

Reverberações do GT Filosofia e Gênero na XX ANPOF

Valéria Cristina Lopes Wilke, Ilze Zirbel & Tânia A. Kuhnen
(Organizadoras)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Reverberações do GT Filosofia e Gênero na XX ANPOF

Conselho Editorial

Camila Kulkamp

Cristiane Maria Marinho (UECE)

Cristiane N. A. Ayoub (UFABC)

Iarle Souza Ferreira (IFG)

Ilze Zirbel (CESUSC)

Janyne, Sattler (UFSC)

Susana Castro (UFRJ)

Tânia A. Kuhnen (UFOB)

Valéria Cristina Lopes Wilke (UNIRIO)

Reverberações do GT Filosofia e Gênero na XX ANPOF

Valéria Cristina Lopes Wilke

Ilze Zirbel

Tânia A. Kuhnen

Organizadoras



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R452 Reverberações do GT filosofia e gênero na XX
ANPOF / organizadores, Valéria Cristina Lopes
Wilke, Ilze Zirbel e Tânia A. Kuhnen -
(ebook)- Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber,
2025.
408 p.: il.; color. (Coleção do XX Encontro
Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
www.institutoquerosaber.org
ISBN: 978-65-5121-236-9
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217>

1. Filosofia.

22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
O estouro do Cispatriarcado-racial do valor: guerra e abstração real.....	23
Agnes de Oliveira Costa	
Gênero e sexualidade ameríndia pindorama e seus desvios.....	53
Aline de Oliveira Rosa	
É no cair da tarde que o pássaro de Vênus levanta voo ou como filosofar com a vulva.....	77
Aléxia Bretas	
O homem na pradaria sem fim: solidão e <i>ethos</i> masculino no <i>Western</i>.....	89
Bianca de França Zasso & Eduardo Vicentini de Medeiros	
Catharine Macaulay Graham: igualdade entre os sexos, crítica a Rousseau e defesa da educação das mulheres.....	103
Camila Kulkamp	
O Feminismo Decolonial como ferramenta de emancipação cultural do sistema Raça/Gênero em Abya Yala	131
Diana Pichinine	
Democracia e Feminismo: um diálogo entre Jane Addams e John Dewey	147
Edna Maria Magalhães do Nascimento	
A experiência da oferta da disciplina “Filosofia e Feminismo” na UnB: um estudo de caso	171
Ligia Pavan Baptista	
A liberdade na perspectiva de Simone de Beauvoir e Angela Davis: encontros e desencontros.....	191
Manoelly Rodrigues da Silva	
Dualismos e Natureza: uma leitura de Carolyn Merchant sobre mulheres, ciência e capitalismo	215
Maria Helena Silva Soares	

As brasileiras e a crescente medicalização	235
Mariana Paolozzi	
Simboliza-se a morte, refaz-se o gênero: as <i>Antígonas</i> de Hegel e Butler	259
Paula Coelho Barroso Magalhães	
Queerizar a cidade: vivenciabilidade e a destruição do espaço da mormadocracia	281
Pedro Ricardo Souza Moraes	
A mulher caminhante: cidade, gênero e Filosofia	297
Raíssa Teixeira Almeida de Souza	
O simbólico da violência nas inscrições do feminino: atravessamentos psicanalíticos em diálogos com Gonzalez e Segato	317
Renata Renovato Martins	
Sobre a impossibilidade do sexo como <i>natural</i>: destituindo a fronteira entre técnica e <i>natureza</i>	337
Richard Roseno Pires	
O despertar dos monstros: feminismo pós-identitário e ecologia política na era do capitalismo farmacopornográfico	359
Susana de Castro	
Bruxaria, feminismo e capitalismo: um diálogo entre Federici e Starhawk	369
Thiago Félix de Moraes	
Ética do Cuidado: para além da hierarquia dos papéis de gênero	391
Zilma Cordeiro Moreira de Sales	

Apresentação

Criado em 2016, o GT de Filosofia e Gênero se estabeleceu, ao longo dos encontros da ANPOF, como um lugar de encontro para compartilhar pesquisas e deixar afetar-se por uma multiplicidade de questões que se entrelaçam em torno da categoria histórica de ‘gênero’ no campo filosófico brasileiro. Ao longo de quase uma década, é possível vislumbrar uma mudança positiva no cenário da pesquisa na pós-graduação, tanto devido à maior inserção das temáticas de interesse do GT no cotidiano reflexivo e político do quadro docente e estudantil, quanto ao número significativo de trabalhos submetidos ao GT nas últimas edições do Encontro da ANPOF, assim como demandas concretas daí oriundas, como aquelas de diagnóstico estatístico e crítico sobre a presença ou a ausência de filósofas nos Programas e Departamentos do país. A Filosofia brasileira tem, assim, renovado sua importância ao incorporar em sua agenda de temas e problemas as perspectivas no campo da teoria feminista, dos estudos de gênero, dos estudos pós-coloniais, dos estudos subalternos e interseccionais, repensando sua literatura e suas autoras, a fim produzir o necessário, urgente e obrigatório debate sobre igualdade de gênero e sobre formas de abertura de horizontes e transformação políticas.

Essa coletânea reúne alguns dos trabalhos apresentados no GT de Filosofia e Gênero do XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre de 30 de setembro de 2023 a 04 de outubro de 2024, em Recife. Ao longo do encontro, uma ciranda de diálogos filosóficos, de pesquisa e reflexão, marcou o espaço

das apresentações. Com as pessoas dispostas efetivamente em ciranda, as coordenadoras, na medida possível, organizaram os pontos importantes a serem coletivamente dialogados a partir das apresentações para mediar um ambiente de confiança e aprendizado coletivo. Buscou-se transitar do modelo tradicional de “apresentação” para uma “contação” espontânea sobre o tema de pesquisa, a construção e o percurso da pesquisa, as questões e dúvidas ainda inquietantes, com foco na constituição de um ambiente receptivo e cooperativo, com escuta ativa e não acusatória, em que trocas significativas em torno das diferentes pesquisas contadas oferecessem um “sul” para a pessoa relatora de sua pesquisa. O pano de fundo da proposta foi o de uma caminhada de aprendizados que possa fortalecer os laços feministas das pessoas que compõem a filosofia no Brasil agora e nas próximas gerações.

Algumas dessas pesquisas contadas ao longo da semana do evento integram esta coletânea e ajudam a narrar os encontros do GT Filosofia e Gênero da ANPOF, que têm proporcionado momentos de trocas afetivas, filosóficas, reflexivas e políticas e também se colocam de maneira filosófica e politicamente resistente aos movimentos institucionais hierárquicos, muitas vezes violentos e excludentes típicos da vida social e acadêmica, seja em salas de aula ou em conferências e eventos. Os diferentes artigos desta coletânea – seja por meio das temáticas e categorias teóricas trabalhadas, seja por meio das pensadoras que protagonizam as reflexões – fazem frente a essa violência que historicamente também foi responsável por estabelecer fronteiras excludentes para a Filosofia.

No capítulo que abre a coletânea, **O estouro do cispatriarcado-racial do valor: guerra e abstração real**, *Agnes de Oliveira Costa* analisa a relação entre violência e capitalismo, destacando como a violência da aniquilação, manifestada em guerras e conflitos, é constitutiva do contexto ontológico moderno e da lógica do valor. Ela aponta para o aumento de conflitos armados e outras formas de violência não reconhecidas oficialmente, como a violência policial e o encarceramento em

massa. O pensamento temporal sequencial que trata a violência como uma transgressão da lei ou como um fenômeno histórico ultrapassado, é criticado. Além disso, a acumulação primitiva de Marx e sua relação com a violência colonial e racial são discutidas. Costa argumenta que a violência é intrínseca ao capitalismo e não apenas um fenômeno transitório. A revolução militar e a invenção das armas de fogo são apontadas como fatores-chave na formação do capitalismo e do Estado moderno, sendo a violência de gênero e racial parte integrante desse processo. Por fim, o caso de Tibira, um tupinambá executada por sodomia, é mencionada para ilustrar como a violência colonial impõe identidades de gênero e sexuais como parte de um projeto moderno de ordenação ontológica do mundo.

Aline de Oliveira Rosa, no artigo **Gênero e sexualidade ameríndia pindorama e seus desvios**, discute a colonialidade moderna e seu ideal “civilizatório” analisando como ela reprimiu e abafou outras sexualidades/gêneros ameríndios. Demonstra a presença de culturas que são não-heterocentradas, não-cisgêneros normativas, e não binárias, por meio da documentação de pesquisadores, sociólogos, historiadores, contos e narrativas orais e escritas das sociedades originárias de Abya Yala. Propõe que essas outras visões sobre gênero/sexualidade talvez possam ser, de alguma forma, a chave para possíveis respostas e ações de resistências contra a colonização dos corpos, algo que foge à lógica colonial e heteronormativa, binária e dimórfica.

No texto **É no cair da tarde que o pássaro de Vênus levanta voo ou como filosofar com a vulva**, *Aléxia Bretas* reflete sobre a vulva como um espaço de resistência, prazer e subversão, em oposição à forma como foi historicamente tratada e simbolizada pelas ciências, religiões e culturas patriarcais. Bretas faz uma crítica à estigmatização da vulva, desde teorias evolutivas racistas que associavam as mulheres negras à uma “sexualidade selvagem”, até as interpretações psicanalíticas e científicas que a trataram como algo a ser controlado ou removido. Pensadoras como Simone de Beauvoir, Luce Irigaray e Monique Wittig

são mobilizadas para destacar como a vulva foi e continua a ser objeto de repressão, mas também de subversão e empoderamento. O capítulo oferece uma reflexão sobre a busca pela autonomia do corpo feminino, propondo a vulva como um símbolo de prazer, resistência e identidade, longe das imposições e do medo patriarcais.

Bianca de França Zasso e Eduardo Vicentini de Medeiros, no capítulo **O homem na pradaria sem fim: solidão e *ethos* masculino no *Western***, investigam a figura do herói solitário nos filmes de western, com ênfase na solidão como um aspecto fundamental do *ethos* masculino representado nesse gênero de filmes. A solidão, tanto externa quanto interna, é uma característica central desses personagens, como exemplificado em filmes como *O Homem que Luta Só* (1959) e *Matar ou Morrer* (1952), onde os protagonistas, apesar de interagirem com outros personagens, tomam decisões e enfrentam dilemas morais sozinhos. O texto também relaciona a solidão com a filosofia, destacando que os cowboys, embora longe da reflexão filosófica clássica, agem de maneira autossuficiente e introspectiva, como se fossem filósofos práticos. Além disso, a solidão desses heróis é vista como essencial para suas ações e escolhas, permitindo que cumpram suas missões com uma determinação inabalável. A análise propõe que, para esses personagens, estar só não é apenas uma condição externa, mas uma escolha existencial que molda suas jornadas e define sua moralidade.

A filósofa **Camila Kulkamp** é autora do capítulo **Catharine Macaulay Graham: igualdade entre os sexos, crítica a Rousseau e defesa da educação das mulheres**. Nele são analisadas algumas das reflexões contidas nas *Cartas sobre a Educação com Observações acerca de Assuntos Religiosos e Metafísicos*, da filósofa inglesa do século XVIII indicada no título. Kulkamp inicia com uma breve análise de como a filosofia ocidental tem abordado a questão da educação das mulheres, especialmente pela ótica de Rousseau, para apresentar, em seguida, o pensamento de Macaulay sobre a temática. Em meio às críticas ao filósofo genovês e sua defesa da coqueteria feminina e da licenciosidade

masculinas, Macaulay defendeu a igualdade entre os gêneros, argumentando que todos os seres racionais são constituídos do mesmo “material” e estão sujeitos a leis naturais semelhantes. Ela refutou a ideia de traços inatos que pudessem diferenciar as características de homens e mulheres, ressaltando que virtudes e vícios se manifestam de maneira igual em ambos os sexos. Inspirada pelos pensadores antigos e pela teologia cristã, a filósofa inglesa articulou uma ética que valoriza a virtude guiada pela razão e a autodisciplina, mostrando que as qualidades que compõem um indivíduo ético são fundamentais na moralidade.

O capítulo de *Diana Pichinine*, intitulado **O Feminismo Decolonial como ferramenta de emancipação cultural do sistema raça/gênero em Abya Yala**, reflete sobre a demanda crescente das “mulheres de cor” por uma pauta feminista que contemple minimamente suas demandas. Nesse sentido, pensadoras como Maria Lugones e Julieta Paredes são apresentadas como representantes de um feminismo de cor, decolonial e comunitário não centrado exclusivamente na questão de gênero, mas em uma emancipação universal de mulheres e homens do jugo de uma vida organizada em torno dos ditames do capital. Para chegar às suas conclusões finais, o texto discorre sobre a contribuição das mulheres na história, especialmente na agricultura neolítica, e discute a colonialidade do poder, conforme teorizada por Aníbal Quijano, e a Teoria do Sistema Moderno-Colonial de Gênero de Maria Lugones. De igual forma, enfatiza a necessidade de reconhecer e valorizar as culturas e saberes ancestrais, propondo um feminismo que promova emancipação universal e sustentabilidade ecológica.

Edna Maria Magalhães do Nascimento, no capítulo **Democracia e Feminismo: um diálogo entre Jane Addams e John Dewey**, analisa o pragmatismo estadunidense, em suas teses principais para, especialmente investigar o papel das mulheres no desenvolvimento e sistematização dessa doutrina. O tema ‘democracia e feminismo’ emergiu do diálogo fecundo entre a filósofa norte-americana Jane

Addams(1860-1935) e o pragmatista John Dewey(1852-1959). A autora, em sua pesquisa, concentrou-se em estudos sobre as mulheres da Universidade de Chicago, sobretudo o pensamento de Jane Addams, e investigou a participação e contribuição desta filósofa para o movimento pragmatista, discutindo o porquê desta participação e de outras pensadoras não serem referenciadas pela historiografia oficial.

O texto de *Ligia Pavan Baptista*, intitulado **A experiência da oferta da disciplina “Filosofia e Feminismo” na UnB: um estudo de caso**, apresenta os resultados de uma disciplina oferecida durante quatro semestres na Universidade de Brasília, três deles de forma remota, devido à pandemia. O objetivo central da disciplina foi o de discutir gênero, feminismo e o papel da mulher na filosofia, buscando promover também a igualdade de gênero e a pesquisa nessa área. O capítulo discorre sobre os materiais utilizados, os desafios e os resultados julgados positivos: a alta procura pela disciplina, o baixo índice de evasão e a produção de material didático.

Utilizando uma metodologia bibliométrica, *Manoelly Rodrigues da Silva* produziu o texto **A Liberdade na perspectiva de Simone de Beauvoir e Angela Davis: Encontros e Desencontros**. Inicialmente, a autora identifica a escassez de debates sobre a liberdade sob a ótica dessas duas importantes filósofas do século XX para, em seguida, traçar paralelos e diferenças. Em comum, é apontada a dimensão moral da reflexão de ambas e a preocupação com uma ação política que visa mudanças nas relações sociais de opressão. Quanto às diferenças entre elas, Silva indica que, para Davis a liberdade é pensada como uma busca constante, ligada à luta coletiva contra a opressão racial, de classe, gênero e sexualidade. Beauvoir, por sua vez apresenta a liberdade como algo inato, um *a priori* que, para ser vivido pelos sujeitos, implica tomada de consciência e engajamento, compreendendo que nossas ações impactam, necessariamente, a coletividade.

Maria Helena Silva Soares, em seu capítulo **Dualismos e natureza: uma leitura de Carolyn Merchant sobre mulheres, ciência e**

capitalismo, discute importantes contribuições da pensadora ecofeminista e historiadora da ciência Carolyn Merchant, cujas pesquisas ainda pouco repercutiram na filosofia brasileira. Ao longo do capítulo, a autora aponta como a revolução científica ocorrida no início da modernidade deixou de lado uma visão orgânica da natureza e auxiliou a estabelecer o dualismo humano *versus* natureza, ao propor uma ideia de natureza, mulher e feminino, situando ambas, natureza e mulheres, como elementos a serem dominados e explorados no sistema produtivo do capitalismo. Para aprofundar sua leitura, Soares dialoga também com Silvia Federici, que foi leitora de Merchant, ao argumentar sobre a correlação entre a caça às bruxas e a exploração da natureza como expropriações associadas ao desenvolvimento do capitalismo.

Mariana Paolozzi, em **As brasileiras e a crescente medicalização**, apresenta uma reflexão a respeito de uma filosofia feminista da medicina. Para isso, ela analisa a medicalização da vida das mulheres brasileiras, destacando a influência da medicina moderna nesse fenômeno. O conceito-chave de “medicalização” é apresentado como central ao discurso médico-científico e não remetendo apenas ao uso de medicamentos, mas a um processo pelo qual o modo de vida das pessoas é apropriado pela medicina, à transformação de questões não médicas em problemas médicos. Exemplos incluem a medicalização do parto (altas taxas de cesáreas) e da beleza (cirurgias estéticas). Paolozzi tece uma crítica à medicalização baseada em pensadores como Ivan Illich, Michel Foucault e Giorgio Agamben, enfatizando a necessidade de um equilíbrio entre ações autônomas e heterônomas na saúde. Por fim, a busca por desmedicalização é proposta como importante na promoção de autonomia das mulheres e respeito às suas diferenças.

Simboliza-se a morte, refaz-se o gênero: As Antígonas de Hegel e Butler foi o título escolhido por **Paula Coelho Barroso Magalhães** para falar de gênero e dos processos de ritualização da morte no interior das filosofias de Hegel e Butler, a partir da interpretação que cada um faz de *Antígona*. Para Magalhães, as formas de ritualizar a morte

refazem a dinâmica de gênero, algo central na constituição da sociedade, em ambos os filósofos. Em Hegel, Antígona é apresentada como símbolo da ética e do conflito entre leis divinas e humanas, destacando o papel das mulheres na ritualização da morte. Butler, por sua vez, tem uma visão que desafia normas de gênero e parentesco, enfatizando a importância do luto e da melancolia na política. Sua Antígona é uma figura limiar, que pode ser vertida para o mortífero e para o vivo, “entre a vontade de aniquilar tudo e a criação de outro mundo possível”.

Pedro Ricardo Souza Morais é o autor de **Queerizar a cidade: vivenciabilidade e a destruição do espaço da normadocracia**. O texto discute a construção do espaço público e suas relações de poder, indicando como sua configuração de memória e circulação é pautada por atravessamentos de gênero, raça, classe e deficiência. Filósofos dedicados ao estudo da subjetividade, como Félix Guattari e Paul B. Preciado, são mobilizados para discutir a temática, juntamente com alguns fatos sociais e dados estatísticos. Exemplos de ações políticas, como a retirada de símbolos LGBTQIA+ e a destruição de estátuas, são usados para evidenciar a luta por representação e reconhecimento e a necessidade de ressignificar o espaço público para incluir vozes marginalizadas. Nesse sentido, práticas de queerização da cidade são apresentadas como necessárias à uma reabilitação simbólica que visa tornar seus espaços públicos realmente públicos.

O tema do pertencimento à cidade também é abordado por **Raíssa Teixeira Almeida de Souza** no capítulo seguinte, **A mulher caminhante: cidade, gênero e filosofia**. Nele é feita uma reflexão sobre o lugar das mulheres nas cidades brasileiras, analisando a ocupação do espaço urbano sob uma perspectiva interseccional e provocando um encontro entre a filosofia, a psicanálise e o urbanismo. Souza descreve sua proposta como um manifesto peripatético, ancorado na sua própria percepção como caminhante e a caminhada como uma forma de pensar e questionar a realidade. Seu trabalho indica a ocupação dos espaços urbanos como essencial à emancipação das mulheres e busca entender

como podem reivindicar e transformar esses espaços, apontando para a importância de uma abordagem multidisciplinar para repensar a cidade e a experiência feminina.

Renata Renovato Martins discute a violência simbólica e a construção sociocultural brasileira no capítulo **O simbólico da violência nas inscrições do feminino: atravessamentos psicanalíticos em diálogos com Gonzalez e Segato**. Para fazê-lo, ela faz uso dos conceitos de amefricanidade, neurose cultural brasileira e feminicídio – os dois primeiros de Lélia Gonzales e o último de Rita Segato. Em sua análise, a violência contra as mulheres aparece como reflexo de estruturas patriarcais e racistas e exigindo uma abordagem interseccional para entendê-la e enfrentá-la. Na parte final do capítulo, Martins introduz o conceito de necromáquina para auxiliar nas análises de Gonzales e Segato. O conceito, elaborado por Rossana Reguillo a partir dos atravessamentos da violência em contextos mexicanos atrelados ao narcotráfico, indica um dispositivo contemporâneo que organiza falas, imagens e narrativas em cenários de violência, normalizando seus efeitos brutais. A necromáquina surge em um contexto de reconfigurações estruturais e simbólicas, intensificando a brutalidade e a gramática da violência, especialmente contra corpos e territórios inferiorizados e precarizados.

Sobre a impossibilidade do sexo como *natural*: destituindo a fronteira entre técnica e natureza é o título dado por **Richard Roseno Pires** ao capítulo em que discute os usos políticos da categoria natureza, ancorados na dualidade da metafísica ocidental. Nele é analisado o caráter performático e produtivo das redes de saber-poder existentes sobre o que denominamos corpo e sexo. A impossibilidade do sexo como natural é defendida pelo autor à luz da crítica de Judith Butler ao sexo como uma natureza pré-discursiva, argumentando que o binário do sexo é construído por meio de atos performativos. Os conceitos de ciborgue, de Donna Haraway, e de contrassexualidade, de Paul Preciado, também são mobilizados em sua reflexão sobre o tema para

apontar a confusão entre orgânico e técnico nos corpos contemporâneos e formas de subverter a heterossexualidade naturalizada que enquadra e regula corpos e práticas sexuais. Ao desconstruir o conceito de sexo como categoria fixa e natural, tem-se uma compreensão radical do corpo como inerentemente tecnológico e performativo, orgânico e inorgânico, assim como uma heterossexualidade nomeada como *natural-original*, mas que nada mais é do que uma prótese.

O capítulo de *Susana de Castro*, intitulado **O despertar dos monstros: feminismo pós-identitário e ecologia política na era do capitalismo farmacopornográfico**, discute a natureza paradoxal da política de identidade no contexto do feminismo pós-interseccional e da ecologia política, argumentando que as identidades não são inerentes, mas ficções produzidas por estruturas de poder. Em sua reflexão, Castro analisa o papel do capitalismo, particularmente o regime “farmacopornográfico”, na formação da subjetividade e na geração de consumo por meio de tecnologias de informação e controle. Este sistema, enraizado em oposições binárias (raciais, sexuais, regionais...) e no legado colonial, está ligado à gestão necropolítica dos corpos, exacerbando a degradação ambiental e as desigualdades sociais, chegando à escala planetária. Uma mudança das lutas baseadas em identidade e no paradigma epistemológico binário é defendida no texto. O melhor caminho a seguir, defende Castro, é o de uma “política simbiótica” baseada na cooperação e aliança entre diferenças, em movimentos ecológicos e anticapitalistas que desafiam as estruturas de poder existentes e constroem solidariedade entre as populações.

Thiago Félix de Moraes optou por trabalhar com a temática **Bruxaria, Feminismo e Capitalismo: um diálogo entre Feredici e Starhawk**. Nesse sentido, analisa a perseguição histórica de mulheres rotuladas como bruxas, vinculando-a ao controle do sistema capitalista sobre a sexualidade feminina e a capacidade reprodutiva. O capítulo examina, igualmente, alguns textos bíblicos cujas interpretações contribuíram para a produção de um imaginário misógino que, posterior-

mente, aliar as mulheres à imagem da bruxa e esta ao pecado original e à desobediência civil. Na segunda parte do capítulo, Morais indica que a caça às bruxas persiste até atualidade, ainda que com outra roupagem, como uma forma de caça às mulheres. Ele também apresenta a figura da bruxa como persistente e modificada ao longo do tempo, a exemplo da moderna religião Wicca, e com destaque para a contribuição de Starhawk (Miriam Simos), para uma bruxaria feminista politicamente engajada. Na parte final de seu texto, Morais ainda reflete sobre a mercantilização da bruxaria na sociedade contemporânea e questiona seu impacto nas lutas feministas e ecológicas.

Por fim, o capítulo de *Zilma Cordeiro Moreira de Sales*, intitulado **Ética do cuidado: para além da hierarquia dos papéis de gênero**, resgata o debate sobre o desenvolvimento moral a partir das críticas de Carol Gilligan direcionadas ao trabalho de Lawrence Kohlberg. A pesquisadora defende a necessidade de repensar a formação moral humana, para que ela não seja mais limitada por papéis clássicos binários de gênero, que tornam o cuidado uma função prioritária de mulheres na sociedade. A autora propõe que para confrontar a hierarquia de poder entre os gêneros na sociedade é necessária uma abordagem ética a partir da qual todos os seres humanos sejam responsabilizados pela ação de cuidar, sendo o cuidado uma “atividade comum a todos os seres humanos”.

Espera-se a que a leitura destes textos possa gerar fraturas nos caminhos pavimentados da Filosofia à medida que os capítulos representam uma composição de vivências acadêmicas, teóricas, plurais, mas localizadas, que possibilitam a elaboração de novos aprendizados, sempre abertos a novas rupturas e problematizações. Se o interesse de quem os lê é compreender melhor como ‘gênero’ atravessa histórica e presentemente o saber filosófico, encontrará nesta coletânea um leque amplo e diverso das pesquisas desenvolvidas nos programas de pós-graduação em Filosofia no Brasil.

O convite ao leitor e à leitora é que se perca em meio a esta ciranda de textos filosóficos!

Valéria Cristina Lopes Wilke

Professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Coordenadora do GT Filosofia e Gênero

Ilze Zirbel

Professora do Complexo de Ensino Superior de Santa Catarina
Coordenadora do GT Filosofia e Gênero

Tânia Aparecida Kuhnen

Professora da Universidade Federal do Oeste da Bahia

O estouro do Cispatriarcado-racial do valor: guerra e abstração real

Agnes de Oliveira Costa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.01>

A masculinidade moderna não é feita de testosterona, mas de petróleo e pólvora.

Paul Preciado, *Dysphoria Mundi*

Salvo engano, é precisamente a ascensão do princípio masculino do “trabalho abstrato como um tautológico fim em si mesmo” (R. Kurz) que traz como resultado o confinamento doméstico e a repressão da mulher na história ocidental, produzindo, ao fim e ao cabo, a perda da dimensão sensível das relações humanas, a destruição da natureza e a ameaça de guerra nuclear.

Roswitha Scholz, *O Valor é o Homem*

Povos negros/africanos e indígenas foram aterrorizados como escravos, colonizados e oponentes. A conquista foi guerra. A escravidão foi guerra. O arrendamento de condenados foi guerra.

A meação foi guerra. A Cointelpro foi guerra. A “Guerra às Drogas” criminalizou protestantes antiguerra como “hippies maconheiros” e negros radicais como “drogados” em uma guerra contra-insurrecional. Encarceramento em massa — em que mortes classificadas como “suicídio” ou “naturais” incluem assassinatos cometidos pela polícia e por negligência médica, e em que a expectativa de vida é encurtada e desfigurada — é guerra.

Joy James, *Apagando a revolução em nome da abolição*

¹ Doutoranda em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: agnes.oliveira.costa1@gmail.com

1 Introdução

Segundo o *Global Peace Index* de 2024, há em curso, no mundo, 56 conflitos armados ativos, dentre os quais a guerra na Ucrânia e o genocídio na Palestina. Trata-se do maior número desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Se considerarmos os conflitos – um sem fim de massacres e chacinas – que não são oficialmente declarados ou reconhecidos e correm no seio das democracias penais e militarizadas, como as violências policiais letais, o encarceramento em massa no Brasil e nos Estados Unidos contra povos indígenas, pessoas negras e imigrantes não-brancos, bem como as disputas por controle territoriais, nas cidades e no campo, por grupos armados como as milícias e facções, esse número seria sem dúvidas maior. O que aconteceria ainda se considerássemos os casos de estupro, feminicídio, transfeminicídio, os de suicídio de pessoas racializadas e dissidentes de sexualidade e gênero como inscritos no *continuum* de uma guerra social permanente e global? E as destruições ecológicas, tanto as resultantes de conflitos armados motivados diretamente ou não pelo controle de “recursos naturais”, quanto do funcionamento “normal” da produção capitalista? Que compreensão de tais eventos de violências totais, no presente global, seria possível se deixássemos de tratá-los como separados, mas buscando o nexo interno que os implicam um nos outros, imanescentes a um modo de relacionamento ou vinculação social global: um baseado na abstração real do valor, dependente do exercício da violência segundo a lógica da aniquilação expressa nas guerras (externas e internas, militares ou civis, declaradas ou não) e constituída de maneira cis-patriarcal e racial?

Em outras palavras, o que proponho aqui é reconsiderarmos, novamente, a maneira como a violência de aniquilação, expressa nas guerras, constitui e organiza o contexto ontológico moderno da metafísica-real do valor, sua globalidade e sua dinâmica lógico-histórica. O

que tenho nomeado, influenciada pelos trabalhos de Roswitha Scholz e Denise Ferreira da Silva, como *patriarcado-racial do valor*.

2 Regresso ao caos anômico? Os limites do pensamento sequencial

Começo com meu incômodo com as mais diversas tentativas de tratar do problema da relação entre violência e capitalismo e de fornecer-lhe uma resposta. Buscando compreender os eventos de violência no plano do Capital Global, me deparei frequentemente com os limites do que Denise Ferreira da Silva (2016), em sua análise do *evento racial*, chamou de pensamento temporal sequencial. Eu o identifico presente de maneiras variadas em um amplo espectro de teorias e críticas sociais, mesmo naquelas que não operam ou mesmo recusam a noção de progresso: tanto nas teorias liberais, quanto nas apoiadas no materialismo histórico e nas chamadas teorias pós-modernas.² Há, em tais teorias, uma espécie de repúdio epistemológico que elide as violências de aniquilação como constitutivas do contexto ontológico moderno e busca resolvê-las na sequencialidade política e histórica.

Assim, como efeitos do pensamento sequencial na compreensão dos eventos de violência encontro:

a) na *ontologia social liberal*, a compreensão da violência como transgressão da lei ou quebra do contrato social a partir das decisões dos indivíduos, que são considerados como unidades ontológicas mínimas da vida social. Desse modo, a violência – seja aquela das guerras entre Estados, seja as das conquistas, da subjugação racial e de gênero – não é considerada constitutiva da sociedade política regida pela razão e universalidade da lei, mas expressão de retornos ao “estado de natureza”, ou reações legítimas do Estado diante de uma violência que

² Me inspiro aqui nas considerações de Denise Ferreira da Silva (2016) sobre o pensamento temporal sequencial moderno e seus efeitos na compreensão do evento racial.

ameaça o corpo político instituído pelo consenso entre sujeitos racionais, segundo a forma do contrato. De um modo ou de outro, o Estado moderno é pensado sempre como aquilo que sucede e se opõe à violência.³

b) no *materialismo histórico*, a mobilização da categoria da acumulação primitiva e da teoria da crise. Assim, a chamada “violência extra-econômica, direta”, manifesta nas conquistas coloniais, no trabalho escravo e nas guerras é, por um lado, remetida ao(s) momento(s) que antecede(m) a acumulação capitalista propriamente dita baseada na “coação muda” econômica, como um estágio de transição no seu processo histórico de imposição; por outro lado, ela permaneceria a ser evocada, mas excepcionalmente em momentos de crise da reprodução social capitalista, em decorrência de sua contradição interna mediada pela concorrência;

c) nas *teorias pós-modernas*, a partir de uma teorização do poder que elide frequentemente o exercício de violências “diretas”, como aqueles manifestos no trabalho escravo, na tortura, na violência corporal, no estupro, no assassinato e na expropriação de terras. Tais violências seriam substituídas por mecanismos de poder impessoais, exercidos por meio da vigilância, da disciplina, da normalização etc., que enformam a própria compreensão da guerra como “disciplinada”.⁴

³ Como observou Foucault *Em Defesa da Sociedade*, os textos filosóficos-jurídicos modernos teorizam a emergência do Estado, da sua lei e legitimidade sobretudo como uma pacificação do “estado de guerra”, desempenhando o papel de armistício: a sociedade e seu poder político começa ali onde a guerra cessa. Dessa maneira, os textos filosóficos-jurídicos, como os de Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, buscaram elidir da constituição do próprio Estado e sua soberania o problema da guerra civil e da conquista (Foucault, 1999, p. 58). Sobre Hobbes, por exemplo, disse Foucault: “No fundo, tudo se passa como se Hobbes, longe de ser o teórico das relações entre a guerra e o poder político, tivesse desejado eliminar a guerra como realidade histórica, como se ele tivesse desejado eliminar a gênese da soberania (*Ibidem*, p. 111). Se isso é verdade para Hobbes, é ainda mais para Locke.

⁴ Sobre a elisão das violências corporais e do terror racializado do Estado na analítica foucaultiana do poder, ver a crítica de Joy James (1996) à abordagem foucaultiana do poder em *Vigiar e Punir*, em *Erasing the Spectacle of Racialized State violence*.

Mesmo afirmando uma “sobreposição” dos mecanismos de poder para dar conta da permanência da produção da morte, a sequencialidade e a separabilidade entre os mecanismos é mantida, sem que consigamos apreender como a lógica da aniquilação constitui o contexto ontológico moderno, isto é, o Capital Global, a Soberania e os princípios da universalidade e liberdade que enformam sua ética.

Observo ainda a sequencialidade operando na teorização de como o racial e o gênero, quando são considerados, constituem a relação entre capital e a lógica de aniquilação. Com frequência, a subjugação racial e de gênero são compreendidas como “resíduos” ou “arcaísmos” históricos: seja de períodos pré-capitalistas, como relações sociais de *status* ou *casta* inadequadas e conflitantes com as relações econômicas de classe e os princípios de igualdade e liberdade que regem as configurações sociais moderna; seja de estágios ou períodos “passados” do capitalismo, como a colonização e a escravidão; ou seja ainda de formações discursivas e paradigmas epistemológicos que, entretanto, já teriam sido superados, como os discursos científicos do século XIX sobre a diferença sexual e racial.⁵ Subjacente, há a aposta de que a historicidade moderna, juntamente com seus desenvolvimentos científicos e tecnológicos, conduziria a eliminação de tais “resíduos” para, finalmente, realizar os princípios de universalidade e liberdade que regem a relação de valor, mediada pela forma jurídico-política do contrato entre sujeitos livres e iguais.

Diante das guerras, das expropriações de terra, dos cercamentos jurídico-políticos por meio de patentes, do encarceramento em massa, dos assassinatos, da pulverização do monopólio de violência dos Estados em grupos amados não-estatais, e demais eventos de

⁵ Para uma crítica do patriarcado moderno como resultante de um “arcaísmo” histórico evocado ideologicamente no contexto capitalista, ver Scholz, 2010. E sobre o racial como resíduo histórico de arranjos sociais e pensamentos superados, não modernos ou pseudocientíficos, ver Ferreira da Silva, 2024.

violência que se inscrevem num continuum regido por uma lógica e desejo de aniquilação, há uma tentação de recorrer à noção de “regresso” e outras similares. Constelações passadas são evocadas como referenciais para explicar o que se passa no presente global: ora o início do século XX, marcado pelas guerras mundiais e pelo fascismo; ora os séculos XV-XVIII, marcados pela colonização e a chamada acumulação primitiva; quando não a persistências de atavismos pré-modernos vinculados ao exercício de violências segundo uma lógica da predação (predador-presa). Robert Kurz observou, assim, que:

É como se um filme fosse posto a andar para trás, como se determinados estádios de transição reaparecessem numa forma distorcida e a modernidade acabasse por voltar a desaparecer no abismo do caos anômico de que saiu. (Kurz, 2003, p. 232)

Reconsiderarmos a relação entre violência e capitalismo hoje, a meu ver, requer pensarmos não só o nexo interno entre capital e guerra, mas também como o gênero e o racial constitui a lógica de aniquilação do valor, sua violência “antiprodutiva” que, entretanto, sustenta a digestão do mundo no interior da valorização do valor como matriz de socialidade global. Para isso, é preciso atentarmos como, por um lado, a relação ontológica entre capitalismo e guerra foi/é um problema, em larga medida, secundarizado não só pelas teorias sociais críticas, mas também pelas ações que buscam uma transformação radical das formas de existência coletiva.

Em *Guerras e Capital*, Éric Alliez e Maurizio Lazzarato observaram o fato de o marxismo e Marx terem negligenciado a função “econômica” e “tecnológica” da guerra (Alliez; Lazzarato, 2016, p. 253). Se deparando com a mesma situação, Robert Kurz observou que tal negligência, nas teorias de esquerda, do papel da guerra e da revolução militar na constituição do capital pode ser explicada pelo enraizamento de tais teorias na racionalidade iluminista e na glorificação da

modernidade.⁶ A partir da racionalidade iluminista, a expansão quantitativa de dinheiro e das relações monetárias na modernidade são apreendidas como uma “melhoria em termos civilizacionais” e não tendo uma relação intrínseca com a revolução militar (Kurz, 2014, p. 106). À negligência da relação entre guerra e capital vem se somar outras duas, qual seja: a da relação da guerra, na sua forma especificamente moderna, com o patriarcado e o racial.

É verdade que, recentemente, em decorrência da expansão da militarização da vida cotidiana e da proliferação do emprego da palavra “guerra” no discurso oficial dos Estados, bem como nos meios de comunicação em massa (guerra às drogas, guerra ao crime, guerra ao terror etc.) é possível observar uma maior preocupação pela questão da guerra e sua relação com o capitalismo.⁷ A guerra da Ucrânia e o genocídio na Palestina, além disso, intensificou ainda mais esse debate. Contudo, o papel do patriarcado e do racial na guerra me parece ainda em larga medida marginalizado. Quando muito, o sexo e o racial são mobilizados como acréscimos de maneira extrínseca à relação econômica, política e militar na forma de ideologias justificadoras da desigualdade e da violência, ao invés de serem abordadas como constituindo o próprio estatuto ou objetividade dessas relações.

Se, por um lado, como argumentam Lazzarato e Alliez há um “contínuo entre guerra, economia e política”, na medida em que “a guerra e a corrida armamentista são, ao mesmo tempo, condições do desenvolvimento econômico e da inovação tecnológica e científica desde o início do capitalismo” (Alliez, Lazzarato, 2016, p. 19, tradução minha). Ou seja, na medida em que o capital não é um modo de produção sem ser, ao mesmo tempo, um modo de destruição, havendo

⁶ “A teoria de esquerda está demasiado enraizada na racionalidade iluminista do capitalismo e na sua confirmada glorificação da Modernidade para que queira enfrentar a verdadeira constituição histórica do capital” (Kurz, 2014, p. 105).

⁷ A contrapelo de análises que consideram o emprego desses termos como “metáforas” indevidas, proponho aqui, como Joy James (2022) e levamos a sério que se trata de guerras.

uma relação interna ou ontológica entre acumulação ilimitada e destruição que também tende ao ilimitado (*Ibidem*, p. 31). E se, por outro lado, essa guerra é desde o início uma multiplicidade de guerras: guerras de classes, de raças, de sexos, guerras de subjetividades, de civilização etc., como explicarmos a maneira como o patriarcado e o racial constituem desde de dentro as guerras do capital?⁸ Minha resposta está no fato de que o patriarcado-racial moderno se constitui como um modo de agenciamento social ou de vinculação baseado na abstração real, que implica um regime historicamente específico de violência, que têm que se materializar a partir das guerras e do seu emprego de forças destrutivas ou de antiprodução.

Para isso, proponho aqui retomar os debates e análises sobre as condições de emergência do contexto ontológico moderno, de sua lógica da abstração real e da aniquilação que tendem ao ilimitado. Tal análise nos permitirá compreender como o capitalismo é, desde o início, uma militarização constante da vida social androcêntrica e colonial-racial.

3 Sobre limiares: quando a guerra não quer dizer mais a mesma coisa

Uma análise da emergência do Capital Global como modo específico de agenciamento instituinte de uma socialidade fundada na abstração real, intrinsecamente cispatriarcal, racial e dependente de uma lógica de aniquilação, é possibilita ao voltarmos para a invenção das armas de fogo no século XIV, da economia de guerra que se formou em torno dela, bem como de uma nova configuração do Estado. Para

⁸ Trata-se das duas teses de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato: 1) a de que “a guerra, a moeda e o Estado são as forças constitutivas ou constituintes, quer dizer ontológicas, do capitalismo”; 2) a de que o capitalismo é travessado, desde a origem, por uma multiplicidade de guerras e não somente pela *a* guerra. Sobre as duas teses, ver Alliez e Lazzarato, 2016, p. 17-18.

realizar isso, gostaria de reabrir o debate sobre a categoria da acumulação primitiva e a maneira como ela opera nos enunciados determinativos e delimitativos da relação de capital.

3.1 Mais uma vez, acumulação primitiva e colonialidade

A categoria de acumulação primitiva, elaborada por Marx, é mobilizada por um espectro amplo de teorias e críticas sociais. E o debate em torno do seu emprego para a compreensão da emergência, da reprodução do capitalismo e da sua relação com a violência de aniquilação permanece em aberto. No capítulo 24 de *O Capital*, Marx define a acumulação primitiva como um período de transição e constituição histórica do capitalismo que cobre os séculos XV-XVIII. Ali, tal categoria desempenha um papel circunscrito, como “uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida”; “a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (Marx, 2013, p. 620-21). Nesse período, como nos lembra Marx, o papel principal no palco histórico é “desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a *violência*” (*Ibidem*, p. 621-grifo meu; ver também p. 652); “o capital nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés” (*Ibidem*, p. 651). Trata-se, sobretudo, “do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade” (*Ibidem*, p. 644).

O recurso à violência se explicaria na medida em que “dinheiro e mercadoria são tão pouco capital quanto os meios de produção e subsistência. Eles precisam ser transformados em capital” (*Ibidem*).⁹ Segundo Marx, as condições para essa transformação, que institui a relação capitalista, é a produção de duas “espécies bem diferentes de possuidores de mercadoria”: a produção, de um lado, dos “possuidores de

⁹ Tal transformação imprime, para usar uma expressão de Marx, uma “nova alma social” às coisas que irão compor o capital, de modo que elas se transformam em modos de existência do Capital: capital monetário, capital mercantil, capital constante, capital variável etc.

dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor que dispõem por meio da compra de força de trabalho alheia”; e, por outro, de “trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção” (*Ibidem*). Aqui, como já se entrevê, a especificação das relações capitalistas, segundo Marx, se dá por uma relação jurídica de propriedade privada que institui dois tipos de “possuidores de mercadoria”. Antecipadamente, isso apaga como o colonial (e posteriormente o racial) e o sexual, que não se enquadram nas relações econômicas entre “pessoas juridicamente iguais”, constitui o Capital como relação social global.¹⁰ Voltaremos a isso.

Importa aqui que, para Marx, a base para a produção dos dois tipos de possuidores de mercadoria (o capitalista e a força de trabalho livre) foi a expropriação da terra sob propriedade comum, do Estado e da Igreja, convertendo-a em propriedade privada e lançando a população camponesa, separada das condições de realização do trabalho, ao mercado.¹¹ Essa expropriação de terras possibilitou a formação tanto da agricultura capitalista, quanto a oferta necessária de um “proletariado inteiramente livre” (Marx, 2013, p. 632) – embora aqui Marx ignore

¹⁰ Aliás, sobre isso, é preciso observar que, segundo Marx, embora “o modo capitalista de apropriação pareça violar as leis originais da produção de mercadorias, ele não se origina em absoluto da violação, mas, ao contrário, da observância dessas leis” (Marx, 2013, p. 523). Ou seja, a acumulação capitalista não se reproduz violando a forma jurídica do contrato na qual as duas espécies de possuidores de mercadoria se defrontam com igualdade jurídica formal. Aliás, como veremos, a existência de dois possuidores de mercadorias juridicamente iguais, que se encontram no mercado, é uma das condições, segundo Marx, para a emergência da relação capitalista de produção. Pois esta pressupõe que o possuidor da força de trabalho tenha de “poder dispor dela, portanto, ser o livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa”, para poder vendê-la, por meio do contrato, como mercadoria por um determinado período (Marx, 2013, p. 215).

¹¹ Por isso, Marx dirá que a acumulação primitiva nada mais é que “o processo de separação entre o trabalhador e as condições de realização de seu trabalho” (Marx, 2013, p. 621).

as *plantations*, cujo processo de formação não foi a expropriação tendo como telos o trabalho livre, mas a implantação massiva do trabalho forçado em suas diversas modalidades (escravidão negra e indígena).¹² Ainda como parte desse processo, Marx observou a emergência, em toda Europa Ocidental, da “legislação sanguinária contra a vagabundagem” (*Ibidem*), criminalizando a força de trabalho que não encontrava imediata absorção assalariada na manufatura emergente. Dentre as penas, há um conjunto de castigos corporais, marcações e o trabalho forçado – os suplícios – visando submeter a força de trabalho “a uma disciplina necessária ao sistema do trabalho assalariado” (*Ibidem*, p. 634).

É nesse contexto de “pré-história” do capitalismo que Marx situa também a colonização, expropriação de terra indígenas e a escravidão de pessoas negras:

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva. A eles se segue imediatamente a guerra comercial entre as nações europeias, tendo o globo terrestre como palco. Ela é inaugurada pelo levante dos Países Baixos contra a dominação espanhola, assume proporções gigantescas na guerra antijacobina inglesa e prossegue ainda hoje nas guerras do ópio contra a China etc. (Marx, 2013, p. 643-644).

Embora Marx reconheça a contribuição da colonização e escravização, ao lado da monetarização do sistema tributário, da dívida pública e do sistema protecionista, para a ascensão da manufatura e, posteriormente, do capitalismo industrial, e num contexto de guerra

¹² Marx estabelece um vínculo, assim, entre emergência do capitalismo e uma “revolução agrícola” (aperfeiçoamento do cultivo, maior cooperação, concentração dos meios de produção etc.) que acompanha a transformação violenta relações de propriedade fundiária (Marx, 2013, p. 640).

comercial entre os países europeus, tal contribuição não tem nem o estatuto das “condições essenciais” (como o mercado e a propriedade privada), nem de produção de capital propriamente dito, mas se inscreve nas fronteiras do “comércio” ou da circulação de mercadorias. Apenas quando “os tesouros espoliados fora da Europa mediante o saqueio, a escravidão e o latrocínio refluíam à metrópole”, “lá se transformavam em capital” (*Ibidem*, p. 646). Isso é se dá, segundo Marx, na medida em que “nos estágios iniciais da sociedade capitalista, o comércio domina a indústria; na sociedade moderna, ocorre o inverso”. Um dos efeitos do comércio, sobre relações não-capitalistas, é a destruição das antigas relações de produção para subordiná-las à produção de valor de troca. Assim, ali onde o capital comercial é preponderante, como no início do capitalismo, ele “constitui um sistema de saqueio”. (*Ibidem*, p. 455). Contudo, isso apaga o caráter não só comercial, mas produtivo das colônias e do trabalho escravo.

O que me interessa aqui, nessa reconstituição da teoria da acumulação primitiva e seu papel na delimitação da especificidade da relação capitalista, é a compreensão da relação entre violência – definida como “extra-econômica” – e Capital. Ela é compreendida por Marx como um recurso historicamente necessário não só para a produção das “condições necessárias” – embora não seja uma delas – da produção capitalista (o capital monetário como expressão das “condições de trabalho” e a força de trabalho livre como capital variável), mas também para garantir o encontro desses dois elementos, isto é: a realização da relação capitalista baseada na exploração do trabalho assalariado. Por isso mesmo, violência é transitória, situada numa relação de “anterioridade” com a relação capitalista propriamente dita, e só nesse sentido ela é uma “potência econômica”.¹³ Para Marx, tal violência não será mais necessária no amadurecimento do modo de produção capitalista,

¹³ “A violência é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica” (Marx, 2013, p. 644).

quando esse começa a “caminhar com suas próprias pernas”, a não ser excepcionalmente. Assim, ela será substituída pela “coação muda” e impessoal das relações econômicas e de sua reprodução.¹⁴ Diz ele:

No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às “leis naturais da produção”, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada. Diferente era a situação durante a gênese histórica da produção capitalista. A burguesia emergente requer e usa a força do Estado para “regular” o salário, isto é, para comprimi-lo dentro dos limites favoráveis à produção de mais-valor, a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num grau normal de dependência. Esse é um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva (Marx, 2013, p. 634-35).

Como se vê, após seu processo de constituição histórica, a violência de aniquilação, manifesta nas colônias, no trabalho escravo e nas guerras – que, aliás, nem mesma é mencionada, a não ser superficialmente como “guerra comercial” – se torna irrelevante do ponto de vista da lógica da valorização do valor e não desempenha nenhum papel determinante. O caráter excepcional ao qual a violência é remetida, após o modo de produção capitalista ter se estabelecido sobre seus próprios

¹⁴ Marx tem aqui em vista a passagem da subsunção formal e da exploração baseada na mais-valia absoluta, característico do período manufatureiro, para a subsunção real e a exploração baseada na mais-valia relativa, característico da consolidação da produção industrial e do emprego da maquinaria.

pés, apenas confirma como a violência é sempre-já posta, na sequencialidade, numa relação de anterioridade com a acumulação propriamente dita. Marx a evocada, nesse sentido, sobretudo em relação aos momentos de crise de superprodução, no qual a sociedade capitalista “vê-se subitamente reconduzida a um momento de barbárie momentânea [...] porque a sociedade possui civilização em excesso” (Marx; Engels, 1998, p. 45). O recurso a violência no “momento de barbárie momentânea” está pressuposto, porque ocultado, no tratamento de Marx sobre *as causas contra-arrestantes* à crise produzida pela queda tendencial da taxa de lucro. Dentre as causas para contorná-la, está a ampliação do comércio exterior ou do “mercado mundial”, tornado agora um produto da lógica interna do capital.¹⁵ Aqui o comércio colonial aparece como *locus* do investimento exterior do capital excedente, embora Marx diga isso sem que mencione o uso da violência (conquista, subjugação, guerra colonial etc). Ainda que possa ser considerada um recurso para “resolver” a crise resultante da contradição interna da lógica do capital, a violência não é pensada como *constituído* e sustentando-a.

