto pioneiro de casas de cultura.

# **Discurso em resenha**

**Scarlett Marton. Nietzsche e as mulheres: Figuras, imagens e tipos femininos.**  
Autêntica, 2022.

Laçado recentemente, *Nietzsche e as mulheres: figuras, imagens e tipos femininos*, de Scarlett Marton, não é o primeiro nem o último dos livros que problematiza as posições nietzschianas sobre as mulheres e o feminino. Aliás, é importante notar que uma das primeiras coisas que a autora realiza em seu livro é uma cuidadosa revisão bibliográfica, que retraça a recepção da obra nietzschiana para mostrar que a preocupação com a ambivalência do filósofo alemão frente às mulheres e com a misoginia presente em seus escritos acompanha a publicação destes desde o início. Pois, segundo Nietzsche, depois de feitas, as obras continuam a viver separadas de seus autores por meio da relação que mantêm com um público: “o livro procura seus leitores, inflama vidas, alegra, espanta, engendra novas obras, converte-se na alma de projetos e ações, em suma: vive como um ser dotado de espírito e alma e, todavia, não é humano” (p. 45-46). Portanto, desde o princípio, Scarlett demonstra que uma das maiores preocupações de seu trabalho é mostrar que a relevância da questão sobre Nietzsche e as mulheres não se encontra simplesmente numa imposição do nosso presente, mas constitui a própria vida da obra nietzschiana.

Ora, como todo grande empreendimento filosófico, o livro de Scarlett não põe fim a uma discussão, mas se propõe a ampliar as repercussões de uma questão. Contudo, uma vez esclarecido esse ponto, seria um erro não observar que a filósofa

procura estabelecer para si uma perspectiva de interpretação da filosofia nietzschiana com uma metodologia própria. De modo que a autora distingue duas tendências principais de interpretação da problemática “Nietzsche e as mulheres”.

Por um lado, Scarlett aponta para trabalhos de estilo mais clássico, que se concentram na estrutura filosófica dos escritos do filósofo alemão, todavia não tratando das considerações dele sobre as mulheres, chegando até a marginalizá-las. Por outro, Scarlett ressalta os trabalhos mais associados às leituras feministas, que propõem diferentes visões a respeito das considerações de Nietzsche sobre as mulheres, que entretanto geralmente não lidam com a estrutura filosófica da obra dele. Aspecto do qual a autora pretende se distanciar, uma vez que, ao promover por vezes imagens estereotipadas do filósofo e explicações que analisam mais a sua vida do que seus escritos, esse viés interpretativo arrisca esvaziar o impulso definidor da filosofia nietzschiana de diagnosticar os valores de sua época. Impulso que Scarlett almeja preservar analisando quanto das considerações de Nietzsche acerca das mulheres habita o núcleo de seu empreendimento filosófico, ou ainda, assumindo uma estratégia de trabalho na qual, partindo “de uma leitura imanente dos textos do filósofo, tanto dos livros publicados quanto das anotações póstumas, seguindo a ordem cronológica”, ela persegue “o propósito de realçar as estratégias a que ele recorre, para desmontar suas armadilhas” (p. 16).

No primeiro capítulo, Scarlett sustenta, em primeiro lugar, que a filosofia nietzschiana não recai no essencialismo

nem na idealização do feminino, ambos entendidos como dois modos mais gerais de depreciação das mulheres no século XIX. Pelo contrário, a autora realiza uma retomada de temas que servem de base para essa filosofia, a fim de mostrar que Nietzsche não poderia estar de acordo com uma essência ou com uma ideia do feminino que impusesse aos diversos aspectos da existência das mulheres a obrigação moral de se restringir a uma única perspectiva de interpretação tida como válida. De modo que, recusando a noção de natureza humana e criticando a dualidade entre natureza e cultura ou entre corpo e alma que se escondem na base desses modos de depreciação do feminino, o filósofo fundaria a ideia de que qualquer ato de conhecimento não pode ser mais do que a imposição de uma perspectiva. Logo, segundo Scarlett, uma análise da questão sobre Nietzsche e as mulheres não poderia existir fora de uma abertura para o perspectivismo, isto é, sem considerar que as ambivalências do filósofo decorrem do fato de que ele não trata dessa questão a partir de um único ponto de vista, mas sim de uma pluralidade deles.

Em segundo lugar, a autora levanta uma importante discussão sobre a relação entre a vida e a obra de Nietzsche com o objetivo de esclarecer que essa pluralidade não pode ser recomposta em uma unidade livre de contradições pelo percurso intelectual do autor ou pelo relato de sua vida pessoal. Pois, indo de encontro com as leituras de tipo psicológico, Scarlett salienta que, em termos nietzschianos, a obra não representa a vida, mas lhe é parte integrante; portanto, para deixar aparecer as

ambivalências de Nietzsche que apresentam alguma relevância filosófica, é preciso se ater ao perspectivismo que constitui a obra dele.

De modo que o livro da filósofa se abre como uma tipologia das configurações femininas em Nietzsche, erguida a partir da ideia de que, sendo cada uma destas fruto de perspectivas determinadas, as ambivalências podem ser tornadas objeto de análise e até de julgamento. No que tange à forma e ao estilo da obra nietzschiana, seria possível dizer que elas fazem parte dos procedimentos argumentativos do filósofo. No que tange ao conteúdo, seria possível defender que as ambivalências nunca existem sem referência a algum conceito que, a cada momento, permite explicitar o sentido das considerações de Nietzsche. Assim, o leitor pode observar que os argumentos de Scarlett em cada capítulo possuem uma estrutura geral bastante similar: primeiro, ela expõe o conceito ou o tema da filosofia nietzschiana que serve de plano de fundo para as ambivalências; depois, identifica um ou mais tipos de mulher e acompanha as idas e vindas do pensamento nietzschiano a respeito dele; por fim, faz esse percurso culminar numa conclusão em que aparecem diversas vezes as expressões “não hesito em interpretar” ou “tenho condição de afirmar”.

No segundo capítulo, o conceito em que a autora se detém é o de espírito livre, como exposto em *Humano, demasiado humano* por referência aos moralistas franceses do século XVIII. Os tipos analisados por ela são os das esposas e concubinas, ambos tratando da mulher no casamento. A análise das ambivalências recai sobre a interpretação do

amor como uma forma de poder ou de posse que as mulheres buscam exercer sobre os homens, mas que exprime a impossibilidade de elas perseverarem por outros meios, uma vez que se opera fundamentalmente por idealizações.

Ora, Scarlett é muito precisa ao notar que Nietzsche “discorre acerca das mulheres que estão prontas a renunciar por amor ao que as constitui e, em decorrência, a levar uma vida conforme as imagens idealizadas pelos seus amantes” (p. 16). Assim, a filósofa esclarece que, para Nietzsche, há uma contraposição entre a liberdade do espírito e o casamento, o que o faz negar às mulheres a qualidade de espíritos livres ao passo que elege a concubina como o tipo de mulher que se alia à casadas num matrimônio adequado ao homem dotado dessa qualidade. Porém, a grande questão é que, segundo a autora, as idealizações de ambos os cônjuges têm em comum a associação das mulheres à função materna. De modo que a existência das mulheres casadas e das concubinas, aliadas em benefício masculino, seria restringida à esfera do lar e interpretada no sentido de garantir a procriação e a educação dos filhos.

No terceiro capítulo, o tema principal exposto por Scarlett é a crítica nietzschiana à metafísica e ao dogmatismo, marcados pela divisão dos mundos e pela propensão ao antropocentrismo e ao positivismo, marcado pela crença na objetividade, conforme exposto em *Gaia ciência*, mas também em *Para além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos ídolos*. Os tipos estudados são os das artistas e atrizes. A análise das ambivalências recai ainda sobre a interpretação do amor como uma forma de

dominação baseada no uso de idealizações; todavia situada agora fora do âmbito do casamento e divisada, portanto, na posição de ambos os amantes.

No caso do homem, trata-se de uma idealização do outro que decorre da necessidade de sustentar a autoidealização por meio da qual se retira o ser humano da natureza. Pois, segundo Scarlett, deixada por si mesma, a fisiologia feminina, sobretudo no que diz respeito ao fluxo menstrual, seria uma lembrança de que, para Nietzsche, esse ser não é mais do que um corpo. No caso da mulher, trata-se de uma idealização que se constitui como a produção de imagens com as quais ela se dissimula em diferentes contextos de atuação, mas que, para ser eficiente, precisa novamente se adequar aos desejos masculinos. Questão que caracteriza a passagem da função criativa da artista para a função representativa da atriz, a qual se desenvolve como uma espécie de baile de máscaras. Logo, abarca um comportamento diverso o suficiente para que seja interpretado por Nietzsche a partir de uma multiplicidade de perspectivas, as quais são trabalhadas por Scarlett num dos momentos de seu livro em que encontramos a mais fina análise dos procedimentos argumentativos do filósofo.

No quarto capítulo, os conceitos estudados são os da sabedoria, da vida e da eternidade, conforme exposto em *Assim falava Zaratustra*. Os tipos analisados correspondem a esses conceitos na medida em que Nietzsche os expõe como personificações femininas de entidades abstratas. A análise das ambivalências recai sobre a contraposição que já vinha se esboçando nos outros capítulos, mas

agora se torna decisiva, a respeito do tratamento das *mulheres humanas, demasiado humanas* (que seriam mulheres mundanas), e das *mulheres bem-amadas* (que só existiriam como figuras abstratas na imaginação do filósofo alemão). De modo que, segundo Scarlett, “rebelde, a sabedoria de Zaratustra não se submete aos valores estabelecidos. Feiticeira, a vida esconde ouro em seu seio. Em compensação, Nietzsche entende que as mulheres humanas, demasiado humanas, estão destinadas à procriação e são feitas para obedecer aos maridos e cuidar dos filhos” (p. 127).

Isso muito embora a eternidade constitua um caso específico, porque, de todas as mulheres, essa é justamente aquela com quem Zaratustra deseja se casar; contudo, diferente de todas as outras mulheres, ao ser associada à noção de amor *fati*, a eternidade vem se encontrar no seio do eterno retorno na medida em que requer de Zaratustra a submissão a ela para poder procriar. Logo a eternidade cumpre com o que é esperado das mulheres por Nietzsche, só que de modo inesperado, já que é oposto ao caráter submisso com que ele entende o lugar que as mulheres deveriam ocupar na esfera privada. Aliás, nesse ponto é preciso dizer que, apesar das ambivalências, Scarlett demonstra como é possível entrever nas múltiplas perspectivas da obra nietzschiana o desprezo pelas mulheres que ascendem à esfera pública – assunto que toma a cena ao final de *Nietzsche e as mulheres: figuras, imagens e tipos femininos*.

Assim, no quinto capítulo, o tema principal exposto pela filósofa é a crítica nietzschiana ao movimento de emancipação feminina que se difunde na Europa

após a Revolução Francesa, conforme as considerações feitas pelo filósofo alemão em *Para além do bem e do mal*. Os tipos estudados são os das feministas e dogmáticas. A análise das ambivalências recai sobre as reviravoltas dos argumentos que Nietzsche lança mão para se contrapor tanto à emancipação feminina quanto à filosofia dogmática. Assim, Scarlett argumenta que o filósofo confronta as noções de “eterno feminino” e de “mulher em si”, defendidas pelo movimento emancipatório, enquanto perspectiva dogmática adotada pelas mulheres a respeito de si mesmas, uma vez que, “colocando-se enquanto gênero e teorizando sobre conceitos, elas lançam mão de expedientes comprometidos com o pensar metafísico” (p. 144).

No entanto, para além disso, a filósofa explica que o ideal aristocrático que embasa a perspectiva adotada por Nietzsche sobre a Revolução Francesa faz com que ele interprete a luta feminista por direitos como uma tentativa das mulheres de se igualarem aos homens, isto é, como um movimento orientado pelo ideal gregário da modernidade, cuja realização corresponde à uniformização da sociedade. Pois a emancipação das mulheres romperia com o princípio de hierarquia social com o qual o filósofo se alia. De modo que Nietzsche retoma a ideia de que as mulheres devem se restringir à esfera privada, como se o poder que elas tivessem condição de exercer sobre os homens dependesse da ocupação desse lugar. Argumento que, segundo Scarlett, se traduz numa oposição entre direitos e influência social a partir da qual Nietzsche entende que, “buscando ad-

quirir direitos, [as mulheres] veem reduzir-se sua esfera de influência. Pois não há como compatibilizar direitos e influência; enquanto os primeiros dizem respeito à sociedade que se constitui a partir da Revolução Francesa, a última concerne à que existia antes dela: a aristocrática” (p. 131).

Agora, no sexto capítulo, o tema principal exposto por Scarlett é a noção de *décandence*, conforme as considerações presentes na última parte da obra nietzschiana. Os tipos estudados são os das escritoras e intelectuais. A análise das ambivalências recai sobre a pluralidade de argumentos que Nietzsche elabora contra a expressão das mulheres no espaço público, uma vez que isto seria uma forma de desviá-las do lugar que ele considera como o que lhes é próprio na sociedade. Contudo, desta vez, a estratégia da autora é, por um lado, diluir a multiplicidade desses argumentos a partir da sua análise para demonstrar que o filósofo assume uma posição bem definida e, por outro, acentuar que essa posição termina por concordar com os modernos que ele critica. Pois, na leitura de Scarlett, Nietzsche estabelece estreita relação entre a modernidade e a emancipação feminina enquanto expressão da *décandence*, entendida como um “movimento de desagregação” e uma tendência hostil à vida, que se exprime na moral, na religião, na filosofia, na arte, na política, na sociologia, na literatura e na música.

A bem dizer, um dos traços característicos da decadência da modernidade é o fato de que ela “ignora os antagonismos e resvala numa espécie de ambiguidade em relação à escala de valores” (p. 173). Logo, contrapondo-se a isso, Nietzsche

não poderia de modo algum aceitar a ideia de igualdade defendida pelo movimento de emancipação feminina e levada a cabo de maneira exemplar pelas mulheres que mais se distanciaram da casa, do casamento e da função reprodutiva quando decidiram escrever e pensar por si mesmas.