Após Marx, Rosa Luxemburgo, em *Acumulação do Capital*, foi a primeira a reescrever a teoria da acumulação primitiva, questionando a circunscrição dos seus processos à “gênese, o momento em que nasce o capital” e a hipótese marxiana de um “domínio geral e exclusivo da produção capitalista”, bastando por si mesma em seu processo de reprodução (Luxemburgo, 1970, p. 314). Contudo, Luxemburgo mantém a posição da colônia e do racial como “fronteira” e sua relação de anterioridade em relação à acumulação capitalista.¹⁶ Diante do

¹⁵ “Do mesmo modo, a expansão do comércio exterior, que na infância do modo de produção capitalista constituída a base deste última, converteu-se, no curso de seu progresso, em seu próprio produto, por meio da necessidade interna desse modo de produção, de sua necessidade de um mercado cada vez mais ampliado” (Marx, 2017, p. 276).

¹⁶ Sobre o racial, observa Luxemburgo: “O capital necessita de outras raças, para aproveitar as regiões onde a raça branca não pode trabalhar; necessita poder dispor, ilimitadamente, de todos os operários da terra, para com eles poder mobilizar todas as

imperialismo dos séculos XIX-XX, Luxemburgo, no contexto do materialismo histórico, trata dos métodos empregados e descritos por Marx ao tratar da “acumulação primitiva” – a destruição e o aniquilamento – como contemporâneos à reprodução do Capital. Isso ocorre devido a necessidade sistêmica do Capital não só de novos mercados externos – produtores e consumidores não-capitalistas – para realizar a mais-valia e o capital excedente produzido no centro, mas também de novos meios de produção e força de trabalho, isto é, “meios históricos” para renovação do capital constante e variável.¹⁷ Isso é feito, assim, sem que Luxemburgo coloque em questão a relação de linearidade temporal, no qual a violência se resolve no terreno da historicidade. Diz ela:

O método violento é, nesse caso, o resultado direto do choque do capitalismo com as estruturas da economia natural que entravam sua acumulação. [...] Podemos verificar a aplicação desses métodos do capital nas colônias através dos exemplos clássicos do comportamento político dos ingleses na Índia e dos franceses na Argélia (Luxemburgo, 1970, p. 320).

Enquanto o Norte ou o centro Europeu é definido como capitalista, baseado na produção de mais-valia pelo trabalho assalariado, a América, a Ásia e a África irão ser definidas como zonas não-capitalistas, em que se verifica “sistemas primitivos de exploração” baseados na escravidão e na servidão, que produzem sobreproduto, isto é, riqueza material excedente e fornecem matérias-primas para as zonas capitalistas, “mas, de modo algum, mais-valia capitalista” (Luxemburgo, p. 307-308). Assim, na sua teorização da acumulação primitiva para além da gênese do capitalismo, “em seu pleno amadurecimento”,

forças produtivas do planeta, dentro dos limites da produção de mais-valia, enquanto isso seja possível. Esses operários, porém, podem ser encontrados quase sempre acorrentados a formas de produção pré-capitalistas. Devem ser, pois, previamente ‘libertados’ para que possam ‘alistar-se’ no exército ativo do capital” (1970, p. 312).

¹⁷ O processo da acumulação de capital está ligado por suas relações de valor e materiais: ao capital constante, ao capital variável e à mais-valia e a formas de produção não-capitalistas. As últimas formam o meio histórico dado daquele processo (p. 314).

Rosa Luxemburgo concebe as regiões coloniais, nas quais se observa trabalho escravo e servidão, como zonas pré-capitalistas, o que conduz a uma coexistência do moderno com o primitivo: “Desses esforços resulta a coexistência, nos países coloniais, das mais diversas formas mistas entre o sistema moderno de salário e os regimes primitivos” (Luxemburgo, 1970 p. 313). É esse primitivismo pré-capitalista, pois não baseado no trabalho assalariado e na produção de mais-valia, que “permite que a acumulação se desenvolva com uma violência e rapidez extraordinárias, que não seriam possíveis em sociedades de tipo capitalista” (Luxemburgo, 1970, p. 306).

É nesse quadro de delimitação da relação social capitalista e da sua dinâmica de reprodução em escala ampliada a partir das zonas não-capitalistas, que Luxemburgo inscreve o militarismo. Havendo, assim, duas funções, segundo a autora: 1) como “arma na concorrência dos países capitalistas, em luta pelo domínio de territórios de civilização não-capitalista”, nesse caso o militarismo não constitui a acumulação propriamente dita; 2) como “meio privilegiado de realizar a mais-valia; em outras palavras, é um campo de acumulação” (*Ibidem*, p. 399). Na segunda função, o militarismo constitui a acumulação ao produzir a demanda estatal para um novo ramo de produção – a produção de material de guerra – oferecendo “ao capital uma nova ocasião de criar e realizar mais-valia” (*Ibidem*, p. 409). Ambas essas funções, segundo Luxemburgo, acabam se transformando de condições de acumulação em condições da própria ruína do capitalismo, ao eliminar, exteriormente e interiormente, “as camadas não-capitalistas” da qual depende e ao deteriorar as condições das camadas trabalhadores (*Ibidem*, p. 411).

Embora Luxemburgo realize a articulação entre produção capitalista e a ampliação do militarismo, ela me parece permanecer ainda, por um lado, extrínseca, se explicando enquanto demanda do Estado por um ramo específico de investimento do capital – o material de guerra; por outro, em relação à violência colonial e racial, a violência militarista permanece resolvida na historicidade e sequencialidade do

Capital em relação ao seu “fora” ou sua “fronteira”. Sob esses dois aspectos, a compreensão de Luxemburgo permanece inadequada para uma análise de como a violência de aniquilação é constituinte da forma-valor enquanto relação social global ao mesmo tempo patriarcal e racial. Nesse sentido, ao contrário de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato (2016, p. 87), que para quem Luxemburgo conceberia a “acumulação primitiva” menos como um fenômeno “histórico” do que contemporâneo, assumindo a forma do imperialismo no século XX, em minha leitura ela permanece centrada na historicidade. A centralidade da historicidade se expressa, em especial, na maneira como ela divide, na globalidade, “dentro” e “fora”, delimitando as regiões da globalidade propriamente “capitalista” e as “não-capitalista”, cujo conflito entre ambas se desdobra privilegiadamente no palco da historicidade. Nesse contexto, Luxemburgo mobiliza a raça como *datum* empírico, ao invés de uma compreensão do racial como constituindo o próprio Capital e sua maneira de ordenar a globalidade do contexto ontológico moderno.

Como observa Ferreira da Silva (2019, p. 172), o que Luxemburgo conceitualiza como primitivo, como dado externo ou um “fora” pré-capitalista cuja tomada terras (*landnahme*) é requisitada como “meios históricos”, ainda que geograficamente contemporâneo, já é um produto do capital e da maneira como o contexto ontológico moderno instituiu e mapeou a globalidade por meio do racial e da expropriação colonial. Embora a reconstituição da crítica de Ferreira da Silva ao materialismo histórico transponha os limites deste texto.

De todo modo, a reescrita da acumulação primitiva por Rosa Luxemburgo permanece influenciando as análises do capitalismo até hoje, como nos trabalhos de David Harvey, Nancy Fraser e mesmo de Éric Alliez e Maurizio Lazzarato. Nesses últimos, embora apontem para a relação “constitutiva e ontológica entre a forma mais desterritorializada do capital (o dinheiro) e a da soberania (a guerra)” ainda vejo, de diversas maneiras, a sua relação sendo apresentada em termos de sequencialidade, como na relação entre guerra e governamentalidade.

3.2 Armas de fogo e Capital: sobre uma nova forma de vinculação social

Na literatura sobre como a guerra constitui o Capital, se reconhece uma mudança profunda ocasionada pela invenção das armas de fogo. Yasmin Texeira, em seu texto *Linhagens do Armamento* (2023), amparada nas análises de Deleuze e Guattari sobre as máquinas de guerra e na historiografia sobre a guerra, observa que o crepúsculo das sociedades nômades históricas começa com a invenção das armas de fogo, no processo de passagem da Idade Média para a Modernidade. Diferentemente da guerra exercida pela modernidade, as máquinas de guerra nômade são caracterizadas por não realizar uma separação entre atividades guerreiras, na forma de um exército, e as demais atividades da vida social. Além disso, nas máquinas de guerra nômades, a vida guerreira é, ao mesmo tempo, um agenciamento contra o Estado, na medida em que impede a emergência de um poder separado, como Pierre Clastres já havia observado, em *Arqueologia da Violência* (1980), também à respeito da guerra nas sociedades ameríndias. De todo modo, guerra, no contexto ontológico moderno, não quer mais dizer a mesma coisa.

Com a invenção das armas de fogo, Texeira comenta que “o aparelho de Estado passa também a obter para si uma determinada linhagem tecnológica que complementará seus instrumentos de violência próprios”, para além da captura das máquinas de guerras nômades e suas técnicas. Nesse processo, as máquinas técnicas de destruição assumem a forma da mercadoria. Assim, essa mudança na linhagem tecnológica, passando da metalurgia artesanal nômade para a produção industrial, na qual se pode, além disso, “identificar facilmente um extrativismo mineral e uma metalurgia predatórios”, está intimamente ligada com a mudança na forma de socialidade ou de agenciamento maquínico, na expressão deleuze-guattariana (Texeira, 2023, p. 117-

118).¹⁸ Diante disso, “se trataria de pensar a mudança qualitativa de uma determinada linhagem tecnológica de acordo com o limite e o limiar de um agenciamento” (*Ibidem*). Essa análise decorre do fato de que o *agenciamento*, enquanto *unidade real mínima*, antecede – do ponto de vista ontológico – o elemento técnico.¹⁹

Silvia Federici, embora não desenvolva esse aspecto da assim chamada acumulação primitiva e da caça às bruxas, observou em *Calibã e a Bruxa* (2004) que, em parte devido à inovação tecnológica das armas de fogo, não só as guerras se tornaram mais frequentes, acompanhada da profissionalização e institucionalização permanente dos exércitos, mas que apareceu “um novo tipo de conflito”, no interior do qual o objetivo passa a ser a eliminação do inimigo (Federici, 2017, p. 131). Tal transformação dos conflitos sociais, como Federici mostra, é indissociável das caças às bruxas como uma “guerra contra as mulheres” na Europa e nas colônias.

Éric Alliez e Maurizio Lazzarato, em *Guerras e Capital* (2016), amparados em especial no trabalho historiográfico Geoffrey Parker, também atribuem um papel fundamental na revolução militar que se desenvolveu entre o século XIV e XVIII, tanto para a compreensão da emergência do capitalismo quanto do Estado moderno, este último respondendo às necessidades dos pesados investimentos para a condução de um novo tipo de guerra, que emerge como um complexo-industrial-militar (Alliez e Lazzaro, 2016, p. 94-101).

¹⁸ Como observa Texeira: “O sentido da técnica, isto é, a qualificação dos objetos técnicos depende do agenciamento e não será o mesmo em um tipo de sociedade ou outro” (Texeira, 2023, p. 118).

¹⁹ “A máquina é primeira em relação ao elemento técnico: não a máquina técnica que é ela mesma um conjunto de elementos, mas a máquina social ou coletiva, o agenciamento maquínico que vai determinar o que é elemento técnico num determinado momento, quais são seus usos, extensão, compreensão..., etc. [...] O primado muito geral do agenciamento maquínico e coletivo sobre o elemento técnico vale em toda parte, tanto para as ferramentas como para as armas. As armas e as ferramentas são consequências, nada além de consequências” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 81 e 92).

Por fim, Robert Kurz argumenta que a revolução militar conduzida pela inovação das armas de fogo realiza uma ruptura “qualitativa e quase ontológica na condução da guerra” (Kurz, 2014, p. 102). E faz a seguinte observação:

Só as armas de fogo, canhões e mosquetes trouxeram a nova qualidade da máquina destrutiva, que transcendia a capacidade de combate imediata do Homem e que, a par com a guerra, haveria de revolucionar as bases sociais – processo que se arrastou ao longo de vários séculos” (Ibidem).

Se na linhagem tecnológica das armas brancas, o uso das armas era indissociável das habilidades guerreiras no seu manuseio e na condução da guerra, como na conjunção entre montaria e uso do arco, a invenção das armas de fogo é acompanhada de uma autonomização e abstração do aparelho de guerra em relação às habilidades guerreiras. Antes do operário se tornar um apêndice da máquina de produção industrial, é o soldado que emerge como um apêndice de uma máquina de destruição que começa a se formar com a modernidade, sendo o trabalho da morte o protótipo e paradigma do trabalho abstrato produtor de mercadorias. Assim, a modernidade nasce já como uma militarização social, ou, em outros termos:

Na sua essência, o capitalismo não é outra coisa senão a militarização da reprodução social; e não só pela referência externa às exigências econômicas da produção de armas de fogo, que caracterizou os seus primórdios, mas também pela formação quase militar de todo o modo de produção, na forma dos “exércitos do trabalho”, na forma da concorrência universal, como uma guerra econômica permanente de todos contra todos, etc. (Kurz, 2003, p. 39).

As mudanças não se encerram aí. O que está em questão nesse limiar, na qual a modernidade emerge conjuntamente com uma nova linhagem tecnológica de armamentos, é uma mudança profunda na *forma de relacionamento* que determina a produção e reprodução da vida coletiva enquanto indissociável da revolução militar. O núcleo do

argumento do Kurz, a meu ver, é que a produção das armas de fogo e a corrida armamentista desencadeada na Europa produziram uma economia de guerra desvinculada dos outros momentos da vida social e que está na base da emergência do fetiche moderno do capital, isto é, do dinheiro que visa a si mesmo em escala ampliada, bem como da abstração real que constituirá uma substância social automovente como essência da forma social moderna.

O que, contudo, é amplamente desconsiderado é que essa desvinculação da economia de guerra das armas de fogo, enquanto condição de emergência de uma máquina social orientada para a acumulação incessante do dinheiro, é um processo estruturalmente cispatriarcal e racial-colonial, associado tanto à separação entre produção e reprodução, esta última feminilizada, quanto à produção da colônia e à emergência do racial. Feita essa breve contextualização do debate, gostaria agora de me deter sobre essa ruptura ontológica ligada à revolução das armas de fogo.

4 A pacificação sexual das armas de fogo: sexualização e colonização

O caráter estruturalmente “masculino” do processo de “desvinculação”, associado à mobilização original em torno das armas de fogo, foi inscrito na base do capital nascente, mas foi-o, precisamente, como momento dissociado das formas de base e não explicitamente contemplado na reflexão oficial. Depois de a máquina autorreferente da multiplicação do dinheiro estar estabelecida e ter dissociado sexualmente todos os momentos da reprodução que era incapaz de abranger, a “economia” assim criada produziu, graças à sua dinâmica própria, “leis” próprias.

Robert Kurz, *Dinheiro sem valor*

A economia das armas de fogo, que envolve não só a corrida armamentista da produção e mobilização de canhões, mosquetes e

soldados em larga escala, mas também um surto arquitetônico militarizado para resistir ao poder de fogo das nova forma de guerra, pode ser entendida como o protótipo de uma economia enquanto tal, no sentido moderno.²⁰ Ou seja, uma esfera desvinculada dos demais momentos da reprodução social e portadora de leis próprias, que giram em torno da relação entre dinheiro e mercadoria.

Ocorre que o complexo militar-industrial nascente, com suas indústrias siderúrgicas e mineiras, exigia encargos exorbitantes para levar a cabo uma produção não só em larga escala, mas em constante expansão. Para custear os encargos com tal economia de guerra, se dá início a uma monetarização das relações sociais, sobretudo via monetarização dos tributos. Kurz observa que, nesse momento, o dinheiro ainda não figura como forma universal de uma riqueza abstrata, mas é mobilizado, na esfera da circulação, como meio para “pôr em marcha a logística de ampla envergadura que era necessária” para a mobilização de uma quantidade de recursos sem precedentes voltados para a corrida armamentista (Kurz, 2014, p. 107). Apesar disso, o que está em curso é uma mutação do estatuto do dinheiro que acompanha a transposição de um limiar da forma de socialidade. Embora não possa desenvolver essa questão aqui, a meu ver é imanente a ela a emergência da logística como ciência branca (e acrescentaria cispatriarcal), tal como a definem Fred Moten e Stefano Harney em *Tudo Incompleto*.²¹

Essa necessidade financeira devida aos armamentos, por sua vez, vai conduzir a emergência do Estado moderno mercantilista, que é ao mesmo tempo um Estado fiscal, administrativo, militar, colonial

²⁰ Em outros termos: trata-se de uma corrida armamentista tanto ofensiva quanto defensiva, que mobiliza tanto na terra quanto no mar “concentrações de homens e de material nunca vistas até então” (Alliez e Lazzarato, 2016, p. 95-97).

²¹ A chave dessa hipótese está no fato que a economia de guerra moderna destrava uma “guerra econômica de ‘infraestrutura’ e ‘serviços’” (Alliez e Lazzarato, 2014, p. 97), toda uma logística que, no interior de uma corrida armamentista entre Estados modernas nascentes, deve ser constantemente aprimorada e que transborda para o domínio econômico-militar transatlântico.

etc.²² É a partir da conjunção entre canhões, dinheiro e Estado que o capitalismo enquanto máquina de acumulação de dinheiro emerge. O importante a se notar aqui é o papel do dinheiro muito mais do que o da mercadoria. É a desvinculação e expansão do dinheiro como equivalente dos custos materiais da máquina de guerra moderna, imposto violentamente, de cima para baixo, e exercendo uma pressão sobre as relações sociais para sua monetarização, que conduz, por sua vez a uma transformação todos os produtos em mercadorias e à constituição de um mercado mundial.²³

A autonomização do aparelho de guerra bem como a constituição de uma economia de guerra baseada nas armas de fogo é acompanhada de uma desvinculação do dinheiro para alimentar uma máquina

²² Tanto Kurz, quanto Alliez e Lazzarato parecem concordar a esse respeito em suas análises sobre a relação entre guerra e capital: o Estado moderno é um efeito da revolução militar como condição de emergência da modernidade e do capitalismo, ver Kurz, 2014, p. 107-108: “O Estado territorial moderna, que como por ser ‘absolutista’, o Estado enquanto tal, segundo o entendimento atualmente corrente, teve a mesma origem e surgiu em simultâneo com o complexo militar-industrial caracterizado pela produção de canhões, ou seja, pela nova condução da guerra e pela mobilização qualitativamente alterada do dinheiro num contexto teleológico nunca visto”. E Alliez e Lazzarato, 2016, p. 97-98: “Se isso que Marx denomina de “o plano bem regrado de um poder de Estado em que o trabalho é dividido e centralizado como numa fábrica” se constitui na época da monarquia absoluta, distribuindo sobre todo o territórios os atributos de um Estado policial, militar, fiscal, administrativo, manufatureiro-empresendedor de grandes trabalhos e de um Estado colonial, a razão reside que o Estado mercantilista, tomado num ‘sistema internacional de Estados’ (segundo a fórmula de Porchnev), é, antes de tudo, o efeito da revolução militar que sela a nova indistinção entre a economia e a política, conquistando a vitória sobre a cidade enfeudada no nível nacional” (*tradução minha*).

²³ “[...] foi o dinheiro tornado mercadoria desvinculado enquanto protomercadoria que foi transformando paulatinamente todos os produtos e objetos de uso em mercadorias, para além das antigas relações de obrigação que não obedeciam à forma da mercadoria (no sentido de uma esfera autônoma e distinta)”. Assim, continua Kurz: “em termos históricos, as coisas passam-se no sentido inverso ao de uma lógica do capital; em termos históricos, foi o dinheiro que, na sua transmutação em mercadoria, deu origem à produção universal de mercadorias” (Kurz, 2014, p. 118).

estatal-militar-industrial que se autonomiza.²⁴ É só tento em vista essa desvinculação e autonomização do aparelho da guerra, do Estado e do dinheiro que Kurz diz se tornar possível falar em economia política, quer em termos reais ou teóricos. Ou seja, a matriz originária da economia política é a economia da guerra.

A exigência de se ganhar dinheiro para satisfazer a insaciável corrida aos armamentos reage sobre as relações sociais convertendo-as em relações sociais mediadas pelo dinheiro. O resultado desse processo foi estabelecer uma forma de relação social na qual o dinheiro se tornou um fim-em-si da sua própria acumulação.²⁵ Esse processo se consolida quando a própria produção material passa a ser orientada para a produção de mercadorias com vistas a angariação ampliada de dinheiro. É nesse contexto que o trabalho abstrato como produtor de valor se consagrada e, com ele, a relação social assume a forma de uma objetualidade abstrata expressa na forma monetária como um fim-em-si e representante da riqueza universal (Kurz, 2014, p. 119).

Além disso, a compulsão sistêmica à expansão, forjada no forno do proto-moderno complexo-industrial-militar, é indissociável, como argumentei, da colonização e da constituição das modernas relações de gênero. Como observam o Alliez e Lazzarato, o domínio do mar e do ultramar, as rotas coloniais, eram ao mesmo tempo de caráter econômico e militar, possibilitada pela construção de grandes embarcações

²⁴ “Com a autonomização de uma máquina militar até então desconhecida, autonomizou-se também a lógica do dinheiro, e a primeira força motriz foi a já referida e sempre crescente ‘fome de dinheiro’ dos príncipes na protomoderna ‘corrida aos armamentos’ da produção e do apuramento das armas de fogo, ou de novas fortificações capazes de lhes resistir, com custos em contínuo crescimento. A transformação das estruturas feudais descentralizadas em aparelhos estatais burocráticos angariadores de dinheiro fez da estatalidade – ela própria constituída nesse processo – o demiurgo dessa ‘reinvenção’ do dinheiro”. (Kurz, 2014, p. 115).

²⁵ “A ‘desvinculação’ e a autonomização da máquina militar e estatal das armas de fogo do corpo social, bem como a consequente ‘desvinculação’ e autonomização do dinheiro sem os seus autores disso estarem conscientes, transformou, pela primeira vez, a matéria do dinheiro num fim-em-si terreno – fim esse que se encontra incessantemente em processo”. (Kurz, 2014, p. 116).

de guerras equipadas com canhões, como fortalezas flutuantes. O estouro da modernidade pelos canhões é também um estouro da primeira globalização imperialista.

A palavra pacificação é empregada muito cedo no contexto da colonização. A caça às bruxas, o extermínio de povos indígenas, a construção de aldeamentos jesuíticos e a violência total empregada para garantir a escravização dos povos africanos em diáspora, se inscrevem no interior de guerra colonial em que conquista e pacificação são palavras que designam um mesmo processo. Por isso, denominarei a relação entre guerra e relações de gênero como um processo de pacificação sexual.

Se a emergência do contexto ontológico moderno a partir do complexo industrial-militar deve ser analisado na globalidade, o mesmo vale para o sexual e o racial. A sexualização e a racialização constituem uma relação social global constitutiva da objetualidade abstrata do valor que emerge com a revolução militar moderna. A desvinculação da lógica do dinheiro, tornando-se um fim em si mesmo e dando origem a economia como centrada em si mesma com suas próprias leis, pressupõe, como argumenta Roswitha Scholz, uma cisão, em que todas as atividades de reprodução que não entram imediatamente como produtoras de mercadorias e dinheiro, são dissociadas e feminilizadas.²⁶ O valor, o trabalho abstrato, emergem, assim, uma forma social de dominação patriarcal especificamente moderna.

Em *O valor é o homem*, Roswitha Scholz resume isso da seguinte maneira:

Salvo engano, é precisamente a ascensão do princípio masculino do “trabalho abstrato como um tautológico fim em si mesmo” (R. Kurz)

²⁶ Sobre isso, também comenta Kurz: “Depois de a máquina autorreferente de multiplicação do dinheiro estar estabelecida e ter dissociado sexualmente todos os momentos da reprodução que era incapaz de abranger, a ‘economia’ assim criada produziu, graças à sua dinâmica, ‘leis’ próprias, sob a forma de processos quase naturais” (Kurz, 2014, p. 120).

que traz como resultado o confinamento doméstico e a repressão da mulher na história ocidental, produzindo, ao fim e ao cabo, a perda da dimensão sensível das relações humanas, a destruição da natureza e a ameaça de guerra nuclear. (Scholz, (1996, p. 16)

Em resumo, a universalidade abstrata desvinculada tanto do dinheiro, quanto da estatalidade moderna nascente, com sua indiferença em relação às qualidades sensíveis e aos efeitos destrutivos de suas atividades no mundo, é intrinsecamente patriarcal. E isso na medida em que a forma de socialidade desvinculada e autonomizada da lógica do dinheiro como um fim-em-si e da estatalidade moderna, ligadas à economia de guerra, é sustentada pela cisão patriarcal que produz a domesticação dos corpos feminilizados, o que não pode ser levado a cabo a não ser com a violência e o emprego do aparelho de guerra patriarcal nascente, ao qual se associa as qualidades abstratas e descodificadas de uma masculinidade sustentada pela indiferença ao exercício da violência sobre o mundo.

Além disso, tanto o valor e o trabalho abstrato, quanto a cisão da esfera da reprodução, a meu ver, perfazem o patriarcado produtor das mercadorias como um sistema civilizatório que demanda analisar as relações de gênero como intrinsecamente coloniais.

Para expressar isso melhor gostaria, para concluir, de retomar brevemente a condenação de Tibira pela Igreja Católica e o Estado francês. Porque ela expressa como o sistema sexual e de gênero faz parte de um projeto civilizatório global de ordenamento ontológico do mundo e indissociável da racialização e do complexo industrial-militar.

5 O corpo ferido de Tibira

Tibira foi uma pessoa Tupinambá condenada pela inquisição por sodomia e executada na boca de um canhão, em 1614. Retrospectivamente, já na cena da representação do dispositivo de sexualidade do

século XIX, Tibira passou a ser considerado um indígena homossexual. Contudo, por trás da acusação de sodomia está em questão muito mais que a repressão de uma prática ou orientação sexual pré-existente e de sua transgressão em relação às leis cristãs. Primeiro, porque a própria noção de orientação sexual ou de sexualidade é um produto da modernidade, que só se consolida como identidade no século XIX. É verdade que Tibira não era heterossexual, na medida em que escapava da regime de poder emergente e de sua respectiva forma de relação social cispatriarcal, mas isso não significa que fosse homossexual.

Em segundo lugar, tal leitura apaga o fato que a violência hetero-colonial é um processo de imposição das próprias identidades de gênero (homem e mulher) enquanto parte do projeto moderno de ordenamento do mundo. Nesse sentido, a condenação de sodomia vai além de uma questão moral ligada às práticas sexuais categorizadas como pecado nefasto ou crime: a partir da transformação do corpo de Tibira em corpo sodomita, o que se objetiva é a expropriação e destruição de territórios existenciais, que não se estruturam a partir da diferença sexual, das identidades de gênero e da reprodução cis-heterossexual emergente na modernidade.²⁷

É preciso lembrarmos, assim, que a modernidade é um projeto de ordenamento ontológico do mundo, transformando profundamente a maneira de habitar a Terra em escala planetária a partir da imposição de uma forma de relação social global. E a violência produtiva da modernidade consiste em produzir aquilo sobre o qual ela se exerce, seu próprio *universo de referência*. É por meio da produção do capturado pela própria captura que esta justifica a legitimidade do exercício de

²⁷ Em *Utopias mapuche não binárias para um presente epupillan*, as autories mapuche escrevem: “O devir de corpos indígenas não heterossexuais em corpos sodomitas é marcado pela influência colonial do século xv, quando os interesses do nascente Estado monárquico espanhol se amarram aos interesses da Igreja Católica, ampliando assim a percepção do mal e do pecado da sodomia não apenas a uma questão moral, mas igualmente legal e territorial” (Comunidade Catrileo+Carrión, 2021, p. 9).

sua violência.²⁸ Assim, Castiel Vitorino, em *Ancestralidade Sodomita, Espiritualidade Travesti* comenta:

Tibira também não era indígena, nem gay, nem travesti, nem Tibira. Mas foi racializada com as leis da sexualidade criadas pela religião cristã católica apostólica romana; às quais desobedeceu; tornou-se sodomita. Essa pessoa era Tupinambá. Mas então, na tradução colonial de sua existência, Tibira também virou *berdache*.

O corpo ferido de Tibira, rasgado pelo canhão, registra o processo de formação do contexto ontológico do cispatriarcado do valor como indissociável da guerra, ou seja, de uma violência que se desdobra a partir de uma linhagem tecnológica armamentista pela qual se garante a tradubilidade de todas existências na cena econômica, política e simbólica do valor e da sua respectiva relação cis-heterossexual de reprodução. Ao mesmo tempo, que no presente contínuo de sua recusa de tradubilidade, abriga as potencialidades de se pensar e existir outramente.

Referências

- ALLIEZ, Éric.; LAZZARATO, Maurizio. *Guerres et Capital*. Paris: Editions Amsterdam, 2016.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialógos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2, vol.5. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo*. 2016.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Casa do Povo, 2019.

²⁸ Me apoio aqui na seguinte afirmação de Deleuze e Guattari: “Há violência de direito cada vez que a violência contribuir para criar aquilo sobre que ela se exerce ou, como diz Marx, cada vez que a captura contribui para criar aquilo que ela captura” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 155).

- FERREIRA DA SILVA, Denise. *Homo Modernus*: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*: Uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2011.
- FOUCAULT, Michael. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GRAHAM, Stephen. *Cidades sitiadas*: o novo urbanismo militar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- JAMES, Joy. *Resisting State Violence*: Radicalism, Gender, and Race in U.S. Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A Acumulação do Capital*: Estudo sobre a Interpretação Econômica do Imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- KURZ, Robert. *A Guerra de Ordenamento Mundial*: o fim da soberania e as metamorfoses do imperialismo na era da globalização. Disponível em: http://www.obeco-online.org/a_guerra_de_ordenamento_mundial_robert_kurz.pdf, 2003. Acesso em: 15/09/2024.
- KURZ, Robert. *Dinheiro sem valor*: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antígona, 2014.
- MARX, Karl. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. *Crítica da Economia Política*. Livro I: o processo de produção do Capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Crítica da Economia Política*. Livro 2: o processo de circulação do Capital. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- SCHOLZ, Roswitha. *O valor é o homem*: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. In: Novos Estudos CEBRAP, nº 45, julho 1996, p. 15-36.
- TEXEIRA, Yasmin. Linhagens do Armamento: Guerra e Tecnologia em Deleuze e Guattari. In: *Princípios*: Revista de Filosofia, Natal, v.30, n.62, mai ago 2023.

Gênero e sexualidade ameríndia pindorama¹ e seus desvios

Aline de Oliveira Rosa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.02>

Escrever sobre nossas sociedades ameríndias, resgatar nossas ancestralidades, contar nossas histórias, fazer emergir suas cosmo-percepções, suas outras sexualidades e gêneros que fogem a lógica binária colonialista e patriarcal, é uma estratégia de resistência contra colonial. Isso porque todos os países que compõem Abya Yala tornaram-se palco do genocídio que dizimou os povos originários que aqui habitavam e viviam uma organização social e territorial muito diferente da que hoje conhecemos. Como escrevi em 2023 no artigo “Mirando outros horizontes para pensarmos um ensino de filosofia decolonial”:

Em todo o continente 90-95% dos povos originários foram assassinados, vítimas do genocídio indígena do território Abya Yala, isso equivale a 70 milhões ou mais de indígenas mortos na invasão colonial. É importante ressaltar que na época das invasões “a população de toda a Europa era de 57 a 70 milhões de habitantes e Espanha e Portugal

¹ Pindorama era o nome dado ao Brasil pelos indígenas antes da chegada européia, habitantes que somavam de 6 a 8 milhões falantes de cerca de 1500 línguas diferentes, como descreve Reinaldo José Lopes no Cap. “Tupi or not Tupi” de seu livro *1499: O Brasil antes de Cabral* publicado em 2017. O nome Pindorama é uma designação para o local dos povos tupis-guaranis, significa “Terra das Palmeiras” ou “Lugar das Palmeiras.”

² Pós doutoranda em Filosofia na UFRJ-PPGF. Professora e pesquisadora da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio – Fiocruz; professora de Filosofia do Colégio Pedro II. E-mail: alinerosamoreira@hotmail.com

juntos não ultrapassavam 10 milhões de pessoas” (Viezzler; Moema 2021, p. 23). Ou seja, dois impérios que somavam não mais que 10 milhões de pessoas aniquilaram quase 70 milhões de indígenas, considerado este o maior holocausto do mundo – o segundo maior é o holocausto judeu na Alemanha (1939-1945) com 6 milhões de mortos. No Brasil haviam entre 5 a 8 milhões de habitantes na chegada dos colonizadores, 5 a 6 milhões foram mortos, vítimas do genocídio. (2023, p. 124)

Essa cartografia da morte presente na citação anterior nos revela de que matéria foi/é feita a ‘civilização’ que pertencemos, que nos foi imposta, uma ‘civilização’ feita de exclusão e extermínios. “Desde sua primeira expansão, quando apelava para a busca de ‘novos mundos’, a ‘civilização europeia’ já afiava as espadas para a dominação e o assalto.” (Viezzler; Moema, 2021, p. 19). De forma pensada e calculada foi feito o projeto de expansão imperialista. “Assim, com uma mão fazia o sinal da cruz e com a outra baixavam o ferro” (Viezzler; Moema, 2021, p. 19).

Ninguém falou sobre nossa terra Abya Yala ser o berço de conhecimentos e saberes de grupos já muito bem organizados e comunidades inteiras que aqui existiam antes da invasão colonial. E não estou falando somente dos Incas (Peru, Equador, Colômbia, parte da Argentina, Bolívia e Chile, entre 3000 a.C. a 1500 d.C.), dos Maias (América Central em regiões que correspondem atualmente ao México, Guatemala, El Salvador, Belize e Honduras, entre 250 d.C. e 900 d.C) e dos Astecas (Vale do México, onde hoje é a Cidade do México, entre 1300 a 1521), mas também dos Sambaquieiros, sociedades originárias do Brasil que viveram na costa brasileira entre 8 mil e 2 mil anos antes do presente, ou seja, há quase 6000 a.C. Quando estudamos sobre os *sambaquis* ao longo de boa parte do litoral brasileiro, das vizinhanças da foz Amazonas, passando pela Bahia, até alcançar o litoral do Rio Grande do Sul – que podem chegar a 50 metros de altura e 100 metros de diâmetro –, percebemos que não são sociedades pequenas de caçadores-coletadores. Como descreve Reinaldo José Lopes, na obra 1499: o

Brasil antes de Cabral (2017), eram sociedades extremamente numerosas, organizadas, de riquezas naturais e farturas, que continham organização sociais, castas, agricultores, artesãos, pastores, sacerdotes e soldados.³

As veias seguem abertas, o sangue ainda jorra: a colonização nos roubou nossas culturas, nossas línguas, nossas religiosidades, nossas ancestralidades, a compreensão de outras sexualidades/gêneros – visto que gênero/sexualidade estão no cerne do projeto colonial –, noções de famílias não nucleares e formas de existências para além do consumismo e extrativismo. Por isso, é através da retomada das narrativas, orais e escritas, que podemos dar seguimento a um movimento libertador, pensando em práticas que decolonizem as relações. Precisamos da coragem necessária para gritar: Basta! Quebrar o silêncio para dismantelar a colonização e o patriarcado no qual estamos inseridas(os)(es). Estudar nossas ancestralidades ameríndias para produzir saídas do binarismo naturalizado sobre gênero/sexualidade e fugir da norma heteronormativa e cisgênera colonialista.

³ “O exemplo mais emblemático da evolução temporal de um sambaqui talvez seja o de Jaboticabeira II, um sítio riquíssimo localizado no município catarinense de Jaguaruna. Abastecidos pela riqueza de caça e pesca da vizinha Lagoa do Camacho, os sambaquieiros ergueram ali um monumento de 8 metros de altura, cobrindo 90 mil metros quadrados, a partir de uns a anos antes do presente. Ao longo de oito séculos, calcula-se que esse sambaqui tenha se tornado o local de derradeiro descanso de mais de 40 mil corpos humanos. Essa estimativa sugere uma população constante de vários milhares de moradores na vizinhança imediata do monumento, bem distante, portanto, da hipótese de que meia dúzia de caçadores-coletores altamente móveis poderiam ter dado origem aos morros artificiais. [...] Eles eram pescadores de mãos cheias. Capturavam tubarões com frequência, por exemplo (e transformavam os dentes das feras em coloras, às vezes), o que exigia um considerável grau de organização e capacidade de navegação costeira, para não falar da coragem. Mas seu cardápio ia além do pescado: nos sambaquis há ainda restos de baleias, aves marinhas, golfinhos, pinguim (lembre-se que até hoje as correntes marítimas arrastam esses bichos amantes do frio rumo ao litoral brasileiro) e espécies puramente terrestres, como tatus e antas.” (Lopes, 2017, p. 77-78)

1 Da colonização das sexualidades/gêneros indígenas à heterossexualização da nação

A orientação sexual e a identidade de gênero são questões fundamentais da experiência humana, assim como a raça, a política, a estética e a epistemologia, moldadas por contextos sociais, culturais e históricos. No caso dos povos indígenas brasileiros – o Brasil é lar de mais de 300 etnias indígenas –, a compreensão dessas dimensões pode ser particularmente complexa devido à diversidade cultural e às tradições únicas de cada povo. Tenho por intenção explorar a diversidade das sexualidades e gêneros entre alguns povos originários do Brasil, ressaltando a importância de abordar essas questões com sensibilidade e respeito à autodeterminação das comunidades indígenas, evitando a generalizações, reconhecendo a riqueza e a diversidade de suas culturas. Alguns povos indígenas têm concepções de gêneros que vão além da binariedade colonial (que se presume tradicional e ‘normal’) homem/mulher, reconhecendo e valorizando outras identidades de gêneros e também outras formas de vivenciar a própria sexualidade. A não binariedade é um aspecto muito presente dentre as tradições indígenas originárias do Brasil, ou seja, com identidades que não se alinham com as noções ‘tradicionais’ coloniais engessadas a partir do dimorfismo sexual. Além disso, essas percepções podem se modificar ao longo do tempo, o que vemos dentre as sociedades e grupos indígenas atualmente, aqueles que ainda resistem ao processo colonialista e ao neoliberalismo econômico.

Com o avanço da colonialidade, a prática da homossexualidade e homoafetividade se tornou um “hediondo pecado, péssimo e horrendo, provocador da ira de Deus e execrável até pelo próprio Diabo” (Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia, 1707)” e que podia ser punida com morte na fogueira. Desde a invasão colonial até as estruturas coloniais do Estado Moderno no Brasil, a homossexualidade é fortemente atacada pelos ideais europeus e suas investidas para

normatizar essas práticas como doença, pecado e crime. Fry e MacRae nos conta que o médico carioca Pires de Almeida, em 1906, ao escrever o livro *Homossexualismo*⁴: *A Libertinagem no Rio de Janeiro*, dá largada à caça médica à homossexualidade na cidade do Rio de Janeiro. Daí em diante, afirmam Fry e MacRae, “são os médicos que vão reivindicar a sua autoridade de falar a verdade sobre a sexualidade e são eles os agentes da gradual transformação da homossexualidade de ‘crime’, ‘sem-vergonhice’ e ‘pecado’ para ‘doença’” (Fry MacRae, 1985, p. 35). E com isso, o crime merece punição, a doença exige a ‘cura’ e a ‘correção’. Práticas como hipnose, terapias de choques, métodos de torturas, lobotomia, castração química e terapias eram utilizadas para alterar a preferência e desejos dos ‘pacientes’. Infelizmente essa não é uma violência que ficou no passado, atualmente, com o levante da onda conservadora cristã, muito motivada pelo governo anterior bolsonaristas, acampamentos, igrejas e organizações da sociedade civil estão forçando pessoas LGBTQIAPN+ a abdicarem de sua orientação sexual e identidade de gênero. A recente pesquisa da All Out Brasil, *O problema da ‘cura gay’ no Brasil é maior do que você imagina*, que envolvem estudos, pesquisas e relatórios de organizações brasileiras e internacionais, identificou que 52,8% dos entrevistados que passaram pelos esforços da ‘correção’ tinham entre 6 a 17 anos de idade, o que nos mostra que crianças e adolescentes são os grupos mais vulneráveis à ‘cura gay’. Sobreviventes das ‘terapias de conversão’, ou como são chamados ‘cura gay’, relatam consequências graves para sua saúde mental e física, a maioria relatou depressão, isolamento social, estresse pós-traumático e pensamentos suicidas. Essas práticas tem causado danos físicos e psicológicos irreparáveis aos submetidos a ela e podem ser consideradas um tipo de

⁴ O termo “homossexualismo”, criado no fim do século XIX, carrega o sufixo “ismo” que denota “condição patológica”. Somente em 1990 a OMS excluiu a orientação sexual homoafetiva da lista de distúrbios mentais, adotando o termo “homossexualidade”, referindo-se à característica, condição ou qualidade de sentir atração física, estética e/ou emocional por outro ser humano do mesmo sexo ou gênero.

tortura.⁵ A Deputada Federal Erika Hilton apresentou um Projeto de Lei que prevê que o tratamento de cura gay passe a ser considerado crime inafiançável e com pena de reclusão.

A colonização europeia cristã penetrou em nossos povos originários, principalmente a partir da ‘evangelização’, que se horrorizava com a naturalização da diversidade sexual e de gênero aqui presente. Atualmente nossos indígenas brasileiros ainda vivem sob essa ameaça, missionários evangélicos vindo de todo o país se infiltram em povos indígenas isolados com o discurso de estarem ‘evangelizando’ indígenas e levando a ‘salvação de Cristo’. Essa é uma preocupação alarmante, visto que indígenas isolados não têm resistência a doenças comuns trazidas pelos viajantes, povos inteiros já foram dizimado após o primeiro contato. Vimos isso acontecer em 1987 com a comunidade Zo’é no Pará que perdeu cerca de 25% de sua população original para doenças como gripe e malária, às quais não tinham imunidade. E com os Yanomami em 1967 na epidemia de sarampo, a doença havia sido trazida pela filha de um missionário da MNTB (Missão Novas Tribos do Brasil). Missionários e pastores infringem a política de não contato e de respeito ao isolamento voluntário, criada pela FUNAI há 30 anos, em 1980, que preza por respeitar o isolamento para a segurança desses povos. Diversas organizações evangélicas têm entrado em terras indígenas isoladas com o objetivo de convertê-los à sua religião. Batismos em massa tem ocorrido na Amazônia, Roraima e Acre, podemos encontrar diversos vídeos na internet que incentivam essa ‘ação evangelista’. Esse é um crime de etnocídio. Enquanto isso, ONGs evangélicas receberam R\$ 872 milhões dos recursos para saúde Yanomami no governo Bolsonaro.⁶

⁵ Disponível em: <https://campaigns.allout.org/pt/relatorio-ecosieg>. Acesso em: 19 out. 2023.

⁶ Disponível em: <https://cartacampinas.com.br/2023/01/ong-evangelica-recebeu-r-872-milhoes-dos-recursos-para-saude-yanomami-no-governo-bolsonaro/>. Acesso: 23 jul. 2023.

Estevão Fernandes, em seu livro *Existe Índio Gay: A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*, delata o silêncio e quase esquecimento acadêmico sobre o tema das homossexualidades⁷ indígenas no Brasil, apresentando de modo extenso e bem fundamentado a violência disciplinadora da economia política do terror colonial aplicada às sexualidades e gêneros indígenas para a construção do projeto de ‘civilização’ no ‘Novo Mundo’. Fernandes demonstra que a construção da homofobia, a partir da repressão violenta às sexualidades indígenas e suas identidades de gênero, assim como as formas de relacionamentos e a relação de família não-nuclear, não é um efeito da colonização, mas sua técnica, que o antropólogo chama de “colonização das sexualidades indígenas” (Fernandes, 2019, p. 11). Este foi, segundo o autor, um processo pensado e planejado:

O que quero enfatizar, aqui, é que tal imposição não opera em um plano discursivo, etéreo e descolado da realidade dessas populações; muito pelo contrário: ele faz parte do cotidiano, tem lugar, cara, rosto, voz... é a imposição de um casamento hétero, com um casal formado por um par de genitálias diferentes que possa ter filhos devidamente batizados. Ao filho que tem pênis, será dado um nome masculino e serão ensinados comportamentos ‘de homem’, terá cabelo curto e deverá aprender a usar calças desde cedo; à que tiver uma vagina, um nome feminino e longos cabelos, desde logo aprenderá o lugar que lhe cabe em sua sociedade – de reprodutora, submissa, obediente... (Fernandes, 2019, p. 12-13)

Esse arcabouço de práticas vem causando por séculos um esvaziamento dos povos originários de si mesmos: a colonização tratou de criar ferramentas e mecanismos baseados na moral e na religião eurocristã para fundamentar o ensinamento aos povos indígenas de Abya Yala de que suas culturas são equivocada, seus afetos são errados, suas sociedades são atrasadas e iletradas, suas religiões são imorais, seus

⁷ Veremos que gêneros e sexualidades não binárias e não heteronormativas existiam nas sociedades ameríndias, mas o termo ‘homossexualidade’ como categoria é oriunda da colonialidade.

rituais são pecaminosos, suas formas de famílias são indecentes, sua cor é escura demais, suas línguas e dialetos são impróprios, seu amor é uma espécie de perversão, etc. Como diz o professor do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da UnB, Cristhian Teófilo da Silva, em prefácio do livro de Estevão Fernandes: “O horror eurocristão e depois mestiço à homossexualidade não é mero preconceito, mas um *modus operandi* de ‘endireitamento’ ou conformação da diversidade étnica, cultural e sexual, a uma utopia civilizatória de uni-versalização do mundo.” (Silva apud Fernandes 2019, p. 6) A repressão às nossas sexualidades e gêneros ameríndios foi um projeto colonial estruturado sob o viés cristão-conservadorista da Europa, não foi por acaso ou por acidente, como um respingo da própria colonização, mas um plano orquestrado, bem elaborado e preciso. Sobre tudo porque, como bem aponta Silvia Federici em *Calibã e a bruxa*, a lógica heterossexual, o uso do trabalho feminino como mão de obra não paga e a demarcação das famílias por meio dos núcleos familiares precisavam ser mantido para a manutenção da frágil economia capitalista em seus primórdios. O modo de existência indígena e seus conhecimentos eram ameaças ao mito ideológico europeu e isso explica a relação predatória dos colonizadores, “poderia colocar em xeque todo conhecimento produzido até então na Europa – científico e religioso” (Federici, 2017, p. 222). Para o europeu, era melhor subjugar esse ‘novo mundo’ e tudo o que dele teria para contribuir em termos de conhecimentos, do que ter que rever suas teorias universais sobre as quais toda a sociedade europeia foi fundada. “A mensagem colonial é clara: ‘seja o que for, mas não seja o que você é’. ‘Isso é errado!’”, e continua, “a única alternativa é você se tornar o que nós somos’... ‘vamos lhe ensinar a abrir mão da sua cultura, mas não vamos lhe acolher em nossa sociedade, pois, por mais que queiramos obrigá-lo a ser como nós, somos completamente diferentes’” (Fernandes, 2019, p. 13). Além é claro, da perspectiva missionária da Coroa Portuguesa e em cuja base residia o conceito de natureza humana, “eram todos *contra naturam*” (Fernandes, 2019, p. 55).

Assim como a colonialidade foi enfática na destruição de outras práticas culturais dos povos indígenas, suas religiosidades, suas formas de organização políticas, estruturas familiares coletivas, suas formas de manutenção da vida (monoculturas e cuidados com a terra, rios, etc), suas sexualidades e gêneros foram tal qual ameaçadoras para o colonizador – talvez sua maior ameaça. As imagens sobre sexo e seus abusos são algo frequente nos relatos sobre as terras Abya Yala, o estupro era concebido como uma forma legal de tomar posse na captura de escravizados indígenas. Em carta de Cuneo, navegador italiano e amigo próximo de Colombo, a quem acompanhou em sua segunda viagem à ‘América’, traz o relato do estupro de uma indígena que nos choca pelo ato ser descrito pelo ponto de vista do próprio estuprador/colonizador:

“[...] habiendo capturado una muy bella mujer caribe [...] estando desnuda según su costumbre – me inspiro deseo de satisfacer mi placer. Quise ejecutar mis deseos pero ella no aceptó y me arañó de tal forma con sus uñas que hubiera preferido no haber nunca comenzado” e depois do ato violento do estupro ele afirma, “Finalmente llegamos a tal acuerdo que te puedo decir que ella parecía haber sido criada en una escuela de putas [Michele de Cuneo, Carta a Annari em 28 de outubro de 1495] (Bartra 1992, p. 150)”.

Fernandes nos traz também outro relato, agora de um assassinato em massa, um ato truculento descrito por Pietro Martire D’Anghiera (1516) sobre como o nobre espanhol Vasco Núñez de Balboa matou “atirando-os aos cães para devorá-los, o irmão do cacique de Quaraca e quarenta de seus companheiros, por estarem vestidos como mulheres no Panamá, em 1513” (Fernandes, 2019, p. 54). Este último episódio descrito na citação anterior está na capa do mesmo livro de 2019, 2ª edição, uma ilustração da cena descrita por Pietro D’Anguiera: espécies de cães alados com chifres devorando indígenas por estarem vestidos com roupas femininas. A ilustração traz algum simbolismo, talvez o de que o exército de cães do inferno veio devorar os pecaminosos

indígenas que praticavam atos homossexuais. De fato, existia um exército de cães enviados pelo diabo: o exército armado europeu. Tais cenas são frequentes em diversos relatos de historiadores e antropólogos, o que nos permitem perceber como o processo de imposição das sexualidades e gêneros ibéricas nos territórios Abya Yala foi brutal. A imposição que se refere Fernandes não são apenas regras morais europeias sobre as sexualidades indígenas, mas também a imposição do homem europeu sobre as mulheres indígenas, ou seja, “a imposição do *macho* europeu sobre a sexualidade ‘feminina’ americana – por meio do concubinato ou estupro” (*ib.*, 2019, p. 54) Como também aponta Lugones:

A ‘missão civilizatória’ colonial foi a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas pela exploração inimaginável, violenta violação sexual, controle da reprodução e um horror sistemático (ao dar pessoas vivas para cachorros comerem e ao fazer bolsas e chapéus com as vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas, por exemplo). (Lugones, 2019, p. 360)

O olhar objeto sobre o corpo indígena serviu como uma das justificativas para a colonização, fazendo uso, sobretudo, da conversão a partir do medo, do pavor e dos castigos. Outros relatos apontados por Fernandes são os escritos do padre capuchinho francês Yves D’Evreux (1874), intitulado *Viagem ao Norte do Brasil* (1613-1614), este descreve a brutal queima de uma jovem considerada hermafrodita pelos colonizadores (provavelmente um homem trans), “no exterior mais homem do que mulher” (D’Evreux, 1874, p. 90, apud Fernandes, 2019, p. 30). Assistiram todos a cena da indígena queimando até a morte:

(sic) junto da peça montada na muralha do Forte de S. Luiz, junto ao mar, amarraram-no pela/cintura á bocca da peça e o *Cardo vermelho* lançou fogo à escorva, em presença de todos os Principaes, dos selvagens e dos francezes, e imediatamente a bala dividio o corpo em duas porções, caindo uma ao pé da muralha, e outra no mar, onde nunca mais foi encontrada (D’Evreux, 1874, p. 233, apud Fernandes, 2019, p. 30)

Tais punições como essas coletivas são um dos grandes fenômenos do apagamento histórico sobre a sexualidade e gênero indígena no Brasil, o chamado '*Plano Civilizador*', proposto por Nóbrega, em 1558, estava diretamente ligados aos "costumes do corpo: poligamia, antropofagia, nudez" (Florencio, 2007, p. 108, apud Fernandes, 2019, p. 78). Dentro do plano de 'civilização', os métodos de catequização, incluíam punições como açoites, enforcamentos e decapitações. Todas essas cruéis violências eram exibidas como um evento a céu aberto, em uma instalação no pátio dos aldeamentos de um pelourinho, descreve Florencio. Muitos indígenas se suicidavam antes mesmo de chegarem a ser capturados pelos padres jesuítas, inclusive suicídios em massa, "envenenamentos frequentes, as vezes pelo uso de comer terra e barro" (Varnhagen, 1854, p. 107, apud Fernandes, 2019, p. 34), o que resultou na drástica diminuição da população. Lhes foram imposta uma sexualidade 'normal' [o que para os indígenas era anormal], no qual é a sexualidade indígena fora do padrão europeu, do colonizador e invasor. Além das práticas de punições físicas e psicológicas para sujeitar o corpo indígena aos padrões de sexualidade e gênero do homem branco europeu, também existiam torturas inseridas no cotidiano, "como a obrigação de os indígenas se vestirem, irem a duas missas diárias, 'disciplinarem-se' (ou seja, flagelarem-se)" (ib, 2019, p. 79).