Entretanto, a adoção dessa perspectiva não torna menos verdadeiro que o século XIX foi o palco de um recrudescimento intenso da redução das mulheres à esfera privada e à educação dos filhos. Fenômeno este que compõe as bases do contexto social no qual o movimento de emancipação feminina se insere, embora isso não possa ser reconstituído pela perspectiva de interpretação nietzschiana que se ancora no ideal aristocrático para criticar a modernidade. Pois não há dúvida de que o grau de estratificação das sociedades europeias no período anterior à Revolução Francesa era tão rígido que se colocava imediatamente contra qualquer movimento emancipatório.

Porém, em seu livro, Scarlett ainda observa que a visão de Nietzsche sobre o lugar social que as mulheres devem ocupar foi apreendido por ele a partir do seu interesse pela Grécia Antiga, onde as mulheres eram equiparadas aos escravos, sendo desprovidas de direitos políticos e impelidas a permanecer na esfera privada. De modo que as análises da filósofa sugerem que a redescoberta do *pathos* da distância entre os gregos da antiguidade clássica daria a Nietzsche o poder de questionar o espírito gregário da modernidade e sua relação com a moral cristã. Contudo, no que diz respeito às mulheres, embora a modernidade não

possua mais a mesma compreensão sobre a escravidão e a liberdade que a Grécia Antiga, a perspectiva fundada no *pathos* da distância tende a restituir justamente o ponto em que os gregos estão mais próximos dos modernos. Portanto, seria preciso considerar ao menos quais são os limites que a problemática “Nietzsche e as mulheres” revela sobre a crítica nietzschiana da moral.

No final das contas, apesar de apresentar algumas considerações úteis a respeito de essencialismos e do dogmatismo presente em certos argumentos do movimento de emancipação feminina, as análises de Scarlett sobre as ambivalências do filósofo alemão revelam que ele termina por promover uma imagem tradicional das mulheres. Nas palavras da filósofa, “quando se trata das mulheres que escrevem livros e intervêm em domínios outrora reservados unicamente aos homens, estou em condições de afirmar que ele não hesita em aderir à prática de exclusão tão característica da filosofia dos modernos” (p. 194). (Lucas Bittencourt Vasconcellos e Iracy Ferreira dos Santos Júnior)

**Marie-Frédérique Pellegrin.**  
***Pensées du corps et***  
***différences des sexes à***  
***l'époque moderne.*** ENS  
 Éditions, 2020.

Em momento oportuno, a ENS de Lyon publica uma obra que lança luz sobre a questão médica no que concerne à diferença dos sexos, tal como foi pensada por filósofos do século XVII. Pellegrin apresenta quatro autores que examinam a psicofisiologia do corpo da mulher a partir de duas abordagens antropológicas

opostas: a primeira é marcada pelo pensamento de Descartes em *L'homme*; a segunda traz as ideias de Cureau de La Chambre em seu propósito de conceber uma nova antropologia, misturando galenismo, aristotelismo, platonismo, autonomismo e alquimia. Cartesianos da geração seguinte, Malebranche e Poulain de Barre observam esses estudos, sendo que Poulain faz a defesa física, moral e intelectual das mulheres, posicionando-se em favor da igualdade entre os sexos; enquanto Malebranche propõe a desigualdade, adicionando a questão do pecado ao pensamento cartesiano.

No confronto entre os quatro autores, o tema do diferencialismo ou igualitarismo entre os sexos contribui para rastrear a história das ideias que estão na origem das linhas teóricas dos debates contemporâneos. Coloca-se em questão se o gênero feminino é redutível ao sexo; tese que se inscreve na tradição médica, mas também no célebre mito do Andrógino de Aristófanes em o *Banquete* de Platão, cujo relato é de algum modo tratado pelos quatro filósofos.

Na parte dedicada à Descartes, Pellegrin conduz o leitor à dimensão humor e mecanicista do homem, diferenciado conforme seu sexo, suas simpatias e suas vontades. Destaca-se na antropologia cartesiana o aspecto imaginativo como constitutivo dos vínculos de amor, permeando o pensamento e o nascimento das paixões, notadamente no sexo feminino: “Como quando analisou a relação entre a mãe e o feto, Descartes alegou vínculos afetivos irracionais entre os seres humanos, vínculos ligados ou possibilitados pela diferença entre os sexos. No entanto, tal como os afetos do embrião,

os afetos da pessoa apaixonada não constituem uma força irreprimível. A imaginação modela nosso comportamento, mas não nos determina desde que nos sujeitemos a um exame de si.” (p. 94-95.)

As correspondências entre Descartes e Elisabeth são fundamentais para o exame de Pellegrin, pois ao interrogar-se quanto aos pensamentos femininos no corpo cartesiano que se chega ao pensamento de uma mulher, Elisabeth, sobre ela mesma; e ao pensamento de um homem, Descartes, sobre as mulheres.

A segunda parte é dedicada a Marin Cureau de La Chambre, médico de Luís XIV, a quem Pellegrin define como semiólogo das paixões, em virtude de sua obra *Les Caractères des passions*. Cureau representa o caminho trilhado pela ciência moderna sem as alterações propostas por Descartes, ainda que seja seu contemporâneo. Sua antropologia evoca Aristóteles, Platão, Hipócrates e Galeno, propondo uma fisiognomia envolvendo “corpo, alma, relações entre corpo e alma, semelhanças e diferenças entre homens e animais, entre os sexos, entre os seres humanos e em diferentes climas”. Pellegrin expõe como Coureau organiza sua obra em duas vias de reflexão: uma teoria das paixões e uma teoria da diferença dos sexos, articulando a vontade ao caráter do homem que age conforme o corpo ou a alma.

A imaginação exerce um papel importante neste modelo, operando de modo diferente no homem e na mulher. Em suma: “Este estudo do ser humano serve-se da medicina para estabelecer uma psicologia na qual o corpo indica todos os sinais a quem os sabe ler” (p. 117). Pellegrin detalha os temas que cercam a antropologia de Cureau: o amor no

campo feminino e no efeminado; a beleza sexual, a esterilidade, a homossexualidade e a feiura; a imaginação e as inclinações amorosas; e demonstra como esses aspectos estão alinhavados pela ideia de que “pensar é imaginar”. Ao se interessar pela ordem da perfeição e o excesso de características como temperamento e mediocridade, Pellegrin explica como Cureau examina o excesso de sexo diante dos vícios da mulher, passando pela articulação entre o temperamento temperado e o clima temperado até a fraqueza de caráter articulada à fraqueza social. A conclusão é que: “O pertencimento ao sexo feminino induz os próprios humores cujos modelos particulares de disseminação fundam um comportamento totalmente heterogêneo daquele do sexo masculino; comportamento este, em grande parte, antagônico ao segundo. (p. 204)

Malebranche é bastante conhecido de Pellegrin por outras obras. A antropologia deste filósofo, apresentada em *Traité de la morale* e *De la recherche de la vérité*, é fortemente influenciada por Descartes e Agostinho, sintetizando racionalismo e cristianismo e associando a igualdade ao estado de inocência anterior ao pecado original. Homem e mulher eram iguais antes da queda, e depois dela as implicações psicofisiológicas dos sexos se distinguem: a imaginação é fator chave tanto para Malebranche seguir o projeto cartesiano mecanicista, como para dele se afastar pela dimensão religiosa. Após examinar o homem pecador de Malebranche, cujo “corpo fala pelo corpo” articulado por uma imaginação pura e outra impura, Pellegrin expõe a ideia de mulher cristã no filósofo.

Como em Descartes, a imaginação opera na relação entre mãe e feto, porém, em Malebranche sua função é alterada: “A imaginação maternal assegura assim as múltiplas funções protetoras e formadoras que explicam a sobrevivência e a inserção social de todos os seres humanos. [...] ela concretiza os fenômenos de reprodução de características naturais tanto quanto de costumes; em outros termos, ela explica o inato como parte do adquirido. A construção natural de si é de início intrauterina.” (p. 265) Assim, é a característica sexualizada do corpo feminino dada pela capacidade de carregar o feto que sustenta a sua tese da diferenciação. Porém, o comportamento feminino não é só das mulheres, conforme expõe Pellegrin discorrendo sobre a tese malebranchista da ciência das mulheres e da ciência efeminada.

Poullain de la Barre, o observador do belo sexo, é o cartesiano que mais merece atenção de todos que estudam a questão da misoginia, mas também daqueles que investigam a recepção do pensamento de Descartes na República de Genebra no início do século XVIII. Radical e moderno, a ideia de igualdade em Poullain vem sendo debatida entre muitos especialistas que se debruçam sobre as obras não canônicas, reescrevendo momentos esquecidos da história da filosofia (ver, por exemplo, Pellegrin, et al. *François Poullain de la Barre: égalité, radicalité, modernité*. Paris, Vrin, 2017). Pellegrin destaca que Poullain parte de sua experiência com a escolástica, na qual a mulher é tida como “escolasticamente um monstro” para examinar uma pergunta à qual se propõe a responder: “Como conciliar isso com o fato de que as mulheres são tão antigas quanto os homens, e também em grande

número, e também não há quem fique surpreso ao encontrar uma delas pelo caminho?” (p. 309).

Confrontando Descartes e Cureau de La Chambre, a psicofisiologia e a moral de Poullain apontam para o problema sociopolítico no qual a misoginia não pode ser combatida sem um novo método que corrobora a renovação do pensamento. Segundo Pellegrin, Poullain investiga de um lado a misoginia vulgar, e de outro a misoginia sábia, para propor uma antropologia que concluirá pela distinção entre a mulher imaginada e a mulher real. Interessa a Pellegrin a abordagem de Poullain sobre as características das paixões e suas finalidades, observando como a misoginia se mostra confusa e distinta, natural ou cultural, e ao mesmo tempo alinhada aos critérios que definem perfeição, nobreza, honestidade e delicadeza. Segundo Pellegrin, o elogio das mulheres e um certo desprezo pelos homens não chegam a anular o esquema igualitário do filósofo. Se a imaginação dos homens é falha, isso é justamente porque eles herdaram o preconceito misógino e o sustentam nos bancos das escolas e das universidades: “Isso não pode ser devido a uma natureza masculina, já que os corpos são tão pouco diferentes quanto ao sexo e a imaginação é um pensamento resultante do corpo.” (p. 393)

Leitoras e leitores encontrarão neste livro mais do que uma referência aos estudos sobre o corpo e as diferenças de sexo na época moderna, pois o texto de Pellegrin nos desafia a pensar sobre as interfaces metodológicas entre as questões médicas, antropológicas e filosóficas dos dias de hoje. (Clémie Blaud)

Ana Gabriela Colantoni;  
 Georgia Cristina Amitrano;  
 Carla Milani Damião (orgs.).  
**Ensaaios de filósofas  
 brasileiras.** Ape’Ku Editora,  
 2022.

O fio condutor de todas as narrativas do livro *Ensaaios de Filósofas Brasileiras* é o acolhimento. Do outro, como parte de si, como parte de um mundo partilhado; acolhimento da diferença entre os gêneros, entre os povos, entre as culturas, como processo de engrandecimento de um mundo que vinha resistindo à sua expansão.

Em vários momentos do livro, mitos são aludidos como uma forma de conexão com o mundo real, apesar de sua imaterialidade. Aproveito-me dessa alusão para caracterizar a obra como um chamado. Para além das Musas do prefácio de Georgia Amitrano, pensei suas autoras também como Sereias, para as quais os homens fazem ouvidos moucos. Estes as acusam, as difamam, distorcem suas histórias de vida e seus propósitos. Nada mais enganador. As Sereias aqui, Iaras, levam à vida, em um outro mundo, à vida da palavra tantas vezes silenciada e que aqui se faz eco.

Permitam-me aqui chamá-las, a cada menção, também por seus nomes de mulheres, subvertendo a lógica que privilegia, institucionalmente, a demarcação do pátrio poder sobre as filhas e os filhos com o sobrenome dos pais, que constam das referências bibliográficas e citações. É por essa referência que demarcamos nosso lugar nas estantes da Academia, ainda que nossa presença nela se configure como uma conquista que, para a realidade brasileira, se

faz muitas vezes sem o esforço de qualquer figura paterna. Sob cada um desses nomes de mulheres, encontramos muitas de nós, todas nós.

Começo essa resenha com um apelo à sedução encarnada na figura das sereias, ponto chave para a argumentação de Ana Colantoni, como Eros que não precisa ser negado para pertencer à Filosofia. A filósofa abre a obra com o capítulo intitulado “Feminismo, o âmbito ôntico e ontológico”, e já de imediato se coloca um questionamento que me toca em especial há algum tempo: as diferentes relações entre o particular e o geral, e como a Filosofia as reconhece, ou deveria reconhecer. As perguntas que Ana Colantoni se coloca são gerais, mas nas suas respostas encontramos o específico. Aqui encontramos um possível paralelo para a diferença ôntico e ontológico que nomeia o capítulo: uma vez que o ôntico constitui um recorte do ontológico, poderíamos pensar no particular como um recorte do geral.

Na discussão das ramificações do movimento feminista, acerca da igualdade e da diferença, a filósofa abre uma perspectiva que será complementada ao final do livro, no capítulo de Adriana Delbó. Mas antes de chegarmos lá, Ana Colantoni se propõe aqui a mostrar as contradições imbuídas nessa ramificação, no que considero o reconhecimento do importante fato de que há que se reivindicar igualdade naquilo que em nossa sociedade e cultura almejamos como ideal, e abolir as diferenças naquilo que consideramos indigno.

Com Silvia Federici, encontramos a posição de que a reação às formas de atuação de dominação masculina envolve

frentes outras que não perpassem necessariamente a ação do Estado, responsável, no fim, por validar sempre as mesmas relações de poder. Não obstante, não nos encontramos num vácuo onde possamos reagir sem o confronto com as forças dominantes, ponto que será retomado adiante por Silvana Ramos. Ora, tanto homens quanto Estado, forças que nos infligem violências, são passíveis de transformação; quiçá ainda mais o Estado, do qual, felizmente, já fazemos parte, de modo a podermos advogar em causa própria.

Ana Colantoni propõe ainda uma transformação cultural, que busque uma valorização da singularidade até um nível em que esteja assegurada proteção contra a violência e contra os desmandos patriarcais. E essa transformação deve ser buscada por meio de uma união entre as mulheres, fruto, acredito, de uma comunhão entre as diferentes abordagens do feminismo. A união defendida aqui se mostra em diferentes versões em todas as páginas do livro. Inspirada pelo conceito de negritude em Sartre e Kabengele Munanga, em Ana Colantoni essa união se daria em torno da ideia de *Mulheritude*, como recuperação de nossos valores e como nossa luta contra a opressão. O conceito deve ser pautado pelo nivelamento da coesão entre as mulheres, particularmente a partir das vivências das menos favorecidas, como princípio básico unificador. A experiência delas deve ser absorvida para a caracterização plena do conceito de *Mulheritude*.

Das diferentes representações do imaginário e do concreto nas quais as protagonistas são mulheres, Ana Colantoni seleciona um traço que as perpassa em diferentes contextos: o da mulher como ente

de sedução, como um componente unificador central para sua noção de *Mulheritude*, com o cuidado de alertar para que não incorramos nos reducionismos estereotipados atribuídos à sedução – em sua falta ou presença. Ao pensar sobre os aspectos negativos desse traço, atribuído de maneira mais contundente às prostitutas, nos encontramos em diálogo com Monique Prada, que nos convida a uma reflexão para além dos binarismos da desqualificação do sexo, visto aqui enquanto trabalho e, por que não, como prazer. Ora, as prostitutas são sujeitos de poder, de intelectualidade, e de liberdade, exatamente como qualquer uma de nós poderia ou deveria ser.

Imbuída da proposta de rompimento com os reducionismos e ambivalências, faço chamar a atenção para ainda um outro aspecto da prostituição: quando esta se dá por exploração social, por tráfico, por sequestro, ou mesmo quando numa sociedade não se ofertam alternativas financeiramente viáveis, em termos de capacitação profissional. Assim, o erotismo é empoderador à medida que serve às mulheres e ao que elas desejam, inclusive quando os homens participam desse desejo; mas não devemos nos esquecer de que o erotismo pode ser – e ainda é – instrumentalizado para a exploração e violência.

O acolhimento proposto no início do capítulo retorna na conclusão de Ana Colantoni: o acolhimento das contradições como componentes essenciais para a construção do ontológico, enquanto síntese dos processos ônticos em competição ao longo da história. Na conclusão, vemos que compreender o recorte de um momento histórico é necessário para os

ajustes e correções posteriores que constituirão a ontologia do feminismo. A constelação de perspectivas abordadas ao longo do livro é um belo exemplo disso.

No segundo capítulo, intitulado *Qual Vulnerabilidade?*, Ilze Zirbel, adentra uma das perspectivas pouco discutidas, me parece, no feminismo, movimento que nos exige por vezes tanta força e tanta coragem: a do direito a nos reconhecermos, como humanidade, como homens e mulheres, vulneráveis.

Todos os grupos que se veem em desvantagem de status numa sociedade – a população negra, mulheres, crianças, idosos, homossexuais, a natureza – tem sido submetidos a agressões em função da asunção do seu oposto, o poder do uso da força, como um comportamento superior. Com vistas a essa suposta superioridade, os próprios indivíduos explorados em sua vulnerabilidade evitam se reconhecer como parte dessa categoria, como vítimas dessa exploração, o que os fazem sentir, no fim das contas, falsamente favorecidos, alvos de uma auto-estigmatização, e os torna ainda mais desmobilizados enquanto grupo.

A existência de sujeitos vulneráveis é prerrogativa para a realização do ideal capitalista de dominação, que coopta, de alguma forma, o chamado ideal baconiano de ciência, a dominação da natureza – a ideia de conhecer os segredos ocultos de suas causas, efeitos e regularidades – e que também é vulnerável e frágil, sem meios de defesa imediatos contra os humanos. O que está em jogo, em última análise, é exploração das vulnerabilidades, exercida pelos homens; vulnerabilidades repelidas por eles, pelo medo da perda da própria identidade.

Ao pensar o lugar da vulnerabilidade, Ilze Zirbel nos apresenta três linhas de pesquisa que se propõem a analisar o conceito: a ontológica-filosófica, a política-social, e a da vulnerabilidade social. Visando contemplar elementos das duas primeiras, esta última linha, em defesa da qual argumentam Judith Butler, Catriona Mackenzie, Angela Martin, dentre outras filósofas, interpreta a vulnerabilidade como resultado da articulação entre características inerentes e contextuais predisponentes, disposicionais, das quais sua manifestação é dependente. Aqui, Ilze Zirbel perpassa diferentes noções teóricas que embasam sua decisão por investigar o ser/estar vulnerável naquilo que tem de neutralidade.

Em diálogo mais direto com a filósofa Erinn Gilson, passamos a ver a vulnerabilidade também como uma abertura sensorial, uma janela para percepções da relação entre o eu e o mundo, em como nos afetamos mutuamente e como nos colocamos em diferentes posições nessa relação. Cabe refletirmos, sem dúvida, acerca de outras perspectivas da vulnerabilidade. Por um lado, sermos vulneráveis nos é exigido para que sejamos mantidas fragilizadas, incapazes de definir nossos próprios rumos e sujeitas ao escrutínio dominador acerca do que podemos ou não fazer. Ou quando nos colocamos nesse lugar por temor de sermos vistas como sujeitos de ação e capazes de transformações. Por outro lado, há ainda o dever de reconhecermos o outro como vulnerável, e, a partir daí, aceitar a confiança que nos é depositada; aceitar o dever de proteção para com o outro. Aqui me ocorre que a vulnerabilidade implica antes de mais nada estar exposto ao risco,

intencionado (a violência, por exemplo) e não intencionado (pisar em um caco de vidro esquecido no chão, por exemplo). Todos estivemos e vamos novamente estar em situação de vulnerabilidade.

Em função de tal flexibilidade do conceito, se faz necessário buscarmos modelos éticos que regulem essas relações. O reconhecimento dos diferentes aspectos das fragilidades permite que construamos uma sociedade mais altruísta e humana. Permite-nos encarar a pessoa enferma, a criança, a pessoa que dorme na rua, como partícipe de nossa própria condição da necessidade do cuidado. Conforme Ilze Zirbel argumenta, reconhecer-se vulnerável permite que se reconheça o outro como protetor e responsável, condições de dignidade e mérito em qualquer sociedade que aspire à civilidade e mesmo à própria sobrevivência objetiva. Para além do contexto social, econômico, psicológico, a perspectiva da humanidade como espécie biológica se vê favorecida pelo altruísmo da proteção. E é desde a perspectiva desse altruísmo que nos conectamos com o próximo capítulo.

Em *Filosofia Africana, Eros Criativo Para a Descolonização do Conhecimento*, Adilbênia Machado nos traz o Eros como sopro da vida, como necessidade de sobrevivência: mas sobrevivência para a criação, e não para a mera existência exigida para a reprodução do capital. Existência como resistência, como ideia que não morre, como cultura, como linguagem viva. Existência, de novo, como espécie biológica, ressaltada em seu diálogo com Ailton Krenak sobre a resistência à colonização.

Na busca da compreensão do nosso lugar no universo epistemológico, a filósofa

nos convida a refletir acerca da construção do conhecimento de si, no que nos une em nossa singularidade. Quem nunca se pegou surpresa por adotar para si perspectivas tão distantes da sua realidade social e cultural deve experimentá-lo, e estar preparada para um certo tipo de constrangimento. Mas o que decorre disso é a satisfação com o engrandecimento do reconhecimento de epistemologias ricas e prolíferas que compõem a constelação do conhecimento. Ao encontro da filosofia de Flor do Nascimento e Oyèrónké Oyěwùmí, vemos a defesa das singularidades das mulheres e dos negros como benfazejos desvios da norma branca e europeia; e potentes também na pluralidade que confere outra riqueza de dimensão para a epistemologia. Em diálogo com Audre Lorde, Adilbênia Machado nos mostra a importância do potencial do erótico como força, jamais debilidade; quiçá de tal forma temida, que foi travestida de defeito a ser extirpada.

Na reflexão sobre as diferentes formas de expressão cultural, há que se reconhecer que as culturas dos povos originários também são múltiplas, e muitas delas abrigam práticas de dominação e misoginia tão condenáveis quanto na cultura ocidental atual. Por isso me pareceu importante pensar regulação das culturas umas pelas outras a partir do referencial de cada uma das suas virtudes. Um apelo ao reconhecimento da vulnerabilidade, da dignidade de todas e cada uma de nós, em toda e qualquer prática cultural. No capítulo em questão, ao situar sua escrita predominantemente sobre a ancestralidade feminina, Adilbênia Machado

reforça o lugar da mulher como guardiã do cuidado entre as diferentes culturas.

E felizmente, temos feito enormes progressos em fazer valer, na Filosofia, o inegável fato de que sua busca por uma universalidade somente será legítima na medida em que abrigar impreterivelmente as pluralidades, se tornando uma *pluriversalidade*, como coloca Adilbênia Machado: de conceitos, de métodos, de práticas. A contribuição das mulheres para a Filosofia, argumenta a filósofa, coloca corpo – lugar do eros e do desejo – e pés e chão na homogeneidade da universalidade abstrata; uma Filosofia táctil, mas também uma Filosofia *Sankofa*, oral e permanente como herança entregue de geração a geração, que transforma aqueles que lhes dão ouvidos.

No movimento do livro até aqui, vemos que Ilze Zirbel foi necessária para conectar o acolhimento à vulnerabilidade com o eros de Ana Colantoni, resultando no que eu chamaria de eros do cuidado de Adilbênia Machado, um cuidado ético e de amorosidade genuinamente altruísta, um eros que não reside apenas no sexo, mas rompe barreiras e se expande para toda experiência de vida. Negar-se a reconhecer outras epistemologias, especialmente as que exaltam esse eros como força também intelectual, é, ainda, uma espécie de tristeza, pela pobreza que implica a limitação a uma perspectiva, diante de toda a pluralidade conceitual que outras formas de cultura engendram.

A tônica dos três capítulos que se seguem é a materialidade do corpo da mulher e de sua palavra. Somos convidadas a uma transição para a forma em que as representações femininas se dão em suas concretudes. Em *Insurreições Feministas*

*Da Modernidade, A Utopia de Margaret Cavendish e a Política Feminista da Linguagem*, Janyne Sattler fala da necessidade da escuta das vozes das mulheres, mas retomando a materialidade de suas palavras e suas permanências também concretas, no lugar em que a presença masculina se arrogou o direito à exclusividade.

Nos diferentes silenciamentos impostos à voz feminina, no direito à materialidade da escrita, busca-se garantir mais uma forma de resistência. Essa é a tese da política feminista do texto, da escrita e da linguagem de Janyne Sattler, presente também em seu conceito de textualidade híbrida, segundo o qual a escrita literária repousa no texto filosófico na medida em que este se proponha a conhecer o mundo e suas interrelações em profundidade, com a curiosidade necessária da genuína incursão pelo conhecimento. E é desde essas considerações que somos convidadas ao mundo de Margaret Cavendish, ao seu “Mundo Resplandecente”, sua utopia filosófica de 1666.

A *Mad Madge*, como ficou conhecida, viveu boa parte de sua vida com segurança e conforto, o que não foi suficiente para lhe blindar contra o silenciamento e a perseguição. Margaret Cavendish vive o efervescer da investigação dos filósofos naturais do século XVII e suas descobertas, e algo que me veio à mente com tal força de antecipação e prenúncio, no texto de Ilze Zirbel, de fato se concretizou nesse ponto do livro. A ideia, que ganha mais sentido agora, é a de dominação da natureza – enquanto mulher, e que revela seus segredos justamente quando submetida a assédios! –

presente explicitamente em algumas traduções do latim da seção XCVIII da obra magna de Francis Bacon, *Novum Organum* (tais traduções são objeto de diferentes disputas, contudo). Há ainda mais sordidez em se pensar que tal dominação e escrutínio pressupõe um paralelo com as práticas da Inquisição mesma, como nos apresenta a filósofa.

No seio dessa perspectiva de dominação, Margaret Cavendish constrói sua utopia filosófica. Nela desembarcamos, a princípio, num mundo ordenado pelos homens, onde apenas eles têm acesso aos seus diferentes rituais, mas no qual à sua protagonista passa a ser dado não somente o poder de pregar sua própria religião às mulheres, como o de dar-lhes autonomia intelectual e de torná-las senhoras de seus significados. As honras e glórias pela conquista ensejada pela protagonista mostram que a construção de um mundo das ideias próprio não se compara aos feitos dos homens em suas conquistas e disputas terrenas. Margaret Cavendish vê o poder não como fruto de qualquer ato de violência, mas como resultado de uma imaginação política que abriga o valor da palavra da mulher, tornada pública, dentre seus métodos de manutenção da ordem social. E convida todas as mulheres a construir esse mundo de ideias, onde são independentes.

Assim como Janyne Sattler, vejo uma Margaret Cavendish que se omite da disputa, infelizmente necessária; que teme o confronto. Seu mundo resplandecente é pautado por uma unicidade de governo, de religião, de língua, e até mesmo de perspectiva sobre um fato científico. Talvez isso ainda possa implicar, em um primeiro momento, numa subserviência da

ação. Contudo, a divulgação das palavras de uma mulher também é uma forma de ação, genuína aliás, da Filosofia. Por outro lado, mesmo na Filosofia se faz preciso lidar com o confronto e a disputa. E uma Filosofia não é vivida em toda sua dimensão se fala apenas para si, mesmo que a publicidade de suas palavras seja garantida, ainda que essas palavras sejam ouvidas por todos. Talvez encontremos no pensamento de Margaret Cavendish a concretização de uma etapa prévia ao efetivo exercício da Filosofia pública, uma preparação necessária para os desafios dos confrontos: o exercício sem restrições e autônomo da palavra. É um exercício a que se convidam todas as mulheres. Pois para o embate filosófico é condição óbvia e *sine qua non* o primeiro passo, a palavra registrada, o direito à voz.