Nossos indígenas não foram perseguidos por serem 'sodomitas' ou 'canibais', por praticarem 'luxúrias', mas apenas por serem indígenas, sendo a característica de suas sexualidades e gêneros parte de sua própria experiência e um modo de vida, que não se restringem apenas a maneira de se fazer sexo, ou ao desejo. É a sexualidade indígena uma esfera fundamental na compreensão da dinâmica das sociedades originárias. E cujo colonialismo alçou práticas regulatórias dessa esfera da vida indígena: introduzindo as leis de casamentos, parentescos, vida doméstica, procriação, etc. A figura do indígena gay [ou homossexual] perturba a 'ordem' colonial, desorganiza o ideal de 'civilização' europeia. Inquieta duplamente o colonizador, como diz Fernandes:

“moralmente, por sua sexualidade, e etnicamente, por sua indianidade” (*ib.*, 2019, p. 24), visto que o indígena já ocupava uma zona do não-ser, não reconhecido pelo colonizador.

Assim como também, um dos maiores pecados para o europeu era o pecado da não procriação, o pecado contra a vida, “o pecado contra a natureza, [...] de maneira que há cá muitas mulheres que assim nas armas como em todas as outras coisas seguem officio de homens e têm outras mulheres com quem são casadas. (Desconhecido, 1931)” (*ib.*, 2019, p. 29) e assim também descreve Rosário sobre os Guaycurús “ha homens que affectam todos os modos das mulheres; vestem-se como elas, occupam-se em fiar, tecer, fazer panelas & etc.” A estes Rosário se refere como “animal castrado” e como “as meretrizes desta nação”, “que faz uso do pecado amaldiçoado por São Paulo” (Rosário, 1839, p. 32-33, 49, apud Fernandes, 2019, p. 32) e que impedem a propagação humana. O que muito se assemelha ao discurso feito pelos conservadores neopentecostais: a perda da ‘família tradicional’.

O padrão desejado era o homem branco, europeu, cristão, heterossexual e monogâmico, o que escapava a este padrão era classificado e hierarquizado como inferior, muitas vezes como não humano. De maneira clara, a questão da reprodução biológica era uma questão importante para a manutenção da colônia e depois para fins de reprodução de mão de obra para o Estado Moderno Brasileiro: é “‘a heterossexualização indígena’ uma das facetas desse processo – pode ser compreendida dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial” (*ib.*, 2019, p. 83). Já dizia Maria Lugones (2020) sobre o “sistema moderno-colonial de gênero”, e assim também pontua Fernandes: “os processos de heterossexualização compulsória, radicalização e ‘civilização’ interpenetram-se e (re)constroem-se mutuamente.” (*ib.*, 2019, p. 83) Por isso, é importante pensar sexualidades/gêneros a partir da interseccionalidade, visto que gênero/sexualidade é totalmente racializado a partir da construção do mito sobre as raças, no qual raça é uma invenção colonial moderno-capitalista. Diante desse

aspecto vivido por pessoas negras e indígenas – afro-ameríndias, ou amefricanas –, não é possível pensar gênero/sexualidade sem estar ligado diretamente a noção de racialidade e colonialidade. Como conta Katryna Malbem – mulher trans da etnia Guarani, nascida na Aldeia Jaguapiru, mas que vive na Aldeia Bororó, em Dourados (MS) –, em entrevista: “Sendo indígena, eu já recebo preconceito. Sendo uma transexual, eu recebo preconceito dobrado. É crítica toda hora, não só na minha sociedade, aqui na aldeia ou na minha cidade, mas em todos os lugares”. (Dulce, 2019) O relato de Katryna Malbem demonstra como a colonização se infiltrou na vida na aldeia.

2 Outras sexualidades e identidades de gêneros ameríndias em território Pindorama

A homossexualidade indígena aparece de múltiplas formas e em diferentes povos indígenas brasileiros (assim como também em toda Abya Yala), especialmente entre os Tupinambá: *hawwa-Kyni* (‘falsa-mulher’), nos povos Yanomami (Brasil-Venezuela); *Kyrypy-meno* (‘ânus-fazer-amor’) nos povos Xambioá (no estado de Tocantins, situado na margem direita do Rio Araguaia); *Çacoaimbuguira* (‘mulher-homem’) nos povos Guarani (Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil – Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pará, Santa Catarina e Tocantins) e nos povos Karajá (que habitam a região dos rios Araguaia e Javaés, nos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Pará); *humi-aimbu* (‘homem-mulher’) nos povos Kaxinawá (pertencem à família linguística Pano e habitam a floresta tropical desde o leste peruano, nos Andes, até a fronteira com o Brasil, no estado do Acre, ocupam o Alto Juruá e Purus e, no sul do estado do Amazonas, o Vale do Javari); *Kudina* ou *Cudina* (que vem da prática de homens ‘fazer *cunin*’, *cunin* = ânus) entre os povos Krahó (habitam as fronteiras entre os estados do Maranhão, Piauí e Tocantins) e

entre os Kadiwéu (indígenas cavaleiros que habitavam as montanhas – lutaram ao lado do Brasil na Guerra do Paraguai – vivem a oeste do Rio Miranda, na fronteira do estado de Mato Grosso do Sul com o Paraguai); *ga'ipymonó'monó-tara* ('aquele-que-dá-demasiado-o-ânus') entre os Tupi e os Aikewara (povo Tupi-Guarani que vive no Estado do Pará); *kusó'angaw* ('mulher-simulacro'), era “como os travestis de Marabá” (localizado no sudeste do estado do Pará) (*ibidem*, 2019, p. 29-42). É provável que hajam outros termos indígenas para descrever as performances de gêneros e suas sexualidades. É importante ressaltar que muitas vezes não há separação entre gênero e sexualidade quando se trata de sociedades ameríndias, tendo o sentido de uma unidade.

Os relatos sobre a sexualidade indígena são extensos, desde relacionamentos entre mulheres, “algumas adotavam o penteado e as atividades masculinas, indo com eles à guerra e à caça, além de casarem-se com outras mulheres, adquirindo toda espécie de parentesco adotivo e obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos” (Filho, 2000, p. 222, apud Fernandes, 2019, p. 33) – eram as chamadas “*çaco-aimbuguira*” mencionadas no parágrafo anterior –; meninos que iniciavam sua vida sexual com outros homens mais velhos, “meninos que se aproximavam da iniciação são envolvidos às vezes em provocações homossexuais que ocorrem em público nas redes” (Hugh-Jones, 1979, p. 160-161, apud Fernandes, 2019, p. 38); entre homens casados com suas mulheres mas que mantinham relações sexuais com outros homens, não mantinham famílias com eles, mas isto não era um problema para os Tapiapé, “Wagley (1977) menciona que homens, no passado, mantinham sexo anal com outros homens, [...] os homens mantinham sexo anal à noite, na casa dos homens” (*ib.*, 2019, p. 36-37) – também as mulheres casadas mantinham relações com outras mulheres fora do casamento; também existiam relações homossexuais entre os indígenas e os viajantes, os meninos indígenas convidavam os homens não indígenas: “Sérgio tornou-se amigo de um belo índio *kraô* de 15 anos, que incansavelmente e de maneira bem explícita o convidou para ‘fazer cunin’:

‘Eu ponho na sua bunda e depois você põe na minha’” (Trevisan, 2004, p. 224, apud Fernandes, 2019, p. 36-37); os Cudinas, entre os Kadiwéu, vestiam saia e cuidavam muito bem da família, eram vistos como boas pessoas e confiáveis. Entre os Kadiwéu ser homossexual era uma questão respeitada e muito séria, afirma Darcy Ribeiro⁸: “O homossexual se casa para ter marido, devota-se à arte da pintura de corpo com grande virtuosidade e até simula menstruar-se. Como as mulheres menstruadas [...] ficam num cantinho da aldeia, quando se juntam muitas o ‘cudina’ vai lá também participar do mexerico.” (Ribeiro, 2012, p. 139)

Trata-se de figuras absolutamente integradas ao grupo social, aos quais são reconhecidos como grandes artistas, artesãos (entre os indígenas que se assumiam como transgênero feminino), assim como bons guerreiros e caçadores (entre os indígenas que se assumiam como trans-masculinos). As sexualidades homoafetivas, a transição de gênero e as expressões eróticas em público, não provocavam nas tribos indígenas tamanha estranheza como o é nas sociedades ocidentais brancas. Darcy Ribeiro observou, aliás, que em geral, “os índios se mostravam muito livres em suas manifestações de afeto”, além de viverem agarrados uns aos outros, “curtem se tocar e conversar bem juntinhos; inclusive os homens” (*ibidem*, 2012, p. 223). O que é totalmente o avesso do que observamos hoje entre os homens heteros brasileiros e sua masculinidade frágil, que mal se tocam. Um homem beijar o rosto de outro homem é quase um escândalo, apenas apertos de mãos e tapinhas nas costas são válidos (a não ser quando seu time de futebol ganha); não conversam com franqueza sobre sua sexualidade [apesar de estarem sempre falando sobre sexo e mulheres] e falar sobre seus desejos eróticos com suas parceiras é um total tabu.

Parece-me que o fenômeno de o *arco* e o *cesto* descrito por Pierre Clastres em *A sociedade contra o Estado* não está relacionado apenas à

⁸ Foi antropólogo, historiador, sociólogo, escritor e político brasileiro, filiado ao Partido Democrático Trabalhista (PDT), Ministro da Educação e conhecido por seus estudos aos povos indígenas do Pantanal e da Amazônia.

questão dos sexos [homem/mulher ou masculino/feminino], mas há uma estrutura entre relações de gêneros, quero por assim dizer, à performatividades de gêneros exercidas por alguns indígenas, e as funções [muitas vezes transitórias] com o seu grupo/aldeia. Neste texto, o autor, ao descrever o dia a dia, as tarefas e as relações entorno do jovem Krembegi da família Guayaki, que o autor descreve como homossexual, percebemos que Krembegi era provavelmente um trans-feminino – assim como também é descrito sobre os *ga'ipymonó'monó-tara*: “tratava-se de um que se transformou em uma, de um que apesar de ter nascido homem crescera como uma mulher” (Calheiros, 2014, p. 251, apud Fernandes, 2019, p. 42).] –, era visto como uma mulher, vivia como uma, havia uma naturalidade com sua performatividade de gênero. Krembegi não despertava nenhuma atenção especial, era evidente a sua incapacidade como caçador, mas disso nenhum juízo resultava, apenas era destinado a outras tarefas que assim melhor o adequava: “Krembegi estava tão a vontade, tranquilo e sereno em seu papel de homem tornado mulher” (Clastres, 2014, p. 104-105). Os relatos apresentados por Clastres são:

Ele vivia com as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia ‘tecer’ e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticos muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. Enfim, ele era evidentemente proprietário de um cesto [em contrapartida ao arco, epítome da masculinidade] [...] Ele recusava, por exemplo, tão seguramente o contato de um arco como um caçador o do cesto; ele considerava que seu lugar natural era o mundo das mulheres. Krembegi era homossexual porque era pane [ou seja, tinha azar na caça]. [...] para os próprios Guayaki ele era um *kyrpy-mendo* (ânus-fazer amor) porque era pane⁹. (*ib.*, 2014, p. 104)

⁹ *Pane*, quer dizer “o azar na caca”. (Clastres, 2014, p. 102)

Segundo Clastres, a funcionalidade da sociedade Guayaki se construía diante do sistema de proibições recíprocas: uma proíbe as mulheres de tocarem o *arco* dos caçadores; outra impede os homens de manipularem o *cesto*. Nenhum outro utensílio doméstico ou instrumento carregava esse tabu, eram sexualmente neutros, homens e mulheres podiam utilizá-los indiferentemente. Somente o *arco* e o *cesto* escapam a essa neutralidade. Se acreditava que se uma mulher tocasse em um *arco* de um homem traria má sorte na caça para este; e se um homem utilizasse o *cesto* de uma mulher esta teria sua casa e sua família azarada. “Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite evitar assim toda transgressão da ordem sócio-sexual que regulamenta a vida do grupo.” (*ib.*, 2014, p. 102) Em suma, esta forma de organização estaria ligada a manutenção da própria comunidade: ao homem a caça e a guerra, à mulher a colheita e a lida com os animais, a tecelagem, etc. Essas funções sociais não estariam ligadas a uma hierarquia de gênero, nem mesmo atributo de suas sexualidade, podendo, por exemplo, um trans-feminino desempenhar suas tarefas com as mulheres, ou um trans-masculino sair para caçar com os homens. O mais importante para aquelas sociedades era a responsabilidade de seus indivíduos com o coletivo, a comunidade era colocada em primeiro lugar.

Em um outro texto, “Vida e morte de um pederasta”, pertencente ao livro *Crônicas do índios Guayaki*, Clastres ao falar sobre o “homem = caçador = arco” e “mulher = coleta = cesto” como a dupla equação cujo rigor regula o curso da vida, afirma não haver espaço para um terceiro termo: “não há nenhum terceiro-espaço para abrigar os que não são nem do arco nem do cesto”. Dessa forma, cessando de ser caçador, perde-se por isso mesmo a qualidade de homem, vira-se, imediatamente, uma mulher. Pode-se dizer, que o trabalho regularia a própria vida, no entanto, não seria um operante de hierarquias de gêneros: “Eis o que compreendeu e aceitou Krembegi; sua renúncia radical ao que é incapaz de ser – caçador – projeta-o de imediato do lado das

mulheres, ele está em casa entre elas, ele se aceita mulher.” (Clastres, 1995, p. 212) Essa é uma construção que gosto de chamar de *gênero-fazer*, no qual a construção do gênero indígena está intrinsecamente ligado ao fazer, à função exercida na comunidade ameríndia. Obviamente que suas identidades não advém apenas da função do trabalho, mas também envolve performatividades: vestimentas, cabelos, pinturas na pele, traços do feminino e masculino, etc. Apesar da inexistência da neutralidade de gênero, já que as atribuições de gêneros giravam em torno das figuras do masculino e feminino, ou seja, construídas a partir da dualidade homem/mulher, não havia uma estranheza com as transições de gêneros e as diversas orientações sexuais. Havia uma organização social baseada nas funções de cada gêneros, não hierárquicas e duais, mesmo que sejam homens-trans e mulheres-trans, não eram sociedades engessadas na heterossexualidade. A dualidade de espaços não era resultante da binariedade (por oposição e exclusão ao outro). No que diz respeito a sociedades ameríndias, Segato (2012) se refere a uma *lógica da dualidade*, ou seja, o complemento entre diferentes, que, com o advento da colonialidade moderna, passou a ser regido sob o olhar colonial binário. “No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa.” (Segato, 2012, p. 122) Nas sociedades indígenas originárias, as estruturas de gêneros e sexualidades não eram fixas, mas havia uma estrutura de *gênero-fazer* que estava inscrita na dualidade dos seres: homem = caçador / mulher = coletora.

As Kudinas (ou cudinas) (‘homem-mulher’), eram conhecidas por desenvolverem as funções destinadas ao feminino muito melhores que as mulheres, trans-femininos que assumiam a conduta de mulheres, “vestindo-se, sentando-se, comendo e falando como as damas, casando-se com homens da trilha e até concorrendo mensalmente à reclusão das menstruadas, para assim participarem das fofocas da aldeia” (Ribeiro, 1986, p. 49). Segundo Torrão Filho, entre os Tupinambá,

“os homossexuais apenas eram alvo de discriminação quando não desempenhariam suas obrigações” (Filho 2000, p. 222, apud Fernandes, 2019, p. 38), suas tarefas coletivas, sua responsabilidade com a aldeia.

Entre os Karajá, grupo da família linguística dos Xambioá, mencionados por Couto de Magalhães em 1876, “tem muitos bissexuais, é muito comum encontrar homem casado que mantem relações sexuais com vários outros homens, os que se assumem como homossexuais nas aldeias são muitos, eles sempre têm 5, 6 casos com homens casados nas aldeias.” (Magalhães, 1976, p. 189, apud Fernandes, 2019, p. 44). Assim como também algumas mulheres tinham famílias, homem e filhos, mas permaneciam com seus relacionamentos homossexuais com outras mulheres, muitas vezes, suas amantes também frequentavam sua família como um membro externo, desconstruindo totalmente a noção de família nuclear ocidental. A própria procriação era uma função social e não um atributo da sexualidade ou orientação de gênero. Assim como também o ato sexual com outros pares iguais não significava uma relação homoafetiva, isso não era um marcador de suas sexualidade, visto que o que definia a sexualidade eram práticas e performances para além do sexo. Existia o fato de algumas meninas iniciarem sua vida sexual com uma mulher mais velha, por exemplo, – assim como também ocorria com alguns meninos que tinham relacionamentos com homens mais velhos durante a adolescência –, mas na vida adulta escolhiam se casar com homens e ter filhos.

Nas sociedades originárias, a convivência de homens homossexuais e trans-femininos (as Kudinas por exemplo) com as mulheres era tão normal que muitos, como já relatado anteriormente, participavam junto as mulheres das suas reclusões menstruais, simulavam menstruação e alguns ‘engravidavam’, como descrevem vários autores: “E tinha um homem grávido. Gay também existe no mundo dos Guaranis desde que o mundo é mundo! Tem um até grávido!” (Traulito, 2010, p. 6, apud Fernandes, 2019, p. 41); em outra narrativa mítica: “Uma gestação normal, contam, pois a despeito de parecer tanto com uma

mulher – semelhança que aumentava conforme tomava outros como amantes” (Calheiros, 2014, p. 251-252, apud Fernandes, 2019, p. 42); e sobre o mito de *Napu ainbu* entre os povos Kaxinawa: “o homem insistia e finalmente convenceu *Napu* de ir com ele para a mata, onde namorou (*puikini*, no ânus, *txutaniki*, fazer sexo) e assim engravidou *Napu*”, sobre a gestação de *Napu ainbu* entre os indígenas Kaxinawá, continua, “A criança cresceu e quando era para nascer, sua cabeça não conseguiu sair. *Napu* morreu e os *huni kuin* ficaram com raiva do homem que matou *Napu* que sabia tão bem desenho. [...] *Napu*, quase mulher, foi incapaz de parir o filho.” (Lagrou, 2007, p. 194-195, apud Fernandes, 2019, p. 43). No mito de *Napu* temos dois elementos que não aparecem nos outros relatos de homens grávidos: a insistência de um homem que quer levar *Napu* para a mata para namorar e a raiva permanente entre os Kaxinawá por *Napu* ter morrido. Podemos deduzir que provavelmente *Napu* foi um indígena homossexual vítima de um homem branco. O termo *Napu ainbu* passou a ser utilizado pelos Kaxinawa para se referir a homens que gostam de namorar outros homens. A simulação da menstruação e os homens grávidos é, arrisco dizer, uma analogia da própria feminilidade e da performance do gênero mulher.

O argumento de que a homossexualidade indígena é algo aprendido a partir dos não indígenas é um argumento frágil e amplamente refutado, na medida em que vemos relatos dos próprios colonizadores, ao chegarem em território Abya Yala, que o ato sexual e relações afetivas com pessoas do mesmo sexo já existiam. No entanto, é possível pensar que a ideia de homossexualidade, assim como a entendemos hoje, seria uma ideia estranha para os indígenas das sociedades originárias. Isso porque o termo ‘homossexualidade’ surge com o advento da colonialidade moderna, ‘homossexual’, ‘gay’, ‘trans’, são nomenclaturas do sistema de classificação dos corpos por categorias e este é um uso da própria colonialidade. Haviam sim, como já foi apresentando, outros termos para designar as sexualidades/gêneros entre os indígenas. O importante descrito aqui é demonstrar como a

heterossexualização foi imposta aos indígenas através das instituições, paradigmas e dogmas do colonizador. Como aponta Fernandes, metodologicamente, a “homossexualidade indígena” é usada como “uma categoria guarda-chuva” que abriga todas as práticas que não se enquadram no modelo hétero hegemônico. Mas, politicamente, o autor vê o uso do termo como libertador: “Assumir-se como índio e gay é subverter duplamente a ordem colonial (branca e hétero) – e é, ao mesmo tempo, lançar mão às contradições dos movimentos LGBT hegemônicos, bem como dos próprios movimentos indígenas.” (Fernandes, 2019, p. 14). Consequentemente, o termo “indígena homossexual” é uma construção que emerge do contato com o colonizador, mas é evidente que práticas homoafetivas e o sexo com pares iguais estavam presentes em nossas sociedades indígenas e que sua construção enquanto sociedade não era enraizada na heteronormatividade. Assim como também existia uma fluidez e transitoriedade de gênero. A homossexualidade indígena jamais pode ser considerada um vício adquirido com o contato com o colonizador, muito pelo contrário: “entende-se aqui que a percepção dessas práticas enquanto algo desviante da norma – bem como a importação da norma em si – seja ela mesma fruto do enquadramento colonial da homossexualidade.” (*ib.*, 2019, p. 15). Portanto, pode-se dizer, que gêneros e sexualidades outres e não binárias existiam nas sociedades ameríndias, mas o termo ‘homossexualidade’ como categoria é oriunda da colonialidade. Neste cenário, a partir do contato com os relatos de tantos antropólogos, sociólogos, etnólogos, o que mais surpreende são os casos de violência, o enorme número de suicídios e, sobretudo, os casos de coragem dentre os indígenas que se assumiam como homoafetivos e trans-gêneros, enfrentando uma batalha com os colonizadores.

As pesquisas apresentadas aqui comprovam que nossa sexualidade e gênero ameríndia não era pautada sob a lógica colonial da heteronormatividade, binariedade e patriarcalismo. É possível dizer também, que mesmo a sexualidade e orientação de gênero não era um

problema para as sociedades indígenas originárias. É a cultura sobre o sexo, a sexualidade, o gênero e o desejo que vivemos hoje uma experiência contra-originária e a sexualidade e gêneros ameríndios ‘contra-natural’, já que o considerado ‘natural’ é a lógica colonial e forçosamente sustentada como universal.

Referências

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. (Ebook: ISBN 978-85-4050-419-6)
- CLASTRES, Pierre. *Crônicas do índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- DULCE, Emilly. “Lgbtfobia veio de caravela: colonização sobre os corpos indígenas”. *BDF*. São Paulo, 17 de maio de 2019. Disponível: <https://www.brasildefato.com.br/especiais/lgbtfobia-veio-de-caravela-colonizacao-sobre-os-corpos-indigenas>. Acesso em: 24 jul. 2023.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FERNANDES, Estevão R. “*Existe Índio gay?*”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é que homossexualidade?* Coleção primeiros passos, v. 26. São Paulo: Abril Cultural Brasileira, 1985.
- GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural da Amefricanidade”. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2019, pp: 341-356.
- LOPES, Reinaldo José. *1499: o Brasil antes de Cabral*. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.
- LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo decolonial”. In.: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 357-377.
- LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In.: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

- RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.
- RIBEIRO, Darcy. *Suma etnológica brasileira: arte índia*. Vol. 3. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SEGATO, Rita. *Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leituras e de um vocabulário estratégico descolonizar*. E-cadernos CES, 18, 2012: 106-131.
- VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. *Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

É no cair da tarde que o pássaro de Vênus levanta voo ou como filosofar com a vulva¹

Aléxia Bretas²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.03>

No princípio era a vulva, e não o Verbo. Apenas muito depois surgiram os nomes, representações e explicações sobre ela. Com a fé judaico-cristã e a ciência moderna vieram também as teorias, tabus e enquadramentos elaborados para resguardar este domínio tão precioso, ao mesmo tempo, temido, cultuado e disputado pelo incontinente desejo masculino. Sob o véu do obsceno e a mordada do indizível, a vulva, no entanto, faz rir e assoma como um *locus* pulsante de resistência, deleite e alegria.

Antes de lidar com a pergunta que dá nome a este capítulo, “Como filosofar com a vulva?”, talvez seja prudente esclarecer o que a vulva é. Segundo o dicionário, ela é definida como a parte exterior dos órgãos genitais da mulher e das fêmeas dos mamíferos. É composta pelo monte pubiano, pelos lábios maiores, pelos lábios menores, pelo clitóris, pelas glândulas de Bartholin e pela abertura da vagina. Porém, por motivos que Freud não explica, a vulva é usualmente referida como

¹ Uma versão reduzida deste texto foi publicada originalmente pela revista Cult em março de 2024 com o título “A vulva sem pudor nem mistério” como parte do dossiê “Onde está a vulva? Para além da anatomia e da linguagem”. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/vulva-sem-pudor-nem-misterio/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

² Professora de Filosofia na Universidade Federal do ABC.

E-mail: alexia.bretas@ufabc.edu.br

sinônimo de vagina, sendo não raro subsumida por ela como “o” órgão feminino por excelência, ou seja, como aquela parte externa da anatomia das mulheres que as distinguem enquanto tal. Ainda que Anne Fausto-Sterling tenha chamado atenção para as cinco camadas requeridas para se definir biologicamente alguém como “homem” ou “mulher” (se é mesmo necessário definir as pessoas assim), a vagina, quase sempre confundida com a vulva, é comumente associada ao marcador “natural” daquele que já foi chamado por Simone de Beauvoir de *O segundo sexo*. (Beauvoir, 2009).

Curiosamente, neste livro aclamado como o precursor do feminismo da diferença exatamente por trazer para o primeiro plano o questionamento sobre a alteridade subalternizada da mulher, a palavra “vulva” aparece apenas três vezes em uma única nota de rodapé. (Beauvoir, 2009, p. 51). Elas ocorrem para esclarecer que até o Paleolítico superior, os atributos sexuais das estatuetas femininas eram representados de modo excessivamente proeminente, com seios e quadris opulentos e grande destaque, enquanto figuras penianas eram bastante raras no mesmo período.

Em todo caso, do longínquo Aurinhacense ao imperialismo próprio à época de Darwin, Nietzsche e Freud, uma certa ênfase ou mesmo exagero na representação dos órgãos sexuais femininos em culturas pré-históricas acabou levando teóricos evolucionistas a corroborarem a tese da suposta inferioridade das pessoas negras comparando-as a raças primitivas ou até a macacos pela predominância de formas, impulsos e comportamentos “animais” em detrimento de condutas, valores e atributos humanos plenamente desenvolvidos por meio da linguagem e da razão.

O caso de Saartjie Bartman é emblemático deste grande expediente colonial, racista, sexista e especista que apreendia e ainda apreende o corpo das mulheres racializadas (sobretudo, de origem africana e indígena) como objeto, ou pior, pura e simples “coisa” em sua formamercadoria. Apelidada de “Vênus hotentote” ou tão somente “Vênus

negra” em alusão às Vênus Willendorf e Lespugue, esta mulher escravizada nascida em 1788, em Cape Town, na África do Sul, fora adquirida em 1814 de seu proprietário holandês pelo cirurgião e empresário Alexander Dunlop para ser exibida em espetáculos burlescos nos famosos circos ou zoológicos humanos em cidades como Londres e Paris, nas quais o público podia se entreter com a aparência e os modos “bizarros” de criaturas “cômicas”, “exóticas” e/ou “bestiais”, consideradas proto-humanas e/ou próximas ao simiesco.

Segundo naturalistas como Georges Cuvier e positivistas como Cesare Lombroso, a constituição física de Saartjie correspondia à “prova” mesma de sua sexualidade hipertrofiada, violenta, selvagem e à disposição a julgar pelo tamanho avantajado de suas nádegas (esteatopigia) e pelas dimensões de seus lábios menores, que tinham em torno de dez centímetros. Com isso, diferenças estritamente estéticas, anatômicas e fisiológicas características da etnia khoisan levariam alguns dos mais renomados zoólogos e cientistas da época a sustentarem a tese racista da intrínseca inferioridade dos homens, e especialmente, das mulheres negras, sendo estas tratadas e retratadas caricaturalmente como parentes dos orangotangos. Como nos mostraria Lélia Gonzalez muito tempo depois, vem daí a duradoura configuração do lugar natural da negra na base da pirâmide social como mucama, mulata ou empregada doméstica. Afinal, encarnando as leis férreas de uma história natural aplicada, uma vulva atípica e nádegas protuberantes foram evidências mais que suficientes para respaldar a verdade supostamente científica da “sexualidade perversa” e do comportamento brutal das “mulheres delinquentes” de origem hotentote – termo que acabou adquirindo conotação pejorativa como sinônimo de raça naturalmente inferior, situada aquém do Homem.

A propósito, o flagrante contraste entre as ficções epistemológicas que atestavam a existência de uma sexualidade amplificada, grosseira e selvagem da mulher negra e uma sexualidade discreta, delicada e civilizada da mulher branca fica bastante evidente diante das

discrepâncias entre as reações não de curiosidade ou escárnio, senão de susto e escândalo suscitadas, ainda no XIX europeu, pela representação pictórica de uma singela vulva parisiense *au naturel*. (O sequestro, cativo e exibição forçada de uma jovem mulher negra, despida, com nádegas e genitais à mostra, estranhamente não provocara o mesmo espanto, nem em vida, nem diante de seu corpo nu embalsamado e exposto no *Musée de l'Homme* até 1974). Em todo caso, de autoria de Gustave Courbet, emblemático representante do realismo francês, a obra *A origem do mundo* continua a despertar reações mistas de horror e fascínio até os dias atuais. Isso porque retrata um nu frontal feminino, de forma um tanto quanto crua, com um *close* desconcertante sobre a genitália de uma mulher branca, cujo torso é enquadrado em primeiro plano enquanto seu rosto é estrategicamente ocultado pelos lençóis. Recusando tanto a estética clássica do belo ideal inspirado em referências greco-romanas, quanto o imaginário grandioso, eloquente e sentimental dos românticos, Courbet apenas “pinta o que vê”. Segundo Jorge Coli, seus quadros “dão a impressão de conter elementos destinados a afugentar o olhar superficial e mesmo, algumas vezes, a horrorizá-lo”.

De fato, é o que parece acontecer com *A origem do mundo*. A própria genealogia da pintura a óleo de 46 centímetros de altura e 55 de largura, atualmente em exposição no Museu D’Orsay, é por si só bastante conturbada, o que só faz aguçar a curiosidade pelas vicissitudes que envolvem a trajetória do quadro. Concebido entre o vulgar e o sublime, o pitoresco e o irrepresentável, a obra fora encomendada a Courbet pelo diplomata turco-otomano Khalil-Bey, um renomado colecionador de artes eróticas, que a adquiriu juntamente com outra tela de perfume baudelairiano concluída também em 1866: *O sono*, também referida como “As adormecidas”, “As lésbicas” ou ainda “Preguiça e luxúria”.

Parte do acervo permanente do Petit Palais desde 1953, este segundo quadro retrata duas mulheres nuas deitadas em uma cama

desfeita, languidamente abraçadas após uma noite de prazer como sugere a presença de uma taça e uma jarra de cristal dispostas sobre a mesa de cabeceira, além de um colar de pérolas e um prendedor de cabelos casualmente abandonados sobre o leito. Ainda que a identidade da modelo de *A origem do mundo* tenha sido um enigma por longos anos, há hipóteses que sustentam que a mulher morena de *O sono*, Constance Queniaux, bailarina da Ópera de Paris, teria sido também a misteriosa modelo da obra, rechaçada por muitos críticos por ultrapassar o limite da representação estética em nome da abjeta realidade, sem subterfúgios, retoques ou adornos.

Mas as peculiaridades que acompanham o destino do quadro não se esgotam aí. Depois de ter sido vendido ainda em 1868 para quitar dívidas de jogo de seu proprietário, a obra *A origem do mundo* foi repassada de mãos em mãos, de antiquários a *marchants*, de nazistas a comunistas, até finalmente, em meados do século passado, aterrissar na casa de campo de ninguém menos que Jacques Lacan. Ao que tudo indica, o psicanalista preservou o ritual de desvelamento iniciado por seu primeiro dono, que mantinha a pintura coberta por uma cortina no banheiro de sua residência, dado o caráter íntimo e mesmo secreto de uma iminente revelação profana.

Lacan, por seu turno, permitia que apenas convidados eleitos tivessem acesso à cobiçada tela de Courbet presenteada a Sylvia Bataille, providencialmente disfarçada por uma ilustração surrealista de André Masson, feita a pedido da esposa para matizar seus traços originais com uma fachada apenas alusiva. Segundo relatos, Lacan se divertia com o estupor dos amigos ao se depararem com a imagem da vulva, assim como ela é, após suas palavras proféticas: “Em seu interior está o falo”. Para Elisabeth Roudinesco, o estranhamento causado pelo quadro se dava – e ainda se dá – não pela constatação da falta de um falo, que muitos leitores de Freud chegaram a interpretar simplesmente como “pênis”, mas, precisamente, pela percepção da presença do falo

ali mesmo, no centro do quadro, remetendo, de acordo com a psicanalista, a uma mãe-crocodilo devoradora da vida que trouxera ao mundo.

A convicção de que a vulva abriga em seu bojo mistérios e perigos a serem evitados de todas as formas é, por sinal, uma falácia cultivada com ardor ao longo dos séculos. Em *A origem do mundo: uma história cultural da vagina ou a vulva vs. o patriarcado*, Liv Strömquist chama atenção para o interesse desmedido pela vulva por parte de homens eminentes como John Harvey Kellog e Isaac Baker-Brown. O primeiro dedicou vários estudos “científicos” a combater a masturbação feminina, alegando ser ela a causa de males severos como câncer cervical, epilepsia, loucura e debilidade física e mental generalizada. Já o segundo teria ido além, a ponto de descobrir a solução definitiva para problemas persistentes como histeria, dor de cabeça, depressão, perda de apetite e desobediência: a remoção cirúrgica do clitóris. Assim, a clitoridectomia radical era uma prática totalmente aceita até 1948 em países como os Estados Unidos, desde que fosse corretamente executada com o consentimento... dos maridos!

Nesse contexto, tendo ela própria surgida como desdobramento das ciências médicas, a psicanálise ocupa um lugar ambíguo. Pois se o tratamento dos sofrimentos psíquicos passaria a ser realizado não mais por bisturis e choques elétricos, senão por meio da palavra e da escuta qualificada, principalmente das mulheres, a sexualidade masculina é tomada como referência a partir da qual a sexualidade feminina se constitui, tanto física quanto simbolicamente. A propósito, um dos capítulos mais instrutivos de uma breve história da vulva no ocidente patriarcal, colonial e misógino é aquele que tem início com as críticas afiadas das feministas da segunda onda a abordagens supostamente isentas e rigorosas sobre a sexualidade feminina apoiadas nos escritos de Freud. Em *Speculum da Outra Mulher*, Luce Irigaray, por exemplo, chama atenção para as insuficiências psicanalíticas ao tentar entender as múltiplas sexualidades das mulheres exclusivamente a partir de sua ligação com a sexualidade dos homens, da qual seria

moldada como oposto complementar necessariamente a ela subordinada. Em relação à compreensão do gozo clitoriano das meninas como uma espécie de preparação para o gozo vaginal das mulheres adultas tidas como “normais”, Irigaray quer saber os motivos que teriam levado Freud a elaborar sua teoria da sexualidade com base em estágios de desenvolvimento que propiciam a substituição da complexa indeterminação da vulva pela imediata naturalização da vagina como espaço “oco” ou “vazio” à espera da heroica penetração peniana.

Mas por que ele [Freud] descreve este ‘estágio’ como um passo necessário para se tornar uma ‘mulher normal’? E mais que isso, por que, se existem estágios, não há questões, por exemplo, sobre um estágio vulvar, um estágio vaginal, um estágio uterino em uma discussão sobre sexualidade feminina? [...] Por que, na fase fálica, só o clitóris é reconhecido como erotogênico para a menina? Por que, ao discutir sobre meninas, dar o nome de ‘fálico’ a este momento em que sua descoberta da sensibilidade erotogênica é, ou deveria ser, tão incompleta ou empobrecida? Por que amputar certas partes dos genitais femininos, e não necessariamente aquelas com menor potencial erótico? Por que ficar apenas com aqueles que têm, ou deveriam ter, seu fiador, sua razão de ser no sexo / órgão masculino? Ou de novo, por que ficar só com aqueles que correspondem à representação que o homem pode ter do desejo sexual? (Irigaray, 1985, p. 29-30).

Crítica ao pensamento hétero (*straight mind*) subjacente tanto ao estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan, quanto a certas versões de feminismo como os de Simone de Beauvoir e Luce Irigaray, Monique Wittig ocupa uma posição de sujeito bastante peculiar a partir da qual expressa suas considerações dialéticas, materialistas e corporificadas sobre a vulva. Feminista radical herdeira do ideário poético-político de Maio de 1968, tradutora francesa de *O homem unidimensional* de Marcuse e membra dos coletivos *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF), *Gouines Rouges* e *Féministes Révolutionnaires*, Wittig prefere a livre plasticidade das afinidades e semelhanças à fixidez das substâncias metafísicas quando escreve em *As guerrilheiras*:

Elas dizem que encontraram uma enorme quantidade de nomes para designar a vulva. Dizem que memorizaram alguns para se divertirem. A maioria deles perdeu o sentido. Quando se referem a objetos, são aqueles que caíram em desuso ou, então, nomes simbólicos, geográficos. Entre elas, nenhuma pode decifrá-los. As comparações, por outro lado, não apresentam problema. Por exemplo, quando se comparam as ninfas às violetas, ou mesmo as vulvas, em seu aspecto geral, aos ouriços-do-mar, às estrelas-do-mar. Perífrases tais como sexo de dupla abertura são citados nos feminários. (Wittig, 2019, p. 37).

Composto como uma espécie de relato ou fabulação crítica elaborada por um grupo de amazonas-amantes, o livro de 1969 alude aos tempos áureos de uma fictícia Idade Gloriosa apagada, ou melhor, rasurada por uma historiografia oficial fundada e mantida por obra de grandes patriarcas. Parte de seus vestígios encontram-se registrados no que chamam de “feminário”: um dicionário feminista escrito por e para mulheres em luta pela derrocada de um sistema material e simbólico estruturado pelo entrelaçamento de opressões combinadas, de classe, gênero, raça etc. De acordo com suas premissas, as mulheres são percebidas e representadas como ignóbeis, incapazes ou simplesmente nulas. Não por acaso, a interdição mesma à designação da vulva pelo seu verdadeiro nome é ignorada e combatida por uma espécie de resgate ou reabilitação transformadora em que as afinidades e semelhanças adquirem efeitos performativos.

Os textos dizem também que as vulvas lembram as ulvas, as volutas. São como um olho encerrado nas próprias pálpebras, movendo-se, brilhando, umedecendo-se. São como uma boca, com lábios língua palato rosa. Os feminários, além dos círculos e dos anéis, apontam como símbolos da vulva os triângulos cortados por uma bisetriz as figuras ovais as elipses. Os triângulos foram representados por todos os alfabetos por uma ou duas letras. Pode-se estilizar as figuras ovais ou elípticas, transformando-as em losangos ou luas crescentes, isto é, figuras ovais divididas em duas. Esses são os símbolos que ornamentam os anéis ovais com pedras de todas as cores. De acordo com os feminários, os anéis são contemporâneos às expressões que designam as vulvas como joias tesouros pedras. (Wittig, 2019, p. 37).

Reivindicando uma existência própria e não apenas coadjuvante ou suplementar como inócuo “recipiente” para o órgão masculino, a vulva é aqui encarada de frente como análoga a um “olho” ou mesmo a flores ou pássaros. Pela semelhança dos lábios menores com “asas”, um provérbio já quase esquecido diz mais ou menos o seguinte: “é no cair da tarde que o pássaro de Vênus levanta voo”. Numa clara paródia à famosa sentença hegeliana sobre a coruja de Minerva, as amazonas de Wittig se erguem juntas, colocando-se em posição de combate como avatares de uma revolução total inspirada por guerreiras míticas como Hipólita, Antígona e Medeia, mas também históricas como Rosa Luxemburgo e Alexandra Kollontai.

Portanto, na contramão de uma tradição dominante, patriarcal e misógina, que tende a incutir nas mulheres pânico, asco ou até vergonha dos próprios corpos, e nos homens medo, mistério e desejo diante de uma fenda abismal ou, pior, de uma *vagina dentata*, as guerrilheiras nos lembram, ainda mais uma vez, que a vulva é, antes de tudo, uma zona erógena propiciadora de sensações e prazeres proibidos justamente por se darem *com*, mas também *sem* a contingente participação masculina.

No verbete “boca” do *Esboço para um dicionário das amantes*, publicado em 1976 com a parceira Sande Zeig, Wittig escreve:

Diz-se com frequência que a vulva é uma boca. Bocas e vulvas são as partes mais sensíveis no estado de amor e muitas vezes sentem prazer ao mesmo tempo. “Ponho minha boca alta sobre tua boca baixa e me desfaleço” (Geneviève Page, *Carta a sua amante*, idade de glória). “As bocas pequenas são alimentos de deuses” (Ruth Collins, *Aforismos*, diário de Safo, Albión, idade de glória). “Mil bocas, mil ondas de mar, indo e vindo, vivíssimas” (Sue, *Canção*, Grande País, Primeiro Continente, idade de glória). (Wittig, Zeig, 1981).

Ora, diante do risco de apropriações indevidas, é preciso que a sensibilidade lesbiana de Monique Wittig não seja confundida com versões essencialistas e transexcludentes de feminismo para as quais

mulheres sem vulvas, úteros ou vaginas “autênticas” não seriam realmente mulheres. Na contramão de discursos naturalistas e patologizantes, é conhecida a resposta de Monique Wittig a uma pergunta feita pelo público de um evento do qual era conferencista: “Sra. Wittig, a senhora tem vagina?”. Ao que replica à queima-roupa: “Óbvio que não, sou lésbica”.

Para ela, bem como para parte considerável das teóricas queer que a sucederam, os signos “mulher” e “vagina” estariam fadados a se desarticular, perdendo suas atribuições originárias quando situados fora da matriz epistêmica no interior da qual seus significados foram fixados, estabilizados e repetidos. Livre de tal enquadramento restritivo, a vulva deixaria de ser como nas palavras de Gloria Anzaldúa “uma ferida aberta”, para se tornar um vibrante epicentro para uma outra ordem anatômico-política.

A título de epílogo, talvez seja válido retomar um episódio mítico associado aos cultos órficos e eleusinos. Conta-se que abalada pelo sequestro de sua filha Perséfone por Hades, Deméter se encontrava triste, deprimida e sem disposição para as amenidades da vida. É aí que entra Baubo (ou Iambe), nossa debochada heroína. Em plena corte do rei Celeus, a zombeteira criada teria levantado a saia em sinal de provocação, exibindo sua vulva a Deméter. Esquecendo-se temporariamente das próprias agruras, a deusa teria desatado a rir, aceitando, depois de uma recusa, a taça de vinho oferecido a ela. “Dito isso, ela afastou suas vestes e mostrou / Uma visão de vergonha; o filho Iacchus estava lá, / E rindo, mergulhou a mão abaixo dos seios. / Então sorriu a deusa, em seu coração ela sorriu, / E bebeu o gole daquele copo brilhante”. (Alexandria).

Num exercício conjunto de imaginação poético-política, quem sabe poderíamos imaginar Baubo e Deméter junto à marcha das guerrilheiras que deixaram os museus, as vitrines e os pedestais para nos lembrar, em tom jocoso, e a contrapelo das reações de nojo, susto e horror suscitadas pela sublime visão da vulva: se sua abertura se parece

com uma boca, ela também faz sorrir, seja de satisfação, prazer ou des-
pudorada alegria :)

Referências

- ALEXANDRIA, Clemente de. *Fragmento Órfico 52*. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Baubo>. Acesso em: 20/01/2025.
- ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Trad.: Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2022.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Trad.: Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Trad.: Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- STRÖMQUIST, Liv. *A origem do mundo: uma história cultural da vagina ou a vulva vs. o patriarcado*. São Paulo: Quadrinhos na Cia, 2018.
- WITTIG, Monique. *As guerrilheiras*. Trad.: Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2019.
- WITTIG, Monique; ZEIG, Sande. *Borrador para um diccionario de las amantes*. Trad.: Cristina Peri Rossi. Bracelona: Editorial Lumen, 1981.

O homem na pradaria sem fim: solidão e *ethos* masculino no *Western*

Bianca de França Zasso¹ & Eduardo Vicentini de Medeiros²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.04>

1 Introdução

“Eu sou o homem solitário de Deus”. A frase impactante é do personagem Travis Bickle, interpretado por Robert De Niro em *Taxi Driver*, longa-metragem dirigido por Martin Scorsese em 1976. Na medida em que este trabalho propõe investigar o *ethos* masculino nos filmes de *western*, dar início ao mesmo citando um filme que não integra o gênero em questão parece uma fuga do tema. Mas fugir é um verbo que pertence aos *cowboys* e, de alguma forma, a muitos homens. Há elementos do *western* na obra potente de Scorsese, onde o cavalo é substituído pelo carro de aluguel circulando na madrugada nova-iorquina. Assim, o *western* se apresenta em diferentes filmes, inclusive nos que foram realizados décadas depois de seu período de ouro, entre os anos 1930 e 1960. Isso porque seu modelo de protagonista deixou rastros no movimento cinematográfico da Nova Hollywood, surgido no final dos anos 1960, e no cinema de ação produzido nos Estados Unidos e também em Hong Kong nos anos 1980 e 1990. Desse modo, para pensar

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

E-mail: biancazasso@gmail.com

² Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: eduardo.vicentini-medeiros@ufsm.br

sobre esses homens, precisamos primeiro compreender os elementos que realizam a construção do ethos masculino nos filmes de *western*.

Sim, pois no *western* há espaço também para o romance, o afeto com crianças e até uma certa doçura diante do árido da vida. Shane, interpretado por Alan Ladd em *Os Brutos Também Amam* (1953), por exemplo, carrega a fama e a forma de um cavaleiro solitário que pende mais para o lado da elegância que da brutalidade. Sua força física até ajuda na lida diária da pequena propriedade de Joe Starett (Van Heflin), mas o roteiro, assinado por George Stevens, A. B. Guthrie Jr. e Jack Schaefer, deixam claro que seus dois pés estão fincados na estrada. Seguir adiante é sua sina, assim como a de outros personagens que serão abordados dentro deste trabalho.

Conforme McMahon e Csaki, “À primeira vista, westerns e filosofia podem parecer ter pouco a ver um com o outro. Enquanto os filósofos personificam a vida contemplativa, os heróis do western exemplificam a vida ativa” (2010, p. 2, tradução própria). Porém, a figura do vingador de poucas palavras e amigos também carrega um forte perfil para o ato de filosofar. Se *cowboys* passam grande parte do tempo elaborando suas estratégias, sejam de vingança ou de resolução de problemas na comunidade no qual está inserido ou do contratante de seus serviços, é inevitável pensar que *cowboys* filosofam. Os autores também destacam a forte ligação dos primórdios da filosofia ocidental com a instituição das características que constituem o gênero cinematográfico *western*. Para eles

[...] algumas das características canônicas dos filmes western traçam sua história de volta aos primeiros dias da filosofia ocidental, dias em que indivíduos como Platão e Aristóteles eram os novos xerifes na cidade, e a lógica e a retórica eram usadas para derrubar a oposição ao invés de um Winchester ou um Colt. (McMahon e Csaki, 2010, p. 2, tradução própria)

Partindo dessa proximidade, apresentamos a proposta de construção de um ethos masculino dentro dos filmes de *western* que, como

veremos ao longo desta pesquisa, se espalha (muitas vezes de forma reinventada) para outros gêneros cinematográficos, como o noir e os dramas de guerra. Nosso foco será compreender as dinâmicas valorativas que orientam e estruturam as tomadas de decisões dos personagens masculinos dos filmes de western em situações de relevância moral.

Para o desenvolvimento da pesquisa, nossa opção foi por conjugar técnicas da crítica cinematográfica com a análise filosófica, com o intuito de atingir os seguintes objetivos: a) investigar os processos de deliberação e agência moral de personagens masculinos selecionados dentro dos filmes do gênero western, b) auxiliar na tipologia dos valores que estes personagens transmitem para suas potenciais audiências. Nossa premissa básica é que desvendar a construção de personagens de ficção, seja na literatura, na dramaturgia ou no cinema, é uma forma de explorar nossa imaginação moral compartilhada.

Para este artigo, nosso olhar estará voltado para um dos traços mais marcantes de um personagem de western. A solidão aparece em diferentes contextos e camadas, já que partimos de uma ideia de que um caçador de recompensas ou um xerife, dois modelos bastante comuns dentro do gênero, vivenciam uma rotina que, por mais organizada que fosse, não permitiria a constituição de uma família ou mesmo a permanência em um lugar por um período muito longo. O já citado Shane está na categoria dos cowboys que buscam, por cansaço e certa dúvida sobre o sentido de suas vidas, dedicarem-se a algo que passe longe dos tiros e das dívidas com inimigos. Porém, como veremos, estar sozinho parece ser uma condição inerente e até um desejo destes personagens.

As bases deste capítulo são advindas de dois artigos do livro *The Philosophy of the western*, organizado pela dupla de autores Jennifer L. McMahon e B. Steve Csaki. O primeiro deles, “*Do Not Forsake Me, Oh, My Darling*” – *Loneliness and Solitude in Westerns*, escrito por Shai Biderman, traça uma diferenciação entre solidão e solitude dos

personagens do western. Ao partir da ideia do “herói solitário”, que carrega adjetivos como forte e silencioso em suas costas, o autor discorre sobre como mesmo nas situações em que atuam em bando ou com um parceiro, muitas vezes um indígena ou alguém mais jovem e inexperiente, o personagem central dos westerns carrega consigo a sina de decidir sozinho qual a melhor ação a ser executada para atingir seus objetivos. Biderman reforça que, mais que um elemento aleatório na construção do personagem, a solidão é a marca registrada do cowboy (Biderman, 2010, p. 14). Ao longo do texto, traremos análises propostas pelo autor sobre como a solidão, interna e externa, ecoa nas decisões do cowboy.

Na sequência, *Civilization and its Discontents: The Self-Sufficient Western Hero*, artigo assinado por Douglas J. Den Uyl, nos traz subsídios para analisarmos a autossuficiência e sua forte ligação com a solidão na construção do personagem dos *westerns*. O autor discorre sobre como o ideal de autossuficiência proposto por alguns filósofos pode ser comparado com a posição autossuficiente dos heróis dos filmes de western. Para isso, Uyl utiliza as ideias de Aristóteles (384–322 a.C.) e Espinosa (1632–1677), por conta da presença da questão da autossuficiência em suas propostas filosóficas e também por se tratarem de pensadores de períodos distintos da história da filosofia.

Estes dois textos nos ajudarão na trajetória para identificar a presença e a influência da solidão em situações de relevância moral para os personagens centrais dos filmes *O homem que luta só* (Ride Lonesome), de Budd Boetticher, *Matar ou morrer* (High Noon), de Fred Zinnemann e *Rastros de ódio* (The Searcher), de John Ford.

2 A Solidão

Entre os cinco autores presentes na primeira parte da obra *The Philosophy of the western*, organizada por Jennifer L. McMahon e B. Steve Csaki, há uma unanimidade: a de que o herói dos filmes de western

tem a solidão em sua essência. Alguns espectadores do gênero dirão que há entre os grandes personagens do western homens que trazem consigo um parceiro ou dividem sua jornada a partir de um determinado momento com outra pessoa, seja ela homem ou mulher. Porém, como apresentado nos textos, estar só não é algo que se identifica apenas pelo externo. Um cowboy pode integrar um comboio de centenas de homens que atravessa um país e mesmo assim agir sozinho. Os filmes que serão nossas bases neste capítulo, para analisar a presença da solidão como um dos pontos de construção do ethos masculino no western, têm como ponto forte de seus roteiros e que reverbera nas interpretações de seu elenco, a ideia de que uma equipe não significa um trabalho coletivo nas pradarias do Oeste norte-americano.

O homem que luta só (Ride Lonesome), produção lançada em 1959, tem como protagonista o ator Randolph Scott, um dos rostos mais presentes em filmes de western, especialmente na década de 1950. Alto e elegante, ele carrega consigo o porte de galã, mas dentro deste gênero cinematográfico específico, ele viverá poucas aventuras amorosas satisfatórias. No caso do longa-metragem dirigido por Budd Boetticher, Scott interpreta Ben Brigade, um caçador de recompensas que está levando o foragido Billy John, interpretado por James Best, para ser entregue à justiça da cidade de Santa Cruz. Ao longo do caminho, juntam-se a ele Whit (James Coburn), Sam Boone (Pernell Roberts) e Carrie Lane (Karen Steele), cada um com suas próprias questões a serem resolvidas na cidadezinha. O que descobrimos ao longo do caminho é que Brigade não está apenas em busca do alto valor a ser pago pelo pistoleiro Billy John. Sua dívida de honra é com o irmão dele, Frank, interpretado com precisão por Lee Van Cleef, responsável pela morte de sua esposa.

Whit e Boone querem colaborar com Brigade para quem sabe, ficarem com uma parte da recompensa por Billy John. Já Carrie Lane precisa recomeçar a vida sozinha após seu marido ser morto por indígenas da tribo Apache. Mesmo que haja uma interação do trio com o

protagonista, as decisões são tomadas por ele em silêncio e escutando os conselhos de sua própria consciência. Sua firmeza sobre a execução de seu plano de vingança não é abalada nem pelo sutil carinho que Carrie Lane lhe oferece, acenando para um possível romance. Mais do que um novo amor, Brigade quer acabar “do seu jeito” com a raça da-quele que deu fim à vida de sua mulher.

Biderman (2010), argumenta que a solidão, e também a solidude, trazem um “benefício filosófico” para indivíduos que estão sujeitos a elas (2010, p. 14). O autor também apresenta a sugestão de que a solidão apresenta dois lados que se apresentam de formas separadas, mas que são possíveis de se relacionarem de diversas maneiras. Em suas pala-
vras,

Por um lado, há o sentimento subjetivo, pessoal e interno de isolamento e afastamento de outras pessoas, no sentido de se sentir solitário. Por outro lado, há a visão objetiva, pública, externa de alguém estar fisicamente distante dos outros, no sentido de estar sozinho (Biderman, 2010, p. 15, tradução própria)

Logo após apresentar esta diferenciação, Biderman nos traz o problema inicial da impossibilidade de termos acesso ao estado mental dos personagens se não houver uma informação sobre isso em seus diálogos. Já que estamos tratando de um herói que não compartilha sentimentos, o autor destaca a capacidade que as ações realizadas por ele nas cenas dos filmes é quem nos informa sobre seu estado de espírito. E são nessas ações que descobrimos que ambos os lados da solidão propostos por Biderman estão presentes na formação do herói do western.

Numa determinada cena de *O Homem que luta só*, Brigade senta-se para descansar perto de seu cavalo, que está com a pata machucada, enquanto conversa com Carrie Lane. É um dos momentos do filme em que o protagonista relaxa os músculos do rosto e quase sorri ao falar sobre o animal. O herói solitário tem a companhia do cavalo, nutre carinho por ele, mas sabe que ele é um meio de locomoção e não alguém

para partilhar suas dores. Carrie Lane parece encantada ao perceber que Brigade tem, por trás de sua couraça de caçador de recompensas, um bom coração e insinua um interesse romântico por ele. Interesse esse que é quebrado no instante seguinte, já que Brigade deixa claro que seu objetivo é levar Billy John até Santa Cruz, sem distrações. Assim como Ethan, personagem de John Wayne em *Rastros de Ódio*, filme dirigido por John Ford e utilizado como exemplo por Biderman, Brigade deixa claro em seus trejeitos e atitudes o desconforto que lhe causa estar com outras pessoas (Biderman, 2010, p. 16, tradução própria).

Aparentemente, ele se sentiria mais tranquilo se o caminho até sua recompensa financeira fosse percorrido apenas ao lado de Billy John e seu cavalo. Mas as companhias de Brigade servem, dentro do roteiro, como uma espécie de escada para que o espectador vá descobrindo em doses homeopáticas qual o real objetivo do protagonista. A própria escolha por deixar Carrie Lane acompanhá-lo revela tanto a saudade da esposa falecida quanto a necessidade de uma presença feminina para relembrar o ódio que o move até o duelo final com Frank. É óbvio que, se voltarmos nossa análise para a questão do mercado, é sabido que a presença de uma personagem mulher tinha mais a ver com garantir a bilheteria das mulheres e manter a atenção dos homens na tela, levando em conta o pensamento misógino de que a “beleza feminina” é necessária para o sucesso de um filme. É perceptível que os trejeitos sedutores e o figurino provocante de Carrie Lane não estão na tela à toa, mas hoje, passados mais de seis décadas do lançamento do longa-metragem, podemos perceber sutilezas no roteiro original assinado por Burt Kennedy, que também atuou como diretor e nunca foi dado a criar personagens femininas complexas ou inseridas em contextos progressistas.

Assim como Brigade irá realizar sua luta final sozinho, sem proteção ou auxílio de mais ninguém, Marshall Kane, interpretado por Gary Cooper em *Matar ou Morrer* (High Noon), lançado sete anos antes de *O homem que luta só*, também terá que tomar providências para

proteger sua cidade na mais completa solidão. O que o diferencia de Brigade é o fato de que ele não escolheu sua condição solitária, mas se encontrou com ela diante da negação de ajuda da população assustada por quatro pistoleiros. Numa atitude que poderíamos chamar de filosófica, Kane reflete sobre o melhor caminho para cumprir sua função de xerife, mesmo que isso envolva frustrar os sonhos de sua noiva Amy (Grace Kelly). Parar e pensar, que num primeiro olhar podem parecer atitudes distantes do cotidiano do herói do western, é algo que aparece em inúmeros personagens do gênero. Ao citar Descartes para desenvolver sua ideia do poder filosófico da solidão, Biderman afirma que “a solidão, em sua forma epistêmica, torna-se a preferência metodológica para desenvolver o conhecimento do mundo” (2010, p. 20, tradução própria).

Com isso, percebemos que há um valor epistêmico na solidão. A partir dessa premissa, o autor ressalta que o herói do western foge da ideia de uma reflexão pública, realizada em grupo e que tem como base a troca de ideias e argumentos para se chegar a uma conclusão. O cowboy exerce sua reflexão no âmbito privado (Biderman, 2010, p. 21) e, mais importante, não compartilha seus processos de deliberação com quem acompanha sua jornada. Isso agrega mistério, que podemos considerar como uma das características que compõe a construção do *ethos* masculino do herói do western. O tom misterioso, muitas vezes associado ao charme responsável por atrair as personagens femininas dentro do gênero, também aparece em um cowboy, digamos, mais solar. Shane, protagonista de *Os Brutos Também Amam* (*Shane*), tenta esconder seu passado como pistoleiro e tem apenas alguns momentos em que deixa escapar informações sobre sua vida pregressa.

O personagem, interpretado por Alan Ladd, é um pensador solitário, reflexivo sobre si e sobre o que o cerca e afeta. Não é o único com esse perfil dentro do gênero cinematográfico em questão, mas talvez seja o mais completo exemplo sobre a diversidade do tempo do cowboy. Por mais que esteja levando o gado de um lado para o outro

ou trabalhando dentro de uma propriedade, tal personagem tem tempo para pensar. Neste ponto, adiantamos um dos capítulos deste trabalho, onde vamos nos debruçar sobre as relações assimétricas dos heróis do western com as personagens femininas das tramas, para apresentar um comparativo entre Shane e Marian (Jean Arthur). Mãe do pequeno Joey e esposa de Joe (Van Heflin), seus dias se dividem em cuidar dos afazeres domésticos e garantir que os homens estejam bem alimentados.

Seu cotidiano ganha novas cores quando Shane passa a ajudar no trabalho na pequena propriedade que ela está construindo com o marido, que atua como uma espécie de líder comunitário de um povoado em formação. Shane é atencioso, elogia a comida preparada por ela e possui uma elegância que acentua o contraste com Joe. Não que o marido seja violento com Marian, longe disso. Mas há em Shane o tal mistério que movimenta a imaginação de uma mulher com uma rotina de poucas novidades. Sua atração por Shane fica clara especialmente na belíssima cena onde, após ter uma breve conversa com o filho, cujo tema é a admiração do menino pelo cowboy, Marian pede que o marido lhe abrace. Ela busca nos braços do “homem oficial” o afeto que gostaria de receber de Shane. Vale destacar aqui que Shane está na escuta do diálogo entre mãe e filho e, ao perceber o interesse de Marian, sai do recinto para não encontrá-la, quando ela sair do quarto.

Douglas J. Den Uyl (2010) nos lembra que os heróis do western costumam evocar uma ideia de serem superiores às pessoas comuns, por conta de suas habilidades com as armas e sua bravura diante dos perigos, mas também apresentam uma maior proximidade com os espectadores que outros heróis míticos. Ao invés do desejo por destaque, quase sempre o cowboy finaliza sua jornada nas telas sozinho, passando quase despercebido em sua partida. O maior dos exemplos dessa finalização discreta do herói do western seja a cena final de *Rastros de ódio*, onde Ethan (John Wayne) deixa Debbie (Natalie Wood) na casa de sua família e retira-se sem ser notado, avistando a pradaria que lhe

espera. Para onde ele vai? É o que menos importa. Ethan seguirá sozinho, mesmo que muitos cruzem o seu caminho.

Eis que entra uma outra característica do herói do western que podemos chamar de complementar a solidão: a autossuficiência. Tal atributo também está presente em vários nomes ligados à história da filosofia em suas diferentes fases. Uyl escolhe dois deles para evocar algumas das dimensões do que é ser autossuficiente e pensá-las a partir de sua presença como uma das características que compõe o herói do western: Aristóteles (384–322 a.C.) e Espinosa (1632–1677). O primeiro tratou do tema da autossuficiência em sua obra *Ética a Nicômaco*, definindo-a como sendo “aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada” (Aristóteles, 1979, p. 55).

Porém, como bem define Uyl em seu artigo, o filósofo grego deixa claro que essa ideia de felicidade que a presença da autossuficiência traz não é algo voltado apenas para o eu, mas para toda uma comunidade na qual este eu está inserido. Ou seja, a figura do cavaleiro solitário parece não ter espaço na proposta de Aristóteles. Ao seguirmos na leitura de sua obra, somos apresentados a uma conexão entre virtude e felicidade e também a uma ligação da autossuficiência com o raciocínio teórico, delineando a vida filosófica como “a mais autossuficiente de todas (UYL, 2010, p. 33). Ora, se é a realidade do filósofo contemplativo e guiado por leituras profundas o caminho para a felicidade, então o herói do western, quase sempre marcado pela falta de estudo e erudição, se distancia dessa autossuficiência proposta por Aristóteles. Porém, vamos nos valer da proposta de Uyl de que Aristóteles valoriza a virtude não apenas por uma questão moral, mas também de ação. Realizar ações virtuosas é algo presente no herói do western, independentemente se sua função na comunidade seja a de xerife ou de caçador de recompensas. Como lembra o autor:

Quando Aristóteles considera a felicidade, ele pensa em alguém fazendo algo. As próprias virtudes—algumas das quais são mencionadas nas passagens acima—também são formas de atividade. Qualquer

felicidade associada a elas vem do seu exercício, não de serem possuídas por nós como disposições. (Uyl, 2010, p. 34)

E se há algo que guia a jornada do herói do western é a ação. Ele faz o que “precisa ser feito” e, como bem pontua Uyl, se mostra alheio às distrações. Neste ponto, temos bem demarcada uma das de suas características que reforçam seu aspecto mítico. Enquanto outros mortais cairiam em tentação, seja por um impulso sexual ou uma grande quantia em dinheiro, e deixariam de lado seu objetivo, o herói do western segue firme até a finalização de seus trabalhos, sejam eles motivados por um pagamento ou por uma vingança pessoal. Proposição que se encaixa na solução de Aristóteles de utilizar os bens que nos são dados de forma inteligente a fim de produzir uma ação de excelência.

3 Considerações finais

Tais propostas trazidas neste artigo para pensar a solidão do herói do western são introdutórias, já que a pesquisa no qual esse estudo está inserido ainda está em andamento. Nos colocamos aqui como observadores de alguns pontos que constituem os personagens em destaque nos filmes de western selecionados como solitários e qual o peso dessa característica dentro da sua agência moral. Concluímos, neste início de trajetória, que estar só é um pré-requisito para que o herói do western desempenhe suas funções dentro das tramas propostas pelos roteiros dos filmes. Por ser um homem de ação, que executa mais do que medita suas decisões, o cowboy busca mais em si do que nos outros a construção das soluções necessárias para o seu ofício. Ou seja, sua filosofia é solitária e baseada na sua visão de mundo antes de qualquer coisa. Mesmo que esteja cercado por outras pessoas, e até ouça as suas propostas, é dentro dele mesmo que ele encontra as respostas para seus dilemas.

Referências

- ALLEN, Amy, "Feminist Perspectives on Power", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/feminist-power/>.
- ANDREW, James Dudley. *As principais teorias do cinema: uma introdução*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 1989.
- BAZIN, André. *O cinema: ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BAZIN, André. *O que é o cinema?*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- BORDWELL, David; THOMPSON, Kristin. *A arte do cinema: uma introdução*. Campinas: Unicamp, 2013.
- CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- CONNELL, R. W. *Masculinities*. Los Angeles, CA: University of California Press, 2005.
- CAVELL, S. *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Chicago and London: Chicago University Press, 1996
- CAVELL, Stanley. *Pursuits of happiness: The Hollywood comedy of remarriage*. Harvard University Press, 1981.
- CAVELL, Stanley. *Cities of words: Pedagogical letters on a register of the moral life*. Harvard University Press, 2005.
- CAVELL, Stanley et al. *The world viewed: Reflections on the ontology of film*. Harvard University Press, 1979.
- hooks, bell. *Teoria feminista*. Perspectiva SA, 2020.
- MCMAHON, Jennifer L.; CSAKI, B. Steve (Ed.). *The Philosophy of the Western*. University Press of Kentucky, 2010.
- MULVEY, Laura. Visual pleasure and narrative cinema. In: *Visual and other pleasures*. Palgrave Macmillan, London, 1989. p. 14-26.
- PERDIGÃO, Paulo. *O Western clássico: gênese e estrutura de "Shane"*. L & PM Editores, 1985.
- PIPPIN, Robert B. *Hollywood westerns and American myth: The importance of Howard Hawks and John Ford for political philosophy*. Yale University Press, 2010.

- SUPPIA, Alfredo; BAUTE, Luiz Felipe Rocha. O herói do western em panorama: A persistência de John Wayne. *Revista ECO-Pós*, v. 22, n. 1, p. 176-196, 2019.
- TECHIO, Jônadas; WILLIGES, Flávio. *Filosofia e cinema: uma antologia*. 2020.
- TUDOR, Andrew. *Teorias do cinema*; trad. Dulce Salvato de Meneses. Lisboa: Edições, v. 70, 1985.
- VIEGAS, Susana. Filosofia do Cinema: do cinema como ilustração ao cinema como criação filosófica. In: *8º Congresso LUSOCOM*. 2008.
- XAVIER, Ismail. *A experiência do cinema*. Editora Paz e Terra, 2018.
- XAVIER, Ismail. John Ford e os heróis da transição no imaginário do western. *Novos estudos CEBRAP*, p. 171-192, 2014.
- YOEL, Gerardo. *Pensar o cinema: imagem, ética e filosofia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.
- WARTENBERG, Thomas. *The Western as Philosophy*. Philosophy Now, 2007. Disponível em: https://philosophynow.org/issues/61/The_Western_as_Philosophy. Acesso em: 28 de julho de 2022.
- WARTENBERG, Thomas E. *Thinking on screen: film as philosophy*. Routledge, 2007.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Catharine Macaulay Graham: igualdade entre os sexos, crítica a Rousseau e defesa da educação das mulheres

Camila Kulkamp¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.05>

1 Introdução

Neste texto, meu objetivo é explorar e analisar algumas reflexões presentes em *Cartas sobre a Educação com Observações acerca de Assuntos Religiosos e Metafísicos*² (2024 [1787]), da filósofa inglesa Catharine Macaulay Graham³ (1731-1791). Minha pesquisa se concentra em examinar a defesa de Macaulay da ideia de igualdade entre os sexos⁴, sua crítica à filosofia da educação de Rousseau e alguns aspectos que

¹ Doutora em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Integrante do projeto Uma Filósofa por Mês (UFSC) e do Grupo Christine de Pizan (UFPB).

E-mail: camilakulkamp@gmail.com

² Irei me referir ao livro como *Cartas* daqui em diante.

³ Para mais informações sobre esta filósofa, consulte o verbete que escrevi sobre ela para o projeto Enciclopédia Mulheres na Filosofia. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/catharine-macaulay/>.

⁴ Neste artigo, utilizo o termo “sexo” e a divisão binária “feminino” e “masculino” ao tratar do pensamento de Macaulay e de outros(as) pensadores(as) da filosofia moderna, em conformidade com o vocabulário da época. No entanto, em minha análise, adoto o termo “sexo/gênero” para refletir as contribuições dos debates feministas contemporâneos, que questionam a concepção binária e naturalizada, propondo compreensões mais inclusivas e complexas sobre as relações entre aspectos biológicos e culturais.

diferenciam sua proposta educacional daquela apresentada por este autor.

Para tanto, iniciei o texto com uma breve análise de como a filosofia ocidental tem abordado a questão da educação das mulheres, com destaque para o pensamento de Rousseau. Nos terceiro e quarto tópicos, apresentei a defesa de Macaulay da ideia de igualdade entre os sexos, explorei seu argumento central de que não há diferenças de caráter entre os sexos e desenvolvi sua crítica à filosofia de Rousseau, com atenção especial às críticas de Macaulay dirigidas à coqueteria feminina, à galanteria e à licenciosidade masculinas.

2 A educação das mulheres no cânone filosófico: entre submissão e exclusão.

Antes de abordar o pensamento filosófico de Catharine Macaulay, é fundamental revisitar brevemente como a educação das mulheres foi tratada no cânone filosófico ocidental. Essas ideias, consolidadas ao longo dos séculos, não apenas influenciaram profundamente os papéis e as instituições sociais, mas também moldaram relações hierárquicas que relegaram as mulheres a uma posição subordinada na sociedade.

Ao examinar o pensamento filosófico clássico, encontramos filosofias que revelam uma perspectiva limitada e muitas vezes instrumental da educação feminina. Platão (428/427–348/347 a.C.), em *A República* (ca. 380 a.C.), defendeu a educação das mulheres, mas no contexto de um sistema político que aboliria a família e as subordinaria à tarefa de gerar cidadãos para o Estado. Apesar dessa abertura à instrução feminina, Platão também expressou, nessa e em outras obras, ideias que inferiorizam os corpos e comportamentos femininos⁵.

⁵ Elizabeth Spelman, em *Inessential Women* (1988), argumentou que, embora Platão admita que as mulheres são capazes de ocupar posições de liderança e poder como guardiãs do Estado, isso não representa uma defesa dos direitos das mulheres ou da liberdade individual no sentido que compreendemos hoje.

Aristóteles (384–322 a.C.), em *A Política* (ca. 350 a.C.), considerou a família a célula básica da sociedade, com uma ordem natural hierárquica: o homem como governante e a mulher como subordinada. Para ele, as mulheres, por serem inferiores, deveriam ocupar o papel de esposas obedientes e mães, responsáveis por garantir a preservação da casa e da prole, mas alijadas de qualquer participação ativa na vida pública.

Séculos depois, teólogos cristãos defenderam a ideia de que a mulher não reflete a imagem de Deus tal como o homem, e por isso, ela seria inferior na escala da ordem da Criação. Tomás de Aquino (1225–1274), inspirado por Aristóteles e pela teologia cristã, reforçou a ideia de uma hierarquia natural entre os sexos. Em sua *Suma Teológica* (1265–1274), ele interpretou a criação de Eva como um símbolo da submissão feminina, defendendo que as mulheres, consideradas mais corpóreas e passivas, eram naturalmente incapazes de exercer liderança espiritual ou intelectual. Perspectivas como essas consolidaram a marginalização das mulheres dos espaços de ensino e poder, e serviram de justificativa para a posição subordinada das mulheres nos espaços religiosos e políticos.

Fénelon (1651–1715), em sua obra *De l'Éducation des Filles* (*Sobre a Educação das Filhas*, 1687), defendeu que a educação feminina deveria preparar as mulheres para os papéis tradicionais de esposas e mães instruídas, destacando a submissão como uma virtude central para sua formação moral⁶. Esse contexto de restrição também permeou os

⁶ Considero importante apresentar um vislumbre do que Fénelon prescreveu às mulheres: “É verdade que devemos ter cuidado para não as tornar excessivamente instruídas, a ponto de ser ridículo. As mulheres, em geral, possuem mentes mais fracas, mas são mais curiosas que as dos homens; por isso, seus interesses devem ser direcionados para atividades tranquilas e sóbrias. Não são destinadas a governar o Estado, a fazer guerra ou a falar na Igreja; portanto, podem prescindir de conhecimentos aprofundados em política, táticas militares, filosofia e teologia. A maior parte das artes mecânicas também não lhes é adequada: elas são feitas para exercícios moderados; tanto seus corpos quanto suas mentes são menos fortes e enérgicos que os dos homens. Contudo, para compensar essas limitações, a natureza dotou-as de um espírito laborioso,

escritos de Lorde Chesterfield (1694–1773), que, em suas *Letters to his Son* (*Cartas ao seu Filho*, 1774), ao discutir a educação masculina como caminho para moldar cavalheiros, expressou opiniões depreciativas sobre as mulheres⁷. Ele alegou que nunca havia encontrado uma mulher capaz de manter raciocínio sólido e bom senso por mais de vinte e quatro horas, reforçando estereótipos que desqualificavam a capacidade intelectual feminina⁸.

combinado com comportamento adequado e uma economia que as torna o adorno e o conforto do lar. [...] Considere que são as mulheres que sustentam ou destroem famílias; que regulam os pormenores dos assuntos domésticos; e que, consequentemente, têm um papel decisivo em alguns dos aspectos mais vitais e delicados que influenciam a felicidade do homem. Elas exercem indubitavelmente a maior influência, para o bem ou para o mal, sobre os costumes da sociedade. Uma mulher sensata, diligente e devota é a alma de uma grande casa, cuidando tanto do seu bem-estar temporal quanto espiritual.” (Fénelon, 1805, tradução minha).

⁷ Nas palavras de Lorde Chesterfield: “As mulheres representam uma parte considerável, ou pelo menos uma parcela significativa da sociedade; e como seus votos têm grande peso na formação do caráter de um homem na esfera da moda (o que é de grande importância para a fortuna e o status que ele pretende alcançar), torna-se essencial agradá-las. Portanto, a respeito desse tema, vou lhe revelar alguns segredos que serão muito úteis para você conhecer, mas que você deve, com extremo cuidado, manter ocultos e nunca demonstrar que sabe. As mulheres, então, são apenas crianças de uma estatura maior; possuem um discurso divertido e por vezes inteligência; contudo, no que diz respeito ao raciocínio sólido e bom senso, nunca encontrei uma na minha vida que o possuísse, ou que raciocinasse ou agisse de forma consistente por vinte e quatro horas consecutivas. Alguma pequena paixão ou humor sempre interrompe suas melhores resoluções. Quando sua beleza é negligenciada ou contestada, sua idade avança, ou seus supostos intelectos são depreciados, isso acende instantaneamente suas pequenas paixões e derruba qualquer sistema de conduta consistente que, em seus momentos mais lúcidos, elas poderiam ter sido capazes de formar. Um homem sensato apenas brinca com elas, joga com elas, as mima e lisonjeia, como faria com uma criança vivaz e travessa; porém, ele não as consulta sobre, nem confia nelas em assuntos sérios; embora frequentemente as faça acreditar que faz ambas as coisas; [...]” (Chesterfield, 1774, tradução minha).

⁸ Antes de Lorde Chesterfield divulgar suas notórias *Cartas ao seu filho*, já existia, em “território feminino”, uma produção epistolar que antecipava temáticas semelhantes. Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, Marquesa de Lambert (1647–1733), publicou *Avis d’une mère à son fils* (*Conselhos de uma mãe ao seu filho*, 1726) e *Avis d’une mère à sa fille* (*Conselhos de uma mãe à sua filha*, 1728). Além disso, sua trajetória inclui outras contribuições relevantes, como *Réflexions nouvelles sur les femmes, ou Métaphysique*

Mesmo entre os que se dedicaram à teoria da educação na modernidade, a exclusão das mulheres permaneceu evidente. John Locke (1632–1704), em *Alguns Pensamentos sobre a Educação* (1693), concentrou-se exclusivamente na educação masculina, promovendo o desenvolvimento de um corpo saudável, de um caráter virtuoso e do estudo de disciplinas específicas. Locke praticamente não abordou a educação feminina, limitando-se a defender que as diferenças entre os sexos exigiam formações distintas, sem, contudo, oferecer detalhes sobre o que seria adequado para as mulheres. Essa ausência reforça a exclusão das mulheres de sua teoria educacional, relegando-as ao papel de figuras secundárias na sociedade.

Rousseau, em *Emílio, ou Da Educação* (1762), sintetizou e radicalizou muitas ideias de sua época. Apesar de sua defesa da liberdade e da fidelidade à natureza humana “original”, Rousseau relegou as mulheres a papéis subordinados. Ele propôs uma educação específica para que elas fossem esposas submissas e cuidadoras do lar com base no argumento de que sua natureza estava intrinsecamente ligada às funções domésticas, excluindo-as da política e da vida pública. Essa abordagem reforçou a perspectiva de que a educação feminina deveria ser restrita ao espaço privado.

No Livro V de *Emílio*, Rousseau descreveu a educação de Sofia como preparação para seu papel futuro de esposa e mãe de Emílio. Para ele, as diferenças entre homens e mulheres decorrem do sexo e se refletem na moralidade, atribuindo a cada sexo uma ética própria. Rousseau fundamentou essa desigualdade na razão, na Natureza e na “necessária ordem das coisas”. Ele afirmou que Sofia *deve ser* mulher assim como Emílio *é* homem, posicionando a mulher como responsável por agradar e estimular a força do homem através de um “poder de sedução”. Para ele, a mulher deve ser uma “coquete com prudência”.

d'amour (Novas reflexões sobre as mulheres, ou metafísica do amor, 1727), *Traité de l'Amitié* (Ensaio sobre a Amizade, 1732) e *Traité de la Vieillesse* (Ensaio sobre a velhice, 1732).

Rousseau descreveu o homem como ativo e forte, cabendo-lhe o papel de desejar e exercer sua força, enquanto a mulher *deve* resistir e preservar sua castidade. Ele sustentou que o homem não precisa agradar à mulher, pois sua força já seria suficiente, mas, paradoxalmente, argumentou que a mulher, ao excitar desejos maiores do que o homem pode satisfazer, o coloca em dependência do seu consentimento. Assim, a submissão feminina seria uma ferramenta de regulação das paixões masculinas, controladas pela razão, enquanto as mulheres deveriam conter seus impulsos por meio do pudor e da castidade. Ainda, mulher *deve* resistir à força masculina em um jogo de provocação sexual, descrito por ele como um embate de ataque e defesa, de agressor e atacado, de audácia e timidez; uma dinâmica que claramente romantiza relações que podem naturalizar contextos de violência sexual.

O filósofo argumentou que, se as mulheres recebessem a mesma educação que os homens, elas perderiam sua capacidade de “governá-los” pela sedução. Portanto, desde a infância, elas deveriam ser ensinadas a serem submissas e a desempenhar papéis de mães, esposas e cuidadoras. Características como agradar, consolar e tornar a vida dos homens mais leve são descritas como atributos fundamentais da educação feminina. O filósofo enfatizou a importância de moldar a conduta feminina. Ele descreveu como “defeitos naturais das mulheres” características como frivolidade e inconstância, defendendo que elas sejam treinadas para suportar adversidades e conformar-se às obrigações sociais. Essa perspectiva busca claramente domar a imaginação e os desejos femininos, restringindo sua liberdade e autonomia.

Além disso, Rousseau prescreveu habilidades domésticas, como costura e bordado, e limitou o aprendizado artístico a temas adequados ao ambiente doméstico, como flores e roupas, reforçando sua perspectiva de que o ensino da arte deveria servir à subordinação feminina. A dança não foi recomendada pelos benefícios que proporcionava às mulheres, mas como uma estratégia para manter os maridos entretidos e evitar que buscassem prazer fora de casa. A educação

religiosa segue a mesma lógica patriarcal: as mulheres deveriam adotar a religião de seus maridos, pois, segundo Rousseau, não seriam capazes de definir sua própria fé. Essa submissão religiosa reflete sua crença de que as mulheres, suscetíveis a influências externas, necessitam de autoridades masculinas para guiá-las.

Rousseau distinguiu a racionalidade masculina, capaz de abstrair princípios universais, da feminina, voltada para detalhes práticos. Essa perspectiva fundamenta sua defesa de que as mulheres devem submeter suas decisões à autoridade masculina – do pai, do marido ou da Igreja – como reflexo da “ordem natural” e garantia de estabilidade social. Ele também argumentou que o casamento forma uma entidade moral única, complementar e hierárquica, indispensável à manutenção da sociedade.

No final de *Emílio*, Rousseau refletiu sobre o casamento de Sofia e abordou o crescimento populacional como um indicador de um “bom governo”. O filósofo argumentou que um país com baixa densidade populacional tende à ruína, enquanto uma nação densamente povoada, mesmo que economicamente pobre, geralmente demonstra possuir uma administração mais eficiente⁹. Ele defendeu políticas governamentais para promover a natalidade, colocando o controle sobre os corpos femininos como central em sua filosofia política. O controle e acesso aos corpos das mulheres, e a maternidade compulsória são, assim, instrumentos para garantir a prosperidade nacional.

A obra de Rousseau foi amplamente celebrada como um marco no pensamento educacional na contemporaneidade, mas revela profundas contradições ao propor uma educação que reforça a subordinação feminina. Embora Rousseau tenha oferecido reflexões influentes

⁹ Rousseau defendeu que o povoamento de uma nação não deve ser deixado ao acaso, mas sim planejado e promovido por meio de políticas governamentais. Para ele, a capacidade de um governo de fomentar o crescimento populacional reflete diretamente sua competência em criar condições favoráveis à prosperidade e estabilidade da sociedade.

sobre a educação dos homens, ele defendeu uma filosofia fundamentada no patriarcalismo fraternal, conforme apontado por Carole Pate-man, em que o papel das mulheres é limitado à submissão aos homens.

É crucial lembrar que há uma vasta lista¹⁰ de pensadoras e filósofas que defenderam a educação das mulheres e foram sistematicamente apagadas do cânone da filosofia ocidental. Assim, a filosofia da educação de Rousseau, especialmente no que concerne à formação de meninas e mulheres, não deve ser pensada apenas como uma expressão das concepções de sexo/gênero de sua época. Afinal, filósofas como Catharine Macaulay Graham¹¹ ofereceram reflexões substancialmente diferentes, questionaram as bases de subordinação feminina tal como defendidas por Rousseau e propuseram alternativas que valorizavam a igualdade. Resgatar e valorizar essas obras é um passo essencial para reconhecer a diversidade de vozes e corpos que contribuíram para a filosofia da educação e os direitos das mulheres.

¹⁰ Esse apagamento revela o caráter androcêntrico e patriarcal desse cânone, que não acolheu plenamente uma questão filosófica de tamanha relevância. Afinal, reconhecer o valor e a profundidade das reflexões dessas pensadoras implicaria desafiar as bases de exclusão e hierarquia que sustentam o próprio cânone. Entre essas pensadoras, destacam-se: Hildegarda de Bingen (1098–1179); Christine de Pizan (1364–1430); Laura Cereta (1469–1499); Moderata Fonte (1555–1592); Sor Juana Inés de la Cruz (1648–1695); Anna Maria van Schurman (1607–1678); Bathsua Makin (c. 1600–c. 1675); Margaret Cavendish (1623–1673); Mary Astell (1666–1731); Judith Drake (fl. 1696); Mary Wollstonecraft (1759–1797); Olympe de Gouges (1748–1793); Mary Robinson (1758–1800); Harriet Taylor Mill (1807–1858); Nísia Floresta (1810–1885); Catherine Beecher (1800–1878); Virginia Woolf (1882–1941), entre outras.

¹¹ É interessante notar que Rousseau teve cinco filhos com Thérèse Levasseur, e tomou a decisão de entregá-los a um orfanato. Ele justificou essa decisão alegando que não estava em posição de criar os filhos adequadamente e que a situação financeira e social não permitia que ele lhes proporcionasse a educação que considerava ideal. Diferente de Rousseau, Macaulay parece ter tido uma relação mais próxima com sua filha, Catharine Sophia.

3 Catharine Macaulay Graham e sua defesa da igualdade entre os sexos

Uma característica interessante em Macaulay é que ela não escreveu sua obra exclusivamente para sua filha¹². O título de seu livro – *Cartas Sobre a Educação com Observações Acerca de Assuntos Religiosos e Metafísicos* – já revela sua ambição em abordar temas que ultrapassam o âmbito familiar. Assim, Macaulay se destaca por adotar uma abordagem abrangente, em contraste com os tratados educativos destinados a filhos ou filhas. Essa postura evidencia sua preocupação com questões de ordem histórica, teológica e metafísica¹³, o que reflete a profundidade de sua filosofia da educação.

Para defender a igualdade entre mulheres e homens, Macaulay argumentou que todos os seres racionais são constituídos do mesmo “material”, organizados de maneira idêntica e submetidos a leis naturais semelhantes. Depois buscou mostrar que não há traços ou imperfeições inatas que possam diferenciar os *caráteres* femininos dos masculinos, e que a manifestação de virtude ou vício ocorre de forma equivalente em ambos os sexos; não existe, portanto, uma excelência moral intrinsecamente masculina. Assim, “[...] todos os vícios e imperfeições geralmente considerados inseparáveis do caráter feminino não têm, de fato, origem em causas sexuais” (Macaulay, 2024, p. 136). Reprovando aqueles que ainda defendiam traços inatos, Macaulay declarou: “embora a doutrina de ideias e afetos inatos tenha sido amplamente

¹² Macaulay escreveu suas cartas dirigidas a Hortênsia, personagem com quem ela dialoga ao longo do livro. Hortênsia foi uma oradora e figura política notável do final da República Romana (século I a.C.), reconhecida por sua eloquência e por desafiar frontalmente a tributação imposta às mulheres romanas para financiar os exércitos em guerra.

¹³ Na terceira parte do livro *Cartas*, Macaulay apresenta suas reflexões metafísicas e teológicas, abarcando questões sobre moralidade, providência divina e a imutabilidade dos princípios morais. Algumas dessas ideias são apresentadas em uma de suas obras anteriores, *A Treatise on the Immutability of Moral Truth* (1783).

refutada pelos estudiosos, poucos são capazes de raciocinar com precisão sobre questões abstratas” (Macaulay, 2024, p. 137).

O termo “caráter” tem sido cada vez menos utilizado nos debates filosóficos contemporâneos, sendo substituído por conceitos como “identidade”, “subjetividade” e “agência”. Contudo, nas tradições filosóficas clássica e medieval o caráter ocupava uma posição central nas discussões éticas. Na modernidade, no entanto, começa a ocorrer um esvaziamento moral do conceito de caráter, refletido nas abordagens das éticas deontológica e consequencialista, que priorizam regras abstratas ou resultados práticos em detrimento das qualidades do indivíduo.

Tratar de virtude moral ou excelência de caráter significa reconhecer que “a ênfase não está na mera distinção ou individualidade, mas na combinação de qualidades que fazem de um indivíduo o tipo de pessoa eticamente admirável que ele é” (Homíak, 2019, tradução minha). Macaulay, por sua vez, encontrou inspiração no pensamento aristotélico, estoico e na teologia cristã, articulando uma ética que combina a busca pela virtude guiada pela razão, a autodisciplina da mente e do corpo, e os atributos imutáveis do caráter de Deus – como sabedoria, justiça, equidade e benevolência – como padrão supremo de moralidade. Um aspecto distintivo em seu pensamento, contudo, é sua defesa de que os vícios, tanto em mulheres quanto em homens, resultam de causas incidentais, como uma educação inadequada e condições sociais desfavoráveis. Nesse sentido, Macaulay se afasta de suas influências – Aristóteles, os estoicos e a teologia cristã – ao atribuir um papel central às circunstâncias sociais e educacionais na formação do caráter moral, propondo que a virtude não depende apenas do esforço individual ou da graça divina, mas também de um ambiente justo e favorável tanto para as mulheres quanto para os homens.

Embora Aristóteles reconhecesse a importância da pólis e das condições externas para o florescimento humano, ele via a virtude principalmente como fruto do hábito e da razão individual. Diferentemente

dos estoicos, que defendiam a autossuficiência moral e o controle interno como chave para a virtude, Macaulay argumentou que as circunstâncias sociais desempenham um papel crucial na modelagem do comportamento humano. Em relação à teologia cristã, que muitas vezes atribui o vício à natureza pecaminosa e ao pecado original (com ênfase na culpa feminina), Macaulay deslocou o foco para a responsabilidade humana e governamental. Ela defendeu que a educação pública é um dos maiores deveres de um governo e que é injusto punir os cidadãos sem antes cumprir o dever de instruí-los. Essa perspectiva reformista reflete sua sensibilidade às questões de injustiça social, especialmente em relação às mulheres, e propõe uma abordagem ética que integra o indivíduo às condições políticas e sociais que favorecem ou limitam o cultivo da virtude.

Isso me faz pensar que a icônica afirmação de Simone de Beauvoir “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” foi construída ao longo de séculos por diversas filósofas que a antecederam, e que criticaram os papéis sociais impostos às mulheres. No contexto histórico e filosófico em que se encontrava, foi crucial o posicionamento de uma filósofa como Macaulay, ao destacar que as diferenças morais observadas entre homens e mulheres não resultam de fatores naturais, inatos ou de uma ordenação divina¹⁴.

As diferenças entre os sexos, o que Macaulay denominou “diferenças nos caracteres dos sexos”, emergem, conforme já mencionado, de causas incidentais, sobretudo de desigualdades decorrentes de circunstâncias sociais e educacionais, que podem ser corrigidas por meio da sabedoria. Esse é outro ponto estratégico que identifico na filosofia de Macaulay: em primeiro lugar, ela refuta a ideia de que tais diferenças sejam fruto da própria natureza feminina; em seguida, sustenta que

¹⁴ Tal posicionamento também representa uma rejeição enfática, por parte de Macaulay, à ideia de que um Deus sábio e justo tenha destinado a submissão como uma lei imutável para a natureza feminina, muito comum em escritos com base teológica e/ou patriarcal na época.

comportamentos podem ser modificados e aprimorados através da educação. Se o problema não é natural, inato ou imutável, ele pode ser remediado. Nesse sentido, é importante destacar que enquanto pensadores como Hobbes, Locke e Rousseau, os contratualistas modernos, justificaram a submissão das mulheres ao patriarcado fraternal com base em leis misteriosas e supostamente naturais que respaldavam a superioridade masculina, Macaulay apresentou uma perspectiva muito mais realista, ética e justa, que abre espaço para a transformação por meio do conhecimento e da educação.

A filósofa não escreveu expressamente “defendo a igualdade entre os sexos”; o que ela afirmou foi “não há diferenças de caráter entre os sexos”, uma formulação que, embora relacionada, possui um enfoque ligeiramente distinto. Afirmar que não há diferenças no caráter entre os sexos significa rejeitar a ideia de que mulheres e homens têm disposições morais que os tornam fundamentalmente diferentes em termos de virtudes, vícios, talentos, aptidões, decisões, escolhas, etc. Essa posição desmantela um dos principais argumentos históricos usados para justificar hierarquias entre os sexos, como a ideia de que as mulheres são naturalmente mais passivas, emocionais ou submissas, enquanto os homens seriam racionais, ativos e dominantes. Essa perspectiva é crucial para deslegitimar construções morais que atribuem papéis fixos de sexo/gênero, mas ela não necessariamente aborda ou resolve questões práticas de desigualdade, como a distribuição desigual de direitos e a exclusão política das mulheres.

Ainda assim, ao destacar a educação como chave para o aperfeiçoamento humano, Macaulay contribuiu de forma significativa para as bases de um debate que se ampliaria, à medida que mais mulheres passaram a reivindicar seus direitos políticos. Entendo que Macaulay, ao defender que não há diferença de caráter entre os sexos, dá um passo crucial na construção de uma argumentação mais robusta em prol da igualdade. Ela contestou as bases filosóficas e teológicas que sustentavam a desigualdade, mostrando que a virtude e a razão são universais,

e que a educação serve para aprimorá-las, em ambos os sexos. No que tange à sua abordagem sobre as desigualdades práticas e estruturais, Macaulay apresenta uma crítica contundente¹⁵ à perda e ausência de direitos das mulheres, ressaltando como essa privação é resultado de condições históricas e sociais injustas (o abuso que os homens fizeram de sua força física¹⁶, por exemplo), e não de qualquer incapacidade inerente ao sexo feminino. Entendo que essa crítica à falta de direitos, aliada à sua defesa de que mulheres e homens são formados do mesmo material e não possuem diferenças morais em seus caracteres, fundamenta a possibilidade de reconhecê-la como uma defensora da igualdade entre os sexos.

Prosseguindo a explanação, vale observar a maneira como o livro de Macaulay é organizado: a carta XXI é intitulada “A moral deve ser ensinada com base em princípios imutáveis”; a carta XXII, “Não há diferença de caráter entre os sexos”; a carta XXIII, “Coqueteria”; e a carta XXIV, “Adulação – Castidade – Libertinagem Masculina”. Na carta XXI, Macaulay deixa claro que existe apenas uma regra de conduta correta para todos os seres racionais. Ela argumenta que a verdadeira virtude em um sexo é igualmente verdadeira no outro; que o vício, independentemente de quem o pratique, mantém a mesma natureza; e que a verdadeira sabedoria é essencial tanto para mulheres quanto para homens, especialmente porque a felicidade mais elevada não pode ser alcançada através da ignorância. Macaulay defendeu, ainda, que a educação deve ensinar a virtude com base em princípios imutáveis, rejeitando qualquer noção de que diferenças entre os sexos possam justificar padrões morais e projetos educativos distintos.

¹⁵ No próximo tópico, retomarei o ponto sobre como Macaulay expressou seu descontentamento com a ausência de direitos consolidados para as mulheres.

¹⁶ Assim a filósofa escreveu: “Independente dos propósitos sábios que a Providência possa ter tido com tal disposição, é certo que sempre existiu algum grau de diferença na força corporal entre os sexos. Essa vantagem, nos estágios menos civilizados da humanidade, foi abusada de tal maneira que aniquilou todos os direitos naturais do sexo feminino, reduzindo-as a um estado de escravidão abjeta” (Macaulay, 2024, p. 139).

Na carta XXII, Macaulay dá continuidade à defesa da igualdade entre os sexos, já apresentada aqui. Nesta carta, ela reserva um breve, mas significativo, espaço para criticar a filosofia da educação de Rousseau, a quem considerou um dos mais ardorosos defensores da ideia de diferenças inatas nos caracteres de homens e mulheres. Em sua análise, ela identificou, em primeiro lugar, que o filósofo partiu da suposição de que a Natureza determinou a sujeição de um sexo ao outro, configurando a mulher como um ser intelectualmente inferior e, portanto, sujeita à autoridade masculina.

Em segundo lugar, ela apontou que, numa tentativa de elevar a ordem natural a um patamar mais igualitário, diante do fato de que o homem muitas vezes se comporta como um “tirano caprichoso”, Rousseau defendeu que a Natureza concedeu às mulheres as graças da atração (ou arte da sedução); contudo, essa concessão, na perspectiva de Macaulay, gera um paradoxo, pois caracteriza a própria Natureza como desequilibrada e caprichosa, já que recorrer à sedução como meio de compensação implica que os mecanismos naturais não garantiram, por si sós, a ordem necessária. Dessa forma, a Natureza se afasta de seus propósitos originais, gerando confusão e desordem nos assuntos humanos.

Em terceiro lugar, para responder às objeções de que a Natureza teria agido de modo confuso e desordenado, Macaulay apontou que Rousseau formulou a ideia de “pessoa moral da união dos dois sexos”, na qual o casal viveria em harmonia, atuando em prol de um fim comum. Neste contexto, a resposta de Macaulay é ácida e concisa: “em termos de contradição e absurdo, supera qualquer enigma metafísico já proposto nas escolas de filosofia” (Macaulay, 2024, p. 138).

Macaulay criticou Rousseau por basear seu pensamento não na razão ou perspicácia, mas no orgulho e na sensualidade¹⁷ – uma

¹⁷ Em outras partes do livro, Macaulay reconheceu aspectos positivos na filosofia da educação de Rousseau; contudo, especificamente em relação à educação das mulheres, posicionou-se de forma enfática contra as propostas do filósofo.

observação que, posteriormente, Mary Wollstonecraft¹⁸ (1759-1797) também fez ao afirmar que todos os erros do pensamento de Rousseau derivavam de sua inclinação sexual. Além disso, Macaulay rejeitou o tipo de educação tradicionalmente proposto às mulheres, como o defendido por Rousseau, e afirmou que essa abordagem corrompia e enfraquecia os poderes da mente e do corpo femininos.

A filósofa afirmou que “a felicidade e a perfeição de ambos os sexos dependem tão reciprocamente um do outro que, sem a reforma de ambos, não podemos almejar a excelência em nenhum” (Macaulay, 2024, p. 145). Para ela, o aperfeiçoamento moral de mulheres e homens está intrinsecamente ligado e só pode ser alcançado por meio de uma educação igualitária. A exclusão das mulheres de uma educação que cultive virtudes e sabedoria prejudica não apenas sua felicidade, mas também o bem-estar moral da sociedade como um todo. Macaulay argumentou que a felicidade de um grupo não pode ser construída à custa da ignorância e submissão do outro, e que a reforma conjunta de ambos os sexos é essencial para alcançar a excelência moral. O conceito de felicidade, nesse contexto, serve como uma ferramenta argumentativa para justificar a necessidade de educação igualitária.

¹⁸ Algumas críticas foram direcionadas ao pensamento de Macaulay. Já argumentaram que sua defesa das mulheres pode ser considerada limitada em comparação com a de Mary Wollstonecraft. Essas críticas destacam aspectos como o fato de Macaulay ter escrito uma carta sobre a educação dos príncipes, a influência da teologia em seu trabalho ou a percepção de que sua linguagem não é suficientemente moderna ou romântica. Além disso, Macaulay não defendeu explicitamente a herança feminina nem a abolição dos dotes em sua obra anterior de 1767, intitulada *Loose Remarks on Certain Positions to Be Found in Mr. Hobbes's "Philosophical Rudiments of Government and Society," with a Short Sketch of a Democratical Form of Government, in a Letter to Signor Paoli*. Outras limitações também podem ser atribuídas ao fato de seu discurso ser direcionado principalmente a mulheres brancas, europeias, cristãs e de condições financeiras relativamente privilegiadas. No entanto, assim como ocorre com muitos filósofos cujas obras apresentam contradições ou limites, considero importante defender que a filosofia de Macaulay mantém uma imensa relevância para a história da filosofia ocidental e, particularmente, para as filosofias feministas, tendo em vista sua inovadora obra sobre filosofia da educação e sua defesa da igualdade entre os sexos.