No quinto capítulo, intitulado *O Que é Uma Mulher, Do Corpo Próprio ao Gênero*, de Silvana Ramos, a discussão central gira em torno da problemática da dicotomia sexo/gênero desde a perspectiva de Toril Moi, em diálogo com as concepções desenvolvidas, principalmente, por Judith Butler e Simone de Beauvoir. As críticas centrais da autora do capítulo se dirigem a essa dicotomia sustentada por Judith Butler, que é vista como um problema desnecessário para as teorias feministas. Aqui nos colocaremos em diálogo em torno da relação entre a configuração biológica e a subjetividade do papel da mulher na sociedade.

Silvana Ramos nos apresenta a tarefa um tanto quanto árdua, colocada inicialmente por Toril Moi, de entender em que sentido podemos pensar que a distinção entre sexo e gênero é irrelevante

para a compreensão do significado de ser mulher ou ser homem. Em Simone de Beauvoir, a ideia de determinação biológica se inviabiliza diante das distinções entre homens e mulheres como função de outros determinantes – culturais, sociais, econômicos. A distinção entre natureza e cultura é realmente difícil, porque somos nós enquanto cultura que atribuímos significados ao nosso mundo interno e ao mundo que nos cerca. Não obstante, o corpo biológico da mulher é historicamente alvo de violência e exclusão tanto quanto o gênero mulher.

Em Judith Butler, da performance de se ser mulher ou de se ser homem se origina a concepção de determinação biológica dos sexos, pois a mesma é fruto direto da compreensão dos papéis a que os gêneros devem estar submetidos, muitas vezes inculcados pela adesão às ritualidades socialmente impostas. Mas Toril Moi chama a atenção para o fato de que, se há um sexo biológico a ser performado, o qual se impõe na sociedade e com o qual se brinca na subversão, há que se colocar em primeiro plano esse sexo e esse corpo material como objetos de análise. E se nos colocamos a dialogar com a sociedade na qual estamos, no momento, fatalmente inseridas, é inescapavelmente necessário começar falando sua língua, usando seus objetos, delimitando nela os elementos de nossa crítica; fechar os olhos para esses elementos poderá nos deixar falando sozinhas.

Silvana Ramos nos mostra como Toril Moi defende, com o conceito de corpo próprio, o importante ponto de resgatar a discussão sobre o corpo biológico sem incorrer em reducionismos, ao mesmo tempo que busca uma melhor definição

da subjetividade ancorada na própria experiência. O conceito de situação se mostra adequado a resolver tal impasse na medida em que funda a ideia de essência a partir do receptáculo da existência, manifesto pelo corpo. É preciso reconhecê-lo como condição de possibilidade, que escapa da normatividade, posto que anterior a ela. É pelo corpo que se dá a oportunidade da liberdade, inclusive de concebê-la para fora dos limites do próprio corpo.

Já o conceito de corpo vivido ganha lugar pela voz de Iris Young, por meio do qual se espera incluir uma gama de experiências que subvertam a ideia de heteronormatividade, e inclusive a própria ideia de gênero, numa nova conexão inclusive com a prática institucional. E aqui vemos o apelo a um âmbito diferente de inserção desse conceito, mais conectado a políticas de intervenção nas estruturas discriminatórias do trabalho, do poder, do ir e vir da mulher em uma determinada cultura e sociedade, sem negar-lhe sua subjetividade, em constante atrito com esse mundo. Em Iris Young, a leitura do corpo na sociedade adquire a nuance de gênero quando perpassa as diferentes condições experimentadas pelas categorias que o discriminam, como raça, status social, orientação sexual, etc., e as relações partilhadas por ele que, ora se sobrepõem umas às outras, ora se excluem.

No contexto do que Silvana Ramos denomina estrutura social generificada, o valor da mulher, de seu trabalho, de suas contribuições criativas e intelectuais, são menosprezados e instrumentalizados em prol da manutenção de privilégios do homem. O ponto empreendido

no capítulo é o de que tais considerações não são determinadas pela biologia do corpo humano, o que, não obstante, não exclui a necessidade de se pensar esse corpo enquanto alvo imediato de discriminações. Assim, ao final da argumentação de Silvana Ramos, encontramos uma inserção possível do pensamento de Judith Butler junto à perspectiva de Iris Young, onde a teoria daquela não implique uma determinação inescapável sobre o corpo feminino, mas onde o gênero seja visto como lugar da compreensão do contexto maior no qual ele se insere, o que permitiria, talvez, alguma reação de defesa antecipada no desenrolar dos fatos históricos.

No último capítulo do livro, *Sobre Gravidezes e Partos para Renascimentos de Mulheres*, a filósofa Adriana Delbó se coloca questões sobre o jogo das relações entre os gêneros e suas regras: mulheres e homens são esses jogadores, mas quais posições assumem, quem define as regras e quem está autorizado a infringi-las, são os pontos principais a serem discutidos.

Pelas mãos da filósofa, somos colocadas diante de um enigma a ser desvendado, presente nos aforismos de Nietzsche; mais especialmente o da noção de “mulher em si”. Essa mulher que vive, como verdade, em algum ideal, revela alguns significados importantes para a transformação não nesse ideal, mas nas mulheres que vivem fora dele. Do estranhamento da mulher em si, somos confrontadas com uma outra mulher, a mulher completa, presente no *Crepúsculo dos Ídolos*; uma mulher consciente de que o mundo ao seu redor é consciente dela. Sua completude vem

desse embate de consciências, e de sua decisão de não se submeter imediatamente às exigências das consciências alheias.

Enfrentando acusações clássicas contra Nietzsche, Adriana Delbó nos mostra como os conceitos de verdade e mentira são desconstruídos na filosofia dele. A verdade ou a essência só existiriam na medida em que a inferioridade, arbitrariamente atribuída à aparência, as elevam, de modo quase imoral. Num tom irônico, Nietzsche caça dos adjetivos formais que os homens orgulhosamente ostentam, e ostentam apenas na medida em que os outros adjetivos que se atribuem às mulheres os sustentam.

Na seção “Domesticação através da maternidade”, Adriana Delbó aborda um ponto crucial de seu texto, que Nietzsche expõe em *A gaia ciência*: o de que as mulheres doam tudo de si para entregar integralmente aos filhos, como herdeiros em vida de tudo o que elas foram e tiveram, enquanto nas demais fêmeas de animais não humanos o cuidado materno se equipara ao cuidado de si, de sua própria obra, como vaidade artística. O cuidado paterno também assume traços característicos: o amor aos filhos se estende necessariamente às suas mães, posto que são parte delas. E aqui vemos um apelo de Nietzsche para a diferença como um ponto forte ainda a ser explorado pelas feministas: a servidão se dá por meio da igualdade, da homogeneização entre os indivíduos.

Dando um passo atrás, previamente à entrega, pela mulher, de sua obra ao mundo, Nietzsche caracteriza a gravidez como um âmbito avesso à interferência masculina, em função de algo que lhe é

exclusivo, que é a capacidade de uma criação a partir de si. Nisso reside o egoísmo como um afeto natural para consigo mesma, diante do inusitado e da transformação para o novo de si. No contexto da abordagem do capítulo, o período da gravidez inusitada frustra toda tentativa de controle e de domesticação que fatalmente recairão sobre a mulher e a criança após o parto. É um momento de transgressão política, também necessário para o renascer criativo. Mas registro aqui um questionamento: é certo que a gravidez inusitada é suficiente como forma da liberdade da criação artística, mas tal liberdade depende necessariamente desse símbolo? Seria a única manifestação do afeto egoísta, livre das amarras dos determinismos masculinos? Conforme insinuado no capítulo por Katrina Mitcheson, talvez não, pois a valorização do corpo, dos processos do corpo, da autonomia do corpo, se mostram como manifestações igualmente válidas desse afeto egoísta.

A gravidez ainda é um ponto de referência para a arte, na medida em que nesta também se permite a transgressão da autoridade, em que há expectativas sem determinações ou consentimentos prévios. Tal como temem as mulheres, os homens comuns haveriam de temer também os artistas. Mulheres e artistas se unem na intervenção sobre a organização tanto metódica quanto artificial do homem dominador, devolvendo às coisas seu lugar de incógnito e desordenado. Ou quiçá, seu lugar de ser o que se é, pairando acima de quaisquer qualificativos.

Adriana Delbó defende como principal feito de Nietzsche sua capacidade de falar em favor do desmonte de formas fixas já consagradas. Esse capítulo nos apresenta

um Nietzsche que conversa com as mulheres, e que não meramente fala delas; um Nietzsche que pauta o homem tomando a mulher por métrica. Ao final, podemos vislumbrar uma mulher “fora de si”, que não atende a determinações, que propaga uma insubordinação, que se vê como liberta de quaisquer juízos, um ente imbuído do poder da constante criação.

Mulheres “fora de si” foram responsáveis pela construção desse livro, onde podemos lê-las, como oralidade, como materialidade, como asserção de uma Filosofia que caminha, enfim, para sua plenitude. Mulheres, filósofas, mergulhem na profundidade de si mesmas, na imensidão das perspectivas múltiplas abertas por essa obra, em nossas experiências lá esmiuçadas com rigor e com o compromisso da transformação pelo conhecimento. Mas homens, falo com vocês também, se permitam o nosso olhar, o nosso saber, que não os exclui, posto que agentes também indispensáveis da transformação que se vislumbra; se entreguem destemidamente ao canto transformador dessas Iaras. (Renata Arruda)

# Tradução

# Sobre a Natureza Humana

## Aesara de Lucânia

**ORIGINAL** Ioannis Stobaei. *Anthologii libri duo priores, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Edição de C. Wachsmuth, v. I-II. Berlin: Weidmann, 1884.

**TRADUÇÃO** Carolina Araújo | UFRJ

*Para Silvana Ramos*<sup>1</sup>

### Introdução

#### I. O texto

*Sobre a Natureza Humana* é um texto em dialeto dórico transmitido unicamente por Estobeu (*Eclogarum*, I. 49.27) e atribuído a Aesara de Lucânia, pitagórico, de quem não se sabe mais nada por nenhuma outra fonte.

Lucânia é uma região da antiga Magna Grécia (hoje Itália). Essa localização sugere que Aesara estaria no grupo dos chamados primeiros pitagóricos, um grupo de pessoas que teriam compartilhado ideias e práticas comunitárias nessa região, e que, em diáspora após hostilidades enfrentadas em Crotona no século V a.C.<sup>2</sup>, primeiramente se organizaram em grupos menores em diferentes localidades da Magna Grécia, dentre os quais o mais importante foi o liderado por Arquitas em Tarento, até finalmente se dispersarem ao fim do século III a.C.

O dórico é um dialeto falado no sudeste do Peloponeso e no sul da Magna Grécia, ou seja, no que se entende por uma Grécia Ocidental. Tornado célebre pela

<sup>1</sup> Agradeço a Roberto Bolzani pela leitura atenta e comentários que muito contribuíram para o aperfeiçoamento da versão final deste texto.

<sup>2</sup> Para a controvérsia sobre os acontecimentos em Crotona e a dificuldade quanto às fontes, cf. Burkert, 1962, p. 181-183; Zhmud, 2012, p. 97-103; Rowett, 2014, p. 127-130.

poesia mélica de Alcman (século VII a.C.) e Píndaro (séculos VI-V a.C.), ele é bem mais raro em textos em prosa posteriores ao século IV a.C., quando autores preferiam o ático ou o jônico. Não obstante, ele é típico dos pitagóricos da Magna Grécia, como Filolau de Crotona (cujos textos são de datação controversa) e Arquitas de Tarento (que se tem como o grande marco da literatura em prosa dórica, cf. Burnet, 1930, p. 282-283). Com a relevante exceção de Arquimedes, no século III a.C., usos posteriores do dórico tendem a ser “nostálgicos” ou forjados, recuperando uma tradição não mais corrente. Ao se identificar como prosa científica (cf. Schick, 1955), por oposição à koiné falada na região da Itália, o uso do dórico deve ser entendido como uma convenção literária (cf. Thesleff, 1965, p. 94).

A compilação de centenas de textos feita por Estobeu no século V d.C. tinha plausivelmente o propósito de educar o seu filho, como indica uma carta anexada à nota da *Bibliotheca* de Fócio (século IX d.C.), carta esta que também apresenta o conteúdo dos seus quatro livros. O primeiro deles é dedicado a questões da natureza, o segundo começa com questões lógicas e termina com questões éticas. Esses dois recebem o título de *Excertos físicos e éticos* (*Eclogae physicae et ethicae*), contendo o que, na concepção do próprio Estobeu, constituiriam textos propriamente filosóficos de sua coleção. Há uma controvérsia sobre se o material que nos chegou corresponde de fato aos dois últimos livros, ou a apenas um deles (tendo o último sido perdido)<sup>3</sup>. De todo modo, é a esse material que cabe o nome de *Antologia* (*Florilegium*), ou seja, seus temas são variados, embora haja uma linha que os circunscreve como tratando dos costumes humanos: comportamentos, máximas de sabedoria, virtude prática.

Se essa divisão está correta, ao inseri-lo nas *Eclogae* (que será a única obra a nos interessar aqui), Estobeu classifica o fragmento de Aesara como uma contribuição filosoficamente relevante no domínio dos estudos da teoria da natureza. Isso pode ser surpreendente a um leitor que, pouco familiarizado com as teses sobre a virtude na Antiguidade, defronte-se com o tema do fragmento: a lei e a justiça. Porém é precisamente como a excelência da natureza humana que a justiça é definida. Assim, é correto que Estobeu situe nosso texto no capítulo intitulado “Sobre a alma”<sup>4</sup>, que

---

<sup>3</sup> Para a controvérsia, cf. Wachsmuth, 1884, p. xii-xv.