A felicidade, para Macaulay, está profundamente vinculada à sabedoria e à virtude, que ela considera características universais e inerentes a todos os seres racionais. Essa perspectiva contrasta diretamente com a de Rousseau, que atribuiu papéis e virtudes distintas a homens e mulheres, fundamentando-se em diferenças de caráter que Macaulay rejeitou como artificiais e produto de condições sociais desiguais. Para ela, a verdadeira felicidade não pode ser alcançada por meio da ignorância ou da submissão, mas sim pelo cultivo da sabedoria e da moralidade por meio da educação.

Macaulay também fundamentou sua concepção de felicidade em uma abordagem teológica que reforça a igualdade entre os sexos¹⁹. Ela parte do princípio de que Deus criou o universo e todos os seres com os meios necessários para alcançar o máximo de felicidade permitido por suas naturezas. Essa ordem divina, ao mesmo tempo que oferece os recursos para a busca da felicidade, também exige que todos tenham igual oportunidade de acessá-los. Essa premissa contrasta com justificativas teológicas usadas para subordinar as mulheres, que muitas vezes apelavam à vontade divina para sustentar hierarquias entre os sexos. Ao negar a legitimidade dessas interpretações, Macaulay reafirma que restringir às mulheres os meios para alcançar sua felicidade não apenas desrespeita a justiça divina, mas também priva a sociedade como um todo de um estado mais elevado de felicidade.

4 Uma educação para além do papel de esposa submissa

A educação das mulheres, conforme defendida por Macaulay em suas *Cartas*, vai além da mera preparação para os papéis sociais

¹⁹ Ao longo de sua obra, Macaulay abordou questões sobre a felicidade feminina e também dos animais, o que demonstra a abrangência de sua preocupação ética. Embora não seja possível me aprofundar neste debate aqui, vale ressaltar que até o momento não encontrei outra filósofa ou filósofo que tenha tratado da felicidade feminina tal como Macaulay.

tradicionalmente impostos que eram comuns em sua época e no cânone da filosofia da educação ocidental. É possível observar, a partir do posicionamento teórico de Macaulay, que ela rejeitou a ideia de que as mulheres deveriam ser educadas exclusivamente para os papéis de esposa, mãe e filha, ou como “coquetes prudentes”. Embora tenha reconhecido que os importantes deveres sociais associados a esses papéis não são eficazmente cumpridos através da ignorância e frivolidade, e destacado a relevância da companhia de uma “pessoa esclarecida” nas conversas domésticas, Macaulay enfatizou a igualdade entre mulheres e homens, assim como o seu desenvolvimento educacional, defendendo que ambos os sexos deveriam ter acesso a uma educação robusta e substancial.

A filósofa distinguiu duas partes fundamentais da educação: a educação literária e a educação baseada nas impressões recebidas por meio da instrução verbal, dos exemplos e das condutas do ambiente em que os jovens estão inseridos. A educação literária, que ela também chama de “educação mecânica”, refere-se ao aprendizado formal e sistemático de disciplinas como leitura, escrita, aritmética, história, filosofia, etc. Essa parte da educação é crucial para o desenvolvimento do entendimento, pois fornece as ferramentas intelectuais necessárias para que os indivíduos compreendam os princípios morais e alcancem a virtude.

No entanto, Macaulay reconheceu que a formação moral não pode ser plenamente realizada apenas pelo aprendizado literário. É na segunda parte, com a educação através das impressões, que as mentes jovens são moldadas pelas influências do ambiente social. Aqui, a conduta dos pais, amigos e da comunidade, os valores transmitidos pela convivência diária e os exemplos observados na prática desempenham um papel central na formação do caráter. Essa distinção revela uma concepção que leva em consideração o poder dos hábitos, associações, das experiências, dos sentimentos, e que não se limita ao desenvolvimento do intelecto, mas inclui o cultivo das virtudes por meio da

interação com um ambiente ético. Macaulay criticou qualquer modelo educacional que negligencie essas influências, enfatizando que, mesmo com uma excelente educação literária, a ausência de bons exemplos e práticas morais no cotidiano pode comprometer o desenvolvimento das virtudes.

Outro aspecto central do projeto educativo de Macaulay é a ênfase nos exercícios corporais como meio de garantir a saúde física e um temperamento equilibrado. Para ela, a conduta virtuosa depende da harmonia entre uma mente sã e um corpo são, sendo a fraqueza física prejudicial ao aprendizado e ao desenvolvimento moral. Macaulay ilustra essa posição elogiando o exemplo das mulheres espartanas e relatando uma experiência pessoal: ela menciona que sua pena foi várias vezes retirada de suas mãos por fortes dores de cabeça, lamentando “enfermidades adquiridas antes mesmo de desfrutar do privilégio de uma agência voluntária” (Macaulay, 2024, p. 34).

Macaulay também criticou a falta de exercícios físicos na educação das mulheres ao argumentar que essa omissão resultava em enfermidades nervosas e fragilidade corporal. Para ela, esse tipo de educação, pautado em uma falsa noção de excelência feminina, contribuía para perpetuar estereótipos de fragilidade associados às mulheres. Enquanto os meninos eram incentivados a desfrutar da liberdade natural, as meninas tinham sua vivacidade reprimida pelos costumes sociais, com qualquer esforço vigoroso sufocado por pessoas que vigiam o seu comportamento. Isso, segundo Macaulay, submetia mente e corpo das mulheres à tirania do erro, atribuindo suas imperfeições à própria natureza feminina. Em contraposição, ela defendeu uma educação que integra corpo e mente, unindo teoria e prática, razão e experiência, como base para o aperfeiçoamento individual, e para o desenvolvimento moral e social mais amplo.

A educação literária, segundo Macaulay, começa nos primeiros doze anos de vida e segue um plano detalhado e progressivo. Inicialmente, ela recomendou gramática, geografia, física, escrita, aritmética

e língua francesa. Aos catorzes anos, redações em latim e inglês eram introduzidas, seguidas de um curso de história. Aos quinze, começa o aprendizado básico de grego; aos dezesseis, leitura em ética e poesia; e, aos dezoito, leituras de filósofos sobre ética, linguagem e lógica. Aos dezenove anos, o currículo deve incluir política, metafísica e mitologia antiga, culminando, aos vinte e um, com o estudo das Escrituras sagradas e debates sobre a Revelação²⁰. Por fim, aos vinte e três anos, recomendou o estudo de matemática e metafísica moderna. Macaulay prescreveu esse projeto educativo para ambos os sexos, e defendeu que as mesmas regras de educação se aplicassem a mulheres e homens, rompendo com a perspectiva tradicional que limitava a educação feminina à formação de esposas submissas, como foi promovido pelos filósofos do cânone ocidental.

Macaulay não limitou seu projeto à educação das meninas; ela também reconheceu a necessidade de reformar a educação dos meninos. Para ela, era essencial que as mulheres não fossem educadas apenas nas partes “ornamentais”, e que as “graças e delicadezas”, como dança, música e desenho, fossem igualmente incluídas na educação masculina, sendo ensinadas como atividades prazerosas, e não obrigatórias. Além disso, ela recomendou que meninos e meninas se envolvessem em ofícios artesanais, como o bordado, considerando-os preferíveis a atividades violentas, como a caça. Após a primeira infância, Macaulay sugeriu que os homens praticassem críquete, equitação e esgrima, enquanto as mulheres poderiam caminhar, dançar, jogar peteca e cavalgar. Essa distinção nos exercícios físicos parece refletir os costumes europeus da época e constitui talvez a única diferença no projeto educacional proposto por Macaulay.

²⁰ O ensino da doutrina religiosa, segundo ela, deve ser reservado para a fase adulta, enquanto na infância, algumas orações, salmos e hinos podem ser ensinados de forma moderada, e as crianças devem ser levadas à igreja ocasionalmente, de maneira que não pareça uma obrigação.

A filósofa também aconselhou que seus alunos e alunas cuidem de tantos animais quanto forem capazes de maneira responsável. Essa prática visa incutir a virtude da benevolência²¹ e proporcionar um entretenimento agradável. Além disso, o contato com os animais ajuda a superar preconceitos originados da vaidade, da ignorância e da presunção humana de se considerar superior às demais criaturas. Esse viés reflexivo de Macaulay contrasta com o antropocentrismo amplamente evidente nas filosofias modernas, que colocam o ser humano, em especial, o homem, no centro da Criação e em uma posição hierárquica superior em relação às outras formas de vida.

Macaulay rejeitou explicitamente os papéis tradicionais impostos às mulheres ao criticar a crença de que a maior honra para uma mulher seria conquistar a admiração não apenas do sexo oposto, especificamente do marido²². A filósofa articulou sua perspectiva ao afirmar como ela pretendia educar suas pupilas:

Além disso, como pretendo educar minhas pupilas para desempenharem um papel racional no mundo, e não apenas para ocuparem um lugar no harém de um sultão, certamente lhes darei permissão para usar a razão em todas as questões que dizem respeito ao seu dever e felicidade, e não pouparei esforços para cultivar este único guia confiável para a virtude (MacCaulay, 2024, p. 147).

²¹ Macaulay defendeu que as crianças devem estar cercadas de lições e exemplos de benevolência com tanta frequência que considerem a injustiça como algo inexistente. Para ela, a benevolência vai além de simples doações, esmolas e caridade. Diferente de Rousseau, que concebeu a benevolência principalmente como a abstenção de causar mal ou danos aos outros, Macaulay argumentou que a verdadeira benevolência inclui ser profundamente afetado pelo sofrimento de todas as criaturas, tanto humanas quanto não humanas, e também aceitar o próprio sofrimento com maior paciência. Ao cultivarmos a benevolência por meio de exemplos virtuosos, não só alcançamos a felicidade mental como também ampliamos a felicidade pública. Essa felicidade, por sua vez, atesta a verdade deste princípio divino.

²² Macaulay citou o poeta e ensaísta inglês Joseph Addison, comentando que ele: “criticou com razão a absurdidade de educar jovens mulheres com o único propósito de agradar a um marido, restringindo a excelência necessária para esse fim às meras graças pessoais” (Macaulay, 2024, p. 140).

Esta citação revela uma crítica explícita, e sugere que o papel de esposa submissa, comparado implicitamente à submissão quando ela cita o “lugar no harém de um sultão”, é um subproduto de uma educação insuficiente que não permite que as mulheres se aperfeiçoem moralmente. Em contraposição, Macaulay descreveu seu ideal de mulher educada: “Espero que sua justiça a conduza a estender sua benevolência às fragilidades dos justos, conforme as circunstâncias demandarem, e a manifestar seu desagrado contra aqueles que comprometem a felicidade feminina” (Macaulay, 2024, p. 148).

Ao longo de suas *Cartas*, quando abordou as limitações impostas às mulheres de sua época, Macaulay expressou preocupação com a falta de direitos para as mulheres, especialmente as casadas; e mencionou que esses direitos poderiam proteger as mulheres das “injustiças mais flagrantes”. A seguir, procuro delinear como sua reflexão sobre a falta de direitos das mulheres está ligada com a sua crítica à coqueteria feminina e à filosofia de Rousseau.

Na carta XXIII, Macaulay inicia afirmando que a condição das mulheres na Europa moderna não parece tão privilegiada quanto as mulheres de outras sociedades; e de que não existe motivo para orgulho dos privilégios que elas possuem nem da indulgência masculina que elas recebem. Essas são suas palavras seguintes:

Com a exclusão total e absoluta de quaisquer direitos políticos para o sexo feminino em geral, as mulheres casadas, cuja situação exigiria uma atenção particular, quase não dispõe de direitos civis que as protejam das injustiças mais flagrantes. Ainda que a galanteria, em algumas sociedades europeias, tenha conduzido a uma maior indulgência, em outras, os erros das mulheres são tratados com severidade e desdém, contrariando todos os princípios da religião e do senso comum (Macaulay, 2024, p. 141).

Por que Macaulay aborda a exclusão de direitos políticos das mulheres em uma carta cuja temática é a coqueteria (seguida por outra carta que critica a libertinagem masculina)? Entendo que há uma

conexão profunda entre esses elementos, embora essa relação talvez não seja evidente para o imaginário contemporâneo. Macaulay parece, mais uma vez, direcionar sua crítica à filosofia de Rousseau, que defendia a existência de uma suposta “natureza feminina” da qual derivaria uma moralidade específica, fundamentada na coqueteria moderada ou no “poder” da sedução.

A coqueteria pode ser definida como um conjunto de comportamentos femininos voltados para atrair e seduzir os homens, caracterizados pelo uso de charme, aparência e gestos sutis para conquistar atenção ou favor. Em uma sociedade que excluía as mulheres do espaço público, a coqueteria era vista como uma “arte feminina”, permitindo às mulheres exercerem uma forma limitada de “poder”. No entanto, essa estratégia não era uma escolha livre: privadas de educação igualitária, autonomia econômica e participação política, muitas mulheres eram ensinadas a recorrer à coqueteria como meio de sobrevivência, e para alcançar segurança, proteção ou mobilidade social, geralmente por meio do casamento. Ainda assim, esse comportamento, embora incentivado pela sociedade, era também criticado como um desvio moral, sendo associado à frivolidade, superficialidade e até imoralidade. A coqueteria, portanto, era uma armadilha e colocava as mulheres em uma posição paradoxal: era esperada e incentivada como parte de sua “natureza”, mas também podia ser usada para culpá-las ou desonrá-las, especialmente se cruzassem os limites implícitos e arbitrários do “decoro”.

É necessário notar que a suposta naturalização da coqueteria nas mulheres recorrentemente serviu para fundamentar a acusação de que elas possuíam uma “natureza dissimulada” e inferior. Ao criticar veementemente a coqueteria, Macaulay expressa preocupação com os danos morais e políticos causados às mulheres por essas acusações. Entendo que sua preocupação estava baseada no fato de que, se a palavra e os gestos das mulheres são considerados naturalmente dissimulados, ambíguos e não estão sujeitos à reciprocidade, eles falham em afirmar

as escolhas e o consentimento das mulheres, logo, isso possibilita que não sejam considerados legítimos, prejudicando a autodeterminação feminina²³.

A crítica de Macaulay à coqueteria não era apenas uma rejeição ao comportamento em si, mas também uma rejeição à sociedade que a produzia. Ela desafiou a ideia de que as mulheres eram naturalmente inclinadas à sedução (tal como defendeu Rousseau) e insistiu que essa perspectiva era construída por uma sociedade que negava às mulheres igualdade de educação e direitos. A filósofa destacou que esse “poder de sedução” não é um poder político legítimo, mas uma forma de “influência indireta” que as mulheres exercem sobre os homens e que, por sua natureza, é fundamentalmente instável, pois não fornece uma base segura para a proteção das mulheres. E defendeu que as mulheres deveriam renunciar a essa forma de influência e buscar privilégios fundamentados na razão e em direitos consolidados²⁴.

Quanto à sua crítica à galanteria e à libertinagem masculina, é importante compreender o contexto dessas práticas no século XVIII. A galanteria masculina, presente em algumas sociedades europeias, era caracterizada por um comportamento superficialmente cortês ou atencioso dos homens em relação às mulheres, que, na verdade, reforçava estereótipos de sexo/gênero e perpetuava a fragilidade e a submissão

²³ Sobre essa questão, conferir o artigo intitulado *Consent, Coquetry, and Consequences* (1997), de Gilliam Brown, onde ela afirmou que: “o que torna a coqueteria uma tática duvidosa para a autodeterminação das mulheres é a disparidade que ela representa entre uma mulher e sua palavra, ou entre suas diferentes autorrepresentações” (Brown, 1997, p. 628, tradução minha).

²⁴ Nas palavras de Macaulay: “A única reforma viável consiste em retirar o poder das mãos do vício e da insensatez, colocando-o onde esteja a salvo de abusos. Para fazer justiça ao sexo feminino, deve-se admitir que a história não apresenta mais exemplos explícitos de abuso de poder por mulheres do que por homens. E quando as mulheres forem instruídas na sabedoria por meio da educação, estarão dispostas a renunciar à influência indireta em favor de privilégios racionais; e à soberania precária, desfrutada junto aos mais vis e infames da espécie, em troca de direitos consolidados que, independentes de circunstâncias fortuitas, possam oferecer proteção a todo o sexo” (Macaulay, 2024, p. 144).

femininas. Homens galantes exibiam gestos de atenção, proteção e elogios, mas essas atitudes estavam profundamente enraizadas em uma perspectiva paternalista e condescendente, que via as mulheres como frágeis, dependentes e intelectualmente inferiores. Essa prática, ao exaltar qualidades superficiais como beleza ou delicadeza, desviava o foco de discussões mais substanciais sobre a capacidade intelectual, moral e política das mulheres.

Já a libertinagem masculina estava associada a uma conduta licenciosa, amplamente aceita e até celebrada pela sociedade, que atribuía aos homens uma liberdade sexual praticamente irrestrita. Esse comportamento contrastava com as rígidas expectativas morais impostas às mulheres, que eram severamente condenadas por qualquer transgressão, sofrendo consequências sociais muito mais intensas. Aqui, Macaulay parece inverter a lógica de Rousseau, que atribuía às mulheres uma natureza sedutora. Para ela, eram os homens que exploravam a vulnerabilidade feminina por meio de práticas licenciosas, ao manipular e seduzir as mulheres sem considerar as consequências morais e sociais para elas. Em suas recomendações, Macaulay criticou severamente essa desigualdade moral. Ela aconselhou as mulheres a evitarem escolher como maridos ou amigos homens libertinos, instando-as a valorizar virtudes como castidade, honestidade, humildade e modéstia no comportamento masculino.

Assim, tanto a galanteria²⁵ quanto a libertinagem masculinas eram expressões de práticas sociais que reforçavam o poder e os

²⁵ Embora Rousseau não tenha defendido diretamente a prática da galanteria – pois criticou a sociedade cortês e os costumes artificiais que, em sua perspectiva, se afastavam da moralidade natural –, a galanteria estava mais associada ao pensamento de filósofos como David Hume, que elogiou as sutilezas do comportamento cortês nas relações sociais. No entanto, a dupla moral patriarcal permanece evidente em Rousseau, que, ao relegar as mulheres ao espaço doméstico e exaltá-las por características como delicadeza e submissão, perpetuou uma perspectiva desigual e hierárquica das relações entre os sexos, alinhando-se aos valores que sustentavam práticas como a galanteria.

privilégios dos homens em relação às mulheres. Embora apresentassem nuances distintas, esses comportamentos coexistiam e sustentavam o mesmo sistema de desigualdades. A galanteria projetava uma imagem de controle e proteção masculina, mascarando relações de dominação sob o véu da cortesia, enquanto a libertinagem representava a transgressão dos próprios padrões morais que a galanteria ostensivamente promovia. Dessa forma, os homens podiam alternar entre os papéis de “cavalheiro cortês” e “sedutor libertino”, adaptando-se às circunstâncias e aos seus interesses, sempre mantendo a posição de poder em relação às mulheres.

Em suas orientações, Macaulay enfatizou que, em um mundo onde os homens adulam a aparência feminina, é essencial ensinar às mulheres o que ela considerava a parte mais difícil da educação: uma compreensão sólida da castidade²⁶, que fortaleça a razão e promova sentimentos favoráveis a essa virtude. Embora reconhecesse que uma mulher instruída perceberia que a castidade não é uma virtude exclusivamente feminina, Macaulay defendeu que tanto a castidade quanto a continência fossem ensinadas como virtudes benéficas: a primeira por manter o corpo saudável, e a segunda por preservar a pureza e a independência da mente. Ambas, segundo ela, eram fundamentais para a verdadeira virtude e felicidade.

Ao abordar a castidade, ela propôs uma perspectiva inovadora, pois incentivou as mulheres a não perpetuarem estereótipos negativos sobre seu próprio sexo e a serem mais compreensivas com outras mulheres diante de eventuais deslizes. Além disso, ao demandar a mesma

²⁶ É importante ter cautela ao interpretar a defesa da virtude da castidade feita por filósofas ao longo da história da filosofia ocidental. Embora possa ser tentador reduzi-la a uma imposição de limitação sexual, o contexto em que essas filósofas escreveram muitas vezes revela camadas mais profundas. Christine de Pizan, por exemplo, defendeu a castidade como uma resposta às violências sexuais enfrentadas pelas mulheres, enfatizando-a como uma forma de proteção e resistência. Esse posicionamento evidencia que a virtude da castidade, em determinados contextos, pode transcender a mera repressão e se apresentar como uma ferramenta moral e política diante da opressão.

virtude dos homens, desafiou a persistente dupla moral que aplica padrões desiguais de comportamento. Essa abordagem, mais pragmática e igualitária, contrasta significativamente com a concepção de castidade apresentada por Rousseau.

5 Considerações finais

Macaulay acreditava que uma mudança política significativa não ocorreria – especialmente enquanto os homens continuassem a abusar da força física que possuem – sem a implementação de um sistema moral imutável e coeso, aliado a uma reforma educacional que promovesse as virtudes da simpatia e da benevolência para ambos os sexos. Para a filósofa, essa reforma moral e educacional deve ser perseguida, mesmo que leve tempo para que as pessoas abandonem as opiniões preconceituosas que foram ensinadas a respeitar. Ela também afirmou que, até que uma força coletiva da sociedade surja para promover essa gloriosa obra de melhoria, a felicidade desfrutada pela humanidade permanecerá severamente limitada. Desse modo, entendo que uma reforma moral e educacional abrangente, ainda que gradual, envolvendo toda a sociedade – como Macaulay vislumbrou – tem contribuído para estabelecer as bases necessárias para que, ao longo do tempo, a sociedade reflita sobre suas estruturas políticas e lute por transformações mais amplas, como ocorreu (e continua ocorrendo) historicamente com as reivindicações das mulheres por direitos políticos.

Referências

- BERGÈS, Sandrine; BOTTING, Eileen Hunt; COFFEE, Alan (Ed.). *The Wollstonecraftian Mind*. Londres: Routledge, 2019.
- BRAKE, Elizabeth. Marriage and Domestic Partnership. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de inverno de 2023), Edward N. Zalta & Uri

- Nodelman (eds.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entradas/casamento/>. Acesso em: 08 maio 2024.
- BROWN, Gillian. Consent, Coquetry, and Consequences. *American Literary History*, Vol. 9, N. 4 (Winter, 1997), p. 625-652.
- CHESTERFIELD, Philip Dormer Stanhope, Earl of. *Letters to His Son*. [S.l.]: Project Gutenberg, 1998. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/3361/3361-h/3361-h.htm>. Acesso em: 08 maio 2024.
- FÉNELON, François de Salignac de La Mothe-. *Fenelon's Treatise on the Education of Daughters*. [S.l.]: Project Gutenberg, 2015. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/47621/pg47621-images.html>. Acesso em: 08 maio 2024.
- GARDNER, Catherine. Catharine Macaulay's "Letters on Education": Odd but Equal. *Hypatia*, Vol. 13, No. 1 (Winter, 1998), p. 118-137.
- GRAHAM, Catharine Macaulay. *Cartas sobre Educação com Observações acerca de Assuntos Religiosos e Metafísicos*. Tradução: Camila Kulkamp. São Paulo: Dialética, 2024.
- GREEN, Karen. Catharine Macaulay, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição de verão de 2020), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/catharine-macaulay/>.
- HOMIAK, Marcia. "Moral Character", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-character/>.
- KULKAMP, Camila. Catharine Macaulay. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 7, N. 3, 2022, p. 13-29. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/catharine-macaulay/>. Acesso em: 06 maio 2024.
- MACAULAY, Catherine. *Loose remarks on certain positions to be found in Mr. Hobbes's "Philosophical rudiments of government and society," with a short sketch of a democratical form of government, In a letter to Signor Paoli*. – Londres: T. Davies, 1767.
- MACAULAY, Catharine. *Letters on Education with Observations on Religious and Metaphysical Subjects*. – Londres: C. Dilly, 1790.
- MARTIN, Jane Roland. *Changing the Educational Landscape: Philosophy, Women and Curriculum*. – New York and London: Routledge, 1994.

SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman: problems of exclusion in feminist thought*. – Boston: Beacon Press Boston, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. – São Paulo: Martins Fontes, 2014.

O Feminismo Decolonial como ferramenta de emancipação cultural do sistema Raça/Gênero em Abya Yala

Diana Pichinine¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.06>

1 Introdução

O objetivo deste texto é refletir sobre a demanda crescente das “mulheres de cor” acerca da construção de uma pauta feminista que seja capaz de dar conta minimamente das suas demandas, as quais não se alinham diretamente ao modo como o feminismo branco se pauta e se organiza.

Estamos falando de mulheres racializadas que discutem, inclusive, as categorias de gênero e raça como invenções da modernidade europeia. Em relação à questão de raça o feminismo negro norte-americano da terceira onda já havia conquistado muita coisa com a criação do conceito de interseccionalidade. O racismo enquanto categoria estruturante da modernidade europeia já havia sido discutido, de modo sistemático, por autores como Frantz Fanon e Michel Foucault. A eles devemos a tomada de consciência da dimensão perversa de subalternização e invisibilização entronizadas na cultura média do homem

¹ Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ)/campus Realengo. E-mail: diana.pichinine@ifrj.edu.br

européu e que organiza sua relação com as etnias do mundo colonizado: Américas, África e Ásia.

Interseccionando raça, gênero e classe, os feminismos decolonial e comunitário sublinham a origem a-histórica, universalizante e autocentrada da ideia de mulher cunhada pelo feminismo branco. Assumindo a categoria “gênero” como categoria nascida no âmbito cultural europeu e norte-americano, pautada exclusivamente pelas demandas da mulher, branca e burguesa (entronizada, de um modo ou de outro, mais ou menos, no mundo capitalista e em seus valores diletos relacionados à propriedades, consumo e capital) que vive um tipo de submissão própria e específica à masculinidade branca e burguesa do capitalismo de primeiro mundo, o feminismo racializado e do capitalismo periférico termina por não reconhecer nesse quadro cultural as suas demandas básicas. Cholas, Aymarás, Cherokees e ameríndias em geral vivem as especificidades dos seus territórios e das relações sociais ali construídas. Seus corpos estão submetidos a outros governos, a outras masculinidades hegemônicas e a outras formas de invisibilização/opressão.

Citemos apenas dois exemplos do nosso próprio país: somos o país no mundo que mais mata pessoas trans, e recebemos o nada honroso epíteto de figurarmos em segundo ou terceiro lugar no ranking dos países com maior número de feminicídio. Portanto, questionar a universalização dos interesses do feminino branco e europeu buscando tensioná-lo maximamente é objetivo central dos feminismos decolonial e comunitário.

Parte da luta do feminismo da mulher de cor envolve a visibilização de suas opressões específicas, mas também a visibilização dos talentos e virtudes que lhe são próprios. É função pedagógica desse feminismo mostrar ao mundo que diferentes zonas culturais/civilizacionais produzem diferentes modos de se lidar com o próprio sexo, sentir o próprio corpo, relacionar-se com o mundo e com a alteridade e de entender-se ao mesmo tempo como subjetividade e ser social, o que

nem sempre redundante na tipologia de gênero inventada pelo patriarado capitalista na modernidade europeia em seu anseio misógino de, dicotomicamente, separar entre o lugar superior do homem e o lugar inferior e subalternizado da mulher na vida social. É sobretudo na quarta onda feminista (ainda em pleno vigor) que determinados braços do movimento feminista se dão conta de que a colonialidade do poder corresponde a sistematização de uma Teoria do Sistema Moderno-Colonial de Sexo-Gênero.

Os feminismos decolonial e comunitário se articulam a partir do reconhecimento da força com que a fratura colonial nos marcou. Seu sotaque mescla Yorubá, Aimara e Tupi-Guarani. Seu tom de pele é escuro. Sua relação com a natureza é de respeito e cuidado, pois dela dependerá a sobrevivência de filhos e netos, da próxima geração. Cuidar de preservar a natureza, evitar que o céu volte a cair é reunir presente e futuro num projeto coletivo, comunitário e transgeracional. A ancestralidade de Aby Yala remete a valores comunitários, de equidade e de respeito recíproco.

Antes de adentrar a questão da invenção do gênero como complementar à invenção da raça e dar voz às feministas que tematizam essas questões (sobretudo Maria Lugones e Julieta Paredes), consideramos interessante ressaltar que estudos avançados da antropologia contemporânea nos permitiram visualizar que, historicamente, diferentes núcleos civilizacionais construíram para si múltiplas formas de se lidar com o sexo e a autoidentidade, ao mesmo tempo que salienta o silenciado protagonismo feminino na luta pela proteção e preservação de seus territórios, atuando como um mecanismo social de resistência às novas formas de cercamento e privatização dos territórios onde esses grupos étnicos produzem seus meios de subsistência e habitam.

2 As mulheres e a ecologia neolítica

Em *A Origem de Tudo: uma nova história da humanidade*, David Graeber e David Wengrow, na esteira dos pressupostos epistêmicos de Sahlins e Clastres, realizam uma série de subversões em relação às teorias clássicas da antropologia, e dentre elas, questões relacionadas ao gênero. Partindo de um pressuposto teórico já conhecido dos leitores de *Dívida* e que compõe uma dimensão basilar de sua crítica à “ciência econômica”, os autores nos apresentam uma nova versão do quadro histórico que compreende os três mil anos que separam a domesticação das primeiras sementes do uso sistemático da agricultura no assim chamado “corredor levantino”. O objetivo dessa discussão no contexto do livro envolve tanto apontar para os equívocos da teoria da “revolução agrícola” quanto enfatizar que num mesmo centro civilizacional (o “crescente fértil” no Oriente Médio) duas vertentes de organização social muito diversas entre si (apesar da proximidade territorial e do volume de trocas materiais que realizavam) tiveram lugar.

No “Corredor Levantino” situado nas áreas de povoamento mais irregular, “a começar pela curva síria do Eufrates, percorrendo sinuosamente a bacia de Damasco e chegando ao vale do Jordão” teve origem Çatalhöyük, a primeira cidade conhecida na civilização humana, precursora da agricultura. Nessa sociedade, estudos arqueológicos apontaram a prevalência da representação feminina nos artefatos encontrados. Estudos de genética aplicada à arqueologia constataram através dos fósseis ósseos ali encontrados que homens e mulheres parecem ter vivido em pé de igualdade, conquanto não tenham encontrado sequer vestígio de representação do masculino. Sítios em que diversos corpos foram enterrados revelaram a morte natural como principal razão de óbito naquela comunidade. Tudo nos leva a crer que a cidade em que a agricultura primeiramente tornou-se atividade econômica principal não correspondia às hipóteses especulativas de que a preponderância do sistema patriarcal, inaugurando modos de

hierarquia social e desigualdade (oriundos do advento da propriedade privada) fosse uma consequência “natural” da divisão do trabalho agrícola.

O que essa digressão antropológica quer enfatizar do ponto-de-vista dos interesses desse texto é que nessa localidade parece haver uma grande correspondência entre a representação exaustiva do feminino em estatuetas (que, por outro lado, não correspondiam a figuras mitificadas, deusas, mas a mulheres comuns) e o desenvolvimento de uma comunidade em que a sabedoria feminina esteve fortemente presente no imaginário social. A hipótese dos autores é a de que, ao invés de dar o devido valor aos achados arqueológicos concretos, e se indagar sobre o porquê da prevalência da representação do feminino, debatendo suas implicações sociais, a antropologia tradicional tendeu a trabalhar com especulações desconectadas da concretude de seus achados.

Na visão dos autores, de modo consciente ou não, a antropologia europeia excluiu absolutamente de suas versões os indícios da contribuição fundamental das mulheres para o desenvolvimento da atividade agrícola e de uma organização social baseada em valores relacionados ao feminino (um matriarcado é uma possibilidade). É sabido que nas mais diferentes culturas,

[...] colher plantas silvestres e transformá-las em alimentos, remédios e estruturas complexas como cestos ou vestimentas é uma atividade feminina e pode ser assim classificada mesmo quando exercida por homens. Não é um universal antropológico, mas é o mais próximo que se pode chegar disso. (Graebber, 2022, p. 260).

Até onde os indícios arqueológicos foram capazes de rastrear havia sólidas ligações entre as mulheres e o conhecimento baseado nas plantas (novas formas de trabalhar com a flora silvestre para produzir alimentos, especiarias, remédios, pigmentos ou venenos), bem como o desenvolvimento de atividades e ofícios baseados em fibras, e tudo que

essas atividades envolviam em termos intelectuais, tal como o conhecimento das propriedades do tempo e do espaço, bem como o desenvolvimento de conhecimentos matemáticos e geométricos.

Sílvia Federici, em *O Calibã e a Bruxa*, apontará na direção de demonstrar o quão necessário foi ao capitalismo nascente domesticar essa sabedoria feminina relacionada aos cuidados do corpo e da alma, sua relação com a natureza, seus conhecimentos herbanários (que, dentre diversas outras coisas, lhes permitia pôr fim a uma gravidez indesejada e ter total autonomia na lida com sua corporeidade), para ter controle: de seu corpo; do gozo de sua razoável liberdade, sobretudo quando solteira ou sem filhos. As amigadas femininas nascidas, fosse da convivência no ambiente de reprodução da vida cotidiana e dos Comuns, fosse no lazer do encontro social de irem beber juntas em tabernas passaram a representar verdadeira ameaça aos padrões patriarcais que, pouco a pouco, vão asphaltando o caminho para a passagem do mundo pré-moderno ao mundo moderno capitalista.

Esse foi o período em que pouco a pouco convencionou-se que o ambiente feminino deveria ser precipuamente o do lar (o *oikos*), e que suas principais tarefas deveriam ser a da reprodução cotidiana da vida doméstica e a criação da prole. Esse processo de exploração gratuita da mão-de-obra feminina (“O que vocês chamam de amor, nós chamamos de trabalho não-remunerado”) foi identificado por Sílvia Federici como uma das formas da acumulação primitiva do capital. Sua interpretação do episódio da Caça às bruxas na Idade Média europeia e do surgimento do patriarcado moderno aponta para a disciplinarização do corpo, do comportamento e da sabedoria femininas a fim de que fosse possível criar o núcleo social básico em torno do qual se reproduziria, tanto biológica, quanto material e simbolicamente, as bases do sistema capitalista, a saber, a formação da família nuclear burguesa.

Sobre esse sequestro do corpo feminino para o interior do lar, Elisabeth Badinter (1985) se indagará sobre que tipo de alquimia teria ocorrido na representação do feminino com a chegada da modernidade

européia, que permitiu que em menos de um século a mulher deixasse de ser vista como um ser ontologicamente incapaz, sem controle emocional, inapto para o conhecimento e para a política, para se tornar a “rainha do lar”. Ao longo da história, mas sobretudo da Idade Média à passagem para a modernidade europeia, o corpo feminino foi diversas vezes redesignado em função das demandas ideológicas da modernização capitalista.

Aquilo que é realizado em relação à mulher com o surgimento do patriarcado moderno é análogo tanto ao apagamento da figura feminina no matriarcado neolítico, como também ao que a colonialidade epistêmica e ideológica europeia realizará em relação aos territórios colonizados e as populações subjugadas.

3 Aníbal Quijano e a colonialidade do poder

Em seu artigo *Colonialidade, modernidade, racionalidade*, Aníbal Quijano desenvolve a tese de que há quinhentos anos iniciou-se a formação de uma ordem mundial que culminou em um poder global que articula todo o planeta. Nesse período uma minoria europeia concentrou boa parte dos recursos do mundo, sobretudo em África e na América Latina, os europeus ocidentais em seu benefício, sucedidos pelos seus descendentes euro americanos, estabeleceram uma relação de dominação direta, em suas dimensões política, social e cultural, sobre os povos conquistados no processo que ficou conhecido como colonialismo. A estrutura colonial, que em sua dimensão de dominação política, produziu discriminações sociais de ordem “racial”, étnica e antropológica, cai por terra primeiro nas Américas e, após a Segunda Guerra Mundial, na África e na Ásia.

Essa estrutura de poder que na narrativa europeia tinha caráter meramente natural, científico e objetivo, é o marco no qual operam as demais relações sociais de tipo classista ou estamental. No entanto, em sua dimensão cultural e epistemológica tal dominação acabou por não

tratar-se somente de uma estrutura de subordinação política, mas sobretudo de um processo de “colonização do imaginário dos dominados”.

Colonizando o imaginário desses povos, o processo de dominação conseguiu muito mais do que seus resultados materiais, embora esses não tenham sido poucos. Esse processo logrou produzir uma sistemática repressão de todo modo de ver, sentir e entender o mundo que caracterizava anteriormente essas culturas.

A repressão recaiu, sobretudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Seguiu-se a imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, bem como de suas crenças e imagens referentes ao sobrenatural, o que serviu não apenas para impedir a produção cultural dos dominados, mas também como meio muito eficaz de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática [...] A cultura europeia tornou-se um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, acima de tudo, se reproduzem, fora desses relacionamentos. (Quijano, 2021, p. 3).

Para os objetivos deste texto, destacaremos sobretudo o impacto que a invenção pela episteme da modernidade europeia das categorias de raça e gênero teve sobre as visões de mundo desses povos colonizados a fim de entendermos o grau de descaracterização vivido ainda hoje por esses grupos étnicos. Interessa-nos, sobretudo, identificar os borrões com que tais categorias obliteraram a autoimagem desses povos enquanto produtores de cultura e sua herança evidente de características ancestrais pré-colombianas.

Não estamos em busca de uma ancestralidade ameríndia originária e mítica, já que compreendemos que a fratura histórica realizada pelo processo colonizador passou a fazer parte da história desses povos, um trauma que passou a constituir parte de sua própria identi-

dade. Por outro lado, acreditamos ser possível apontar em direção a novos horizontes para esses grupos étnicos, não às custas da denegação do trauma colonial, mas a partir justamente da agudização da análise dos termos em que essa violência se deu.

4 Da colonialidade do poder à Teoria do Sistema Moderno-colonial de Gênero: Maria Lugones

Apesar de ser reconhecida herdeira do conceito de colonialidade do poder, Maria Lugones como autora feminista observa que falta à teoria de Quijano uma problematização maior do impacto que o entrecruzamento das categorias de raça e gênero causam na visão de mundo das culturas colonizadas. Não que o autor peruano tenha descuidado dessas categorias, mas faltou-lhe a percepção de que é apenas na intersecção das mesmas que podemos nos aproximar da situação em que se encontram as mulheres do capitalismo periférico. Sem interseccioná-las, Quijano de alguma forma manteve intocada a origem epistêmica europeia dessas categorias. Tomadas em separado essas categorias não nos permitem encontrar o exato lugar de subalternidade da mulher de cor. Também herdeira da Teoria da Interseccionalidade tal como proposta pelo feminismo negro norte-americano, Lugones orientará sua reflexão sobre colonialidade em direção ao que chamará de Teoria do Sistema Moderno-colonial de gênero. Vejamos.

Caracterizar esse sistema de gênero como colonial/moderno, tanto de maneira geral como em sua concretude específica e vivida, nos permitirá ver a imposição colonial em sua real profundidade; nos permitirá estender e aprofundar historicamente seu alcance destrutivo. Minha tentativa é a de fazer visível a instrumentalidade do sistema de gênero colonial/moderno em nossa subjugação tanto dos homens como das mulheres de cor – em todos os âmbitos da vida. Ao mesmo tempo, esse trabalho torna visível a dissolução forçada e crucial dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade. (Lugones, 2020, p. 55).

Lugones realiza, portanto, que a perspectiva de Quijano mantém intacta a compreensão patriarcal, heteronormativa e binária “das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos”. Acrescenta ainda que seu entendimento das questões de gênero e sexo ainda se movimenta nos quadros da episteme eurocêntrica e global, negligenciando a realidade de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder, e que seu quadro analítico se mantém refém da abordagem heteronormativa e binária que sustenta o sistema patriarcal das relações sociais.

A Teoria do Sistema Moderno-Colonial de Gênero busca tornar visível que tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são característicos do que chamo o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna do gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos com letras maiúsculas e hegemonicamente no próprio significado de gênero. Quijano não percebeu sua conformidade com o significado hegemônico de gênero. Ao incluir esses elementos na análise da colonialidade do poder, quero expandir e complicar suas ideias, que considero centrais ao que chamo de sistema de gênero moderno/colonial. (Lugones, 2020, p. 56)

Para a feminista argentina, uma das mais importantes questões a serem elucidadas por sua teoria é a razão que faz com que homens que foram vítimas da dominação racial e da colonialidade do poder se mantenham indiferentes em relação às violências perpetradas pelo Estado, pelo patriarcado branco e por eles mesmos contra as mulheres. Portanto, ela se debruçará seriamente sobre as razões dessa indiferença, ressaltando o relevo do papel subalternizador do patriarcado branco sobre as populações dos territórios colonizados, tanto sobre as mulheres como sobre os próprios homens racializados.

O pressuposto de que Lugones parte é o de que o feminismo de cor, o feminismo decolonial, pode cumprir papel fundamental na emancipação universal de mulheres e homens à medida em que: 1) busca revelar as contradições trazidas pelo patriarcado europeu à

dinâmica da vida social de culturas que jamais se guiaram pelas categorias de raça ou de gênero; 2) insiste em enfatizar a conexão entre o feminino e a vida comunitária. Diferentemente das sociedades patriarcais, as sociedades tribais que se organizam em torno dos valores femininos do cuidado e do interesse coletivo nos revelam a conexão estrutural entre a mulher e a vida comunitária.

Longe de romantizar a estrutura social ameríndia pré-colombiana, autoras decoloniais como Maria Lugones e Julieta Paredes encararam o desafio de imaginar novos horizontes para a organização da vida social, mas também do planeta, à medida em que a harmonia com a natureza e a sustentabilidade ecológica das atividades econômicas encontram-se no centro de suas reflexões. Estamos diante de um feminismo que não se centra no feminino ou exclusivamente na questão de gênero, mas visa a uma emancipação universal de mulheres e homens do jugo de uma vida organizada em torno dos ditames do capital.

Ultrapassar o modelo de modernização representado pelo patriarcado capitalista europeu significa, aqui, ultrapassar as contradições trazidas por um modelo civilizatório calcado numa racionalidade instrumental que, em tudo e por tudo, promoveu desigualdade entre classes, institucionalizou a predação da natureza, a partir daí entendida como recurso inesgotável e normalizou o individualismo ontológico como a lógica organizadora da vida. Diferentemente, a cultura ameríndia, aqui representada por Julieta Paredes, nos ensina que “onde há mulher há comunidade”.

O Feminismo comunitário abordado por Julieta Paredes consiste em uma teoria e numa prática sociais e culturais originadas de experiências das comunidades andinas (aimaras) que denunciam o patriarcado como uma relação de saber e de poder colonial que domina todas as áreas da existência, e que não representa o modo ameríndio de estar no mundo. Segundo Paredes,

O neoliberalismo promove e impulsiona o culto ao individualismo, como arma para destruir organizações e movimentos sociais. Viemos da crítica de um coletivismo homogeneizador, do socialismo real, mas uma coisa é trabalhar politicamente a individualidade, como a necessidade de contribuir da riqueza pessoal para as lutas da humanidade, contribuindo para melhorar e contribuir com nossa criatividade individual para a comunidade. E outra coisa é aproveitar toda essa energia individual e criativa para o lucro e o usufruto individualistas e, ainda por cima, explorar e oprimir outros seres humanos, com base no individualismo. (Paredes, 2020, p. 95)

A citação da autora revela uma profunda crítica à cultura neoliberal que incentiva o individualismo e o coletivo uniforme na sociedade ocidental, e correspondem, ambas, às duas faces de uma mesma dinâmica e estão diretamente implicadas em várias áreas das atividades humanas, como o trabalho, a arte e o lazer. Mas não bastou a consolidação da subjetividade individualizada e privatista ocidental, marcada por ideais e valores que privilegiam o auto interesse, a competição no mercado e, por via de consequência, conduzem a um progressivo esvaziamento do coletivo e do interesse pela construção dos “novos comuns”. Para o pensamento euro-americano é preciso invisibilizar e aniquilar os núcleos de resistências que escapam às formatações universalizantes. A insurreição de experiências plurais, criativas e pautadas na relação comunitária, como acontece na cultura andina, apresenta um desafio inusitado aos esquemas de saber e de poder que ameaçam, formatam e disciplinam a existência humana e ameaçam a própria natureza e a possibilidade de vida orgânica no planeta azul.

A cultura comunitária descrita por Paredes e pelo movimento feminista comunitário constitui uma categoria política significativa na dinâmica de afirmação de uma episteme decolonial cujo propósito fundamental é o de construir conceitos e práticas engendrados desde “[...] a comunidade, propondo categorias e metodologias de nossos corpos em um processo de reflexão e ação comunitária”. (Paredes, 2014, p. 3)

As experiências comunitárias não são descritas simplesmente por relações coletivas e ordenadas por uma forma estática de conviver. A comunidade apresenta um movimento comum e de partilha que faz circular formas de saber e maneiras de sentir outras que nascem com o trânsito de experiências criativas e de convivência comunitária. As vivências criativas e comunitárias fabricam temporalidades e espacialidades próprias decorrentes dos processos poéticos permeados de elementos de afeto, de memória, de historicidade e do sentido comunitário do fazer. Obviamente que essa perspectiva impactará diretamente nas formas de divisão do trabalho, tanto o produtivo quanto o de reprodução da vida doméstica e da economia dos cuidados.

Quanto à cultura comunitária e do viver bem, afirma Paredes:

[...] o Bem Viver, o tempo considerado circular, o amor e o respeito profundos por nossas culturas ancestrais, a autonomia de nossos corpos, territórios e saberes, a liberdade e a política como compromisso com as lutas de nossos povos, enfatizando que as mulheres são metade de cada povo que luta contra o sistema patriarcal, que é o sistema de todas as opressões construídas sobre os corpos das mulheres. (Paredes, 2015, p. 110-111)

No desafio de combater a violência colonial, Paredes e Lugones afirmam que o núcleo da resistência provém de uma economia afetiva organizada por vivências coletivas, pelas memórias, pelas histórias e modos de sensibilidade e pelos múltiplos modos de se pensar, conhecer, interagir com a natureza e produzir outros laços de sociabilidade marcados pela força motriz da vida coletiva.

Nesse sentido, as autoras destacam que o aspecto mais importante das criações artísticas/artesanais na cultura andina é a manutenção da memória individual e coletiva que é ressignificada por meio dos processos criativos. A cada construção artesanal há uma marca da memória coletiva na obra e no corpo de quem cria, mas essa memória não diz respeito a uma repetição de técnicas e significados apreendidos e sim a uma reapropriação criativa que ocorre mediada pela *aisthesis*

artesanal que evoca os fios dessa memória ancestral e permite a recriação de uma tessitura do corpo e da obra.

5 Considerações finais

Há muito o que se discutir acerca do aspecto especulativo ou romântico dessas teorias feministas que invocam padrões de trabalho e de relações sociais próprias da ancestralidade e focadas na produção de “novos comuns”. Se, de um lado temos a concretude da história ameríndia ao nosso lado, de outro, temos a clareza de que, em não existindo fundamentação ontológica alguma para qualquer das teorias que tentam tanger a “natureza humana”, tudo o que nos resta é a História ou os escombros/ruínas da História que tentamos recontar, e que nos recordam de que outros modos de ser no mundo desapegados da sua competitividade que organiza as relações sociais no capitalismo tardio.

Mas, o que nos impele a seguir adiante nessa tentativa de interpretação histórica que almeja romper com os grilhões da episteme racista, evolucionista e metafísica europeia, é justamente a convicção de que por muito tempo essa episteme nos impediu de enxergar as experiências societárias não-ocidentais como válidas, legítimas e comprováveis. O grosso e corpulento véu de Maia do racismo misógino que acompanha a história ocidental vem nos impedindo, há séculos, de observar e descrever com um mínimo de lucidez e justiça que “outros mundos são (e sempre foram) possíveis”.

Em meio à hegemonia neoliberal em pleno século XXI muitas vezes nos vemos atônitos e aturcidos por aquilo que se convencionou pensar ser “o fim da História”, a saber, o colapso do Império Soviético e o início da hegemonia norte-americana na política internacional. Mas esse seria o fim de que História? Certamente não a história de nossa ancestralidade não ocidental. Certamente não a História daqueles que jamais gozaram do privilégio de serem os narradores da sua própria História.

Estamos olhando para frente e por isso mesmo, primeiramente, tivemos que olhar para trás. Mas ainda há muito passado a ser narrado. Apenas começamos a disputa de narrativas da odisseia humana no planeta. Somente tangenciamos a perspectiva plurívoca das narrativas históricas. Há muito o que estudar e conhecer sobre o modo humano de estar no mundo. Não existindo natureza humana, o que nos resta é a humildade da curiosidade e da pesquisa.

Fazemos aqui a aposta de que o feminismo de cor, à medida em que nos obriga a olhar para trás em busca de outros caminhos civilizacionais possíveis, nos ajuda a pensar um modo de estar no planeta sem destruí-lo; de aprender a conviver com a diferença sem eliminá-la; de imaginar e construir um modo de prover nossas subsistências sem precisar conviver com a fome endêmica; de pensar afluência não em termos de acúmulo, mas de divisão e igualdade. Que tenhamos a coragem de seguir esse caminho que impedirá que o céu caia mais uma vez sobre nós.

Referências

- BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado: O Mito do Amor Materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma Ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- CARVAJAL, Julieta Paredes. *Hilando fino. Desde el Feminismo Comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres creando comunidad, 2010.
- FANON, Frantz. *Peles Negras, Máscaras Brancas*. São Paulo, Ubu Editora, 2020.
- FEDERICI, Silvia. Sobre o Significado de *Gossip*. In: *Mulheres e Caça às Bruxas*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a Bruxa. Mulheres. Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

- FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976 em um curso no Collège de France presente na coletânea *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GRAEBER, David. *Dívida: Os primeiros 5000 anos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- GRAEBER, David e WINGROW. *O Despertar de Tudo – Uma Nova História da Humanidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.
- KOPENAWA, David e ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. In: *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- OYÈUMI, Oyèronké. *A Invenção das Mulheres*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- POLANYI, Karl. *A Grande Transformação. As Origens da Nossa Época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade, modernidade, racionalidade*, 2021, In: <https://library.org/document/y4x0lo9z-anibal-quijano-colonialidade-e-modernidade-racionalidade.html>. Acesso em: 24 mar. 2024.

Democracia e Feminismo: um diálogo entre Jane Addams e John Dewey

Edna Maria Magalhães do Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.07>

1 Introdução

Na atualidade são diversas as abordagens pragmatistas presentes em várias áreas de pesquisas. É recorrente o tema da semiótica de Peirce, do humanismo de James, das reflexões epistemológicas, políticas e educacionais de John Dewey, bem como de contribuições aos temas emergentes da filosofia, tais como, contingência, solidariedade, igualdade de gênero, muitos deles, obtidos pelo trabalho do neopragmatista Richard Rorty.