<sup>4</sup> Capítulo número 40 de Canter (1875, p. 93, cf. numeração na p. xxxiii); 52 em Heeren (1794, p. 794); 41 em Gaisford (1850, p. 320) e Meineke (1860, p. 225) e 49 em Wachsmuth (1884, p. 318). O texto de Aesara se encontra em Canter, cap. 40, p. 105-106; Heeren cap. 52; texto 23, p. 846-857; Gaisford, cap. 41, texto 27, p. 358-361; Meineke, cap. 41, texto 27, p. 255-257 e Wachsmuth, cap. 49, texto 27, p. 355-357. As referências aqui serão à edição de Wachsmuth.

elencas diversas passagens, majoritariamente de cunho platônico, sendo antecedido por uma série de citações de Porfírio e sucedido por citações do próprio Platão, em particular do *Timeu*.

## II. Manuscritos, edições e traduções

Embora haja vários manuscritos das *Eclogae* de Estobeu, todos eles derivam de três principais. O melhor deles, Manuscrito F, códex Farnesinus Eclogarum, está hoje na Biblioteca Nacional de Nápoles, identificado como códex III.D.15, e data do século XIV. O segundo, Manuscrito P, códex Parisinus Eclogarum, hoje na Biblioteca Nacional da França, é identificado como Grec 2129 e datado do século XV. Ambos podem ter sua origem retrçada a um manuscrito arquetipo anterior perdido. O terceiro, manuscrito L, códex Laurentianus VIII, 22, localizado na Biblioteca Laurenziana de Florença e datado do século XIV, traz o texto bastante fragmentado, sem o texto de Aesara, mas incluindo textos ausentes nos outros dois, o que indica que ele deriva de um outro arquetipo.<sup>5</sup>

A primeira edição moderna das *Eclogae* foi feita por Willem Canter na Antuérpia (Utrecht) em 1575, para a editora Christophe Plantin, com tradução para o latim ao lado. A segunda edição, também com o latim ao lado, foi feita por Arnold Hermann Ludwig Heeren em 1792 (p. 846-848) para a editora Vandenhoeck et Ruprecht, em Göttingen. A terceira edição foi feita em Oxford, para a editora Clarendon, por Thomas Gaisford em 1850, apenas em grego. A quarta edição também foi feita apenas em grego por Augustus Meineke em Leipzig, para a editora Teubner, em 1860 (p. 255-257). A quinta foi feita por Wachsmuth para a editora Weidmann, em Berlim, em 1884 (p. 355-357), apenas em grego, e permanece como edição crítica padrão. Edições do fragmento que não são de toda a obra de Estobeu são as de Mullach, para o seu *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (1867, II, p. 51)<sup>6</sup>, e de Thesleff (1965, p. 48-50) para a sua coletânea de textos pitagóricos do período helenístico.

Até onde pude pesquisar, o fragmento de Aesara foi traduzido para o inglês por Lynn Harper (in Waithe 1987, p. 20-21), Plant (2004, p. 81), Pellò (2022, p. 39ss), Horky (em prelo), e para o italiano por Montepaone (2011) e Migliorati (2019, 22-42).

---

<sup>5</sup> Para a stemma das *Eclogae*, cf. Mansfeld & Runia, 1997, p. 200.

<sup>6</sup> A maior parte da pseudepígrafe pitagórica foi excluída da obra que sucedeu Mullach; os volumes de Diels & Kranz (doravante DK).

### III. Pseudepígrafe pitagórica

Por pseudepígrafe pitagórica entende-se um grupo de textos de diferentes fontes, sendo Estobeu talvez a mais importante, escrito em dórico ou ático (ou uma miscelânea dos dois que, às vezes, inclui traços jônicos) e atribuídos a diferentes autores caracterizados ou como membros da família de Pitágoras ou de escolas pitagóricas. As obras de Burkert (1960, 1961, 1962, 1972) mostram com argumentos cogentes que a matriz filosófica mais amplamente identificada nas informações que temos sobre o pitagorismo, em geral, e na pseudepígrafe pitagórica, em particular, é platônica. A influência a seu ver é direta, passando pela Academia, e chega a ponto de tornar a tradição pitagórica indistinta do platonismo, fazendo da pseudepígrafe pitagórica, nas palavras de Burkert, nada além da “expressão de um platonismo subterrâneo” (1961, p. 236) provavelmente dirigida ao público italiano em Roma por um longo período que se estende de 150 a.C. até o período imperial tardio (1972, p.41).<sup>7</sup> Uma hipótese a ser explorada é a sugestão de Burkert de que o destinatário romano da pseudepígrafe pitagórica seria o círculo de Julia Domna. Isso seria particularmente interessante, não só pela relação entre filosofia e matemática, como sugere Burkert (1972, p. 54), mas também pelo plausível interesse de sua anfitriã em mulheres filósofas.

Essa tese se confronta com a tradicional abordagem de Zeller (1868, p. 63), que vê elementos tipicamente neo-pitagóricos nesse conjunto de textos, por exemplo, o misticismo, as referências a práticas de mistérios, o monoteísmo e a menção a revelações. Essa é uma das razões para que Zeller defendesse que esses textos são falsificações surgidas em meio a um renascimento do pitagorismo em Alexandria nos séculos I-II d.C., ligado a um encontro de doutrinas gregas e judaicas (1868, p. 83-84). A hipótese da falsificação ganhou diferentes nuances pós-Zeller, mas é pouco provável que seu objetivo tenha sido financeiro, ou seja, para a venda de exemplares raros. A importância de uma falsificação tardia de textos de autores pitagóricos visaria, antes, uma legitimação de certas doutrinas em meio intelectual ou laico.

Thesleff (1961, p. 99), por sua vez, divide a pseudepígrafe pitagórica em dois grupos. O primeiro, de autores identificados como membros da família de Pitágoras, seria de falsificações feitas em diferentes datas, em Alexandria, Atenas ou alhures. O segundo seria de autores pitagóricos da Magna Grécia, sucessores da escola

---

<sup>7</sup> Aristóteles (*Metafísica*, 987a29ss) é a fonte principal da convergência de Platão e Pitágoras, mas vale conferir também as Cartas de Arquitas e a Carta XII de Platão. Centrone (2014, p. 337) descreve os autores da pseudepígrafe pitagórica como “platonistas pitagorizantes”, Ulacco (2017, p. 7) como divulgadores de um platonismo dogmático e sistemático por oposição à linha cética que a Academia seguia na idade helenística.

Arquitana mas também influenciados pela Academia Platônica (cf. 1961, p.III), que escreveram no século III a.C. em regiões próximas a Tarento<sup>8</sup>. A tese de Thesleff (1961, p. 49) de que o conteúdo religioso de pelo menos essa segunda parte da pseudépígrafe pitagórica é de origem platônica é muito mais adequada ao caso do *Sobre a natureza humana*.

Quando tratamos da pseudépígrafe pitagórica que é atribuída a autoras mulheres<sup>9</sup>, vemos que há – em suporte a Zeller e contra Thesleff – um propósito peculiar para falsificação. Porque em geral exibem conteúdo moralizante, é plausível supor que essas peças tenham a função de atingir um público feminino visando certa educação que, no mais das vezes, exalta a submissão. Isso parece fazer ainda mais sentido em textos de conteúdo ético, que falam da administração do lar e de uma aproximação do conceito pitagórico de *harmonia* à obediência ao *pater familias* (cf. Perictione de Atenas, *Sobre a harmonia feminina* 4.28.19; 4.25.50 e Fíntis de Esparta, *Sobre a moderação feminina*, 4.23.61). Mas esse propósito, ainda que não incompatível – dada a sua defesa de uma hierarquia no lar –, não é explícito no texto de Aesara. Se intérpretes lamentam o caráter conservador desses textos em relação à posição política das mulheres, por outro lado, por si só eles são prova de que elas exercem uma posição política importante *enquanto filósofas*. Em outras palavras, o mero fato de existirem tais textos atesta que o público leitor de sua época via como plausível, e até interessante, que mulheres escrevessem textos de filosofia. Essa plausibilidade reforça a hipótese de que algumas o tenham de fato feito, o que dá mais veracidade à tese de que as listas de obras de filósofas de que temos notícia, mas não nos chegaram, referiam-se de fato a textos existentes em circulação.

Com base nisso, não me parece, como afirmam Thesleff (1961, p. 73-75), Centrone (2014, p. 339) e Ullaco (2017, p. 2), que a pseudépígrafe pitagórica em geral compartilhe um mesmo ponto de vista e um mesmo modo de abordar seus temas, de modo a comporem um *corpus* produzido em um mesmo tempo e espaço. Não posso desenvolver aqui uma tese geral, mas entendo que ficará claro a partir da análise do texto de Aesara que, embora claramente compartilhe da matriz platônico-pitagórica, ele tem uma abordagem particular. Em especial, não se vê ali os elementos que Zeller identificou no Neo-Pitagorismo: o misticismo, os mistérios e as revelações. É notável que a tradição dos estudos da pseudépígrafe pitagórica tenha

<sup>8</sup> Note-se que posteriormente Thesleff (1972, p. 60) parece colocar sua própria tese em questão.

<sup>9</sup> Autoras a que se atribuem pseudépígrafe pitagórica são Aesara da Lucânia, Arignote, Melissa, Mía de Crotona, Perictione de Atenas, Ptolemais de Cirene, Fíntis de Esparta e Theano de Metaponto.

raramente se dedicado a particularizar o conteúdo dos textos de acordo com o seu autor; ao contrário, a literatura especializada tende a abordá-los em conjunto, considerando-os como um veículo de doutrinas gerais platônico-aristotélicas com pouca originalidade filosófica.<sup>10</sup>

Por essa razão, a controvérsia sobre a datação do texto de Aesara segue precisamente o debate geral sobre a pseudépígrafe pitagórica. Fohalle, que é uma grande exceção por analisar nosso texto em separado, conclui que o estilo de seu dórico é tardio, datando do início da era cristã (Fohalle, 1928, p. 48), conclusão a que também chega Delatte (1942, p. 65-67), ambos reforçando, portanto, a tese de Zeller. Apoiadores de Thesleff, que insistem na data do século III a.C. e na autoria direta dos pitagóricos, são Plant (2004, p. 81) e Pomeroy (2013, p. 49).

Uma última palavra quanto ao estilo do fragmento. Nosso texto foi classificado por Fohalle como idiossincrático, e por Thesleff (1961, p. 11) como “ambicioso”, por usar termos não muito usuais e arcaísmos. Não obstante, a posição prevalecente é de que se trata aqui de uma miscelânea de doutrinas platônicas e aristotélicas (Centrone, 2014, p. 319; Pellò, 2022, p. 33), embora Thesleff insista que o texto que nos chegou é a citação apenas do início de uma obra cujo restante se perdeu (Thesleff, 1972, p. 66).

#### IV. O argumento

A tese central do texto é anunciada nas linhas 3 e 4: a natureza humana, determinada pela alma como princípio vital, é padrão para a justiça e a lei em contextos privados ou públicos de interação. O método para comprovação da tese, a investigação de si próprio, é apresentado nas linhas 4 a 6, bem como a formulação geral da definição de lei e justiça: a boa ordenação.

A sequência do texto introduz as premissas da tese: a alma é tríplice (linhas 6-7) porque desempenha três atividades duplamente caracterizadas: a cognição/prudência, o vigor/impulso motor, e o amor/empatia (linhas 7-9). Essas atividades, no entanto, não são realizadas de maneira independente: elas são posicionadas de modo tal que aquela que prevalece guia o movimento da alma (e a ação humana), a que estiver em posição inferior é governada e a terceira fica em posição intermediária (linhas 10-12).

As premissas são justificadas, em primeiro lugar, teleologicamente pelo desígnio da divindade: tal funcionamento da alma humana visa a que essa seja a única espécie

---

<sup>10</sup> Para crítica à abordagem generalizante, cf. Bonazzi, 2013, p. 385.

de seres vivos a receber a lei e a justiça (linhas 13-16). A seguir, a justificativa é conceitual: lei e justiça são peculiares a certos entes que se configuram como sistemas comunitários. Sistemas comunitários implicam, por definição, integrantes múltiplos e semelhantes, ou seja, eles não surgem nem de algo uno, nem de diversos que se relacionam de modo aleatório (linhas 16-23). Para que tais integrantes mantenham justiça entre si, é preciso que se organizem harmonicamente, e isso só é possível quando eles seguem a lei e praticam o que é chamado de atenção sensata (linhas 23-28). Essa é a tese geral que vincula a justiça da alma humana com a do lar e a da cidade: todos são por natureza sistemas comunitários, de modo que sua excelência ou virtude (*areté*) reside na sua boa ordenação.

Para serem justos, sistemas comunitários requerem uma diferenciação de posição relacional entre os indivíduos que os compõem, de modo que o superior possa guiar e o inferior possa ser guiado (linhas 29-34). Mas apenas isso não basta para a justiça. É preciso que as partes sigam uma determinada proporção para a harmonia, para a qual cada uma delas foi forjada. Essa ação ordenada para a harmonia é o que há de mais justo e dela decorrem a amizade, a concórdia e a concordância entre todos os indivíduos (linhas 35-40). A justiça é a virtude do sistema comunitário em que seus integrantes seguem a boa lei, constituída pelo domínio do superior segundo tal proporção (linhas 41-43).

O trecho que segue explica como amizade, concórdia e concordância, assim como o amor, a empatia, a afinidade e a congeneridade, decorrem da justiça e da boa lei, especificamente no caso da alma (linhas 43-55). Quando o intelecto examina acuradamente, ele prevalece pela persuasão, fazendo com que o desejo ame e com que o ímpeto se torne amigo do desejo (linhas 45-47). Esse exame modera o prazer e dá resistência à dor, mesclando veemência e condescendência (linhas 47-50). Assim, embora as partes sejam individuadas enquanto tais, precisamente devido à sua afinidade e congeneridade a aspectos distintos das coisas, elas podem ser compatibilizadas quando o desejo passa a amar e o ímpeto passa a se empenhar em obter o objeto examinado pelo intelecto (linhas 50-56).