Sabe-se que o pragmatismo enquanto movimento filosófico foi divulgado como sendo marcado apenas pela presença masculina. Com base nesta constatação, esta pesquisa foi desenvolvida no sentido de comprovar que diversas mulheres contribuíram para a construção e sistematização do movimento pragmatista.

No entanto, na história da filosofia não encontramos referências sobre pensadoras pragmatistas. Como esta abordagem inicial, indagamos como este movimento tão representativo da cultura estadunidense não contou oficialmente com a presença de mulheres na condição de

¹ Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Piauí (UFPI) vinculada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia – Mestrado e Doutorado (PPGFIL) e ao Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). E-mail: magaedna@yahoo.com.br

filósofas, dialogando e produzindo conteúdo filosófico para a sistematização dessa corrente filosófica?

Na verdade, o que vemos são referências aos pioneiros ou “pais” do pragmatismo. Sabe-se sobre a origem do pragmatismo que, em fins do século XIX e início do século XX, mais precisamente, na década de 1870, um grupo de intelectuais de Cambridge, Massachusetts, conduzido por Peirce fundou o pragmatismo. Este grupo, de modo irônico, se autodenominou *The Metaphysical Club* ou o Clube Metafísico, que é uma referência crítica à metafísica clássica e uma tomada de posição em defesa da filosofia pragmática. O grupo incluía: Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes Jr, Nicholas Saint John Green, dentre outros. A intenção do Clube Metafísico foi apontar uma filosofia de base científica para enfrentar as ciladas do agnosticismo filosófico que se mantinha soberbo frente à metafísica tradicional (Menand, 2016).

O que se constata é ausência de referências intelectuais ou produções acadêmicas de mulheres filósofas sobre as temáticas do Clube Metafísico ou outras questões de alinhamento ao método pragmatista. Nesse sentido, considerando o contexto dos movimentos civis e sufragistas desse período, fomos pesquisar a participação das mulheres na condição de filósofas pragmatistas. Nossa intenção foi investigar o papel das mulheres no desenvolvimento e sistematização dessa doutrina, indagando sobre a ausência do gênero feminino na historiografia oficial desta tradição. Assim, o propósito do estudo foi buscar o resgate do pensamento de mulheres que foram influentes no desenvolvimento do pragmatismo americano, mas cujo trabalho subseqüentemente quase desapareceu na história da filosofia

Nesse sentido, a pesquisa concentrou-se em estudos sobre as mulheres da Universidade de Chicago, sobretudo o pensamento de Jane Addams (1860-1935). Considerando a aproximação entre Addams e John Dewey procuramos analisar como se articulam as categorias democracia e feminismo numa abordagem pragmatista para, então, afirmarmos o papel protagonista de Addams enquanto filósofa pragma-

tista. Todavia, em que pese as críticas aos demais pragmatistas desse período, o filósofo John Dewey foi um entusiasta da luta pelos direitos das mulheres.

Tendo como escopo este pano de fundo, nosso interesse foi aprofundar a compreensão sobre a concepção de democracia em John Dewey, entendida como modo de vida, e articular tal concepção aos ideais feministas de Jane Addams. A nossa posição é argumentar a favor da ideia que tanto a democracia quanto o feminismo convergiram para a construção do pensamento pragmatista. Por fim, pretende-se elucidar e investigar o porquê de as filósofas pragmatistas terem tido suas contribuições ocultadas, retirando assim o protagonismo delas dentro pensamento filosófico pragmático, bem como, mostrar a influência e recepção do pragmatismo de John Dewey ao feminismo de Jane Addams.

O artigo foi estruturado, em um primeiro momento, com o desenvolvimento da reflexão sobre o chamado pragmatismo feminista. Trata-se de identificar, no contexto da produção intelectual norte-americana, a participação das mulheres tanto na vida acadêmica quanto na condição de ativistas de causas sociais que foram fundamentais na elaboração do conceito de vida democrática. Nesse sentido, será apresentada a contribuição da pensadora Jane Addams ao movimento pragmatista, sobretudo o diálogo que ela desenvolveu com John Dewey na explicitação do conceito de democracia e, em um segundo momento, o artigo procederá a uma articulação teórica entre feminismo, pragmatismo e democracia.

2 Pragmatismo Feminista

A filosofia deve assumir a reflexão quanto a expressão e o reconhecimento de uma ampla diversidade de experiências de gênero na produção intelectual desta área. Entretanto, nos currículos escolares e universitários podemos perceber uma lacuna quanto à participação das

mulheres que se destacaram enquanto filósofas. Na maioria das vezes, faltam referências acerca do conhecimento da vida e obras de pensadoras, bem como uma reduzida valorização das mulheres na vida acadêmica. Podemos dizer que a “especificidade” do feminino, na filosofia, foi totalmente descontextualizada, analítica e politicamente separada da constituição de classe, raça, etnia e outros eixos de relações de poder.

Segundo Carolina Araújo (2016) em pesquisas realizadas sobre a participação de mulheres na área de Filosofia, os dados são eloquentes: entre docentes e discentes da comunidade de pós-graduação em filosofia no Brasil, apenas 27% são mulheres, sendo que a proporção de mulheres diminui em 48%, conforme se avança na carreira. Entretanto, nos últimos anos, a área de Filosofia vem adotando uma atitude mais receptiva às pesquisas e estudos sobre a situação das filósofas. A criação do GT de Gênero da ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, em 2016, as redes de mulheres, as inúmeras publicações sobre a temática, são ações promissoras na luta pela representatividade das mulheres nesta área.

Essa tomada de posição de entidades acadêmicas decorre da certeza de que a história da filosofia não é nem nunca foi feita só de homens. Portanto, a filosofia está diante da exigência de incluir o debate sobre igualdade de gênero nos seus currículos, a fim de atender resoluções recentes do MEC, resultado da luta do movimento de mulheres e de conquistas registradas no Plano Nacional de Políticas para as Mulheres.

Como se demonstra, este cenário vem mudando em virtude do papel que as pesquisadoras, cientistas e filósofas começam a assumir, seja pelo aprofundamento das discussões teóricas seja pelo engajamento nas lutas acadêmicas e sociais no Brasil contra as desigualdades de gênero. Em 2018, o livro *Explosão Feminista*, de Heloísa Buarque de Hollanda nos trouxe um panorama do avanço da pauta feminista no Brasil em várias frentes, como a cultural, política, acadêmica e artística.

Nesse sentido, o interesse de nossa pesquisa concentrou-se na configuração da corrente filosófica pragmatista para elucidar a importância da vigorosa participação de pensadoras que foram “esquecidas” pela história oficial da filosofia. Segundo Haubert (2022, p. 2) “Um sobrevoo rápido pela história[...] deixa claro que existiram mulheres envolvidas na articulação e no desenvolvimento do pragmatismo tanto no âmbito teórico quanto no âmbito prático, por meio do ativismo”.

Esta reflexão se ampara na constatação de que a história das mulheres na filosofia foi obscurecida por uma escrita da história do silêncio, uma história tanto de repressão quanto de esquecimento.

É certo que ao longo da história da filosofia foi construída uma ampla categorização de diferenciação humana no interior do discurso filosófico. Dentre essas distinções encontravam-se, sobretudo as divergências intelectuais entre mulheres, negros e “bárbaros”. Disso resultou uma longa tradição de ‘opressões epistêmicas’, segunda a qual aqueles que não se enquadravam no padrão ocidental de “racionalidade” acabaram sendo excluídos não apenas da filosofia, mais também de qualquer direito à participação política.

No entanto, o pragmatismo embora se coloque em oposição à filosofia canônica, manteve o padrão de uma “racionalidade” bifurcada que não garantiu a equidade de gênero. Essa “racionalidade” unilateral e bifurcada traz como consequência a ‘opressão epistêmica’, termo aqui usado para se referir a exclusão danosa da participação de uma pessoa, ou de um grupo de pessoas na aquisição, produção e transmissão de conhecimento, por conta de um preconceito estrutural de identidade.

Num esforço para enfrentar a chamada ‘opressão epistêmica’, trabalhos acadêmicos e históricos tentam recuperar e nos mostrar a influência da discussão feminista-pragmática na pauta das discussões filosóficas de seu tempo, e considerando que a história do pragmatismo é recente, achamos que isto pode ser o suficiente para que possamos facilmente resgatar e reconhecer na construção do pensamento pragmatista a presença de autoras, também protagonistas deste movimento

filosófico, para além dos nomes masculinos formados por filósofos como Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, George Herbert Mead, dentre outros.

No final do século XX, com o ressurgimento do interesse pela tradição pragmatista americana foi possível identificar o interesse feminista pelo pragmatismo. Este interesse permitiu recuperar nessa história da filosofia o papel das mulheres pensadoras. Dessa forma, em pesquisas recentes começa-se a investigar o papel das mulheres da Escola de Chicago (EUA). Seigfried (1991) produziu um vigoroso trabalho sobre as ligações entre o pragmatismo e o feminismo, defendendo que o “panteão branco e masculino do pragmatismo precisa de ser alargado de modo a incluir as contribuições das mulheres” (Seigfried, 1991, p. 8).

Podemos dizer que pragmatismo experimentou uma espécie de renascimento. O retorno ao pragmatismo foi acompanhado por um número crescente de filósofas e pensadoras feministas que acreditavam encontrar no pragmatismo uma abordagem cujo método fosse útil ao feminismo, uma vez que a articulação teoria e prática, a crítica à filosofia de caráter dualista, às objeções as formas de hierarquização do conhecimento, a filosofia solidarista de Rorty, dentre outros temas, estimularam as pesquisadoras da atualidade a questionarem onde estavam as mulheres dessa tradição.

Segundo Sullivan,

O pragmatismo é especialmente útil para o feminismo porque, longe de ser uma posição antiteórica que defende a praticidade de maneira simplista, a filosofia pragmatista enfatiza a relação dinâmica entre teoria e prática e, especialmente, o valor de cada uma para transformar a outra. Ele busca minar outras dicotomias também, incluindo aquelas entre corpo e mente, sujeito e objeto, fins e meios, natureza e cultura, porque tais divisões agudas erradicam as continuidades fluidas da experiência vivida. Vendo o conhecimento como uma ferramenta para enriquecer a experiência, o pragmatismo rejeita a busca pela certeza (Sullivan, 2007, p. 65).

O pragmatismo feminista surgiu em meados dos anos de 1990 e vem recebendo grande destaque na atualidade (Seigfried, 1991). Nesse sentido, faz-se necessário tecer conexões entre o feminismo, democracia e pragmatismo. Nossa intenção não é trazer as diversas categorizações do feminismo, mas apresentar em linhas gerais uma noção básica incorporada à nossa cultura, que foi identificar no feminismo um conceito que surge no século XIX, o qual se desenvolveu como movimento filosófico, social e político, cuja característica principal é a luta pela igualdade de gêneros. Quanto ao pragmatismo, são diversas as versões e caracterizações dessa corrente, entretanto em que pese essas distinções entre seus propositores, os pragmatistas têm em comum, dentre outras questões: oposição às filosofias especulativas; uma revisão do empirismo; a superação da filosofia contemplativa pela racionalidade científica; a objeção ao ceticismo, bem como a formulação de uma nova concepção de verdade (Nascimento, 2017).

Nesse sentido, o feminismo utiliza e agrega conceitos centrais do pragmatismo, a exemplo de, concepção falibilista do conhecimento, pluralismo, democracia, experiência vivida, filosofia pública, igualdade de gênero e a ênfase nas questões sociais. Além disso, a ideia do ‘Ser’ das mulheres não é mais compreendida em termos estáveis ou permanentes. Em virtude disso, nas últimas décadas identificamos diversas produções intelectuais cujo objetivo é mostrar a interseção nas práticas metodológicas entre os dois movimentos e reconhecer sua complementaridade.

Neste esforço de investigação podemos afirmar que as mulheres pragmatistas trouxeram contribuições e reflexões para a formação do pensamento pragmático. Podemos ilustrar várias pensadoras, as quais citamos: Jane Addams (1860-1935), Mary Parker Follet (1868-1933), Charlotte Perkins Gilman (1860-1935), Ella Lyman Cabot (1866-1934), Emily Greene Balch (1867-1961), Kate Gordon (1878-1963), Lucy Sprague Mitchell (1878-1967), Anna Julia Cooper (1858-1954), Mary Whiton Calkins (1863-1930), Ella Flagg Young (1845-1918), Elsie Ripley

Clapp (1882-1965) e Alice Chipman Dewey (1858-1927). Todas essas pensadoras e ativistas apresentam, em maior ou menor grau, características da filosofia pragmatista em suas teorias (Silveirinha, 2016).

Quanto à relação filosofia e gênero é preciso olhar para além da filosofia acadêmica para encontrar mulheres que foram filósofas sociais e influentes. Como afirma Rorty (1994) a filosofia ficou restrita a uma área disciplinar, ou seja, a filosofia do especialista, aquela que esteve comprometida com sistemas teóricos que supostamente descrevem o mundo de modo racional por meio de uma concepção de verdade fundamentadora de toda a realidade. Em contrapartida, no lugar destes sistemas, Rorty propõe uma filosofia de cunho político-cultural comprometida com os desafios do gênero humano nos contextos contingentes de sua existência.

Fora desse contexto da filosofia disciplinar, é possível identificar que muitas mulheres foram parceiras significativas no desenvolvimento e na elaboração do pensamento pragmatista americano clássico. Uma análise histórica traz à luz a vida de filósofas e ativistas como Jane Addams, entre outras, que foram importantes no contexto de fundação e difusão do pragmatismo filosófico (Menand, 2016). Estas mulheres trouxeram novas dimensões que podem ser acrescidas ao pragmatismo, isto é, para a maioria delas as práticas pragmatistas poderiam contribuir para a inserção das mulheres em suas lutas por igualdades sociais e políticas.

O silenciamento imposto à produção das mulheres no campo da filosofia, além da naturalização da desigualdade de gênero é a predominância de uma visão bastante restrita do exercício da filosofia. Nesse sentido, é preciso observar os movimentos civis aos quais as pragmatistas e os pragmatistas estiveram envolvidos, sobretudo o estadunidense John Dewey. Há neste contexto uma importante conexão entre este filósofo e algumas pensadoras defensoras de direitos sociais, de lutas abolicionistas e sufragistas. Desse modo, o nosso interesse é refletir sobre o tema democracia e feminismo através do diálogo

fecundo entre e a filósofa norte-americana Jane Addams (1860-1935) e o pragmatista Dewey.

O estudo confirma a participação e contribuição de Jane Addams ao movimento pragmatista e discute a ausência autoritária desta participação no registro historiográfico dessa corrente filosófica. Nesse sentido, as confluências das ideias da filósofa Jane Addams ao pragmatismo social de John Dewey nos forneceram elementos para concluir sobre a articulação entre democracia e feminismo.

3 Jane Addams: democracia e feminismo

De início indagamos por que mulheres como Jane Addams, Jessie Taft, Florence Kelley, Sophonisba Breckenridge, Julia Abbott, Alice Hamilton, Lucy Sprague Mitchell e Julia Lathrop, na condição de pensadoras da Universidade de Chicago, com produções teóricas de bastante qualidade, desenvolvidas no período coincidente com o auge do pragmatismo filosófico, não obtiveram o justo reconhecimento intelectual?

Para refletir sobre estas questões, destacamos a contribuição de Jane Addams, que estava interessada na concepção teórica deweyana chamada de ‘unidade do conhecimento’, ou seja, na relação teoria e prática, para aplicar, de fato, o pensamento filosófico às questões do mundo da vida, sobretudo, às reivindicações das lutas cívicas de sua época, dentre elas, o voto feminino. Pragmatistas e mulheres ativistas concordavam que o filosofar deveria ser um processo ativo, tanto como uma forma de modificar as realidades sociais quanto de adotar a experiência para transformar à própria filosofia. Concordavam que a democracia como modo de vida é, sobretudo, uma preocupação moral, pois não há de um lado a vida democrática, e de outro lado, a vida moral.

Através de suas reflexões, experiências e trabalhos efetivados na área do Serviço Social, Jane Addams se tornou uma autora bastante conhecida em sua época, sobretudo por abraçar temáticas como

questões de gênero, raça, imigração, paz mundial e educação. Na medida em que se tornava autoridade com grande reconhecimento pelo protagonismo em políticas sociais, Addams era requisitada em diversas campanhas de cunho progressista nos EUA.

Addams foi uma militante ativa a favor do voto feminino e do pacifismo, nessa luta ela pressionou sucessivos governos em defesa dos direitos das mulheres e das crianças. Em 1910, foi a primeira mulher a ocupar a presidência da Conferência Nacional de Assistência Social e, em 1915, presidiu o Congresso Internacional de Mulheres. Colaborou com a criação de diversas entidades da sociedade civil, dentre elas a Liga Internacional de Mulheres pela Paz e Liberdade e a União Estadunidense de Liberdades Cívicas. Este esforço a favor da igualdade de gênero foi recompensado em 1920 com a aprovação da emenda constitucional pelo direito ao voto feminino. Por consequência do seu trabalho foi reconhecida com o Prêmio Nobel da Paz, em 1931, convertendo-se na segunda mulher a ganhar este título. Addams faleceu em 21 de maio de 1935.

Com estas considerações, passemos ao diálogo intelectual de Jane Addams com John Dewey para investigar se de fato Addams foi uma filósofa pragmatista e quais as suas contribuições ao pensamento feminista pragmatista. Segundo Silverinha (2016) Dewey foi um dos pensadores mais imediatamente associados a essas mulheres invisíveis, tanto por ser próximo de algumas delas, mas sobretudo, porque ele as influenciou e recebeu influência delas.

Sabemos que mesmo sendo uma autora com temperamento pragmatista, ela não publicou nenhuma obra intitulada “Pragmatismo” como o fez William James. Ou seja, não há em sua obra menção explícita ao pragmatismo acadêmico, entretanto, a sua produção teórica a coloca no centro do debate sobre a concepção de experiência democrática, a concepção educacional progressiva, as teses sobre a ideia de experiência e interação, a ideia de ampliação das oportunidades sociais e a denúncia às desigualdades de gênero. Nesse sentido, as pro-

postas desenvolvidas por Dewey acerca da democracia como uma unidade comunicativa de associação, a ideia de democracia como constituída de múltiplas relações e interações, estão em sintonia com os pressupostos das teses desenvolvidas por Addams.

Como já destacamos, Dewey realizou diálogos importantes com mulheres filósofas da Universidade Chicago. Este fato pode revelar a participação feminina na sistematização e difusão do pragmatismo (Silveirinha, 2016). Dewey desenvolveu uma filosofia que advogou a unidade entre teoria e a prática, tinha um pensamento baseado na convicção de que “democracia é liberdade”, dedicando toda a sua vida às causas da liberdade, do direito à educação e propondo uma reconstrução da filosofia. Nesse sentido, reivindicou uma filosofia ativa, vigorosa, menos metafísica (Dewey, 1892, p. 9). O compromisso de Dewey com a democracia e com a unidade indissociável entre teoria e prática foi, sobretudo, evidente em sua carreira de reformador da educação.

As teorias e experimentos educacionais de Dewey tiveram um alcance global, suas teorias psicológicas produziram uma influência considerável nessa ciência, que na época estava se desenvolvendo e, seus escritos sobre teorias e práticas democráticas influenciaram profundamente os debates acadêmicos por décadas. Dewey desenvolveu visões extensas e frequentemente sistemáticas em ética, epistemologia, lógica, metafísica, estética (Nascimento, 2017).

Para preencher as lacunas que silenciam a participação das mulheres no campo da filosofia precisamos esclarecer como a filosofia de Dewey é abraçada pela filósofa estadunidense Jane Addams.

Jane Addams era socióloga, e juntamente com sua amiga Ellen Gates Starr fundaram a Hull House. Foi em uma viagem que Addams descobriu sua vocação. Em Londres ela visitou o centro comunitário *Toybee Hall* e ali despertou seu interesse pela área do trabalho social e se dedicou a fundar uma instituição inspirada neste centro comunitário (Menand, 2016).

A *Hull House* foi um dos primeiros assentamentos sociais na América do Norte, criada em 1889. Desde então a ideia de ‘ocupações’, enquanto instrumentos institucionais de inclusão social, tornaram-se a tônica dos escritos e ações práticas de intelectuais progressistas dos Estados Unidos e das demais regiões do mundo. Entre os anos de 1896 e 1904, Dewey organizou e dirigiu, na Universidade de Chicago, uma escola com o objetivo de assistir à formação de crianças e adolescentes, testar princípios da psicologia e da filosofia pragmática, além de verificar a viabilidade para implementação de uma proposta educacional fundada na unidade do pensamento, ou seja, na articulação pensamento e ação. Esta experiência possibilitou a apresentação de hipóteses sobre as reais condições do cotidiano escolar, enriquecidas pela colaboração de professores, alunos e da comunidade universitária.

Enquanto isso, a *Hull House* era uma casa abrigo, uma espécie de organização de desenvolvimento cultural e profissional que atendia mulheres, homens, trabalhadores, imigrantes, localizada na cidade de Chicago. Foi uma instituição dirigida por mulheres e tinha como objetivo a integração das pessoas em situação de vulnerabilidade social, inclusive, o acolhimento aos imigrantes. Pode-se dizer que enquanto a *Hull House* era um laboratório de sociologia, a Escola Dewey, como assim ficou conhecida, era um laboratório de filosofia (Menand, 2016, p. 314). Como se observa, os dois pensadores partilham do mesmo projeto de assegurar instituições sociais com o objetivo de favorecer o aprendizado e a integração social, motivados pelos princípios da cidadania e da inclusão. Addams e Dewey compartilhavam uma visão semelhante de democracia e apoiavam-se mutuamente em suas abordagens (Westbrook, 2010, p. 28).

Addams é autora de uma dúzia de livros e mais de 500 artigos, reconhecida e elogiada amplamente por seus contemporâneos, John Dewey, William James, George Herbert Mead, dentre outros. O quase meio século em que ela viveu e trabalhou como líder do assentamento social de Chicago, deu-lhe a oportunidade de trazer seu compromisso

de melhoria da vida social, com pautas do feminismo, da diversidade e da paz. Essas experiências forneceram a base para uma perspectiva filosófica envolvente. Addams via seu trabalho como um grande esforço epistemológico para produzir um conhecimento novo, isto é, uma mudança na compreensão do que seria vida cooperativa e democrática.

Segundo Silveirinha (2016) a *Hull House* seria um lugar para desenvolver e cultivar a interdependência entre as classes. Lá desenvolveram-se programas educacionais e culturais, de arte, música e esporte, numa tentativa de lidar e minorar os efeitos da pobreza. E viria também a constituir-se como uma instituição política.

Além desse papel social brilhante, esta instituição, foi uma espécie de berço do pragmatismo feminista, uma verdadeira fábrica de ideias, alcançadas através das trocas entre pensamentos concorrentes e convergentes desenvolvidos por experiências mediadoras de comunicação. Os princípios norteadores das instituições sociais, segundo Addams, deveria ser de uma filosofia solidarista. Por todas estas razões, Addams defendeu que:

A única coisa a recear no *settlement* é que ele perca a sua flexibilidade, o seu poder de adaptação rápida, a sua disponibilidade para mudar os seus métodos se o ambiente o exigir. Deve ser aberto à convicção e ter um profundo e permanente sentido de tolerância. Deve ser hospitaleiro e pronto para a experiência. Deve exigir dos seus moradores uma paciência científica na acumulação de fatos e a manutenção constante das suas empatias, como um dos melhores instrumentos para essa acumulação. Deve basear-se numa filosofia cujo fundamento está na solidariedade da raça humana, uma filosofia que não vacila quando a raça passa a ser representada por uma mulher bêbada ou por um garoto idiota. Os seus moradores têm de ser esvaziados de toda a vaidade de opinião e de toda a autoafirmação, e prontos para despertar e interpretar a opinião pública do seu bairro (Addams, 1910, p. 127).

Percebe-se a preocupação da pensadora com os marginalizados sociais, de maneira que seu humanismo descrito nessas recomendações é fundamentado no princípio da solidariedade humana, no respeito à

diversidade e na inclusão social. Identificamos também uma aproximação teórica com a metafilosofia proposta por Rorty (2005) na qual as questões filosóficas antigas deveriam ser redescritas de forma que a imaginação, a sensibilidade e a racionalidade não se excluam mutuamente. Dewey, em sua época, reivindicou uma nova experiência que deveria impedir o dogmatismo e o absolutismo, de maneira que, em um mundo marcado pela mudança, a tarefa constante e inevitável da inteligência seria fazer a mediação entre o passado e o futuro, para implantar propostas experimentais em vista do bem-estar comum (Nascimento, 2017).

Neste escopo, a filosofia de Addams combinou sensibilidades feministas com uma firmeza em direção à melhoria social por meio de esforços cooperativos. Embora fosse simpatizante e adepta às causas feministas, socialistas, ela recusava ser rotulada como tal. Addams compartilhava da ideia deweyana de “método de inteligência organizada”, na qual a democracia utiliza a informação contida na sociedade, e delibera sobre as decisões mais favoráveis sobre assuntos de interesse público (Dewey, 1935).

De acordo com Silveirinha (2004) a interação entre Addams e Dewey fortaleceu o campo das ideias que se assentava na unidade teoria e prática e na conjugação entre conhecimento e a ação, conceitos incorporados ao debate sobre feminismo. Pode-se dizer que as preocupações entre as abordagens feministas e o pragmatismo representaram um florescimento do próprio filosofar, pois esta corrente se colocava contra as teorizações abstratas e buscava o conhecimento proveniente das boas consequências práticas. O filosofar que se pretendia nesse diálogo entre pragmatistas e feministas teria que ter como fonte os problemas das experiências humanas em seus contextos e contingências da vida pública. A este respeito Muller escreveu:

Feministas e pragmáticos não acham que ter valores antecedentes à teorização que os explora seja um problema para um filosofar genuíno. Lutar por um maior e mais livre crescimento das mulheres, ou

lutar por florescentes comunidades humanas, não parece de todo hostil a análises cuidadosas e lógicas dos tipos de preocupações gerais e relações ligadas aos problemas que tentamos resolver (Miller, 2013, p. 232).

Na urgência de reivindicar a contribuição das mulheres ao pragmatismo, Siegfried (1999) afirma que esses autores considerados fundadores do pragmatismo representaram uma falsa identidade dos pragmatistas pioneiros, pois, sabe-se que houve uma marginalização e silenciamento da obra de mulheres pragmatistas. Assim, hoje se busca conhecer as razões e o ocultamento dessas filósofas.

Mesmo observando que o pragmatismo clássico não se permitiu ser visto pela ótica das mulheres, façamos uma ressalva quanto a posição de Dewey. Em um texto publicado no ano de 1911, intitulado *Is Coeducation Harmful for Girls?* (A Coeducação é prejudicial para as meninas?), Dewey foi um forte defensor da coeducação. Um dos principais pontos que Dewey menciona é que o homem e a mulher precisam aprender a crescer socialmente para que possam coexistir na sociedade. O filósofo defendeu fortemente o direito das mulheres ao acesso à educação em todos os níveis, inclusive, no ensino superior. Foi defensor das mulheres tanto na sua obra filosófica quanto no engajamento da vida prática. Seu trabalho é marcado por uma ética comprometida com a experiência do “feminino” considerando dimensão fundamental para nossa vida moral. Portanto, a ética de Dewey é um recurso útil para escritoras feministas.

Para o estudioso do pragmatismo Scott Pratt (2002), o pragmatismo recebe uma renovação da diversidade quando Addams passa a contribuir com Dewey apontando uma perspectiva feminina para um movimento filosófico que se tornou transitoriamente dominado por vozes masculinas. Assim este intérprete pontua: “em seu encontro, há um sentido em que as diversas fontes de pragmatismo foram reunidas e juntas forneceram o catalisador e muitos dos recursos-chave para o desenvolvimento de pragmatismo clássico” (Pratt, 2002, p. 283).

Conforme Louise Knight, estudiosa de Addams, a influência dos dois amigos [Addams e Dewey] foi profunda e muitas vezes indetectáveis para uma das partes. Com o passar dos anos, não foi Dewey quem influenciou Addams ou Addams que influenciou Dewey, houve uma influência recíproca (Knight, 2005, p. 240).

Por fim, Seigfried (1999) nos mostra com maestria o significado vital que a democracia tem em Dewey e Addams, e a importância dessas “disposições legais” para seu desenvolvimento. Para Seigfried (1999), a relação entre Addams e Dewey: pode ser verificada quando compartilham da ideia de que “as pessoas devem ser capazes de simpatizar com o trabalho e as atividades dos outros e cooperar com eles no cuidado da vida em comum” (Seigfried, 1999, p. 226).

4 Feminismo, pragmatismo e democracia

Da experiência teórica entre Dewey e Jane Addams invoca-se a ideia de democracia como objeto de nossa análise. Em *Democracia e Educação*, Dewey afirmava que a democracia é mais do que uma forma de governo; é antes de qualquer coisa um modo de viver associado, de experiência comunicada em conjunto, equivale à eliminação das barreiras de classe, raça e território nacional, pois tais barreiras impedem o ser humano de perceber o pleno significado da sua atividade. Dewey considera que existem dois critérios que caracterizam uma comunidade democrática: o primeiro é o reconhecimento dos interesses comuns dos membros da sociedade; o segundo critério é o reajuste contínuo dos hábitos sociais diante de novas situações (Dewey, 2004, p. 81). Desse modo, os anseios sociais por uma vida harmoniosa devem encontrar na filosofia e na política o sentido fundamental e real da vida em comum. A vida em sociedade se caracteriza por um compartilhar de experiências cujo valor pode e é medido pela extensão e continuidade dessas experiências.

A proposta feminista de Addams se adequa ao modelo democrático dos escritos deweyanos em um sentido também radical. A igualdade entre mulheres e homens e a quebra das barreiras sociais que os separam são essenciais para o desenvolvimento democrático (Nascimento, 2017, p. 41). Ora, embora a igualdade requeira disposições legais, não se limita a elas, isto depende de relações equitativas entre homens e mulheres, de maneira efetiva, ou seja, depende do desenvolvimento de hábitos adequados obtidos por meio da educação. (Dewey, 2004).

A participação e a livre troca de experiências são fundamentais em uma democracia e, portanto, as barreiras que separam as mulheres dos homens, os ricos dos pobres e os governantes dos governados se tornam seu principal obstáculo. Barreiras estas que Dewey observa também na segregação entre teoria e prática que teve como consequência a predominância do modelo patriarcal no qual as mulheres foram apartadas da racionalidade e induzidas ao espaço doméstico na vida privada.

Desta maneira, Dewey compreende o conceito de democracia como uma ideia e como uma forma de governo. A democracia como uma ideia (social ou moral) consiste na abordagem do conceito de democracia quantitativa e qualitativamente necessárias à vida social. Na dimensão social e moral dessa ideia, a democracia é um modo de vida. Já a “democracia política”, isto é, a democracia como um sistema de governo está associada aos arranjos políticos das instituições governamentais, portanto, consiste em um mecanismo atribuído para assegurar canais de execução para a “ideia” de democracia. Diante disso, as críticas, as reprovações e mesmo as modificações da organização da democracia política não afetam a “ideia”, que permanece sempre intocável. Observa-se como aqui operam o contextualismo e o consequencialismo característicos do pragmatismo de Dewey. A “democracia política” ajusta-se continuamente ao seu contexto e ao seu fim, em ambos os casos, à “ideia de democracia”. Nesse sentido, Dewey afirmava:

Encontramos a origem dessas divisões nas paredes duras e rígidas que separam grupos e classes sociais dentro de um grupo, como aquelas que existem entre ricos e pobres, homens e mulheres, nobres e plebeus, governantes e governados. Essas barreiras significam uma ausência de troca livre e fluida. Essa ausência equivale ao estabelecimento de diferentes tipos de experiência de vida (Dewey, 2004, p. 279).

Como se vê na obra do filósofo, é priorizado a sensibilidade para as questões de desigualdades sociais e, sobretudo, desigualdade de gênero. Dewey escreveu sobre as consequências da separação razão e corpo na teoria do conhecimento (Dewey, 2004, p. 279-280,) e na moralidade (Dewey, 2004 p. 289). Para Dewey, não apenas as mulheres foram separadas da racionalidade que deveria ordenar a civilização e a ciência, mas as classes menos favorecidas socialmente.

Se opondo a uma visão em que predomina uma ideia isolada e abstrata da razão, Dewey interpreta a inteligência como uma função vital cujo papel é ordenar a experiência. Isso significa, por um lado, que o conhecimento está sempre situado em um contexto e, por outro lado, que visa transformá-lo; em outras palavras, a teoria está sempre ligada à prática.

Jane Addams, por sua vez, ver as vantagens que essas considerações de Dewey tinham para o feminismo, em virtude disso, ela elogiou a formulação deweyana sobre a inteligência, bem como sua consequente avaliação do trabalho social realizado em *Hull House*, (Addams, 2001, p. 26-29). Se formos atualizar essas considerações, poderíamos dizer que tanto Addams quanto Dewey também compartilham da ideia de que as opressões epistêmicas favoreceram a predominância de uma racionalidade do patriarcado na filosofia.

Para Bárbara Stengel (2007), Dewey foi o beneficiário da visão poética de Addams: “Dewey tornou-se Dewey na última década do século XIX e Jane Addams esteve presente como poetisa de seu filósofo” (Stengel, 2007, p. 30). Addams tinha “discernido a forma da democracia como um modo de viver e [...] os contornos de uma abordagem

experimental ao conhecimento [...]; Dewey analisou e classificou os processos sociais, psicológicos e educacionais, Addams as vivenciou” (Stengel, 2007, p. 30). Enquanto Addams forneceu os dados brutos, a saber, sua experiência trabalhando com as populações vulneráveis de Chicago na *Hull House*, Dewey contribuiu com as ferramentas de análise, especificamente seu recém-descoberto método pragmático.

Seigfried (1999) nos mostra a confluência entre as filosofias pragmáticas de Addams e Dewey através da qualidade “emancipatória” do social de Addams e da própria elaboração da ideia de Dewey de que a democracia não é especificamente política, mas um meio de associação e vida em comunidade:

O modelo pragmático de democracia é radicalmente diferente do modelo liberal. Os pragmáticos veem por trás das formas políticas de democracia outra realidade completamente. Em vez de tomar a forma política como uma expressão de unidades isoladas de indivíduos egoístas, eles entendem a democracia como uma forma de associação especialmente apropriada para pessoas que são constituídas pelas relações múltiplas por meio das quais a consciência evolui e os valores se desenvolvem[...] Tendo preconcebido imaginativamente o comportamento que incentiva e os valores que pressupõe, eles procuram cooperar com os outros nessa transformação contínua de formas de vida variadas e interativas em direção aos melhores fins que o pragmatismo busca. [...] (Seigfried, 1999, p. 226).

Para combater as categorias sociais fixas do liberalismo econômico, Addams recomendou nivelar o liberal-democrático às instituições e, em seguida, elevando-se acima das desigualdades estruturais por meio de instituições filantrópicas e projetos educacionais. Conseguir isso envolve a solidariedade que articule os interesses dos privilegiados e dos marginalizados, para que os primeiros sirvam aos segundos, redistribuindo valores culturais, educacionais e econômicos (Ralston, 2008).

5 Considerações finais

Neste artigo mostramos as afinidades teóricas e práticas entre Dewey e Addams. Identificamos uma forte influência e recepção do pragmatismo na obra de Jane Addams, bem como a atualidade da temática em torno do movimento pragmatista feminista. O estudo buscou compreender a articulação entre democracia e feminismo e o papel de Jane Addams na construção do pragmatismo. Indicamos as razões do silenciamento historiográfico imposto para ocultar o protagonismo da mulher dentro pensamento filosófico pragmático;

A relação entre democracia e feminismo é intrínseca e está associada à construção do pragmatismo feminista. Pode-se observar que as mulheres tiveram importantes contribuições ao pensamento pragmático e mesmo assim não obtiveram o devido reconhecimento, ao contrário, foram ocultadas e silenciadas durante décadas. Pode-se concluir também que não só auxiliaram na formação do pensamento pragmatista, como o exerceram na práxis, atuando como verdadeiras pontes entre a academia e a sociedade, entre teoria e prática, contribuindo como filósofas sociais na construção da democracia.

Ao nos depararmos com o fato de que as mulheres foram parceiras significativas no desenvolvimento e articulação do pragmatismo americano clássico, que trouxeram dimensões adicionais e conceituais à ideia de democracia formulada por Dewey, precisamos reconhecer o protagonismo de Jane Addams.

Na nossa análise examinamos a produção teórica de John Dewey a respeito do conceito de democracia, na obra *Democracia e Educação* (2004,) para investigar como o filósofo distingue democracia enquanto ideia e democracia enquanto sistema de governo. Nesse percurso, o pragmatismo de Dewey e Addams convergiram para a sistematização do conceito de democracia. Como consequência do debate entre John Dewey e Jane Addams, o estudo reafirmou nossa hipótese de trabalho sobre o papel da filósofa na construção do pragmatismo e,

por fim, revelou um ponto de vista interessante na polêmica feminista atual em torno do significado da democracia e da própria demanda feminista, bem como do movimento denominado pragmatismo feminista.

Foi possível inferir que o silenciamento imposto à produção das mulheres no campo da filosofia, além da naturalização da desigualdade de gênero é decorrente de uma visão bastante restrita do exercício da filosofia.

Referências

- ADDAMS, Jane. *Democracy and Social Ethics*, 1902; Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002.
- ADDAMS, Jane. *The Spirit of Youth and the City Streets*. 1909. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1972
- ADDAMS, Jane. *Twenty Years at Hull House*. 1910. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1990.
- ARAÚJO, C. *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil*. 2016. <https://anpof.org.br/forum/mulheres-na-pos-graduacao-em-filosofia-no-brasil> [acesso em: 05 de agosto de 2023].
- DEEGAN, Mary Jo. *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892–1918* New Brunswick, NJ: Transaction Books. 1988.
- DEWEY, John. *Democracy and Education*. In Boydton, J. A. (Ed.). (1996), *The Middle Works of John Dewey* (vol. IX, p. 1-393). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- DEWEY, John. *Democracia e Educação*. 3.ed. Trad. De Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo. Nacional. 1959. V21. Col. Atualidades Pedagógicas.
- DEWEY, John. *Christianity and democracy*, 1892. In: SOUTHERN ILLINOIS UNIVERSITY. *Early works of John Dewey*, v 4. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971. (Collected works of John Dewey)

- DEWEY, John. (1930). *From Absolutism to Experimentalism*. In Boydston, J. A. (Ed.). (1996), *The Later Works of John Dewey* (vol. V, 147-160). Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- FRANKLIN, Donna L. Mary Richmond and Jane Addams: from moral certainty to rational inquiry in social work practice. *Social Service Review*, v. 60, n. 4, p. 504-525, 1986. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1086/644396>. Acesso em: 25 setembro. 2022.
- HAUBERT, L. E. *As Filósofas do Pragmatismo Clássico: uma introdução*. Cognition: Revista De Filosofia (PUCSP), 2022.
- HAMINGTON, Maurice *The social philosophy of Jane Addams*. Champaign, IL: University of Illinois Press. (2009a).
- KNIGHT, Louise. *Citizen: Jane Addams and the struggle for democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- MENAND, Louis. *El club de los metafísicos*. História de las ideas en los Estados Unidos. Traducido por Antonio Bonnano. Barcelona: Destino, 2002.
- MILLER, Marjorie C. *Pragmatism and feminism*. In: Malachowski, Alan. (Ed.). *The Cambridge companion to pragmatism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 231-248.
- NASCIMENTO, Edna. *Pragmatismo: uma Filosofia da ação: de Dewey a Paulo Freire*. EDUFPI, Teresina, 2017.
- PRATT, Scott. *Native pragmatism: Rethinking the roots of American philosophy*. Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
- POGREBINSCHI, Thamy. *A teoria social e política do Pragmatismo*. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. 2002.
- RALSTON, Shane J., ed. *Philosophical pragmatism and international relations: Essays for a bold new world*. Lanham, MD: Lexington Books. 2013.
- RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2007.
- RORTY, Richard. *Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. Antônio Trânsito. São Paulo: Relume Dumará, 1994.
- SEIGFRIED, Charlene. *Socializing Democracy: Jane Addams and John Dewey*. *Philosophy of the Social Sciences*, 29, 207-230. 1999.

- SEIGFRIED, Charlene. *Feminist Interpretations of John Dewey*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press. 2001
- STENGEL, Barbara. *Dewey's pragmatic poet: Reconstructing Jane Addams's philosophical impact*. *Education and Culture*, 23(2), 29-39. 2007.
- SILVEIRINHA, Maria João. *No encalço das mulheres de Chicago: conexões orgânicas e radicais do pragmatismo clássico americano*. Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia. Porto Alegre, v. 23, n. 3, setembro, outubro, novembro e dezembro de 2016.
- SULLIVAN, Shannon. *Pragmatism*. In: ALCOFF, Linda Martín; KITTAY, Eva Feder. *The Blackwell guide to feminist philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publishing. p. 64-79.
- WESTBROOK, R. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University. 1991.

A experiência da oferta da disciplina “Filosofia e Feminismo” na UnB: um estudo de caso

Ligia Pavan Baptista¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.08>

1 Introdução

A disciplina optativa de graduação “Filosofia e Feminismo” foi criada em 2012 no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e, desde então a mesma tem sido ofertada de forma esporádica. Tendo sido estimulada pela participação no GT Filosofia e Gênero da ANPOF, Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e Rede de Filósofas da América Latina (UNESCO), ministrei a disciplina em quatro semestres consecutivos sendo três de forma remota devido à pandemia COVID-19 (2020/2; 2021/1; 2022/2) e um na modalidade presencial (2023/1). O objetivo foi introduzir aspectos filosóficos relacionados às questões de gênero e feminismo abordando, inicialmente, o papel da mulher na filosofia antiga clássica e, em contraponto, sua imagem na filosofia moderna, sobretudo a partir dos princípios da liberdade e igualdade e à crítica dos filósofos contratualistas às teorias patriarcalistas. O programa igualmente teve como finalidade abordar o pensamento de filósofas que contribuíram e contribuem para o debate atual sobre o tema a partir de suas biografias, trajetórias e obras, apresentar iniciativas, tais como, redes nacionais e regionais, eventos, políticas públicas,

¹ Professora da Universidade de Brasília. E-mail: ligia.pavanbaptista@gmail.com

legislação e instituições nacionais e internacionais voltadas para a promoção da igualdade de gênero. (O quinto dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável adotada pelos Estados-Membros das Nações Unidas em 2015). A disciplina promoveu o uso de TICs – Tecnologia de Informação e Comunicação, priorizando obras digitais de livre acesso licenciadas pelo “Creative Commons” estimulando a utilização de recursos como vídeo-aulas, youtube, blogs, portais, revistas e livros eletrônicos e dentre outros meios digitais criteriosamente selecionados disponíveis.

A presente proposta tem o objetivo de avaliar a oferta da disciplina nos quatro semestres em que ministrei a mesma na UnB, tanto remota como presencial, e apresentar os resultados, tanto positivos quanto negativos da experiência, assim como os desdobramentos da continuidade de sua oferta pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília para que se consolide a promoção de pesquisas de gênero, tanto ao nível da graduação, quanto de pós-graduação na instituição.

2 Metodologia

Tivemos a intenção de promover práticas pedagógicas inovadoras, atraentes e inclusivas com utilização de TICS – Tecnologia de Comunicação na Educação “Promoção da Igualdade de Gênero” – utilizamos preferencialmente recursos digitais de livre acesso : canal youtube, vídeo –aulas, redes, portais – e-books, artigos em revistas científicas licenciadas pelo “Creative Commons” e demais recursos digitais que podem ser acessados gratuitamente, visando promover a inclusão social por meio de recursos digitais.

Considerando que a prática em questão tem caráter educativo/preventivo, produzindo inclusive material didático/pedagógico em formato digital de livre acesso, para serem utilizados livremente por agentes multiplicadores, que atuam nas mais diversas áreas, a

mesma pode ser considerada como uma iniciativa que certamente contribui para o aperfeiçoamento da formação de estudantes de filosofia.

Por meio de material didático pedagógico de livre acesso, o objetivo maior foi apresentar, além da fundamentação teórica sobre o assunto e o pensamento de filósofas relevantes para o tema, instituições públicas e privadas, organismos internacionais, redes, legislação e iniciativas de promoção de boas práticas de enfrentamento do assédio moral, sexual e institucional e demais formas de violência de gênero em todos os ambientes nas esferas pública e privada com uso prioritariamente de recursos de Tecnologia de Comunicação (TICS) em plataformas digitais de acesso livre o que caracteriza o aspecto de inovação da prática que podem ser facilmente replicadas por agentes multiplicadores com custos bastante reduzidos, visando o maior potencial de inclusão social e digital.

Como atividades programadas foram propostas como atividades avaliativas leituras de textos para resenhas e discussão, gravação de eventos, entrevistas, vídeos/aulas e demais atividades relacionadas ao tema. Nas edições virtuais da disciplina utilizamos a plataforma Moodle utilizada pela UnB pela plataforma “Aprender” para as atividades de leitura e discussão de textos por meio prioritariamente da ferramenta “fórum de discussão”.

3 Discussão

O curso teve como objetivo introduzir aspectos filosóficos relacionados às questões de gênero e feminismo. Pretendemos abordar inicialmente o papel da mulher na filosofia antiga clássica e, em contraponto, sua imagem na filosofia moderna, sobretudo a partir dos princípios da liberdade e igualdade e à crítica dos filósofos contratualistas às teorias do patriarcalismo. Pretendemos abordar igualmente o pensamento de filósofas que contribuíram e contribuem para o debate atual sobre o tema a partir de suas biografias, trajetórias e obras, identificar

e definir as diversas formas de assédio e demais violências de gênero assim como, ressaltar iniciativas como grupos de trabalho e de pesquisa, redes internacionais, nacionais e regionais, eventos, prêmios, políticas públicas, legislação e instituições nacionais e internacionais voltadas para a promoção da igualdade de gênero (ODS5 das Nações Unidas). Procuramos desenvolver um programa atraente e dinâmico tendo em vista superar os desafios de desenvolver a disciplina de forma inédita integralmente em formato virtual, nas três primeiras edições oferecidas devido à restrições impostas pela pandemia Covid-19.

No módulo 1 introduzimos a questão da igualdade a partir da Declaração dos Direitos Humanos de 1948, sobretudo enfatizando os artigos 1 e 2 que ressaltam os princípios da igualdade e liberdade que vão nortear todos os demais artigos e que são os princípios basilares da disciplina:

Artigo 1 Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2 1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania. (Nações Unidas, Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

No módulo 2 apresentamos os 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável das Nações Unidas com ênfase ao ODS 5 – Promoção da Igualdade de Gênero e relacionamos as metas aos respectivos artigos da Declaração dos Direitos Humanos que enfatizam.

5.1 Acabar com todas as formas de discriminação contra todas as mulheres e meninas em toda parte

5.2 Eliminar todas as formas de violência contra todas as mulheres e meninas nas esferas públicas e privadas, incluindo o tráfico e exploração sexual e de outros tipos

5.3 Eliminar todas as práticas nocivas, como os casamentos prematuros, forçados e de crianças e mutilações genitais femininas

5.4 Reconhecer e valorizar o trabalho de assistência e doméstico não remunerado, por meio da disponibilização de serviços públicos, infraestrutura e políticas de proteção social, bem como a promoção da responsabilidade compartilhada dentro do lar e da família, conforme os contextos nacionais

5.5 Garantir a participação plena e efetiva das mulheres e a igualdade de oportunidades para a liderança em todos os níveis de tomada de decisão na vida política, econômica e pública

5.6 Assegurar o acesso universal à saúde sexual e reprodutiva e os direitos reprodutivos, como acordado em conformidade com o Programa de Ação da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento e com a Plataforma de Ação de Pequim e os documentos resultantes de suas conferências de revisão

5.a Realizar reformas para dar às mulheres direitos iguais aos recursos econômicos, bem como o acesso a propriedade e controle sobre a terra e outras formas de propriedade, serviços financeiros, herança e os recursos naturais, de acordo com as leis nacionais

5.b Aumentar o uso de tecnologias de base, em particular as tecnologias de informação e comunicação, para promover o empoderamento das mulheres

5.c Adotar e fortalecer políticas sólidas e legislação aplicável para a promoção da igualdade de gênero e o empoderamento de todas as mulheres e meninas em todos os níveis” (Nações Unidas, Objetivos de Desenvolvimento Sustentável)

No módulo 3, Introdução ao Pensamento Feminista, a partir do verbete “Feminismo” do *Dicionário de Política*, de Norberto Bobbio, onde o mesmo é apresentado a partir da história de movimentos sociais

principalmente nos Estados Unidos, e sua inserção na academia com destaque para a obra *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir.

No módulo 4, destacamos o papel da mulher na história da filosofia: A mulher na filosofia antiga : “Casa das Mulheres” na *República* de Platão; A mulher /bruxa na Filosofia Medieval – Patrística e Escolástica; A Mulher na Filosofia Moderna : Os Princípios da Igualdade e Liberdade; A Crítica dos Contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau às teorias patriarcalistas de Jean Bodin e Robert Filmer.

Em sua obra *República*, Platão define a cidade ideal e, portanto, justa, como aquela construída de acordo com as diferentes características naturais de seus cidadãos. Na Callipolis, os seres humanos estariam divididos em categorias de acordo com suas características naturais e deveriam ocupar na polis diferentes postos, de acordo com tais categorias. A desigualdade natural é o paradigma da análise política, desde a Grécia clássica, permanecendo durante toda a Idade Média, até a modernidade, que introduz, sobretudo no pensamento contratualista/iluminista dos séculos XVII e XVIII, a premissa de que todos os seres humanos devem ser, por natureza, considerados livres e iguais. Premissa que é basilar no pensamento contratualista de Hobbes, Locke e Rousseau, a partir de análise da natureza humana presente em suas respectivas obras, *Leviatã*, *Segundo Tratado do Governo Civil* e *Do Contrato Social*. Iniciando o capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes apresenta o novo paradigma da análise política fundada na condição natural de igualdade entre os homens:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades de corpo e de espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar tal como ele. (Hobbes, 1988, p. 74).

Na conclusão do Livro I da obra *Do Contrato Social*, Rousseu reforça o papel do estado para garantir o que é chamado pelo autor de igualdade moral e legítima:

Terminarei este e este livro por uma observação que deverá servir de base a todo o sistema social: o pacto fundamental em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força ou no gênio, todos se tornam iguais por convenção. (Rousseau, 1999 p. 81).

No módulo 5: Teorias Feministas – Leituras Seleccionadas – Conceitos: Gênero – Raça – Decolonialismo – Educação Antirracista – Críticas ao Cânone Patriarcalista a partir principalmente de trechos selecionados de obras das filósofas Marilena Chauí, Angela Davis, Djamila Ribeiro, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Maria Lugones, Judith Butler e Malala Yousafzai e ainda suas biografias e trajetórias de vida e acadêmica.



Marilena Chauí



Angela Davis



Djamila Ribeiro



Hannah Arendt



Simone de Beauvoir



Maria Lugones



Judith Butler



Malala Yousafzai

Módulo 6: Atualidades Cenário atual de Pesquisas sobre o tema “Filosofia e Gênero” no Brasil a partir de Redes, Eventos, Cursos, Portais, Publicações, Organizações Internacionais, Políticas Públicas, Legislação. Material didático hoje valorizado nas avaliações da CAPES como produtos técnicos/tecnológicos sobretudo por serem incluídos entre as ações de produção de divulgação e popularização da ciência.

Como resultados positivos da oferta das quatro edições da disciplina ressaltamos os seguintes pontos:

2. Produção e divulgação de material didático prioritariamente em formato digital de livre acesso, incentivando uso de TICs na educação e introduzindo boas práticas na utilização de recursos digitais na pesquisa científica desde os primeiros passos da pesquisa a partir de critérios de seleção de fontes digitais confiáveis e de credibilidade.

3. Organização e apresentação da proposta da disciplina nas quatro edições do evento #8M UnB realizados pela Coordenação das Mulheres em parceria com o Decanato de Extensão da Secretaria de Direitos Humanos da UnB realizados em 2021, 2022 e 2023 e 2024, em celebração ao Dia Internacional da Mulher celebrado em 8 de março.

Título da atividade/projeto: EVENTO # 8M 2023 UnB

Tema: Mulheres na Universidade: Insurgentes e Propositivas

Evento promovido pela Coordenação das Mulheres da Secretaria de Direitos Humanos da Universidade de Brasília, de 8 a 31 de março de 2023, com atividades presenciais, virtuais e híbridas em celebração ao Dia Internacional da Mulher 8 de março, criado pela Organização das Nações Unidas, em 1977, para celebrar a luta pelos direitos das mulheres desde o início do século XIX.

Atividade: Mesa Redonda

Promovendo a Igualdade de Gênero: Enfrentando o Assédio e outras formas de Violência de gênero nas Universidades Brasileiras.

Participantes: Profa. Ligia Pavan Baptista – Professora de Ética e Filosofia Política – Departamento de Filosofia – ICH – UnB – Membro do Comitê Consultivo da Rede de Mulheres Filósofas da América Latina – UNESCO

Profa. Roberta Cantarela – Professora do Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas do Instituto de Letras – UnB : Coordenadora das Mulheres

Secretaria dos Direitos Humanos – UnB

Unidade realizadora: Secretaria dos Direitos Humanos –Coordenação das Mulheres – UnB <https://sdh.unb.br/>

Rede de Mulheres Filósofas da América Latina – UNESCO – <https://reddem.org/pt/quem-somos.html>

4. Coordenação do Ciclo de Debates “Filosofia e Feminismo” com a participação de docentes de diversas instituições de ensino e

pesquisa do Brasil como parte da oferta da disciplina quando a mesma nas ofertas oferecida em sua primeira edição em 2021, no formato virtual pela plataforma Teams.

3.03.2021 – quarta –feira –10.30 h – 12.30h

Ilze Zirbel, Pós-Doutoranda do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Apresentação do Projeto “Uma Filósofa por Mês”

Tema: Introdução à Filosofia Feminista

10.03.2021 – quarta –feira – 10.30h – 12.30h

Beatriz Sorrentino Marques Profa. Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT e Administradora da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas

Apresentação da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas

Tema: Pesquisas Empíricas a Respeito da Evasão de Mulheres na Filosofia

24.03.2021 – quarta –feira – 10.30h – 12.30h

Nastassja Saramago de Araújo Pugliese – Professora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Coordenadora do Grupo de Trabalho Mulheres na História da Filosofia – ANPOF

Apresentação do GT Mulheres na História da Filosofia

Tema: Mulheres na História da Filosofia: entre a voz e o silêncio : cânone, apagamento, resgate e releituras

7.04.2021 – quarta-feira – 10.30h – 12.30h

Maria Cristina Longo Cardoso Dias, Profa. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

Apresentação da proposta de ação afirmativa – igualdade de gênero no Edital de Seleção da UFRN

Tema: Opressões de Raça, Classe e Gênero – Silvia Federici, Angela Davis, Djamila Ribeiro, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Heleieth Saffioti, Lélia Gonzales

14.04.2021 – quarta-feira – 10.30h – 12.30h

Sônia Maria Alves da Costa – Doutora em Direito – Universidade de Brasília – UnB – Advogada Voluntária no Projeto Maria da Penha –

atenção e proteção a mulheres em situação de violência doméstica e familiar-PMP/NPJ/UnB

Tema: Relato de Experiência: “O Projeto Maria da Penha” – Núcleo de Prática Jurídica da Faculdade de Direito da UnB, coordenado pela Profa. Ela Wiecko de Castilho, na Ceilândia – Distrito Federal

4.05.2021 quarta-feira – 10.30h – 12.00h

Luana Cristine Munoz Roriz – Bacharel em Filosofia – Graduada em Licenciatura – Universidade de Brasília – UnB

Tema: Justiça de Gênero na Teoria Crítica Feminista: um diálogo entre Angela Davis e Nancy Fraser

19.05.2021 quarta-feira – 10.30h – 12.30h

Juliana Ortogosa Aggio, Profa. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA

Coordenadora do GT Filosofia e Gênero/ ANPOF – Apresentação do GT Filosofia e Gênero – Tema: Sujeito e sujeição à luz de Butler

5. Organização, coordenadora de mesa-redonda e palestrante no I Fórum de Filósofas da América Latina realizado de forma virtual realizado pela Rede de Mulheres Filósofas da América Latina em parceria com a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas em 8 de março de 2022 em celebração ao Dia Mundial da Filosofia.



6. Desenvolvimento da primeira etapa da produção de produto técnico –tecnológico: Glossário de Formas de Violência de Gênero (em andamento).

7. O programa da disciplina foi considerado como prática promotora dos Objetivos Sustentáveis na UnB na medida em que promove o Objetivo Sustentável 5. – Promoção da Igualdade de Gênero e incluída como tal no levantamento feito pelo Decanato de Extensão da UnB. Esperamos, dessa forma contribuir para a classificação da instituição nas próximas edições do ranking *THE Impact*.

8. Criação do grupo de pesquisa: “Direitos Humanos e Promoção da Igualdade de Gênero” com representantes discentes do mestrado e do doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UnB – contemplada com recursos financeiros pelo edital DPI/DPG n. 02/2023 UnB SEI n. 23106.080.865/2023-63 – Direcionados à ações educativas relacionadas aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável.

9. Realização do “I Encontro de Pesquisadoras de Filosofia da UnB” como parte da agenda coletiva proposta pela Rede de Mulheres Filósofas da América Latina em celebração ao Dia Mundial da Filosofia – 21 de novembro de 2023 e divulgação de cartaz em homenagem às filósofas brasileiras negras Lélia Gonzales, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro e Halina Leal, em comemoração do mês da Consciência Negra 2023.





10. A proposta “Direitos Humanos e Promoção da Igualdade de Gênero” com a descrição da experiência da oferta da disciplina foi selecionada entre as finalistas do Prêmio Inovare 2023 e consta na base de dados do portal do mesmo;

11. Apresentação da proposta da disciplina “Filosofia e Feminismo” no evento “I Jornada Fausto Castilho” realizada na Universidade de Brasília (24 – 27 de abril de 2024);

12. Divulgação do programa da disciplina pela Rede de Mulheres Filósofas da América Latina /UNESCO e proposta para desenvolvimento de curso virtual com colegas da América Latina;

13. Com base na experiência da oferta da disciplina produzimos três artigos para divulgação no portal da UnB, como atividade de divulgação e popularização da ciência;

14. Apresentação da moção “Promoção da Igualdade de Gênero – ODS 5 – Enfrentamento ao Assédio e Demais Formas de Violência de Gênero nas Universidades Brasileiras”, aprovada por unanimidade na Assembleia Geral da 75ª Reunião Anual da SBPC realizada na UFPR em Curitiba em 27 de julho de 2023 e encaminhada em 15 de agosto à ANDIFES, MEC, MCTI, CNPq, CAPES, CNE, Institutos Federais, Secretaria da Mulher da Câmara dos Deputados dentre outras instituições; Integra da Moção:

Os 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável são metas que foram estabelecidas pela Organização das Nações Unidas em 2015 para serem alcançadas até 2030 que devem ser promovidas por todos, sejam organismos internacionais, instituições governamentais, organizações não governamentais e sociedade civil em geral. Nosso foco, nesta iniciativa, são ações de promoção do 5º Objetivo de Desenvolvimento Sustentável – “Igualdade de Gênero” e , de forma complementar, ações , de enfrentamento ao assédio moral, sexual, institucional e demais formas de violência de gênero, nas universidades do país, onde estamos presenciando diariamente inúmeros casos de assédio e outras formas de violência de gênero que tem resultado em casos de problemas de saúde mental e física, resultando em afastamentos, abandono do cargo, até mesmo suicídio e feminicídio. A promoção da igualdade de gênero nas universidades brasileiras, pode ser desenvolvida, seja pela implementação de boas práticas, tais como, ações afirmativas e educativas, como igualmente por meio de ações que a complementam, de enfrentamento ao assédio moral, sexual, institucional, e demais formas de violência de gênero no sentido de eliminar todas as formas de discriminação de gênero, nas suas intersecções com raça, etnia, idade, deficiência, orientação sexual, identidade de gênero, territorialidade, cultura, religião e nacionalidade. Sugerimos que, dentre as ações afirmativas as instituições de ensino superior, agências de fomento, associações científicas implementem um conjunto de práticas na promoção da igualdade de gênero , estabelecendo, por exemplo, cotas para mulheres em todos os tipos de editais, na busca da paridade, a participação de idealmente 50% de mulheres em comissões, colegiados, distribuição equitativa de cargos administrativos, promovendo cursos de capacitação, eventos científicos, publicações, campanhas, cartilhas, grupos de trabalho e de pesquisa interinstitucionais, dentre outras medidas. Dentre as ações de enfrentamento ao assédio moral, sexual e institucional, nas instituições de ensino superior brasileiras é preciso estabelecer igualmente um conjunto de ações e principalmente, de políticas institucionais, tais como, canais de denúncia com efetivos fluxos de acompanhamento, redes de acolhimento e proteção às vítimas, mapeamento e monitoramento dos casos de violência de gênero. Propomos igualmente que agências de fomento federais e estaduais, órgãos governamentais de educação, ciência, tecnologia e inovação, atuem em parceria e criem mecanismos eficazes para implementar medidas de promoção da igualdade de gênero e enfrentamento a todas as formas de violência de gênero nas universidades e que as mesmas

possam ser consideradas como parte dos critérios de avaliação das IES e/ou concessão de bolsas e auxílios.

15. Desenvolvimento do “Boletim Chauí”, informativo com notícias sobre filósofas brasileiras lançado em 15.01.2025, divulgado nos portais do Departamento de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas da UnB em www.fil.unb.br ; www.ich.unb.br; e na ANPOF;



Concluímos que, surpreendentemente, as três ofertas da disciplina na modalidade remota, incluindo todos os desafios que representou, superaram as expectativas em termos de número de estudantes matriculados, provenientes de diversos cursos de graduação da UnB, baixo índice de evasão e reprovação e avaliação discente positiva. Como resultado uma média de 120 estudantes das três turmas oferecidas na modalidade remota, em sua grande maioria matriculados em variados cursos de licenciatura oferecidos pela UnB, receberam formação inicial sobre o tema para atuarem como docentes na educação básica com utilização de recursos digitais de livre acesso.

Em contrapartida, tivemos na única oferta na modalidade presencial, cuja expectativa da minha parte era alta tendo em vista que as dificuldades enfrentadas nas ofertas remotas estariam superadas e a experiência prévia adquirida nas mesmas, tivemos aspectos negativos

e situações graves que precisam ser igualmente aqui relatados. Como segue:

1. Presença de estudante violento e provocador que organizava, com os demais estudantes, questionamentos sem relação com os temas apresentados, no sentido de inviabilizar completamente a oferta do conteúdo, comprometendo deliberadamente o desenvolvimento do programa, tentativa de gravar a situação, difamação contra mim em grupo de whatsapp da disciplina e outras redes sociais e até ameaças.

2. Denúncia com acusações improcedentes apresentada à ouvidoria e à coordenação do curso contra mim pelo grupo de estudantes mobilizados pelo estudante apoiado inclusive por representantes do CAFIL, centro acadêmico de Filosofia

3. Da minha parte, considerando que sofri ameaças, desacato, desrespeito, agressões verbais em sala de aula, difamação em redes sociais e que não tive o apoio devido de parte da coordenação do curso e direção do Instituto de Ciências Humanas, fiz reclamação contra o estudante na Diretoria de Saúde da UnB e registro de Boletim de Ocorrência, a partir do qual foi aberto Inquérito Policial para averiguar crime de ameaça e perseguição do estudante contra mim, em andamento.

4. Diante da situação, sem condições psicológicas de continuar a oferta da disciplina, pedi licença e abandonei a oferta da mesma e a partir de então estou sendo impedida pela coordenação do curso de continuar a oferta da disciplina, tema que tem sido objeto de minhas pesquisas nos últimos sete anos.

de março em referência à data 8 de março Dia Internacional da Mulher, e movimentos como a “Marcha contra o Assédio na UnB”, realizada em 6 de dezembro de 2024, para promover o enfrentamento a casos de assédio moral, sexual e demais formas de violência de gênero na instituição.

A disciplina teve ainda a intenção de homenagear todas as mulheres de todas as nações pela resistência, resiliência e coragem de enfrentarem desafios, ameaças, preconceitos, discriminação, machismo, assédio moral, assédio sexual, assédio institucional, racismo, feminicídio, e todas as formas de violência de gênero. Especialmente, dedicamos a disciplina às vítimas de feminicídio Marielle Franco (PSOL/RJ), vereadora assassinada juntamente com o motorista Anderson Gomes, em 14 de março de 2018, Louise Ribeiro, estudante de Biologia da Universidade de Brasília, assassinada por seu colega e ex-namorado no campus Darcy Ribeiro, em 11 de março de 2016, e Janaina da Silva Bezerra, caloura da Universidade Federal do Piauí, assassinada no campus da instituição, em 28 de janeiro de 2023.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Para educar crianças feministas. Um manifesto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todos feministas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- BAPTISTA, Ligia Pavan, “Justiça, Liberdade e Igualdade no Pensamento Político Moderna” em *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 2, n. 2 de Julho de 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12475/10900>. Acesso em: 21/01/2025.
- BIROLI, F; MIGUEL, L. F. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. *Mediações*, Londrina, n. 2, v. 20, p. 27-55, 2015.
- BOBBIO, N. *Dicionário de Política*. Brasília: EDUnB, Brasília, 2001.

- hooks, bell. *O feminismo é para todo mundo*: Políticas arrebatadoras. Rosa dos Tempos, 2000.
- hooks, bell. *Teoria Feminista*: Da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*: Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2019.
- GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HOBBS, T. *Leviatã*, Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n 3, p. 320, setembro-dezembro/2014, p. 935-952.
- MIGUEL Luis Felipe e BIROLI, Flávia. *Feminismo e Política*. Uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MIGUEL, L. F., *O Nascimento da Política Moderna – de Maquiavel a Hobbes*, Editora UnB, Brasília, 2015.
- PLATÃO, *A República*, Fundação Calouste Gulbenkian, 14ª Edição, Lisboa, 2014.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2001. (Coleção Feminismos Plurais).
- ROUSSEAU, J.J., *Do Contrato Social*, São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. “Conceituando o gênero”. *Cartilha “Gênero e educação”*. Coordenadoria Especial da Mulher. Prefeitura de São Paulo, 2003.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, Patriarcado, Violência*. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

ZIRBEL, Ilze. Estudos Feministas e Estudos de Gênero no Brasil: Um debate. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2007. (Cap 1 e 2).

Links

Declaração Universal dos Direitos Humanos – <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>

Declaração Universal dos Direitos Humanos 1948, UNESCO, Brasília, 1998, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>, acesso em 07.12.2018.

ONU MULHERES – Documentos de Referência – <http://www.onumulheres.org.br/onu-mulheres/documentos-de-referencia/>

Constituição Federal do Brasil de 1988 – http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Rede de Mulheres Filósofas da America Latina – REDDEM – <https://reddem.org/es/qui%C3%A9nes-somos.html>

Rede Brasileira de Mulheres Filósofas – <https://www.filosofas.org/>

Rede Mexicana de Mulheres Filósofas. Filósofas Pensando o mundo – <https://es.unesco.org/news/filosofas-pensando-al-mundo>

ONU MULHERES – onumulheres@unwomen.org

BLOG MULHERES NA FILOSOFIA – <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/>

DOSSIER FILOSOFAS – APRESENTAÇÃO in *Revista Ideação* acesso em 11.01.2021 – <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5954/4751>

GRUPO DE TRABALHO FILOSOFIA E GÊNERO – ANPOF – <https://anpof.org/gt/gt-filosofia-e-genero>

REDE BRASILEIRA DE MULHERES FILÓSOFA: Curso on line Introdução ao Feminismo – <https://www.filosofas.org/cursodefeminismo>.

A liberdade na perspectiva de Simone de Beauvoir e Angela Davis: encontros e desencontros

Manoelly Rodrigues da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.09>

“Querer o desvelamento do mundo, querer-se livre, é um único e mesmo movimento.”.

Simone de Beauvoir

“A liberdade foi primeiro imaginada e inventada por pessoas escravizadas.”.

Angela Davis

1 Introdução

O tema em questão se apresenta como uma tentativa um tanto audaciosa em trazer duas autoras que, em certa medida, escrevem em momentos diferentes, não só geograficamente, mas em questão de seus próprios desdobramentos na filosofia ocidental. Corremos o risco de cometer anacronismos, principalmente no que tange a filosofia beauvorianiana, mas essa ocorrência, caso haja, se dará de modo não intencional. Aqui o que faremos é o que a própria filosofia nos incita: ler as autoras, conversar e refletir sobre a sociedade a partir de suas reflexões.

¹ Graduada em Filosofia pela UEPB e mestranda em Ciências Política e Relações Internacionais pela UFPB. E-mail: manoelly1996@gmail.com

Na tradição filosófica, a universalização é um dos atributos do fazer filosofia. Desde Platão² até os dias atuais a filosofia se pretende universal. E, obviamente, enquanto mulheres que olharam para a filosofia patriarcal, tanto Beauvoir quanto Davis, passaram a criticar essa universalização. Primeiramente, como se pode universalizar os seres humanos se o todo não é de fato considerado? Como falar em liberdade, se as mulheres durante a história da humanidade, de maneira geral, foram subjugadas e colocadas no papel de submissão? Onde estão as mulheres filósofas nessa tradição? Onde está a população negra no fazer filosofia? Será que a população subalterna não faz filosofia ou será que lhe foi usurpada essa possibilidade?

São perguntas que não necessariamente responderemos ao longo do texto, pois se apresentam de maneira basicamente retóricas, mas como na filosofia temos o papel de ir na raiz dos problemas para entendê-los, será um esforço pretender respondê-las.

Simone de Beauvoir (1908-1986) nascida na França, de família burguesa, teve desde sua infância estímulos educacionais. Ainda criança, tinha acesso à biblioteca e esse acesso foi fundamental para sua formação. Angela Davis³ (1944-), nascida em Birmingham, no Alabama, um dos estados mais segregados dos Estados Unidos, viveu na pele o amargor do racismo e da segregação racial e, apesar da segregação e do pouco acesso dos negros ao meio educacional, Davis também

² Até mesmo nos pré-socráticos vemos a importância da universalização para inquirir qual seria o princípio primordial de todas as coisas: a *arché*.

³ Filósofa que se insere na luta pela liberdade e pelo abolicionismo, ela se afasta daquilo que se entende enquanto liberdade na tradição filosófica. Davis é a representação da luta pela liberdade, se pensarmos em sua luta enquanto ativista, filósofa e encarcerada politicamente na década de 1960. Quando esteve presa, o movimento "*Free Angela and All Political Prisoners*" levantou a bandeira por sua libertação de maneira internacional. Ela foi acusada de conspiração, sequestro e homicídio. Entrou para a lista das 10 pessoas mais procuradas pelo FBI. Muitos artistas e intelectuais, como Aretha Franklin, Nina Simone e Jean Paul-Sartre prestaram apoio publicamente à libertação de Angela Davis, e foi por essa pressão internacional e pela pressão popular que Davis obteve sua libertação. (Santos; Sampaio, 2020).

teve estímulo de seus pais, que eram ativistas e professores, e desde cedo teve apreço pelos estudos. Seus pais incentivavam a ela e a irmã a não baixar a cabeça para a opressão que assolava seu dia a dia. É importante essa pequena introdução de ambas, pois é a partir de suas histórias de vida, da situação no mundo, que suas filosofias irão se desenvolver.

A pretensão aqui não será a de forçar similitudes ou afastamentos, é na verdade um trabalho de tirar o véu que afasta os escritos de duas filósofas contemporâneas que refletiam sobre uma coisa em comum: a liberdade humana. Com isto, a reflexão se dará em torno de conceitos e termos básicos que ambas as autoras debatem como: ambiguidade, situação e desvelamento do ser, em Beauvoir; e solidariedade, abolicionismo, encarceramento em massa, em Davis. Quando olhamos categoricamente para os conceitos e termos de ambas, percebemos como há algo que as une, que poderia ser apenas o feminismo, mas é também a luta pela emancipação de si e de toda a humanidade.

A metodologia do capítulo será a bibliométrica, e a partir da revisão bibliográfica observei que ainda há um número extremamente reduzido de textos que focam nas reflexões filosóficas das autoras sem propriamente. Principalmente quando se trata da autora Angela Davis, há mais resenhas do que um debate aprofundado sobre sua filosofia. Assim, o capítulo versará pela minha apreensão das autoras, ancorada em leituras secundárias coletadas da revisão bibliográfica feita.

Destarte, a reflexão se dará a partir dos livros *Por uma moral da ambiguidade* (Beauvoir, 2005 [1947]), *A liberdade é uma luta constante* (Davis, 2016 [2015]) e *O sentido da liberdade: e outros diálogos* (Davis, 2022). A escolha dos livros se deu, no caso de Beauvoir, porque esse é seu segundo ensaio e é o que abre suas reflexões para o que se denomina como o seu período moral. A escolha dos livros de Davis se deu por ambos possuírem em seu título a questão da liberdade, e, portanto, optei por delimitar as discussões da autora nestes dois textos, embora vez ou outra acabe citando, inevitavelmente, outros livros seus. Nestes dois

livros a autora traz suas bases teóricas e filosóficas para o que vem acontecendo no século XXI a respeito da população subalterna como um todo e em como a emancipação humana só será possível quando essa população for, concreta e não abstratamente, livre.

2 Metodologia

Antes de abordar as discussões desta pesquisa, trago algumas considerações metodológicas para que se compreenda como desenvolvi minhas reflexões e qual a justificativa de trazer, quase que de maneira audaciosa, dois grandes nomes da filosofia para uma conversa sobre a liberdade.

A metodologia que decidi desenvolver nesta pesquisa é a bibliométrica, que também é conhecida como um levantamento bibliográfico, que me permitiu ter uma dimensão daquilo que se produziu, quantitativamente a respeito de pesquisas que envolvem as autoras e o tema da liberdade. O primeiro passo foi o de pesquisar textos do Periódico Capes com as palavras-chave “Liberdade/Simone de Beauvoir” e “Liberdade/Angela Davis” para ter um panorama geral das pesquisas realizadas sobre as duas autoras. No quadro a seguir vemos quantos textos apareceram entre 2001-2024⁴. Não foi feita uma filtragem de anos, justamente para captar o número de textos sobre as autoras e sobre o tema em específico para justificar minha pesquisa.

PERIÓDICOS CAPES		
<i>Palavra-chave</i>	<i>Liberdade e Angela Davis</i>	<i>Liberdade e Simone de Beauvoir</i>
Resenha	5	2
Artigo	6	16
Discurso/entrevista	2	1
Ensaio	1	2
Textos repetidos	4	5
Total	18	26

⁴ Dados coletados até o mês de março de 2024.

Importante salientar que as resenhas que aparecem, no caso de Davis, são todas resenhas de algum livro seu. Já no caso de Beauvoir, as resenhas são de autores que têm a filósofa como central em suas discussões. Outro ponto está na área dos autores que escreveram sobre a liberdade nas duas filósofas. Observamos que no caso de Davis apenas quatro pesquisadores (as) são formados na área da filosofia, os demais são das áreas: Antropologia, História, Educação, Direito, Psicologia, Sociologia e Gestão de Serviços da Saúde⁵. Isso mostra como os escritos de Davis são interdisciplinares, mas também evidencia poucas pesquisas e o mal recebimento por parte da Filosofia, em debater os ensinamentos da autora. Sabendo-se que a Filosofia é uma disciplina extremamente masculina e branca.

No caso de Beauvoir, nota-se que os textos também têm um misto de pesquisadores de várias áreas, porém há mais artigos trazendo o debate da autora. As duas únicas resenhas são na verdade obras que tratam de outras autoras, mas que possuem o pensamento de Beauvoir como pilar. As áreas dos autores para além da filosofia foram: literatura, meio ambiente, educação e sociologia.

Na plataforma Scielo, quando fiz a busca por “Liberdade e Angela Davis”, não apareceu nenhum texto. Fiz uma busca só com o nome da autora e apareceram nove textos. Destes, um não era sobre ela e apenas três versavam sobre temas como a abolição e o feminismo da autora, e falar destes temas é falar sobre liberdade na perspectiva de Angela Davis. Já quando pesquisei “Liberdade e Simone de Beauvoir”, na Scielo, apareceram três artigos e dois destes já haviam sido encontrados na plataforma CAPES. Quando coloquei apenas o nome da autora apareceram 39 textos, dos quais:

⁵ Assim como no caso de Beauvoir, nem todos os textos são propriamente um debate exclusivo do pensamento da autora, por isso que as áreas são as mais variadas.

SCIELO		
<i>Palavra-chave</i>	<i>Angela Davis</i>	<i>Simone de Beauvoir</i>
Resenha	2	3
Artigo	6	36
Discurso/entrevista	0	0
Ensaio	1	0
Total	9	39

Fonte: Tabela feita pela autora.

O que me interessou, partindo desse levantamento, foi dar justificativa para a pesquisa, mostrando: a escassez do debate sobre a liberdade em Angela Davis; a originalidade do meu texto ao trazer a perspectiva de ambas autoras para uma conversa; e a pouca atenção dada ao texto *Por uma moral da ambiguidade*, que considero, particularmente, um texto fundamental para a compreensão da liberdade em Beauvoir.

Após o levantamento bibliográfico, a escolha dos textos se deu a partir do debate propriamente dito do pensamento de ambas as autoras e da liberdade que defendem. Com isso, excluímos as resenhas e os textos que, por ventura, tratavam de outras temáticas. Essa escolha foi fundamental para que a análise do pensamento das duas pudesse

fluir. No tópico a seguir daremos início às discussões acerca do objeto da pesquisa, refletindo sobre os aspectos introdutórios da filosofia de Simone de Beauvoir em *Por uma moral da ambiguidade*.

3 A arte de viver: aspectos introdutórios da filosofia de Simone de Beauvoir

⁶, no qual ela investiga a posição das mulheres ao longo da história. Pautadas sempre enquanto o Outro, Beauvoir aponta que das mulheres é usurpado o direito de transcendência, visto que as mulheres não poderiam traçar o projeto para suas próprias vidas por conta do patriarcado que as insere em uma situação de subalternidade social e intelectual. Em seu ensaio, a autora nos possibilita adentrar nos conceitos de sua filosofia existencialista para entendimento de teoria e práticas da emancipação humana. Segundo ela, é no engajamento humano que a liberdade pode ser de fato vivida, visto que o existencialismo que a autora segue é aquele que não aceita a vida como um dado fechado em si mesmo.

Beauvoir nos indica que sem uma consciência de si no mundo uma vida autêntica não pode ser vislumbrada. Ela vê no existencialismo as ferramentas necessárias para a afirmação da vida. Enquanto seres que possuem em sua carne a liberdade como algo intrínseco,

⁶ Johanson (2018) aponta que em *O segundo sexo*, Beauvoir torna o problema das mulheres e da liberdade mais concreto, em contraste com as reflexões mais abstratas que desenvolveu em *Por uma moral da ambiguidade*, mas de todo modo, este foi o que fundamentou muitas de suas reflexões posteriores.

precisamos tomar consciência de que nossas ações no mundo impactam não só a nós, mas a toda humanidade.

Segundo aponta Femenías (2019), para Beauvoir o ser humano, quando toma consciência, desenvolve o projeto de sua existência, e toma para si a responsabilidade de, antes de fazer-se projeto, pautá-lo na liberdade da decisão de escolher o caminho para traçá-lo. A liberdade na autora não é metafísica ou absoluta, ela portanto rejeita a característica que permeia a tradição filosófica: o caráter abstrato e não tanto prático da liberdade. Ela parte do pressuposto de que para que haja liberdade é preciso recebê-la enquanto factual. Claro que “a causa a que ela serve [a liberdade factual] não deve se encerrar sobre si mesma, criando um novo elemento de separação: através de sua própria luta ela deve servir à causa universal da liberdade” (Beauvoir, 2005, p. 76, *grifo meu*)

Beauvoir (2005) pontua que a situação dos seres humanos não pode ser aniquilada ou esquecida, visto ser essa situação que garantirá a possibilidade de maior exercício da liberdade ou não. Por exemplo, no período escravista, os negros que eram vendidos como mercadoria e tinham no seu corpo tanto o meio de sua sobrevivência quanto o lugar que lhes eram infligidas violências, se viram limitados à sua situação. A filósofa nos evidencia que ser livre não é fazer tudo que se bem entender, visto que as ações precisam estar pautadas na moralidade e não em uma anarquia da ação. Logo, Beauvoir “apela à noção de ambiguidade remetendo a situação do homem-no-mundo” (Femenías, p. 12, *tradução minha*)

Neste sentido, a autora diferencia dois tipos de liberdade: aquela “desde dentro” – *puissance* (poder) e a “desde fora” – *liberté*. Enquanto a primeira se apresenta como uma potência sem limites, isto é, uma liberdade abstrata, a segunda se mostra diante das possibilidades baseadas na situação. Esta é uma liberdade factual e é a que Beauvoir defende. O nascimento é um exemplo desde fora. Esse acontecimento foi uma ação externa de pessoas exercendo suas escolhas, não

participamos deste ato. (Femenías, 2014). O ser humano em sua liberdade factual não é fechado em si mesmo e a partir de suas escolhas cria abertura que possibilita a transcendência de sua existência.

A unidade da existência humana é confusa por causa de sua inconclusão, pelo fato de não sermos um dado fechado em si; se fôssemos um ser uno e imutável, tal qual o ser parmenidiano, não haveria abertura para o futuro, não haveria abertura para a própria ambiguidade da condição humana que é puro movimento. O devir já pressupõe a impossibilidade de uma essência apriorística.

Deste modo, Beauvoir nos indica que a liberdade humana está pautada na relação entre o indivíduo em sua singularidade e sua realização pessoal, um indivíduo que não é isolado e vive em uma sociedade em que outros seres singulares criam seus projetos e que precisam ter responsabilidades ao ponto de não afetar negativamente o outro.

Fazendo essa breve introdução acerca da filosofia de Simone de Beauvoir, no próximo tópico trataremos uma breve introdução sobre aspectos da filosofia de Angela Davis. Assim será possível, na última seção, colocar ambas as autoras em uma tentativa de diálogo, sem forçar encontros ou desencontros em suas filosofias, respeitando suas singularidades e aquilo que cada uma defende. Compreendendo ao mesmo tempo que um dos papéis da filosofia, ao meu ver, é o de complementação daquilo que foi refletido em um tempo anterior para dar conta das especificidades contemporâneas, sem com isso deixar de lado a importância da filosofia feita no passado, seja ele próximo ou não.

3.1 A liberdade é uma luta constante dos povos marginalizados: alguns apontamentos sobre as reflexões de Angela Davis

Angela Davis (1944-), assim como Beauvoir, entrelaçou suas experiências de vida com suas obras em busca da liberdade. A autora busca desvencilhar o que é comumente utilizado como sinônimo no desenrolar do neoliberalismo: a democracia e a liberdade. Para a autora, a liberdade só de fato será algo concreto em uma sociedade em

que as prisões e a tortura não reinem, pois, a ideia da prisão é, por si só, pautada no colonialismo (Davis, 2022). O cerceamento de liberdades direcionado a corpos específicos dentro de uma lógica da democracia liberal, é uma contradição, visto que as prisões são utilizadas como ferramenta para determinar “quem vai para a prisão e quem vai para as universidades” (Davis, 2018, p. 111) limitando a possibilidade de emancipação das populações que foram marginalizadas, pois “a maioria das pessoas na prisão está ali porque a sociedade falhou com elas, porque elas não tiveram acesso à educação, emprego, moradia e assistência à saúde (Davis, 2018, p. 126). Como então pensar em liberdade sem compreender a complexidade de uma busca constante e sem reconhecer a narrativa de grupos minorizados?

A emancipação humana só acontece em termos coletivos, para Davis (2018). A transformação social só ocorre com o engajamento coletivo, no entendimento de que os oprimidos precisam unir forças para superar a opressão imperialista, racista, homofóbica e toda forma de cerceamento do agir livre dentro da sociedade. E essa união coletiva está pautada na solidariedade. A solidariedade é o ato, na perspectiva de Davis, de se entender no mundo enquanto um indivíduo que precisa da união com o Outro para se emancipar. Essa solidariedade precisa caminhar lado a lado com as intersecções das categorias das diferenças sociais que marcam e situam a existência das pessoas. Essas categorias interseccionadas precisam ser tomadas enquanto possibilidades de agenciamento para não recair em estereótipos engessados que desfavorece uns e favorece outros.

Ao se afastar da tradição filosófica, no que tange aos universalismos, e também ao não se intitular pertencente a uma escola filosófica, Davis pretende recriar uma nova maneira de fazer filosofia, trazendo as categorias da diferença como suportes indispensáveis para a busca concreta do que é e de como alcançar a liberdade.

Angela Davis não é filósofa porque detém o título acadêmico, porque estudou com a escola crítica de Frankfurt, foi orientada por Marcuse, ou porque foi professora de filosofia durante décadas. Ela é filósofa porque seu trabalho de questionar o mundo, as formas de vida e as injustiças sociais se dá pela crítica dos conceitos e argumentos. (Santos; Sampaio, 2020, p. 360)

Davis observa como o complexo-industrial penal lucra com o encarceramento em massa da população negra, latina, dissidente de gênero e todos aqueles que destoam do padrão homem-hétero-cis-cristão. O complexo-industrial penal é produto do colonialismo e também produto do capitalismo e quando um grupo social é majoritariamente detido e preso pela sua cor/etnia é “assombrado para sempre pela morte civil” (Davis, 2022, p. 114). O capitalismo e o colonialismo impossibilitam a realização plena da liberdade das populações marginalizadas que sofrem com o racismo, com a lgbtqfobia e com o machismo, que delimitam quem pode e quem não pode gozar da liberdade.

Para Davis (2022), a argumentação de que a prisão é um lugar de reabilitação desapareceu há muito tempo, inclusive desde sua criação não houve isso. Ela é, portanto, uma instituição injustificável.

Santos e Sampaio (2020), afirmam que Davis vislumbra outras maneiras de pensar uma sociedade, com

Alternativas sociais de reparação e educação e, antes, o mínimo decente de condições de existência, condições de vidas livres, como modo de evitar a geração da violência promovida pela atual política de encarceramento em massa associada à também assustadoramente crescente militarização da sociedade. (Santos; Sampaio, 2020, p. 359)

Para Santos e Sampaio (2020), o abolicionismo prisional e a democracia da abolição são a gênese para pensar a liberdade em Davis. A autora salienta que a garantia da libertação do povo negro e,

⁷ A morte civil, aponta Davis, acontece quando o grupo subalternizado é impossibilitado de exercer, por exemplo, um dos direitos fundamentais da cidadania que é a possibilidade de votar. (Davis, 2022)

consequentemente, a emancipação humana, parte da tomada de consciência daquilo que o oprime e da ação de superar essa opressão. A resistência à opressão cria a possibilidade de modificar e reestruturar as dinâmicas sociais e as próprias instituições.

Essa perspectiva de Davis se assemelha à argumentação de Collins (2016) sobre a dialética opressão-consciência-ativismo. Isto é, ao ter consciência do lugar de marginalização que a população negra (e mais especificamente as mulheres negras de quem Collins fala) se encontra, implode nessa parcela da população a busca por emancipação a partir do ativismo e este encontra-se nas movimentações coletivas que visam a justiça social.

É na luta constante, como muito bem observou Angela Davis, que quebraremos as barreiras das opressões e isso só poderá acontecer a partir da ação coletiva que está intimamente ligada à solidariedade que não nega as intersecções de raça, classe, gênero, sexualidade e outras categorias da diferença. Sem a capacidade de união entre os povos, a emancipação humana não vingará.

Davis parte do pressuposto de não apenas criticar o *status quo*, mas de buscar soluções para os problemas. É preciso reivindicar melhorias no que tange ao movimento não só negro, mas de mulheres. “Se nós não formos capazes de conectar essas lutas, é aí que a liberdade acadêmica se torna uma farsa. E ela significaria apenas a liberdade de se manter alheio, de ser ignorante quanto a problemas humanos urgentes. Significaria ‘estar livre de’, e não ‘ter liberdade para’” (Davis *apud* Proença, 2022, p. 7).

Deste modo, observamos como ambas autoras estão alicerçadas na busca pela liberdade de si e da humanidade e é na busca pela liberdade a partir da dimensão moral que na próxima seção busco fazer um diálogo entre as duas autoras.

3.2 A dimensão moral de Angela Davis e Simone de Beauvoir: convergências e divergências

Segundo Lorde (2019), as diferenças podem ser uma força criativa e através delas pode haver mudanças. É a partir das coalizões que as transformações sociais acontecem e é nesse movimento que a revolução de fato acontece. Sendo a diferença uma possibilidade da força criadora, partimos do pressuposto de que tanto aquilo que une a filosofia das autoras quanto aquilo que as distancia são possibilidades de mudanças concretas na atualidade.

É na dimensão moral que conversaremos com as filósofas. Para Beauvoir, a única coisa que pertence ao ser humano é a ação e é no ato que a existência e a liberdade humana se afirmam. A liberdade para Beauvoir, aponta Femenías, é o único fim que justifica as ações humanas, que traz a capacidade dos seres humanos agirem pensando em sua existência particular e pensando no outro (Femenías, 2008). O projeto individual entrelaça-se com o projeto do outro. Segundo aponta Femenías, a autora, por um lado, buscava refletir sobre “os fins da existência humana e, por outro, as relações com os outros (relações intersubjetivas), sobre ambas questões que se inscrevem na história do ser humano” (Femenías, 2019, p. 5, tradução minha). Beauvoir assume a ambiguidade da condição humana, pois para ela “a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens” (Beauvoir, 2005, p. 13) vem à tona quando não se nega essa ambiguidade inerente à existência.

Pautada no existencialismo⁸, a autora vai contra as acusações feitas a essa doutrina filosófica. Acusações essas que afirmam que o

⁸ Segundo a autora, “o existencialismo definiu-se desde o início como uma filosofia da ambiguidade; foi afirmando a irredutibilidade da ambiguidade que Kierkegaard se opôs a Hegel” (Beauvoir, 2005, p. 15). Dessa maneira, é no entendimento de que a ambiguidade assim como a liberdade são intrínsecas ao ser humano que ele compreende

existencialismo é uma “filosofia do absurdo desespero” porque não aponta caminhos ou “orientação a priori” para a ação humana (Barbosa, 2019, p. 39). Mas na verdade, ao afirmar a ambiguidade, o existencialismo beaumoriano nos mostra a impossibilidade da estagnação, que até se assemelha com a filosofia do absurdo, mas acrescenta ao fato de que o fazer-se agora também pressupõe um futuro da qual deseja-se alcançar. Neste sentido podemos dizer que o existencialismo é uma doutrina filosófica que afirma a ambiguidade da condição humana⁹. E afirmar isso é dizer que o ser humano passa por uma “conversão existencial”, ao assumir a condição ambígua que é inerente. E essa conversão “não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões” (Beauvoir, 2005, p. 18), ela mostra para o ser humano a impossibilidade de viver uma vida autêntica recusando-se, isto é, agenda de má-fé.

A ação humana é, ao ver de Beauvoir, a única coisa que pertence aos seres humanos, pois “na verdade, fora da existência não há ninguém”, quando o ser humano se atenta de que sua existência se concretiza na ação para além de buscar utilidade ou um sentido na vida, ele passa a presumir “se ele quer viver e em que condições” (Beauvoir, 2005, p. 19). Nada existe fora do ser humano que pode justificar sua vida. É no fazer-se que o ser humano se realiza e realiza sua liberdade. Segundo Femenías, Beauvoir defende uma liberdade na qual o ser humano “não pode jamais abdicar de sua liberdade porque quando pretende renunciar a ela não faz a não ser mascará-la, e mascara-a livremente para fugir de sua responsabilidade individual” (Femenías, 2019, p. 9, *tradução minha*), por isso que a liberdade de Beauvoir está pautada na responsabilidade de admitir as escolhas, inclusive aquela de não

sua subjetividade e realiza o projeto de sua existência e toma para si uma “liberdade comprometida” com os outros seres humanos que vivem no mundo.

⁹ Com isso, ela faz uma crítica ao espírito absoluto Hegeliano que nega a ambiguidade humana e nega o fracasso e a possibilidade de superação deste.

escolher. O projeto de nossas vidas quem define somos nós mesmos, aponta a autora. Escamotear essa responsabilidade é agir de má-fé.

A ação responsável é cara para Beauvoir tal qual o é para Angela Davis. E isso porque sem a ação não há concretamente uma transformação do *status quo* a qual a população marginalizada se encontra. Para Davis, a ação coletiva juntamente com a educação são forças transformadoras sociais que desaguam na transformação econômica e política da sociedade. Sem a tomada de consciência e sem entender-se no mundo, o ser humano não seria capaz de modificar as condições concretas de opressão e subjugação. Essa afirmação da ação em ambas, que pressupõe o Outro, nos mostra que a coletividade é afirmada. E o Outro, assim como aponta Beauvoir, só existe na relação, só se faz ser nesse contato de reconhecimento na busca pela emancipação humana.

O encontro das autoras nessa relação do Eu-Outro, se apresenta de modo a como devemos agir no mundo, ética e moralmente falando, nossas ações impactam não apenas a nós enquanto seres particulares, mas a todos que estão ao nosso redor, pois “cada homem depende dos outros e o que vem dos outros para cada pessoa depende de cada um em termos de sentido” (Femenías, p. 17, tradução minha). A ação humana impacta a todos ao redor, e ao compreendermos essa relação, podemos pressupor que o racismo, a xenofobia, a lgbtfobia são ações que vão contra a racionalização do agir humano de acordo com a filosofia das autoras.

De forma ética, a ação humana racionalizada precisa levar em consideração todos os seres humanos, ou seja, a partir da solidariedade humana em âmbito “transnacional”, os seres humanos responsáveis alcançariam a emancipação de si e do outro, já que o neoliberalismo “leva a nos concentrarmos nos indivíduos” acabamos esquecendo de que há um grupo que é marginalizado e de que as instituições¹⁰, para além das

¹⁰ A polícia, por exemplo, frequentemente é apontada pela autora como uma dessas instituições que responsabilizam seus agentes (pessoas individuais) por ações truculentas contra pessoas de minoria étnica, desresponsabilizando a própria instituição por

ações individuais racistas, perpetuam essa localização marginalizada e retira a responsabilização dessas instituições (Davis, 2018, p. 125).

Mesmo o Outro sendo exterior a nós, aquele é parte do nosso projeto. O outro existe para nós quando temos uma relação. Beauvoir acredita que o desvelamento acontece quando o ser humano converte o desejo de ser com a assunção da existência, para isto é preciso compreender a falta de ser (o momento anterior a consciência de si é essa ausência de ser) a assunção da existência é tomar consciência de que uma vida autêntica e livre parte do desvelamento do ser e a construção do projeto de sua própria vida.

Agir de modo a hierarquizar populações, desfavorecendo uma grande parcela de seres humanos seria contra a moral das outras, visto que, ao afirmar um compromisso ético, Beauvoir nega um individualismo exacerbado, e ao criticar a maneira como populações são menosprezadas em detrimento de outras, Davis afirma que eticamente os seres humanos precisam ser tratados como tal. O individualismo pregado pelo capitalismo e pelo neoliberalismo mina a busca pela emancipação humana através da coletividade, mas segundo aponta Davis (2022), será a partir da união coletiva dos povos marginalizados que iremos diminuir as desigualdades sociais, seja com políticas públicas, seja com o fechamento das prisões e alternativas racionais de como lidar com crimes não-violentos e etc.

Outro conceito beauvoriano que podemos relacionar com a filosofia de Davis é o de situação, o lugar em que estamos no mundo. Todas as nossas ações e escolhas são exercidas em uma corporeidade e em um lugar específico no mundo. No início deste ensaio fiz alguns apontamentos sobre a localização das mulheres na sociedade e a problemática de uma construção do termo “mulher” que encerra e reduz

essas ações que não são pontuais. Uma reestruturação na maneira de condução nas abordagens que desaguam em abuso de poder, bem como a responsabilização da instituição policial enquanto Pessoa Jurídica que representa o Estado, são maneiras de tornar menos violentas essas abordagens e as prisões feitas.

sua multiplicidade. A partir da situação no mundo, pergunto: Que espaços as mulheres ocupam? Que espaços as mulheres negras são recebidas como pertencentes? A situação no mundo estabelece as limitações dos seres humanos. Viver em liberdade não significa o poder de ir e vir indiscriminadamente, há de se pensar nas limitações econômicas, políticas e sociais, mas quando trata-se da população negra/subalterna essas limitações são impostas pelas questões coloniais que naturalizam a pobreza, generificam corpos para controlar e dominar mulheres.

A situação no mundo pode ser vista em Davis (2016) sob a perspectiva da situação da mulher negra desde o período da colonização. Segundo a autora, mulheres negras foram bestializadas e hiper sexualizadas desde o período da colonização e isso perdura até os dias atuais. Mulheres negras sofreram abusos e esses abusos foram legitimados pela criação de uma caricatura de que mulheres negras aguentavam dores físicas. Mulheres de um modo geral foram e são tratadas como objetos sexualizados. Mas no caso da mulher negra, essa hipersexualização rouba-lhe a capacidade de receber qualquer tipo de afeto positivo.

Em *Por uma moral da ambiguidade* Beauvoir apresenta o “contraste com uma moralidade abstrata, como nas máximas de Kant, ela argumenta a favor de um tipo de ética que é situada e vivida, e, portanto, plural, não universal.” (Vintges, 2019, p. 6-7). Estar situado possibilita dizer que nenhum ser humano pode falar a partir da subjetividade do outro, cada pessoa é responsável por si, quando se trata da ação e do projeto que faz para sua própria vida. Isso faz com que seja eliminada a ideia de que as pessoas agem sem escolher. Disso decorre que não há verdades absolutas, o que não significa que a verdade seja volúvel, mas afirma a pluralidade da situação dos seres humanos. As pessoas partem de pontos distintos.

Se para Sartre o projeto que fazemos de nossas vidas é o que faz com que superemos a situação, para Beauvoir a situação delimita a liberdade (Femenías, 2019). Ou seja, o que atravessa a corporeidade, em

termos sociais, políticos e geográficos tem um grande peso na maneira como exercemos nossa liberdade. Logo, a liberdade tem suas limitações na situação do ser humano. Assim, a situação (ou localização geográfica e social) é um ponto debatido em ambas, pois dependendo de onde estamos no mundo, por exemplo, no centro ou periferia, possibilita a hegemonia ou inferioridade de uma parcela da população. A liberdade para subalternos é sentida e vivida de modo distinto da parte da população que é privilegiada (que é principalmente constituído por homens brancos, héteros e de classe média e alta). Os privilégios aumentam a possibilidade de transcendência, a possibilidade de ao construir projetos, alcançá-los. Segundo Beauvoir (2005), o privilégio econômico, social e educacional garante um desfrutar maior da liberdade.

Ao colocar na ação humana a possibilidade de conseguir se desvencilhar das amarras das opressões, Beauvoir e Davis afirmam que a vida não acontece de maneira linear, ela não é um dado fechado em si mesmo. Dessa maneira, a abertura que aparece, quando delimitamos nossos projetos é o que faz deles serem inteiramente nossos. Para além de meros espectadores do espetáculo que chamamos vida, somos parte do mundo, seja na relação que Beauvoir diz do Eu-Outro, seja na Solidariedade que Davis afirma que é preciso haver na coletividade.

Apesar de sermos colocados no mundo sem escolha, adquirimos a sensação de pertencimento ao longo dos anos, no movimento da vida. Segundo Silva, Beauvoir aponta que a condição humana é ambígua, não só para nos fazer refletir sobre o fracasso e o êxito de nossas ações, mas também pelo fato de afirmar que a vida está em equilíbrio com a morte, somos finitos e essa finitude nos impulsiona a nos relacionarmos com outros sujeitos finitos para construirmos um mundo melhor (Silva, 2022).

A tomada de consciência, que Beauvoir defende, se dá a partir do momento em que o ser humano elabora o projeto de sua vida e, caso o alcance, elabora novos projetos; em Davis podemos ver que é na “luta constante” que se alcança a liberdade, pois “à medida que amadu-

recem, nossas lutas produzem novas ideias, novas questões e novos campos nos quais nos engajamos na luta pela liberdade” (Davis, 2018, p. 27). É nessa superação, na construção de novas ideias que as amarras das opressões serão derrubadas, o véu que cobre a liberdade de todos os povos vai sendo retirado.