A conclusão é de que a melhor vida humana é aquela em que o intelecto harmoniza prazer e virtude (linhas 56-60).

## Tradução

- 1           Aesara de Lucânia, Pitagórico,  
              de *Sobre a natureza humana*.
- A natureza humana parece-me um padrão do que é a lei e a justiça,  
seja no lar ou na cidade. Quem seguir os indícios em si mesmo  
5 e investigar, há de descobrir que a lei e a justiça  
em si mesmo são a boa ordenação da alma. Sendo  
tríplice, ela compõe-se de três atividades: [o intelecto]  
realizando a cognição e a sensatez; [o ímpeto,]  
o vigor e o impulso; o desejo, o amor e a empatia.
- 10 Assim, elas são posicionadas entre si, de modo que  
a que é predominante guia, a que é inferior é governada,  
e a mediana é situada em posição intermediária; tanto governa quanto é  
[governada.
- A divindade assim as fez segundo a proporção, na modelação  
e no acabamento da morada humana, entendendo que apenas  
15 o ser humano se tornaria receptor da lei e da justiça  
e mais nenhum dos viventes mortais. Afinal,  
um sistema comunitário não surgiria nem de uma única coisa, nem de múltiplas  
mas apenas de tais semelhantes (pois, uma vez que as coisas diferem  
entre si, é necessário que em nós as porções da alma sejam diferenciadas  
20 tal como também ocorre com o corpo [em relação aos órgãos do tato],  
da visão, da audição, do paladar e do olfato, pois as coisas não  
têm, todas elas, a mesma harmonia com todas as demais), tampouco ele surgiria  
de múltiplos que fossem dissemelhantes, menos ainda de aleatórios. Ao [contrário,  
ele surge de coisas forjadas com vistas à plenitude, à composição e à harmonia  
do todo do sistema. E não apenas ao revés do múltiplo  
25 e dissemelhante, em prol do que é forjado em vista do todo e do completo,  
mas também deles não fortuitamente, como uma reunião aleatória,  
e sim com certa lei e uma atenção sensata.
- Isso porque, se tivessem iguais porções de poderes e  
honras, sendo dissemelhantes, uma inferior, outra superior

30 e uma intermediária, não seria possível que as partes se harmonizassem  
em comunidade por toda a alma. Se, por outro lado, as tivessem desiguais, e as  
[superiores  
não obtivessem a porção maior, e sim as inferiores,  
haveria insensatez e desordem excessiva na alma.  
Mas se as superiores [obtivessem] a [porção] maior, as inferiores  
35 a menor, porém não segundo a proporção de cada uma delas, não seria possível  
a concórdia, a amizade e a justiça na alma,  
porque cada uma delas é composta segundo uma proporção para a harmonia  
e é esta qualidade que eu digo ser o que há de mais justo. De tal organização,  
decorrem certa concórdia e concordância.

40 Isso seria portanto chamado justamente de boa lei da alma, a qual,  
em governando o superior e o inferior sendo governado, é soberania  
que conduz à virtude. Assim, a amizade, o amor, a  
empatia, sendo afins e congêneres, brotam  
45 dessas partes. Isso porque, ao examinar acuradamente, o intelecto persuade,  
e o desejo ama e o ímpeto, pleno de furor,  
de inimigo fervoroso, torna-se amigo do desejo. Ao harmonizar  
o prazeroso e o doloroso, o intelecto compatibiliza também  
a parte da alma intensa e veemente com a leve e  
50 condescendente. Cada uma delas se divide segundo a pressuposição  
do que, em cada coisa, lhe é afim e congêneres: o intelecto examina com rigor  
e segue os indícios das coisas, o ímpeto confere  
impulso e vigor ao que se examina; o desejo,  
que é congêneres à afeição, ao ser harmonizado pelo intelecto toma  
55 o prazeroso como o que lhe é peculiar e deixa o pensamento  
à parte pensante da alma. Devido a isso, parece-me que a melhor vida  
aos seres humanos é aquela em que o prazeroso  
é compatibilizado com o digno, e o prazer com a virtude. O intelecto  
então pode harmonizá-los, tornando [esse ser humano] educado  
60 e amante da virtude.

## Comentário

A numeração refere-se às linhas do texto traduzido que, por sua vez, seguem a edição Wachsmuth:

1. O nome Aesara, feminino, e a designação de origem “da Lucânia” na forma do adjetivo feminino *leukanas*, são atestados por todos os manuscritos. Na introdução escrita por Fócio para sua *Bibliotheca*, o nome aparece como Aisaros. O seu qualificativo tem variantes, pitagórico (*pythagoreíou*), segundo o códice F e “de Pitágoras” (*pythagórou*), segundo o códice P. O adjetivo em genitivo masculino, pitagórico, do códice F, em contraste com o hábito de Estobeu de usar *pythagoreías* para descrever as filósofas<sup>1</sup>, foi razão para que Heeren emendasse o texto para atribuir-lhe um autor masculino de nome Aresa, retirando o adjetivo pátrio e sugerindo que se trate de Aresa de Lucânia, mencionado por Jâmblico (*Vida de Pitágoras* 266)<sup>2</sup>, sobre quem Claude Saumaise (Salmasius, 1640, p. 169), em seu *Comentário a Epitecto*, diz ser atribuída uma obra de mesmo título. Isso justificou a emenda de Meineke que corrige o adjetivo pátrio do feminino para o masculino, *leukanou*, no que ele foi seguido por outros editores. Tais emendas não são necessárias. Por um lado, a lista de filósofos pitagóricos de Jâmblico, que inclui 218 nomes masculinos e 17 femininos, está longe de ser exaustiva. Um texto atribuído a Anônimo de Fócio sob o nome de *Vida de Pitágoras* traz a informação de que Aesara é o nome de uma filha de Pitágoras.<sup>3</sup> Naturalmente a filha de Pitágoras não seria originária de Lucânia, mas não fosse a unanimidade de todos os manuscritos suficiente para atestar um nome, teríamos aqui um motivo extra: uma família com afinidades com o pitagorismo teria boas razões para escolher tal nome e dar tal educação à sua filha. Por outro lado, o genitivo masculino pode ser explicado por uma tradição de uso masculino para designações de filósofos.<sup>4</sup>

3. Um padrão (*kanón*) ou estalão é um instrumento que estabelece uma unidade de medida, em geral uma barra ou régua. É célebre a passagem de Aristóteles que diz que o homem digno (*spoudaios*) é aquele que vê a verdade como o padrão e a

<sup>1</sup> Cf. 3.1.120.1, 4.25.50.1 e 4.28.19.1 sobre Perictione; 4.23.61.1 sobre Fintis.

<sup>2</sup> Para a adoção do nome masculino, cf. Canter 1575, p. 105 que traz Aisáras em grego e Aresa em latim; Gaisford, 1850, p. 358, traz Isáras. Para Aresas, cf. Heeren, 1792, p. 846; Meineke, 1860 p. 255, Mullach 1867, II, p. 51, Thesleff 1965, p. 48, Centrone, 1990, p. 159, 203, 208, 219.

<sup>3</sup> Para a defesa do nome feminino, cf. Deubner 1935, p. 685; Thesleff 1965, p. 237, n. 16, Wachsmuth, 1884, p. 355, n.1, Allen, 1985, p. 151; Waithe, 1981, p. 17; Plant, 2004, p. 81; Pomeroy, 2013, p. 99, Pellò, 2022, p. 39. Horky (em prelo) prefere pseudo-Aesara. Dutsch (2020, p. 123-124) não se decide.

<sup>4</sup> Cf. na Enciclopédia Suda, por exemplo, os verbetes Arignote (alpha3872) e Theano (theta84).

medida das coisas (Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, III. 1113a33) A tese central do texto defende que é na alma que se encontra esse padrão para o estabelecimento da lei que obtém a justiça. O fragmento 2 de Arquitas de Tarento (DK 47 [35] B3, 13) diz que o cálculo (*logismós*) é um padrão (*kanón*) desse tipo: ele impede quem sabe calcular de cometer injustiça. Huffman (2010: 221-223) entende por isso uma aplicação meramente jurídica do cálculo para estabelecer a correspondência entre o crime e a pena. Todavia, é difícil aceitar que tal cálculo possa ser entendido como um modo de se *impedir* a injustiça. “Lei” (*nómos*) deve ser entendido tanto em seu sentido positivo quanto no sentido de regra de conduta, dizendo respeito portanto à interação dos seres humanos, seja em ambiente privado ou em ambiente público. Acho questionável, entretanto, que o termo possa se referir a um conceito mais abstrato como o de lei moral, como defende Waithe (1987, p. 6, 19). A ênfase no lar é comum aos fragmentos de filósofos pitagóricas, em particular à pseudépígrafe pitagórica transmitida por Estobeu.<sup>5</sup>

4. A investigação sobre o que é a justiça é um exame de si próprio, do funcionamento da própria alma, que leva a entender o que é a natureza humana, as partes da alma e qual é o melhor modo da sua interação. Pomeroy (2013, p. 118) vê aqui uma reversão da ordem de investigação platônica na *República*, que supõe que é da justiça na cidade que se descobre a justiça na alma (cf. Platão, *República*, 368d-369a). Para a defesa de que é a justiça na alma que explica a justiça na cidade na *República* de Platão, cf. Araújo, 2022, p. 120-128. A boa ordenação (*diakósmasis*) é um tema pitagórico (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 986a6), assim como platônico (Cf. Platão, *Banquete*, 209a, *Leis*, 853a, *Timeu*, 24c e *República*, 591d).<sup>6</sup>

6-7. O termo traduzido por “tríplice” (*trichthadía*) é singular e pode ser um *hápx*. A doutrina da tripartição da alma é originariamente platônica (ver *República*, 435e-441c, *Fedro*, 246a-b, *Timeu*, 69c-70c), embora possivelmente antecipada na tese dos três tipos de vida que aparecem na chamada anedota do festival sobre Pitágoras, segundo a qual as pessoas vêm à vida tal como vão aos festivais: umas para vender, outras para vencer e outras para contemplar.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. Fíntis de Esparta, *Sobre a moderação feminina* (4.23.61-61a), e Perictione de Atenas, *Sobre a harmonia feminina*, 4.28.19 (cf. Nails 1989, p. 295-296).

<sup>6</sup> Para o uso de *diakósmasis* nos *pseudépígrafe pitagórica*, cf. Aristeu de Crotona, *Sobre a Harmonia* (1. 20.6.18-20), Calicrátidas de Esparta, *Sobre a felicidade doméstica* (4.28.16.1) e o *Sobre a Vida* de Eurífamos (4.39.27.23-32).

<sup>7</sup> Para o argumento de que a anedota é posterior a Platão, apropriando-se, portanto, da teoria da tripartição da alma, cf. Burkert, 1960, p. 159-160.

7-10. O trecho que introduz as atividades da alma (linhas 7-10) foi fortemente emendado. Canter traz simplesmente *gnóman kai phrónasin ergazoménan, kai árkan kai alkàn, kai dúnamin, kai érota, kai philophosúne, ha epithumía*: “realizando a cognição e a sensatez; assim como o governo, o vigor e o poder; o desejo [realizando] o amor e a empatia”. Heeren (p. 848-849), tomando Salmasius (1640, p. 106) como autoridade, corrige *ergazoménan* por *ergazómenos* para concordar com um outro sujeito introduzido por ele, *nóos*, o intelecto, e nisso é seguido pelos editores posteriores. A seguir, Heeren elimina o *arkán* e introduz outro sujeito: *kai alkàn, kai dúnamin ha thúmosis*. Com isso ele cria uma sequência de seis atividades atribuídas a três partes da alma: *gnóman kai phrónasin ergazómenos ho nóos, kai alkàn kai dúnamin ha thúmosis, kai érota kai philophosúnan ha epithumía*, no que é seguido por Gaisford (p. 358-359), Mullach (p. 51) e Meineke (p. 255-256): “o intelecto realizando a cognição e a sensatez; o ímpeto, o vigor e o poder; o desejo, o amor e a empatia”. Essa nomeação das partes da alma antecipa o texto das linhas 45-47 e reforça a conexão com Platão. Wachsmuth (p. 355) é mais prudente. Ele coloca o sujeito da primeira frase entre colchetes, corrige o *dúnamis* dos manuscritos por *thúmosis* e inclui um *hormàn*, impulso motor – nomeado junto com *arkán* nas linhas 52-53, para manter a proporção das seis atividades, assim o texto fica: *gnóman kai phrónasin ergazómenos <ho nóos> kai alkàn kai <hormàn ha> thúmosis, kai érota, kai philophosúnan ha epithumía*. Traduzi o texto de Wachsmuth.

A atividade do intelecto é tradicionalmente a da contemplação. Aqui, no entanto, ele aparece tanto com uma função teórica, de conhecer, quanto prática, de desenvolver a prudência que proporciona a virtude. *Thumós* é o terceiro componente da alma originariamente platônico. Platão o associa ao vigor (*álkan*), mas não ao poder e menos ainda ao “impulso motor” (*hormán*), que é ou uma função da alma como um todo, ou típica do desejo. O desejo aparece em conexão com o amor (*éros*) e com a empatia (*philophrosúna*).<sup>8</sup>

10-12. O indício mais importante a ser investigado para que se encontre a justiça e a lei na alma não são as suas distintas atividades, mas o modo como elas são dispostas entre si. O verbo “estar disposto” (*suntéktatai*) tem origem militar, referindo-se primariamente à disposição dos soldados na batalha e, por extensão, à organização de indivíduos em um grupo segundo a sua posição. O fato de que as atividades da alma humana estejam dispostas entre si, faz com que elas interajam de determinado modo:

<sup>8</sup> Em Platão, *éros* surge como uma obsessão que tanto leva à virtude (*Banquete*, 209a-212a, *Fedro*, 253d-257b), quanto ao vício (*República*, 572d-573b). A empatia, por outro lado, é uma virtude que depende da atuação da racionalidade sobre o desejo, tornando-o capaz de respeitar o desejo alheio (cf. Platão, *Crítias*, 120e, *Leis*, 628c, 740e).

uma é sempre superior, outra é sempre inferior, a terceira ficando em posição intermediária. A posição superior garante à atividade que a ocupa a função de guia da alma, determinando o fim da ação que as demais cumprem, sendo por isso governadas.<sup>9</sup>

13-16. O argumento teleológico indica que a distinção entre as atividades é tal que elas, por sua diferença específica, devem se situar nas posições superior, inferior e intermediária, e que isso foi projetado pela divindade segundo uma certa proporção (*katà lógon*). A formulação de uma teoria da proporção que reúne as posições superior, inferior e intermediária é atribuída a Arquitas de Tarento, em seu fragmento 2 (embora seus termos sejam *hyperékhei* e *mésos*, cf. DK 47 [35] B2, 9-11), e aparece em Platão tanto na teoria da justiça na *República*, 443d-e, quanto na construção da alma do mundo no *Timeu*, 31c-32b.

As teses de que a alma humana é padrão para a justiça e de que ser receptor da justiça e da lei é singular aos seres humanos dentre os mortais conjugam-se na inferência de que o conhecimento e a prudência são típicos de nossa forma de viver e estão associados aos princípios da vida comum. Seres humanos são, por natureza, habitantes de lares e cidades, interagindo entre si de tal modo que há uma noção de justiça e de lei que nos é natural, ou seja, princípio do tipo de vida próprio à nossa espécie. Esse modo natural de interagirmos com outros seres humanos é uma extensão do modo como as atividades de nossa alma interagem, afinal trata-se, em ambos os casos, de sistemas comunitários.<sup>10</sup>

16-18. O segundo argumento para justificar que a alma é o padrão da justiça defende que ela é um sistema comunitário. Um sistema comunitário é uma forma de composição (*sústama*)<sup>11</sup> em que os integrantes compartilham algo (*koinanía*). Por definição, tal composição implica indivíduos diferenciados, não podendo ser uma unidade indivisível. Por outro lado, ela não se forma a partir de múltiplos quaisquer: para que haja comunidade, é preciso haver alguma semelhança entre os integrantes. Note-se que a noção de sistema comunitário exige o texto da tese, usualmente

<sup>9</sup> Compare com Platão, *República*, 439c-440a, *Fedro*, 253c-254e, *Timeu*, 89e-90a.

<sup>10</sup> Para a introdução da divindade em um argumento teleológico similar, cf. Platão, *Timeu*, 28c-29a. Não me parece que haja aqui uma tese criacionista de pleno vigor (cf. Delatte, 1942, p. 178, 181), uma vez que já a Academia Platônica discutia a função meramente explanatória (ou didática) do demiurgo no *Timeu* (para essa discussão, cf. Baltes, 1976).

<sup>11</sup> *Sústama* é um termo usual em literatura pseudépígrafe pitagórica (cf. Delatte, 1942, p. 225, Centrone, 2014, p. 321, Dutsch, 2020, p. 131): é usado no *Sobre a Virtude* do pitagórico Theages (3.1.117.32) com a mesma referência às partes da alma e à justiça; para descrever o lar quando governado pelo *pater familias* em Calicratidas de Esparta, *Sobre a felicidade doméstica* (4.28.16.3-22), e para descrever a cidade no *Sobre a Vida* de Eurífamos (4.39.27.33-36). Veja-se também a variante ática *sústema* em Platão, *Filebo*, 17c-d e *Leis*, 686b.

atribuída à pseudepígrafe pitagórica. de uma analogia microcosmos/macrocosmos (cf. Waithé, 1987, p. 14; Pomeroy, 2013, p. 119; Centrone, 2014, p. 321). O fato de que alma, lar e cidade sejam todos sistemas comunitários não faz deles análogos, mas sim o mesmo gênero de entidades; um gênero ao qual cabe atribuir justiça e lei.

20. Esta linha foi bastante alterada pelos editores. Canter lê *hóspēr kai epí tō haímatos horásios, kai akoás...* – “tal como também do sangue a visão, a audição...” –, Heeren corrige *haímatos* por *sômatos*: “tal como também do corpo...”, mencionando que Salmasius (1640, p. 170) introduz *hápsios* antes de *horásios* para que todos os sentidos sejam enunciados: “tal como também do corpo o tato, a visão...”, no que é seguido por Gaisford. Mullach insere *hápsios* depois de *horásios kai*. Meineke incorpora o tato ao texto e Wachsmuth coloca-o entre parênteses seguido do nominativo *órgana*, que lhe dá um sujeito para a oração seguinte: *hóspēr kai epí tō somatos <hápsios órgana kai> horásios, kai akoás...* Esse é o texto que foi traduzido. Thesleff rejeita os parênteses, voltando ao padrão de Heeren. Embora a inclusão seja plausível, é questionável se a analogia trata mesmo de órgãos ou instrumentos (*órgana*), já que esse termo implica uma compreensão organicista do corpo que não é compartilhada por alguns pensadores antigos, e portanto, não necessariamente por Aesara.

20-22. O requisito da semelhança para um sistema comunitário é explicado por meio de uma analogia com os sentidos. Eles são introduzidos como exemplo porque, em primeiro lugar, são diferenciados por aquilo com que têm harmonia, ou seja, seu objetos correlativos. A cor difere do som, por isso a visão difere da audição. Nesse sentido, a alma é diferenciada porque lida com aspectos diferenciados das coisas, tendo assim atividades que são diferenciadas *porque* se harmonizam (*ékhein sunar-mogán*) na identificação de objetos.

Harmonia (*harmonía*) é um conceito-chave ao pitagorismo. A acepção mais antiga do termo é a de encaixe, como a junção de cortes de madeira para a confecção de um navio (cf. Corrêa, 2008, p. 21-23). É atribuído ao contexto pitagórico o desenvolvimento de uma investigação sobre as “junções” sonoras que dão origem a escalas musicais consonantes, a qual ficou conhecida como “harmônica” (cf. Barker 2007, p. 265).<sup>12</sup> O uso do termo que nos interessa neste ponto é o de que os sentidos perceptivos se diferenciam porque se harmonizam (ou se encaixam) com diferentes

<sup>12</sup> A obra célebre é o *Harmônico* de Arquitas (ver DK 47 [35] B 1-3), mas veja também na pseudepígrafe pitagórica o *Sobre a Harmonia* de Aristeu de Crotona (1.20.6) e, em relação à justiça, Arquitas, *Sobre a Lei e Justiça* (4.1.135.20-22). A noção também é cara a Platão (cf. por exemplo *Teeteto*, 204a, *Sofista*, 254a, 261d-e, *Político*, 269d, 309c, *República*, 443d, 519e-520a, *Timeu*, 32b, 35a, *Leis*, 967e).

aspectos das coisas (*prágmata*), indicando que as atividades da alma também se encaixam segundo diferentes aspectos de cada coisa (cf. linhas 50-56).

A analogia com os sentidos perceptivos parece ser também introduzida, em segundo lugar, porque a cada um deles cabe uma porção ou lote (*moira*) diferente. A distribuição de porções não diz respeito diretamente à adaptação a objetos externos, mas sim à disposição interna dos dados oriundos desses sentidos (cf. o uso de *moira* abaixo, na linha 29) e no modo como eles organizam tanto as informações que recebemos, quanto o nosso corpo. É claro que a porção diz indiretamente respeito ao aspecto do objeto com que o sentido se harmoniza, uma vez que é essa harmonia que diferencia e individua cada sentido e a porção que cabe a cada um depende da sua diferença específica. Porém, a porção é ela mesma diferenciada segundo, como vimos, as posições do superior, do inferior e do mediano. Em suma, a analogia com os sentidos perceptivos implica que percebemos som, cor, cheiro, sabor, etc., de forma estruturada (ou disposta), de modo a sermos capazes de atribuí-los a um mesmo objeto externo. Essa disposição organizada dos dados também é o caso em relação ao desejo, ao ímpeto e ao conhecimento, de modo a podermos conhecer, desejar e reagir com ardor em relação à mesma coisa. É essa unificação que faz com que atividades diferenciadas convirjam em um sistema por terem algo em comum.

22-25. Depois de introduzir o requisito da semelhança entre os componentes, um segundo quesito é introduzido para tornar uma reunião de itens um sistema comunitário: a relação entre eles não pode ser aleatória. A meu ver, esse segundo quesito explicita o segundo fator da analogia com os sentidos, qual seja, o de que eles têm porções diferenciadas. No segundo quesito, o conceito de harmonia deixa de se referir à relação entre um sentido e o aspecto do objeto que lhe é próprio para se referir à relação dos itens do sistema entre si.<sup>13</sup> Isso faz dela um sistema.

25-28. A conclusão do argumento sobre o sistema comunitário indica que (i) ele não se forma a partir de múltiplos dissemelhantes e sim a partir do que é semelhante por visar a completude (*téleos*) de um todo, ou seja, o integrantes compartilham entre si o fim de formar essa composição íntegra e esse fim é dado pela essência ou natureza de cada integrante; e (ii) esse compartilhamento de fim não é resultado de um acaso fortuito, mas uma lei da natureza por meio da qual eles desenvolvem seu próprio ser; (iii) para que cada integrante possa desenvolver a sua própria natureza

---

<sup>13</sup> Nesse sentido, a alma é um todo a que nada falta, ela tem plenitude (*ekplárosin*), e esses itens que a compõem têm ordem (*súntaxin*) e harmonizam-se entre si (compare com Platão, *Górgias*, 503e-504a, *República*, 462c, *Timeu*, 24c, *Leis*, 744a).

é necessário relacionar-se com os demais na atitude descrita como atenção sensata (*émphronos epistasías*), ou seja, embora o fim seja parte de sua natureza, é preciso tal atenção sensata para que cada integrante se realize *como integrante*.<sup>14</sup> Isso é interessante porque indica que ser parte de um todo íntegro – seja a alma, o lar ou a cidade – é fim dos integrantes, constituindo um propósito de suas atividades que por vezes lhes passa despercebido. Portanto, as atividades não têm como fim apenas a harmonia com o aspecto das coisas que lhes é próprio, mas também a harmonia com os demais integrantes do todo. Para que esse resultado se obtenha, é preciso certas regras de convivência com os demais integrantes do todo, que são respeitadas quando se mantém a atenção sensata. A lei em questão, portanto, não é necessariamente uma lei positiva, mas uma norma que passa pelo crivo da prudência, compatibilizando os fins próprios a cada atividade com o fim de que elas se integrem em um sistema comunitário harmônico.

29-32. As linhas 29-39 apresentam três argumentos de redução ao absurdo para eliminar as três hipóteses concorrentes sobre a formação de sistemas comunitários. A primeira hipótese concorrente, nas linhas 29-32, é a tese da igualdade simples. Esse argumento parece cometer uma petição de princípio. Ele supõe que as partes da alma são necessariamente, por sua atividade, classificáveis segundo o superior, o inferior e o intermediário e é por isso que a porção de poder e honra que cabe a cada uma delas deve corresponder a esse posicionamento, ou seja, o superior deve receber *maior* porção que o inferior ao invés de *iguais*. A conclusão do argumento é de que uma comunidade só se harmoniza internamente segundo uma distinção de valor entre os seus integrantes, uma distinção que parece ser assim intrínseca à atividade que exercem e/ou seus objetos próprios.

32-34. A segunda hipótese concorrente é a da distribuição desigual, mas que não corresponde ao valor dos integrantes, sendo invertida, ou seja, os inferiores receberiam porção de poder e honra maior que os superiores. Sua redução ao absurdo se faz pela premissa de que a maior porção ao inferior implica que o sistema como um todo não só perde sua ordem, mas também se torna insensato. Porque a desordem e a insensatez dissolvem o sistema, elas não são formas de seu desenvolvimento natural. Essa premissa implícita, por sua vez, pode esclarecer o argumento anterior e talvez torná-lo válido. Ela indica que o integrante superior é o integrante sensato,

---

<sup>14</sup> Para a tese de que organização do lar deve ser atenta (*epistatiká*), cf. Calicrátidas de Esparta, *Sobre a felicidade doméstica* (4.28.17.7-34). Na definição de justiça da *República*, Platão fala em uma sabedoria atenta (*sophían epistatoúsan*, 443e).

ou, plausivelmente, que ele é superior *porque* é sensato. Se adicionamos a isso o fato de que a atitude requerida a todos os integrantes para a manutenção da integridade do sistema é a atenção sensata, o integrante superior é superior porque ele é o que mais contribui para o bem do sistema. Ora, se o superior é tal porque é o que mais contribui ao fim de todos os outros integrantes, é a sua atividade própria, descrita pela sensatez, que lhe garante a superioridade. E é por isso que ele deve ter maior porção de poder e honra.

35-37. A última hipótese concorrente parece confirmar a interpretação de que o superior só se qualifica enquanto tal devido à sua contribuição ao fim de todos. Ela trata da distribuição que, desigual e não invertida, ainda assim não segue a proporção de cada um dos integrantes, ou seja, o superior receberia porção, poder e honra maiores, porém muito maiores do que lhe caberia, fazendo com que o inferior tivesse menos do que o devido segundo essa proporção. Nesse caso, o superior não receberia porção, poder e honra que contribuísse a um sistema que é o fim de todos, colocando a integridade do sistema em risco. Se assim for, esse superior não cumpre o requisito da superioridade, que é o de manter mais que os demais a sua atenção sensata. A sensatez recusa tal desequilíbrio porque ele dissolve a composição que mantém o sistema, ao impedir a concórdia (*homónoia*), a amizade e a justiça. A enumeração dessas três características explicita mais um requisito para um sistema comunitário. O que antes era dito como integrantes semelhantes porque visam a um todo com completude, agora pode ser detalhado como uma semelhança no fim da atividade que contribui ao sistema. Esses agentes agora agem em concordância, com amizade, para manter a comunidade íntegra, porque essa comunidade é de seu interesse. Vale notar que, se na *República* de Platão, 443c-e, há um argumento semelhante sobre a justiça e a distribuição proporcional entre as partes da alma, mencionando a harmonia (*sunarmósanta*), a organização (*kosmésanta*) e a amizade resultante (*phílon genómenon beautôî*), lá não se menciona o imperativo de uma proporção a ser seguida pela própria racionalidade devido ao risco de uma ação excessiva dessa atividade. Essa parece ser uma contribuição original de Aesara, e uma crítica a um possível excesso da vida filosófica.

38-40. Tendo eliminado as hipóteses concorrentes para a formação de um sistema comunitário, a conclusão explicita a premissa de que o valor que estabelece o superior, o inferior e o intermediário é intrínseco à atividade que desempenham. Essa explicitação está na frase “porque cada uma delas é composta segundo uma proporção para a harmonia”. É da natureza de cada atividade que se infere, não apenas o valor de sua contribuição ao sistema, mas a precisa proporção desse valor, que não pode extrapolar

determinados limites que coloquem em xeque a concórdia e a amizade dos integrantes. O fim é a concórdia e a amizade – que preservam o sistema –, o meio para que sejam obtidas é que as atividades sejam feitas em atenção à manutenção prudente dessa proporção, incluindo aí a distribuição de porção, poder e honra. Essa qualidade, de agir de acordo com a proporção que mantém o sistema comunitário, é o que há de mais justo, e dela surge a concórdia (*homónoia*) e a concordância (*homophrosúna*), ou seja, a presença da atenção sensata em todos os integrantes do sistema.<sup>15</sup>

41-45. Aqui vemos o anúncio do próximo argumento, que analisa as consequências do conceito de justiça e lei de sistemas comunitários para o caso da alma humana. A expressão boa lei (*eunomia*) é empregada em relação à alma, designando um certo estado interno resultante da concórdia e da concordância de componentes que praticam a atenção sensata. Isso ratifica a abordagem metodológica apresentada nas linhas 4-5, que propunha que o exame interno daria evidências do que são a justiça e a lei na cidade e no lar. A atenção sensata gera a compreensão de si próprio como integrante de um sistema comunitário que, por natureza, se organiza segundo um certo modelo de soberania (*krátos*) em que é a atividade que mais contribui ao todo que deve governar, e a que contribui menos deve ser governada.<sup>16</sup> Isso garante que a soberania não seja exercida *em detrimento* de alguém, mas que, ao contrário, seja a causa natural que engendra – faz brotar (*exeblástase*) – a amizade entre os agentes. Por conseguinte, o desejo é entendido como um certo tipo de amor e empatia em relação aos demais; um tipo que entende os outros como congêneres, afins, pertencentes a uma mesma espécie e portanto merecedores do desenvolvimento de sua própria natureza, ao mesmo tempo em que entender a si mesmo como integrante desse sistema comunitário.

45-56. Se desconsiderarmos a emenda de Heeren nas linhas 7-9, é finalmente aqui que as atividades da alma são atribuídas aos seus agentes próprios, embora o sejam no interior de um argumento sobre como a soberania do intelecto causa naturalmente a amizade, o amor e a empatia entre as partes. O intelecto (*nóos*), ao examinar acuradamente a situação, persuade as demais partes da alma do que deve ser feito. O texto não deixa claro como os demais agentes são persuadidos, deixando em

---

<sup>15</sup> Para a *homophrosúna* nos *pseudepígrafe pitagórica*, cf. Polo da Lucânia, *Sobre a Justiça* (3.9.51.14), onde aparece como marca da relação conjugal justa, e o *Sobre a Vida* de Eurífilos (4.39.27.33-36), onde aparece como marca da cidade como um sistema comunitário justo.

<sup>16</sup> Para a relação entre a soberania do governo e a lei no contexto dos *pseudepígrafe pitagórica*, cf. Arquitas, *Sobre a lei e a justiça*, 4.1.135.13-16.

aberto a controversa questão sobre o quão “racionais” seriam as demais partes da alma para que sejam capazes de serem persuadidas. De todo modo, para o desejo (*epithumía*), essa persuasão equivale à sua qualificação como amor (*eros*), o que parece ter como premissa a atividade da atenção sensata, ou seja, o desejo busca seu objeto levando em consideração a atividade dos demais integrantes do sistema, o que implica em considerar soberana a conclusão do intelecto em seu exame da situação. A valer também a regra que impede uma soberania desmedida do intelecto, essa persuasão também dá ao desejo o fim de sua atividade: a alma justa busca prazer *qualificadamente*. Quando o desejo se torna sensatamente atento, o ímpeto (*thúmosis*) não usa o seu furor contra o desejo, deixando de gerar remorso e raiva, mas se apazigua e torna-se amigo dele. Note-se que o adjetivo fervoroso (*zéoisa*), atribuído ao ímpeto, é também usado com essa referência em Platão, *Timeu*, 70b. Ao que parece, basta a conversão do desejo em amor para que o ímpeto passe a ter amizade pelas partes. Se isso estiver correto, pode-se supor que basta a persuasão do desejo pelo intelecto, sempre segundo a proporção, para que se obtenha a concórdia. É plausível então que o exame acurado mostre ao desejo como obter o seu prazer de modo compatível com o bem de todo o sistema comunitário e que a virtude consista precisamente nisso, no bem da alma como um todo.<sup>17</sup>

47-50. A persuasão do desejo pelo intelecto gera a harmonia entre o que é prazeroso e o que é doloroso, plausivelmente porque o desejo ainda assim obtém o seu prazer, sem que o ímpeto reaja quanto a isso provocando dor na forma de culpa ou de remorso. É difícil distinguir o que Aesara entende como a parte leve e condescendente da alma, e, por oposição, qual é a parte intensa e veemente, uma vez que tanto o ímpeto quanto o desejo podem ser descritos desse último modo. Uma leitura mais benevolente sugeriria que a veemência e a leveza podem caracterizar ambas as partes, sendo um ponto intermediário entre o intenso e o condescendente que descreveria a alma harmonizada.

50-56. Finalmente, somos apresentados a uma descrição pormenorizada da atividade própria a cada parte da alma, aqui descritas enquanto harmonizadas e tendo o fim de sua atividade em algo particular das coisas: em cada objeto, a parte da alma antecipa o aspecto que lhe é próprio e assim gera motivação em direção, ou em rejeição, a tal objeto. O intelecto tem como fim o conhecimento das coisas, por isso a sua atividade peculiar é examiná-las a partir dos indícios apresentados. O ímpeto

---

<sup>17</sup> As três partes da alma aparecem no contexto da pseudepígrafe pitagórica no *Sobre a Virtude* de Métopos de Metaponto (3.1.115. 44-53) e no texto homônimo de Theages pitagórico (3.1.117).

dá impulso motor para que se aja de acordo com a conclusão da investigação do intelecto, e vigor para que se persevere nesse fim. O desejo, quando harmonizado pelo intelecto, deixa o pensamento ao intelecto e toma como seu objeto peculiar o prazer presente em cada objeto. Harmonizadas as partes da alma, suas atividades se tornam complementares, indicando um mesmo movimento para cada objeto: seja ele em direção ou repulsa ao objeto.

56-60. As quatro últimas linhas apresentam a conclusão do argumento. A melhor vida humana, a mais excelente e portanto virtuosa, é a que compatibiliza o prazeroso com o que é digno (*spoudaios*). É o intelecto que pode fazer isso, ao persuadir o desejo a encontrar prazer na ação digna. Essa é a educação moral que faz com que o agente encontre plenitude em ações dignas e que aja pelo fim mesmo de assim agir. A justiça no lar e na cidade não é outra coisa que o resultado de tais ações, que só são possíveis ao agente que examina sua própria alma.

## Bibliografia

- Allen, P. (1985) *The concept of woman*. Montreal: Wm. B Erdmanns.
- Araújo, C. (2022) *Cooperative Flourishing in Plato's Republic: a Theory of Justice*. Londres: Bloomsbury.
- Baltes, M. (1976) *Die Weltentstehung Des Platonischen Timaios Nach Den Antiken Interpreten*. Leiden: Brill.
- Barker, A. (1989) *Greek Musical Writings: Volume 2. Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonazzi, M. (2013) “Eudorus of Alexandria and the Pythagorean Pseudepigrapha”. In: Cornelli, G.; McKirahan, R.; Marcris, C. (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin: Walter De Gruyter, p. 385–404.
- Burkert, W. (1960) “Platon oder Pythagoras: Zum Ursprung des Wortes ‘Philosophie’”. *Hermes* 88 (2), p. 159-177. Trad. português em Burkert, W. (2014) “Platão ou Pitágoras: Sobre a Origem do Termo ‘Filosofia’”. Trad. Carolina Araújo. *Kléos*, 18, p. 109-138.
- \_\_\_\_\_. (1961) “Hellenistische Pseudopythagorica.” *Philologus*, 105, 1/2, p. 16-43, p. 226-246.
- \_\_\_\_\_. (1962) *Weisheit und Wissenschaft: Studien zur Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Hans Carl.
- \_\_\_\_\_. (1972) “Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica”. In: Von Fritz, K.; Syme, R. (eds.). *Pseudepigrapha I. Pseudopythagorica –*

- Lettres de Platon, Littérature Pseudépigraphique Juive*. Gêneve: Fondation Hardt, p. 23-55.
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophers*. 4ª ed. London: A & C Black.
- Centrone, B. (ed.) (1990) *Pseudopythagorica ethica: I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*. Nápoles: Bibliopolis.
- \_\_\_\_\_. (2014) “The Pseudo-Pythagorean Writings”. In: Huffman, C. A. (ed.) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 315-40.
- Corrêa, P. da C. (2008) *Harmonia: mito e música na Grécia Antiga*. São Paulo: Humanitas.
- Delatte, A. (1922) *Essai sur la politique pythagoricienne*. Tese de doutorado. Liège: Université de Liège.
- Delatte, L. (1942) *Les traités de la Royauté d’Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. Paris: E. Droz.
- Deubner, L. (1935) *Bemerkungen zum Text des Vita Pythagorae des Iamblichos*. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- Diels, H.; Kranz, W. (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6ª edição. Zúrique: Weidmann.
- Dutsch, D. M. (2020) *Pythagorean Women Philosophers: between belief and suspicious*. Oxford: Oxford University Press.
- Forhalle, R. (1928) “La langue d’un texte ‘dorien’”, In: *Étrennes de linguistique offertes par quelques amis à Émile Benveniste*. Paris: P. Geuthner 1928, p. 27-49.
- Horky, P. (2013) *Plato and Pythagoreanism*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (no prelo) *Pythagorean Philosophy: 250BCE-200CE*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher, and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ioannis Stobaei. (1575) *Eclogarum libri duo*. Edição de William Canter. Antuérpia: Christophori Plantini.
- \_\_\_\_\_. (1792) *Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*. Edição de Arnold Herrmann Ludwig Heeren, v.I, Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht
- \_\_\_\_\_. (1850) *Eclogarum Physicarum et Ethicarum libri duo*. Ed. T. Gaisford. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1860) *Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. Ed. A. Meineke. v. I Leipzig: Teubner
- \_\_\_\_\_. (1884) *Anthologii libri duo priores, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Ed. C. Wachsmuth, v. I-II. Berlin: Weidmann.

- Kahn, C. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis: Hackett.
- Kerferd, G. B. (1969). Pythagorean Pseudepigrapha. *The Classical Review*, 19 (3), p. 284-286.
- Mansfeld, J.; Runia, D. T. (1997) *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume One: The Sources*. Leiden: Brill
- Migliorati, M. (2019) *Le Filosofe della Scuola Pitagorica: il caso di Esara di Lucania*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Genebra.
- Montepaone, C. (2011) *Pitagoriche: scritti femminili di età ellenistica*. Bari: Edipuglia.
- Mullach, F. W. A. (1867). *Fragmenta philosophorum Graecorum*. v. 2. Paris: Ambrosio Firmin Didot.
- Nails, D. (1989) “The Pythagorean Women Philosophers: Ethics of the Household”. In: Boudouris, K. J. (ed.) *Ionian Philosophy*. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, p. 291-297.
- Pellò, C. (2022) *Pythagorean Women*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plant, I. M. (2004) *Women Writers of Ancient Greece and Rome: An Anthology*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Pomeroy, S. (2013) *Pythagorean Women: Their History and Writings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Salmasius, Claudius. (1640) *Notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium*. Leiden: Johannis Maire.
- Schick, C. (1955) *Studi sui primordi della prosa greca*. Florença: Felice le Monnier.
- Thesleff, H. (1961) *Introduction to the Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- \_\_\_\_\_. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited*. (Acta Academiae Aboensis, serie A, vol. 30, nr. 1.) Åbo: Akademi.
- \_\_\_\_\_. (1971) “On the Problem of Doric Pseudo-Pythagorica. An Alternative Theory of Date and Purpose”. In: Von Fritz, K. (ed.). *Pseudepigrapha 1. Pseudopythagorica, Lettres de Platon, Littérature Pseudépigraphique Juive*. Gêneve: Fondation Hardt, p. 57-87.
- Ulacco, A. (2017) *Pseudopythagorica Dorica: I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*. Introduzione, traduzione, commento. Berlin: De Gruyter.
- Waithé, M. E. (1987) *A History of Women Philosophers: Vol. 1, Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.* Dordrecht: Martinys Nijhoff.

Zeller, E. (1868) *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2<sup>a</sup> ed, v. 3, 2. Leipzig: Resiland.

Zhmud, L. (2012) *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Trad. Kevin Windle; Rosh Ireland. Oxford: Oxford University Press.



**discurso**  
e-ISSN 2318-8863



A revista **Discurso**, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

**discurso**  
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,  
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**USP**