Ambas as filósofas, em certa medida, alinhadas ao campo da filosofia moral, trazem a questão ética da ação humana. Isso não significa dizer que há apenas pontos de convergências nas reflexões filosóficas das autoras. Visto que, se uma afirma que para que haja um Eu livre é preciso afirmar a liberdade do Outro, pois a liberdade do primeiro implica, necessariamente, a liberdade do segundo (Beauvoir, 2005), para a outra, quanto mais a branquitude¹¹ se coloca na posição de liberdade, mais limitada será a liberdade da população subalterna, podendo inclusive ser desconfigurada, isto é, a liberdade acaba sendo conceituada pela hegemonia como uma coisa contrária ao que realmente deveria ser, para validar a opressão sobre as existências das populações negras. (Davis, 2016; Davis, 2022).

Os condicionamentos sociais afetam a ação moral e consequentemente o gozo da liberdade. A liberdade e a situação para Beauvoir são inseparáveis, e, apesar de Davis não trazer esse conceito propriamente dito de situação, nos seus escritos vemos que há também uma inseparabilidade entre a situação e a liberdade.

A liberdade para as autoras, então, seria a possibilidade de existir sem opressões, sejam elas quais forem. Desta maneira, entendendo que para as autoras a liberdade é situada/localizada, não há como fecharmos os olhos para como de fato as populações menos favorecidas vivenciam seus direitos, que estão longe de serem livres, concretamente falando. Pessoas pobres, nesse sentido, não gozam da mesma liberdade que pessoas com melhores condições financeiras. O capital

¹¹ Aqui falo especificamente da branquitude acrítica que Bento (2022) diz ser aquela que não aceita desfazer-se de seus privilégios em prol da justiça social.

se impregnou tanto na distorção da liberdade que, até a possibilidade de superação, ou seja, o agenciamento, é diariamente minada.

4 Considerações finais

Este ensaio refletiu sobre a perspectiva da liberdade nas filosofias de Simone de Beauvoir e Angela Davis a partir da dimensão moral de suas reflexões. Para Davis a liberdade é coletiva e política. Não nascemos livres, precisamos lutar pela liberdade, visto que a liberdade humana não está completa até que a opressão de classe, raça, gênero e sexualidade sejam superadas. Para Beauvoir, a liberdade, que também é uma ação política, é a única coisa que ao meu ver está *a priori*¹² inserida nos seres humanos, mas para fazer com que essa liberdade seja vivida pelos sujeitos, é preciso que haja a tomada de consciência, através da ação engajada e emancipatória de agir individualmente compreendendo que a ação dos sujeitos, impacta, necessariamente, a coletividade. Beauvoir parte do pressuposto de que “Querer o desvelamento do mundo, querer-se livre, é um único e mesmo movimento” (Beauvoir, 2005, p. 25), ou seja, quando se deseja retirar o véu que mascara o mundo, desejamos, ao mesmo tempo, nossa liberdade e, consequentemente, a liberdade do outro.

Encontramos nas autoras a perspectiva de que não estamos sós no mundo e de que nossas ações, quando associadas à coletividade, podem ser ferramentas para a diminuição do individualismo exacerbado fortemente defendido pelo neoliberalismo que se desenvolveu a partir da década de 1970. Com isso, para que haja uma liberação humana, um desvelamento do mundo e do ser é preciso ter em mente a relação do eu-outro; é preciso haver solidariedade entre os povos.

¹² Beauvoir partia do pressuposto existencialista de que a essência não é algo impresso nos seres humanos, antes de sua relação com o Outro e o mundo. Desta maneira, a liberdade é a única coisa que ela acredita estar inserida no ser humano e ela precisa ser despertada.

Ambas as autoras visam uma sociedade livre de opressões, da exploração e, por fim, da emancipação humana. Para atingi-la, acreditam na importância da consciência de si a partir da ação. O que as diferencia é a maneira como compreendem a liberdade. Para Beauvoir a liberdade é intrínseca aos seres humanos e é “condição original de toda justificação da existência”, mas cabe aos mesmos despertar, através do desvelamento do ser, termo que traz da leitura Hegeliana e “ao mesmo tempo que ela [a liberdade] exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente (Beuavoir, 2005, p. 26). Já para Davis, a liberdade só é adquirida a partir da luta diária. Negros e negras, desde o período da colonização, não nascem livres, precisam lutar por sua liberdade diariamente, e a partir de uma consciência tomada, no desvelamento do mundo (tomando os conceitos e Beauvoir) que a população negra conquistará a liberdade que foi usurpada. Entendendo que a liberdade é adquirida em um movimento diário, em um devir.

Destarte, para Beauvoir é preciso tomar consciência daquilo que afeta e impossibilita o agir de maneira autêntica no mundo, para Davis é preciso tomar consciência da opressão partindo do pensamento coletivo, a partir da luta em conjunto para que os grupos subalternos possam ascender. Beauvoir acredita que essa tomada de consciência acontece no “fazer-se falta”, isto é, no distanciar-se de si mesmo para captar aquilo que compõe a si. Fazer-se falta pressupõe intencionalidade e essa intencionalidade provém de dentro. O ser humano precisa fundar as possibilidades de sua existência e, para não recair em uma vida cheia de contingências e inautenticidade, precisa fundar o seu próprio projeto de vida que é, ao mesmo tempo, seu, mas também precisa levar em consideração toda humanidade.

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade seguido de Pirro e Cinéias*. Trad. Marcelo Jaques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BARBOSA, Angélica Batista. *A Moral da ambiguidade segundo Simone de Beauvoir*. UFPB – João Pessoa, 2019. 69f. [dissertação]
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Org. Frank Barat. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIS, Angela. *O sentido da liberdade: e outros diálogos difíceis*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2022.
- FEMENÍAS, María Luisa. Filosofía de la ambigüedad o el ambiguo lugar de las mujeres. *Cadernos PAGU*. 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201900560002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/dWQGR-qYKLBCs6wCpvMWVY8B/>. Acesso em: 10 jan. 2024.
- FEMENÍAS, María Luisa. Simone de Beauvoir: contribuciones de una filósofa. *La manzana de la discordia*, v. 3, n. 2, p. 7-15, jul.-dez. 2008. DOI: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v3i2.1458>. Disponível em: https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1458. Acesso em: 14 mar. 2024.
- JOHANSON, Izilda. Moral da ambiguidade, liberdade e libertação: filosofia e feminismo em Simone de Beauvoir. *Ethic@* – Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 17, n. 2, p. 239 – 257. Dez. 2018. DOI <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2018v17n2p239>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2018v17n2p239>. Acesso em: 20 jun. 2024.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- MACHADO, Débora; WALTER COSTA, Maria Luisa; DUTRA, Delia. Outras Epistemologias para os Estudos de Gênero: feminismos, interseccionalidade e divisão sexual do trabalho em debate a partir da América Latina. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [S. l.], v. 12, n. 3, p. 229–248, 2018. DOI: 10.21057/repamv12n3.2018.30554. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/20997>. Acesso em: 25 set. 2024.

- MAGALHÃES GOMES, Camilla de. Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 65– 82, jan./abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28209>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/bRTKvzGxYTtDbtrFyLm5JNj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 abr. 2024.
- PROENÇA, Fernanda. Discurso de Herbert Marcuse e Angela Davis na Universidade da Califórnia, Berkeley, em 1969. *Revista educação em questão* (tradução). 2022
- SANTOS, Simone Borges dos; SAMPAIO, Alan da Silva. A liberdade da filósofa Angela Davis. *Revista Ideação*, n. 42, p. 1-10, jul./dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i42.5071>. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5071>. Acesso em: 17 mai. 2024.
- SILVA, Manoelly Rodrigues da. *Por uma moral da ambiguidade: a liberdade como fundamento ético em Simone de Beauvoir*. TCC (Graduação) – UEPB, Campina Grande, 2022.
- VINTGES, Karen. Feminismo versus neoliberalismo: práticas de liberdade das mulheres numa perspectiva mundial. pp– 01-10. *Cadernos Pagu*, n. 56, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/18094449201900560004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/WvXGYqNhb6ZHBdHps8wLmFz/?lang=pt>. Acesso em: 15 mai. 2024.

Dualismos e Natureza: uma leitura de Carolyn Merchant sobre mulheres, ciência e capitalismo

Maria Helena Silva Soares¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.10>

1 Introdução

O presente trabalho analisa a questão dos dualismos característicos da ciência moderna ocidental à luz da obra de Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution* (1980). Interessa-nos sua interpretação sobre a dominação da natureza e das mulheres a partir de mudanças de paradigmas provocadas pelas revoluções científicas da ciência nascente. A autora analisa a transformação da ciência e do mundo ocidental por meio do advento do método científico de Bacon, da racionalidade de Descartes e do desenvolvimento da produção capitalista.

Merchant considera que esta mudança substituiu uma visão orgânica do mundo, centrada no papel do cuidado relacionada tanto ao sexo feminino quanto a uma característica intrínseca à própria natureza; por outra, mecânica, que exilava mulheres e a natureza da esfera pública, e as considerava como uma fonte permanente de recurso a ser explorado e como objeto das ciências médicas, jurídicas e políticas.

¹ Professora Adjunta de Filosofia no Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira – CAp UERJ. E-mail: helenastraub@gmail.com

Suas análises perpassam tanto a criminalização e a perseguição de mulheres que foram denominadas bruxas, quanto o modo de produção e reprodução da ciência e do modelo capitalista nascentes que forjavam a nova visão mecânica do mundo.

O problema dos dualismos natureza/cultura, feminino/masculino é desenvolvido por Merchant em uma crítica ecofeminista anti-capitalista, que entende que a natureza foi atrelada a valores femininos para ser dominada pela ciência, pela tecnologia e pela produção capitalista. Em publicação de 2018, *Science and Nature: past, present and future*, e já no prefácio de 1990 à *The Death of Nature*, Carolyn Merchant afirma que não quis defender, com isso, qualquer retorno a uma visão orgânica do mundo pré-moderno ou pré-científico, mas sim sustentar a urgente necessidade de uma nova forma de solidariedade (*partnership*) entre humanos e a natureza. Para ela, sua obra de 1980 tinha por objetivo analisar como a revolução científica ocorrida no início da modernidade levou a uma mudança de paradigma permitida pela dominação da natureza e das mulheres.

2 A autora e a obra

Carolyn Merchant nasceu em Nova York (EUA) em 1936, é filósofa ecofeminista e historiadora da ciência, com doutorado em História da Ciência pela Universidade de Wisconsin, em 1967. Merchant é reconhecida no campo dos estudos sobre o meio ambiente e atua como pesquisadora e professora da pós-graduação na Universidade de Berkeley (Califórnia, EUA). Se autodenomina ecofeminista por atrelar seus interesses de pesquisa à perspectiva que visa a compreensão crítica da relação entre a dominação da natureza e das mulheres no que se convencionou chamar projeto moderno de ciência e sociedade ocidental. Seus estudos partem tanto da filosofia quanto da história da ciência para entender questões persistentes implicadas em seu grande tema, o meio

ambiente, como as relações de gênero e poder na construção das ciências médicas.

Sua obra célebre “*The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*”, publicada originalmente em 1980, teve grande repercussão internacional. Traduzida para o japonês, chinês, coreano, alemão, sueco, espanhol, italiano, francês e, apenas em 2024, passou a contar com uma tradução em português de Portugal, infelizmente essa versão não é facilmente encontrada ou mesmo comercializada para o público brasileiro. A falta de uma versão em nosso idioma explica o parco reconhecimento entre as humanidades brasileiras² das contribuições de Merchant para a filosofia e a história da ciência.

Entretanto, reconhecemos que se trata de uma obra que merece este reconhecimento e estudo por elaborar uma crítica sólida a um modelo de produção econômico e social que também forjou o que conhecemos por ciência moderna: o capitalismo. Este modelo, em suas formas cada vez mais aceleradas, que, hoje sabemos, levou-nos a tempos de catástrofes e verdadeiras barbáries, com o planeta e as sociedades sucumbindo ao peso dos ventos, chuvas, incêndios e secas que não prometem mais cessar (Stengers, 2017). Em livro lançado em 2018, *Science and Nature: past, present and future*, Merchant retoma as questões de *A morte da natureza* a partir das repercussões e debates do século XX e se recoloca, assim, como leitura urgente para tempos de catástrofes.

Vale mencionar, ainda, que ao retomar a leitura para a apresentação deste trabalho (no XX encontro da Anpof, ocorrido em Recife,

² O presente texto resulta de parte da minha tese, defendida em 2021, “A natureza-cultura em construção: histórias de filosofia e ciência sobre corpos e feminismos”, na qual trabalho no primeiro capítulo sua obra principal e partes do livro *Science and Nature: past, present and future*, lançado em 2018, bem como outros trabalhos que repercutiram e discutiram suas ideias, como é o caso da de Katharine Park (*Women, gender, and utopia: “The death of nature” and the historiography of early modern science. Isis*, v. 97, n. 3, p. 487-495, 2006) e de Silvia Federici (*O calibã e a bruxa*). Ver também: Santarelli, Iohana Souza. *História das ciências na perspectiva das mulheres: o domínio da natureza e da mulher em Carolyn Merchant*. Dissertação. Curitiba, UFPR, 2023.

2024) recebo, em 30 de setembro de 2024, a notícia de que o Reino Unido anunciava o fechamento de sua última usina de carvão em atividade, em Ratcliffe-on-Soar, na cidade de Nottingham. Este tipo de produção de energia é uma das mais poluentes para o clima e os países que se beneficiaram, ou “se desenvolveram” como se dizia, desde pelo menos a revolução industrial com os lucros desta produção são, ou deveriam ser, os principais responsáveis pela senão solução, ao menos sua reparação. O relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudança do Clima (IPCC), de 2023, alerta que o uso desigual de energia e da terra, somado aos mais de um século de queima de combustíveis fósseis, levaram-nos ao aquecimento global, com a temperatura da superfície global atingindo 1,1°C a mais que no período de 1850–1900 em 2011–2020³.

Nosso texto e retorno ao trabalho de Carolyn Merchant se dedicam, contudo, não a um mero “eu avisei” ou “nós já sabíamos”, mas sim a uma recuperação crítica do desenvolvimento histórico de conceitos que há muito foram naturalizados pela filosofia e contados sob uma única perspectiva. E aqui me refiro aos conceitos de Natureza, mulher e os dualismos que neles foram implicados desde a sua construção pela perspectiva moderna e ocidental. Sabemos, apesar de não termos aqui a pretensão de abordar, que outras perspectivas e culturas se utilizam de lógicas de produção de conhecimento sobre si e o mundo distintas daquela sobre a qual nos dedicamos. Entendemos, todavia, que outras lógicas precisam ser urgentemente recuperadas e analisadas com cuidado para alcançarmos o que cientistas, filósofos, dentre outros, há muito nos alertam: não há solução possível que não passe pelo fim do capitalismo.

³ Uma tradução do documento foi produzida pelo governo brasileiro e pelo Pacto Global da ONU no Brasil e pode ser acessada: https://www.gov.br/mcti/pt-br/acompanhe-o-cti/sirene/publicacoes/relatorios-do-ipcc/arquivos/pdf/copy_of_IPCC_Longer_Report_2023_Portugues.pdf.

3 Mulheres, natureza, ciência e capitalismo

Na obra *“A morte da Natureza”* (1980), Merchant examina os valores associados às imagens das mulheres e da natureza, conforme se relacionam com a formação do mundo moderno ocidental e suas implicações para nossas vidas hoje (Merchant, 1990, p. XXI). Suas análises perpassam tanto a criminalização e perseguição de mulheres que foram denominadas bruxas, quanto o modo de produção e reprodução da ciência e do modelo capitalista nascentes que forjavam a nova visão mecânica do mundo.

Na raiz da identificação das mulheres e da animalidade com uma forma inferior de vida humana está a distinção entre natureza e cultura fundamental para as disciplinas humanísticas como história, literatura e antropologia, que aceitam essa distinção como um pressuposto inquestionável. O dualismo natureza-cultura é um fator chave no avanço da civilização ocidental às custas da natureza. À medida que os laços unificadores do antigo cosmos hierárquico foram rompidos, a cultura europeia se colocou cada vez mais acima e à parte de tudo o que era simbolizado pela natureza. Da mesma forma, na América a dicotomia natureza-cultura foi básica para a tensão entre a civilização e a fronteira na expansão para o oeste e ajudou a justificar a exploração contínua dos recursos da natureza. Grande parte da literatura americana é baseada na suposição subjacente da superioridade da cultura em relação à natureza. Para que natureza e mulheres, índios e negros sejam libertos das restrições dessa ideologia, deve-se empreender uma crítica radical das próprias categorias de natureza e cultura, como conceitos organizadores em todas as disciplinas (Merchant, 1990, p. 143-144. Tradução nossa.).

Para encarar o problema do essencialismo e do dualismo natureza/cultura e desenvolver seu argumento ecofeminista, Merchant parte da dialética de produção e reprodução. A filósofa ecofeminista argumenta que a natureza, quando atrelada ao gênero feminino, por isso, afastada da vida ativa, tornada passiva, pôde ser dominada pela ciência, pela tecnologia e pela produção capitalista. Seu estudo aponta

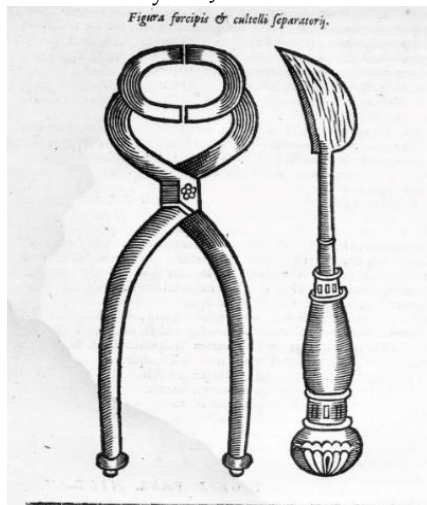
que durante a transição para o capitalismo moderno, as mulheres são afastadas da esfera de produção, como do comércio, e da esfera da reprodução, como na perda de espaço das parteiras para médicos que, como William Harvey (1578-1657) e outros médicos homens, assumiam o controle do poder sobre o corpo feminino e sua reprodução pelo domínio do saber (Merchant, 2018, p. 14). Técnicas e objetos – como o “fórceps”, considerado pelas próprias mulheres como um instrumento contrário à experiência de dar luz à vida –, imprimiam domínio ao corpo feminino pela violência.

Em 1634, a profissão de parteira estava sob a ameaça do licenciamento de cirurgiões do sexo masculino que desejavam praticar a obstetrícia com o fórceps, uma tecnologia que estaria disponível apenas para médicos licenciados. As parteiras queixaram-se ao bispo de Londres de que tal prática costumava ser marcada pela violência e que os homens não tinham experiência suficiente com partos. A família Chamberlen, que inventou o fórceps, estava tentando estabelecer restrições educacionais e legais ao seu uso. Anteriormente, em 1616, os doutores Peter Chamberlen, o velho e o novo, tentaram formar uma corporação de parteiras. As parteiras duvidaram dos motivos ostensivos de Chamberlen para ensiná-las e organizá-las, por temerem que eles tentassem assumir a exclusividade do licenciamento. Elas preferiam os métodos antigos, dos quais tinham conhecimento, e chamavam o novo método de fórceps de prática violenta (Merchant, 1990, p. 153. Tradução nossa).

Para as mulheres, a parteira simbolizava o controle feminino sobre a função reprodutiva do seu sexo. Longe da perspectiva do “sagrado feminino” que limita práticas e saberes sobre a reprodução humana à mulher, entendemos que o posicionamento das parteiras da época, quanto ao uso do fórceps, se fundava na cautela característica dos que entendem o conhecimento científico como objeto de análise criteriosa. Mudar suas práticas exigiria um esforço de comunidade, tal como hoje entendemos a comunidade científica, a fim de submeter o novo instrumento e seus agentes à prova entre os pares, que à época eram as parteiras. No entanto, o que se seguiu foi a proibição do

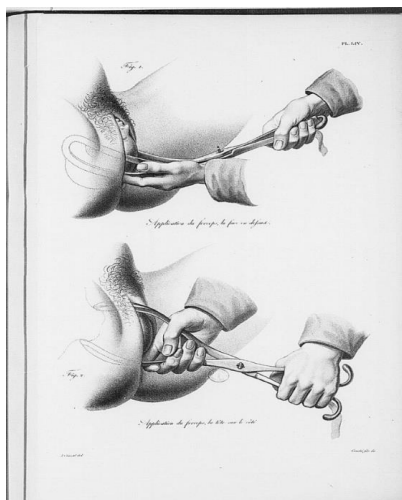
conhecimento e da deliberação sobre as novas tecnologias às mulheres e, com isso, seu apagamento, em parte, da história da ciência.

Figura 1 – Forcipsis e cultelly separatory – *Observationum et curationum chirurgicarum centuriae*. Ed. Lyon: Joannes Antonius Huguetan, 1641.



Fonte: Collection BIU Santé Médecine

Figura 2 – « Application du forceps, la face en dessus. Application du forceps la tête sur le côté » – Illustrations de *Nouvelles démonstrations d'accouchements*]



Fonte: Forestier, grav.; A. Chazal, dess.; Jacques-Pierre Maygrier, aut. du texte (1822), Gallica.

“Assim como o útero da mulher cedeu simbolicamente ao fórceps⁴, o útero da natureza abrigava segredos que, por meio da tecnologia, podiam ser arrancados ‘dela’ para o uso na melhoria da condição humana” (Merchant, 1990, p. 169). Merchant se utiliza da simbologia (Ibidem, p. 155) da exclusão da parteira e da criminalização das bruxas para analisar a feminização da natureza e a masculinização da cultura operadas no nascimento da ciência moderna. A suposição de uma hierarquia entre natureza e cultura, com a inferioridade da natureza frente à cultura, era justificada pelo pressuposto da superioridade masculina frente ao universo feminino.

A medicina da época⁵ afirmava que as diferenças entre homens e mulheres se pautavam pelos humores, quente e seco, frio e úmido. Alguns defensores, como o médico Johan Weyer (1515-1588) em seu *De Praestigiis Daemonum* (1563) se utilizava dessa teoria para exonerar mulheres acusadas de bruxaria de responsabilidade. Para ele, as mulheres eram vulneráveis aos “ardis do diabo” devido à inferioridade feminina oportunizada pela melancolia e seus humores (Merchant,

⁴ Hoje, manobras e instrumentos como esses ainda são considerados, mediante avaliação de risco e necessidade, como orientam as Diretrizes Nacionais de Assistência ao parto normal: “129 Considerar o uso de parto instrumental (vácuo-extrator ou fórceps) se não houver segurança quanto ao bem-estar fetal ou prolongamento do segundo período” (Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Gestão e Incorporação de Tecnologias em Saúde. Diretrizes nacionais de assistência ao parto normal: versão resumida [recurso eletrônico] Brasília: Ministério da Saúde, 2017. p. 27). Entretanto, a perseguição das mulheres consideradas bruxas no início da modernidade e o discurso médico carregado de valores que hierarquizam o universo feminino como inferior ao masculino levou até pelo menos o século XIX ao afastamento de mulheres do campo de pesquisa, prática e decisão sobre as técnicas de reprodução.

⁵ Sobre isso ver: REY, Anne-Lise (dir.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*. Anthologie, p. 385-441, Paris: Classiques Garnier, 2014. Sobre tudo os textos: FABRE, Pierre Jean, *Abrégé des secrets chymiques où l'on voit la nature des animaux, végétaux et minéraux entièrement découverte : avec les vertus et propriétés des principes qui composent et conservent leur être ; et un Traité de la Médecine générale*, Paris, 1636, Livre cinquième, chapitres 5 et 6; e CHAMBRE, Marin Cureau de la, *L'art de connaître les hommes*, livre I, chapitre i, Amsterdam, chez Jacques Le Jeune, 1660.

1990, p. 140-141). Jean Bodin (1530-1596), advogado da corte francesa particularmente contrário à causa feminina, defendia as perseguições à bruxaria e refutava as explicações naturalísticas de Weyer, por entender a melancolia como a expressão da vida contemplativa adulta de homens. Para ele, a melancolia adulta era o resultado do excesso de calor e secura, enquanto as mulheres eram naturalmente frias e úmidas (idem). A melancolia, enquanto questão do corpo e da alma, também aparece em trocas de cartas entre René Descartes (1596-1650) e Elisabeth von Pfalz-Simmern (1618-1680).

A disputa em relação ao papel social da mulher era direcionada tanto às bruxas das classes mais baixas quanto às rainhas e nobres, como se pode verificar na Inglaterra, com a Reforma Protestante, e na França, com a liderança de mulheres nobres na Reforma e na vanguarda do Movimento Huguenote (calvinismo francês) de 1557 até seu declínio em 1570 (Ibidem, p. 144 e 147). Também na França, no mesmo período, é conhecido o descontentamento de mulheres eruditas que não recebiam o devido espaço institucional e reconhecimento que um homem para a mesma sociedade⁶. A controvérsia gerada sobre o papel social do sexo feminino era presente, portanto, em diferentes classes da sociedade moderna europeias e em diversos meios de produção de conhecimento.

⁶ Sobre isso ver, por exemplo: VIENNOT, Éliane. Revisiter la « querelle des femmes : mais de quoi parle-t-on ? ». In : VIENNOT (org.). *Revisiter la « querelle des femmes : Discours sur l'égalité-inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution, avec la collaboration de Nicole Pellegrin*. Saint Étienne. Publicações da universidade de Saint-Etienne, 2012; KELLY, Joan. *Early Feminist Theory and the 'Querelle Des Femmes', 1400-1789*. Signs, vol. 8, no. 1, 1982, pp. 4-28. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/3173479> ; PELLEGRIN, Marie-Frédérique. *La 'Querelle des femmes' est-elle une querelle? Philosophie et pseudo-linéarité dans l'histoire du féminisme*. Seventeenth-Century French Studies, v. 35, n. 1, p. 69-79, 2013; DORLIN, Elsa. *L'évidence de l'égalité des sexes : une philosophie oubliée du XVII siècle*. Paris: L'harmattan, 2000; DEPLAGNE, Luciana Calado. *Querelle des Femmes: Mapeamento em Português*. (Verbete) Edição eletrônica URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/querelle-des-femmesmapeamento-em-portugues/> ISSN: 2526-6187 Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 7, N. 2, 2021, p. 28- 42.

Por isso, a passividade feminina era reafirmada e qualquer “desordem da natureza” deveria ser reprimida, controlada, dominada. As mulheres da nobreza e, com o surgimento do capitalismo, das classes média e alta foram restringidas à vida privada, à casa, que as deixavam subordinadas sempre ao pai ou ao marido. O casamento, enquanto dispositivo de aliança (Foucault, 2010, p. 117), dará lugar, sem, contudo, ser completamente posto de lado, ao dispositivo de sexualidade em uma sociedade movida pelo controle sobre a vida, sob a escusa do projeto moderno de “civilização”.

A realidade e a extensão das práticas de bruxaria por trás das percepções dos inquisidores não são claras. As fontes disponíveis foram escritas principalmente pelos acusadores e defensores das bruxas. A maior parte das acusadas era analfabeta e não deixou um registro escrito de suas reais crenças e atividades; aquelas que escreveram relatos defenderam sua inocência. Mas a bruxaria era um método de vingança e controle que podia ser usado por pessoas tanto física quanto socialmente impotentes em um mundo que quase todos acreditavam ser animado e orgânico (Ibidem, p. 140).

De que modo podemos conceber que tais práticas de resistência feminina não constituíam uma forma de organização feminista nos termos que disputamos hoje? Ou seja, se, numa leitura foucaultiana (2010), o casamento pode ser lido como um dispositivo de sexualidade, a bruxaria, em suas motivações, práticas, agentes e métodos pode ser entendida como resistência à medicalização e judicialização do corpo feminino. O processo operado na modernidade de subjugação do sexo feminino e da natureza pelo poder e controle masculino e científico se instaura também pela normalização narrativa ou, como julgavam os modernos, pelo hábito.

Em o *Calibã e a bruxa: Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva* (2004), Silvia Federici parte de leituras como a obra de Merchant, mas aprofunda a crítica sobre a caça às bruxas e à exploração da natureza a partir de uma análise marxista, com foco na simultaneidade do surgimento e avanço do capitalismo. Para Federici, a perseguição às bruxas era também motivada, com frequência, para punir ataques a propriedades, roubos e furtos, que, entre os séculos XVI e XVII, aumentaram em função da crescente privatização da terra e da agricultura. (Federici, 2007, p. 362). Por isso, uma verdadeira gênese do capitalismo deve

passar tanto pela questão da terra quanto pela reconstrução histórica do papel da exploração do trabalho produtivo e reprodutivo das mulheres.

A acumulação primitiva que tem papel central na obra de Marx e se refere à expropriação de terras e meios de produção familiar e camponesa, que dá origem a separação da sociedade entre as classes burguesa e proletária, é analisada por Federici sob a lente do gênero. Para a filósofa feminista marxista, a acumulação primitiva incluía também, apesar de Marx tê-la ignorado, a violenta expropriação dos meios de produção de mulheres e a exploração de seu trabalho reprodutivo. A acumulação primitiva, nesse sentido, foi também uma acumulação de divisões dentro da classe trabalhadora, na qual “hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a ‘raça’ e a idade, se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (Federici, 2017, p. 118). Por isso, ela também entende ser importante analisar a caça às “bruxas” como o meio pelo qual esse processo se desenvolveu, ainda que de forma distinta de Merchant.

A mulher-enquanto-bruxa, sustenta Merchant, foi perseguida como a encarnação do “lado selvagem” da natureza, de tudo aquilo que na natureza parecia desordenado, incontrolável e, portanto, antagônico ao projeto assumido pela nova ciência. Merchant defende que uma das provas da conexão entre a perseguição às bruxas e o surgimento da ciência moderna encontra-se no trabalho de Francis Bacon, considerado um dos pais do novo método científico. Seu conceito de investigação científica da natureza foi moldado a partir do interrogatório das bruxas sob tortura, do qual surgiu uma representação da natureza como uma mulher a ser conquistada, revelada e estuprada. As considerações de Merchant têm o grande mérito de desafiar a suposição de que o racionalismo científico foi um veículo de progresso, centrando nossa atenção sobre a profunda alienação que a ciência moderna instituiu entre os seres humanos e a natureza. Também associa a caça às bruxas a destruição do meio ambiente e relaciona a exploração capitalista do mundo natural à exploração das mulheres. Merchant ignora, porém, o fato de que a “visão orgânica do mundo” adotada pelas elites

da Europa pré-científica deixou espaço para a escravidão e para o extermínio dos hereges (Federici, 2017, p. 366-367).

Em publicação de 2018, *Science and Nature: past, present and future*, e já no prefácio de 1990 à *The Death of Nature*, Carolyn Merchant afirma que não teve a intenção de defender qualquer retorno a uma visão orgânica do mundo pré-moderno ou pré-científico, mas sim de sustentar a urgente necessidade de uma nova forma de solidariedade (*partnership*)⁷ entre humanos e a natureza. Para ela, sua obra de 1980 tinha por objetivo analisar como a revolução científica ocorrida no início da modernidade levou a uma mudança de paradigma fundada na dominação da natureza e das mulheres. Ou seja, como eventos sociais estavam diretamente relacionados ao surgimento e desenvolvimento de teorias políticas, científicas e econômicas.

Nem o racionalismo nem o mecanicismo foram, portanto, a causa imediata das perseguições, embora tenham contribuído para criar um mundo comprometido com a exploração da natureza. Mais importante, o principal fator de incentivo à caça às bruxas foi o fato de que as elites europeias precisavam erradicar todo um modo de existência que no final da Baixa Idade Média ameaçava seu poder político e econômico. Quando esta tarefa foi cumprida por completo — no momento em que a disciplina social foi restaurada e a classe dominante consolidou sua hegemonia —, os julgamentos de bruxas cessaram. A crença na bruxaria pode inclusive se tornar algo ridículo, desprezada como superstição e apagada rapidamente da memória (Federici, 2016, p. 368).

⁷ Há uma certa dificuldade de traduzir o termo *partnership* por parceria, uma vez que a intenção de Merchant nos parece mais próxima da ideia de uma solidariedade ou cooperação ou, ainda, a ideia de simbiose, como uma existência comum para a existência e sobrevivência entre seres de diferentes espécies. De acordo com Maria Cristina Motta (2018, p.168) “Simbiose significa viver juntos. Essa coexistência pode se dar de diferentes modos, seja através de associações neutras, obrigatórias ou não, benéficas ou mesmo prejudiciais”. Esta forma de cooperação interespecies também será desenvolvida por Donna Haraway (2020).

Federici, em sequência, coloca em simetria direta o genocídio dos povos originários das Américas no período da colonização e a caça às bruxas no continente europeu. Tese a qual temos certa resistência por entendermos que se não houve Renascimento para as mulheres europeias, sequer havia reconhecimento de humanidade dos povos, independente do sexo, ameríndios. Não há relação possível, por exemplo, entre a existência de magos e alquimistas europeus e pajés e outros sacerdotes, homens ou mulheres, ameríndios. Se de um lado temos bruxas de corpo e alma demonizadas em função de um projeto de expropriação e reprodução para o capital, de outro temos a completa negação de ingerência de corpos, ditos, sem alma que esperavam, por isso, uma salvação pela catequese e civilização. A construção social dos corpos femininos ocorrida entre os séculos XVI e XVII passa sim por uma perspectiva característica do capitalismo nascente, mas a história das mulheres deve ser analisada a partir dos seus múltiplos apagamentos, e não em uma assimilação, mais uma vez, universal do que se pretende com a categoria “mulher”.

Na leitura de Silvia Federici sobre Merchant, o projeto de ciência moderna tal como se constituiu engendrou não apenas o que Michel Foucault⁸ chamou de uma construção da subjetividade do homem moderno, como também solidificou a ideia de que mulheres brancas não participariam, por definição, dessa substância. Em paralelo a isso, dispositivos de dominação como a servidão e a escravidão, se justificavam em consonância com processos “civilizatórios” em países colonizados pelos povos europeus. A catequização e extermínio de povos

⁸ Federici declara a influência foucaultiana nos seus estudos, mas a partir de uma crítica que afirma: “Para concluir, o que Foucault teria aprendido, caso tivesse estudado em sua História da sexualidade (1978) a caça às bruxas, em vez de ter se concentrado na confissão pastoral, é que essa história não pode ser escrita do ponto de vista de um sujeito universal, abstrato, assexuado. Além disso, teria reconhecido que a tortura e a morte podem se colocar a serviço da “vida”, ou melhor, a serviço da produção da força de trabalho, dado que o objetivo da sociedade capitalista é transformar a vida em capacidade para trabalhar e em ‘trabalho morto’” (Federici, 2017, p. 36).

indígenas, a escravidão e a perseguição à feitiçaria – que também ocorreu nas Américas e levou à morte mulheres acusadas de serem feiticeiras por apresentarem conhecimento sobre o mundo natural e os corpos – constituem exemplos da relação intrínseca entre saber e poder operacionalizada tanto pela nobreza pré-moderna quanto, e com isso Federici concorda, pela sociedade capitalista, que graças à ciência moderna e a acumulação primitiva possuía mais tecnologia para isso⁹. Por isso, as marcas da colonização persistem latentes como obstáculos a serem compreendidos e superados¹⁰ pelos povos submetidos a este processo, sobretudo no que se refere ao extermínio de povos nativos e a escravidão.

Francis Bacon (1561-1626) considerado criador do conceito de Instituto de pesquisa moderna, inspiração para a Royal Society (1660) e fundador do método indutivo, pelo qual todos poderiam verificar as verdades da ciência pela leitura do livro da natureza¹¹.

É, quando visto sob a perspectiva feminista de Merchant, um dos responsáveis por criar um programa que privilegiava homens da burguesia ao submeter a natureza, as mulheres e as classes mais baixas

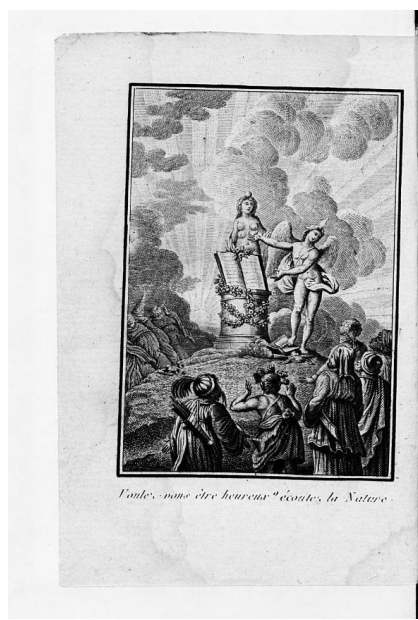
⁹ Somente no final do século XIX a escravidão é abolida em todo território brasileiro, também em fins do século XIX que mulheres brancas passam a disputar publicamente direitos de participação política e educação igualitária. Apenas em 1967 é criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

¹⁰ Sobre isso ver: KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. São Paulo: Ed. COBOGO, 2019.

¹¹ A metáfora da natureza como um livro a ser estudado por uma linguagem especializada, ou científica, era comum à época, podendo ser encontrada também em *O Ensaia-dor* (1623) de Galileu: “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”. A metáfora segue em uso no século seguinte como vemos no frontispício da obra *Catéchisme de la nature ou Religion et morale naturelles* (1794) de Pierre-Platon Blanchard.

da sociedade a eles¹². Para a filósofa ecofeminista, ainda que a filosofia baconiana não fosse, de início, responsável por este fim, é possível relacioná-la ao fato de que sua posição social extremamente influente proporcionava importantes contatos e “sua linguagem, estilo, nuance e metáfora se tornaram um espelho refletindo sua perspectiva de classe” (Merchant, 1980, p. 164-165).

Figura 3 – Frontispício de *Catéchisme de la nature ou Religion et morale naturelles* (1794), Pierre-Platon Blanchard, Legenda: “Voulez-vous être heureux ? écoutez la Nature”



Fonte: Gallica.

¹² Sobre visões críticas à criação da ciência moderna as seguintes obras também merecem igual destaque: LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987. SHAPIN, Steven e SCHAFER, Simon. *El Leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vía experimental*. Tradução de Alfonso Buch. 1ª ed. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes: 2005. HARAWAY, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. 2. ed. New York, NY: Routledge, 2018.

De outro lado, a interpretação materialista de Federici sem reduzir a importância da crítica ao desenvolvimentismo e à noção de progresso frequentemente atribuídas à ciência moderna, orienta quanto à importância de aprofundar essa análise em direção ao capitalismo. Para ela, esse modelo, por meio da acumulação primitiva, possibilitou um processo de feminização da natureza e masculinização da cultura operado pelo estilo de pensamento moderno.

Como observa Merchant (1990, p. 180-186), Francis Bacon publicava, em 1620, o “*Novum Organum*”, obra em que afirma a importância da *Interpretação da Natureza* para o progresso do conhecimento. Progresso que estava diretamente ligado ao projeto de manipulação e dominação da natureza e que segue em nossa época como um objetivo a ser perseguido, a despeito dos possíveis desastres para o meio ambiente e a humanidade (Merchant, 1990, p. 180-186). Em 1687, Newton, ao apresentar seu “*Principia*”, a obra célebre da mecânica, alerta para o fato de que até então os filósofos teriam julgado a natureza em vão, mas que esperava que sua publicação lançasse luz sobre este modo de filosofar ou ainda sobre um mais verdadeiro.

Assim, a Filosofia Natural seguia em direção a algumas revoluções¹³, como a copernicana operada por Kant, sobre o conhecimento da natureza que se davam menos por uma ruptura com os aspectos mágicos, e mais por um aprofundamento definitivo no projeto de dominação da natureza por meio da análise rigorosa dos fenômenos sensíveis quantificados ou, mesmo, criados e controlados em laboratórios (Haddot, 2006; e Latour, 1997). No caso específico da medicina, a natureza a ser dominada era a humana, e sobretudo a feminina, e os fenômenos sensíveis passíveis de quantificação eram os corpos, sobretudo os órgãos sexuais ditos femininos e suas funções.

¹³ Aqui me refiro a percepção de alguns historiadores e filósofos da ciência que analisaram o período entre os séculos XVI e XVII como um momento de crise e revolução. A obra *Do mundo fechado ao universo infinito* de Alexandre Koyré é fundamental para essa pesquisa.

4 Considerações finais

Passados mais de quarenta anos da primeira publicação de *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution* (1980), salvo as limitações de suas análises para as dinâmicas e problemas atuais, a obra de Merchant ainda se mostra necessária para entendermos como a relação binária que vinculou a ideia de natureza a uma ideia específica de mulher e feminino explica o domínio e a exploração de ambas na Revolução científica e suas tecnologias, que forja tanto o que conhecemos por ciência moderna quanto o modelo produtivo pautado pelo lucro e acumulação de capital. A noção de progresso, tão cara à filosofia baconiana, que passa pelo privilégio da visão mecanicista do mundo, acaba por reduzir o status, bem como a função, da natureza e da mulher, que passam a ser dominadas e perseguidas.

Não se trata, como buscamos defender no presente texto, de apontar alvos individual ou coletivamente, mas sim de um exercício de epistemologia histórica, isto é, da compreensão histórica do desenvolvimento de um conceito. Conceito este, o de natureza, que nos ajuda a perceber o tamanho da crise pela qual passamos e, talvez, a razão pela qual ainda seguiremos com ela. As mudanças climáticas já não eram uma realidade distante para a ciência desde os anos finais do século passado, apesar de ainda enfrentarmos negacionismo em seus termos. Pensar a história de um problema como este, sobretudo a partir da perspectiva proposta, qual seja a ecofeminista, nos exige localizar as relações possíveis entre ciência e economias de mercado, explorações coloniais modernas e pós-modernas e construções sociais, como racismo e misoginia, que estão diretamente relacionadas ao tratamento da natureza como uma coisa a ser usada, maltratada, descartada ou reivindicada à vontade (GRIFFIN, 2019). Assim, entendemos que não há conclusão possível que não passe pela reivindicação à uma análise crítica que vise a superação ou ao menos a reparação e mitigação dos

impasses implicados pelos binarismos que forjaram o mundo moderno ocidental.

Referências

- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2019.
- GRIFFIN, S. In: WORTHY et al. (Org.) *After The Death of Nature: Carolyn Merchant and the Future of Human-Nature Relations*. New York: Routledge, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de saber* (Vol. 1). São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- HADOT, Pierre. *O véu de Ísis: Ensaio sobre a história da idéia de natureza*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steven. *A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- MERCHANT, Carolyn. The Scientific Revolution and The Death of Nature. *Isis*, v. 97, n. 3, p. 513–533, 2006.
- MERCHANT, Carolyn. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper & Row, 1990.
- REY, Anne-Lise (dir.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*. Anthologie, Paris: Classiques Garnier, 2014, p. 385-441,
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

As brasileiras e a crescente medicalização

Mariana Paolozzi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.11>

1 Introdução

No intuito de apresentar mais uma faceta a respeito do problema da gestão da saúde coletiva e individual – enfatizando aqui o desequilíbrio entre as ações autônomas e heterônomas no cuidado de si – escolhemos lançar um olhar, com este artigo, à medicina moderna e sua práxis (seus modos de intervenção e atuação), mais especificamente ao problema da medicalização e à experiência, quanto a isso, das mulheres brasileiras.

Nosso percurso dentro da filosofia da medicina será inicialmente o de examinar o tema da medicalização para depois discuti-lo sob a ótica da brasileira contemporânea.² Começaremos contextualizando e desenvolvendo a questão da medicalização principalmente sob a ótica de Ivan Illich. Michel Foucault e Giorgio Agamben também serão citados, para em seguida se vincular esse tema principal à mulher.

Importa ressaltar que a perspectiva aqui adotada, ao criticar a extrema medicalização da vida das mulheres brasileiras, não se insere

¹ Professora doutora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: marianapaolozzi@gmail.com

² Agradeço a entrevista concedida pela médica ginecologista Geisa Nery Batista Oliveira, sua atenção e disponibilidade, fundamental para a elaboração deste trabalho.

de modo algum no quadro do ‘negacionismo científico’, mas sim no âmbito do pensamento decolonial que rejeita o monoculturalismo – em nosso caso preciso a medicina hegemônica como conduta exclusiva – em prol do multiculturalismo (Lugones, 2005), na linha do pensamento subalterno e das epistemologias do Sul, que propõem uma razão plural (Seth, 2013) e a abertura à diversidade epistemológica conforme pleiteada pela ecologia dos saberes (Santos, 2007).

Inicialmente cabe assinalar o sentido do termo ‘medicalização’, uma vez que se trata de um conceito chave para a compreensão da discussão. A ideia de medicalização implica certa prevalência, na sociedade como um todo, do discurso médico-científico. Esse termo, que teria surgido no início da década de 1960 no campo da sociologia da saúde (Gaudenzi e Ortega, 2012 p. 22) é empregado por Ivan Illich (1975), por exemplo, para referir-se não apenas a tratamentos com substâncias químicas, mas ao processo pelo qual questões não médicas são definidas e tratadas como médicas, podendo também vir a ser classificadas como doenças e desordens.

Conforme Peter Conrad (1992, p. 211), há medicalização quando um problema passa a ser definido em termos médicos, isto é, é descrito a partir da linguagem médica e entendido por meio da racionalidade médica, para finalmente, ser “tratado” por intervenções médicas.

Desse modo, o conceito remete não apenas ao uso excessivo de medicamentos, mas ao fato de “tratar algo como um problema médico”, isto é, abordar uma questão até aí então não médica como um problema médico, ou sob o olhar da medicina. Por exemplo, pensemos no caso da medicalização da beleza: o Brasil é campióníssimo mundial em cirurgias estéticas.

Em outras palavras, a medicalização pode ser tida como um processo pelo qual o modo de vida das pessoas é apropriado pela medicina, passando esta a interferir na elaboração de conceitos, nas normas morais e costumes (sexuais, alimentares, de habitação, de higiene,

na estética...); em suma, a medicina passa também a ditar e influenciar comportamentos sociais e individuais.

Sob o ponto de vista da mulher – mais especificamente da mulher brasileira – talvez essas ideias fiquem imediatamente mais claras se pensarmos, como discutiremos adiante, na medicalização da parturição (o Brasil é vice-campeão mundial em partos cesáreos), da contracepção (todos nos lembramos da esterilização em massa no Brasil nos anos 90 e da CPI das laqueaduras involuntárias?) e nas ninfoplastias (cirurgias de estética vaginal das quais o Brasil também é campeão).

No Brasil atual, os períodos ou fases biológicas da vida feminina estão sob forte influência e ação da jurisdição médica – a medicalização da vida feminina. Já ouvimos falar (ao menos as mulheres) sobre os medicamentos e adesivos para interromper a menstruação (às jovens tornou-se possível escolher parar de menstruar por meio de medicamentos); os modos para se evitar gravidez por sua vez, esses sim, no Brasil, sob o ponto de vista da mulher, são também esfera de grande medicalização.

As pílulas contraceptivas são largamente difundidas (além da contracepção hormonal oral, há a injetável e os implantes contraceptivos hormonais inseridos no tecido subcutâneo). Por outro lado, a produção de diafragmas no Brasil foi interrompida há alguns anos (em 2014)³; os diafragmas são um ótimo método contraceptivo de baixíssimo custo e sem efeitos colaterais para a mulher (seu uso dispensa a contracepção hormonal).

Assim, observa-se a ingerência da medicina – para além das doenças – na vida feminina: citamos a menstruação, a questão da gravidez e dos anticoncepcionais e a parturição (em referência às cirurgias cesáreas feitas sem necessidade ou urgência médica). No que se refere à menopausa, esta muitas vezes é tratada como doença, quando em

³ Os diafragmas de silicone eram produzidos pela empresa *Semina*, sediada em São Paulo.

muitos casos se propõe o uso de hormônios para o reequilíbrio da saúde. Por fim, na velhice constata-se uma extrema medicalização que abrange, largamente, tanto mulheres quanto homens.

O que é colocado em discussão é o fato de que a medicina irá, pouco a pouco, estabelecendo diversos modos de controle das pessoas (do corpo e da psiquê, como também do coletivo), incrementando uma práxis cada vez mais sofisticada e tecnológica de ação de um poder sobre a vida.

A crítica ao excesso de medicalização aponta para a crescente influência da medicina em campos que, até então, não lhe pertenciam, isto é, diz respeito à ampliação da esfera de ação da medicina, ou de seu âmbito de jurisdição.

Em suma, a medicalização irá, em um de seus efeitos, transformar aspectos comuns e ordinários da vida em patologias, diminuindo o espectro do que é considerado normal, aceitável e patológico. Estabelece-se a distinção entre o normal e o patológico e a prescrição e proscrição de comportamentos, o que levará as pessoas a se tornarem cada vez mais dependentes dos saberes produzidos pelos médicos.

2 A supervisão médica de aspectos da vida: Illich, Foucault, Agamben e o problema da medicalização

A visão de Ivan Illich sobre a medicalização aponta para uma crítica ao imperialismo médico a partir do desenvolvimento industrial. O autor considera que as pessoas se tornaram dependentes desse saber científico, de modo que a saúde passa a ser considerada algo que deva ser conquistado através de cuidados médicos.

O livro *Nêmesis da Medicina. A expropriação da saúde* de Ivan Illich, foi escrito no final do séc. XX (1975); todavia, os problemas apontados pelo autor – em sua primeira crítica da saúde, como nos escritos posteriores –, na verdade parecem apenas terem recrudescido e se

agravado, isto é, a questão da medicalização e da iatrogênese (danos causados pela medicina aos seus usuários), como a busca patogênica pela saúde corporal.

Segundo Illich, podemos constatar uma intensa medicalização na modernidade, que implicará em uma diminuição e regressão da saúde (Illich, 1975, p. 14-15). Em sua segunda crítica social da saúde (1992), na década de 80, ele avaliará uma mudança no quadro geral da medicalização – com um certo retroceder da medicalização devido ao avanço das terapêuticas não convencionais; todavia, estará em jogo agora certa instrumentalização da própria ideia de autonomia pela busca patogênica do corpo saudável.

Uma das principais preocupações de Illich – em sua primeira crítica ao projeto de saúde da modernidade e à medicina industrial – diz respeito à perda da autonomia dos indivíduos e sua dependência do saber de especialistas para o cuidado da saúde. Para ele é necessário superar a necessidade excessiva da intervenção profissional e agir contra o consumo intensivo da medicina moderna.

O crescimento da jurisdição médica é tido por alguns autores como uma das mais significativas transformações da segunda metade do século XX (Gaudenzi e Ortega, 2012, p. 24). Eles irão nos falar do papel da medicina não apenas como um conjunto de técnicas, mas também como um meio de controle e regulação social.⁴ O estabelecimento de normas médicas pode funcionar como um meio de controle social que cria expectativas sobre o corpo e a mente; sobre os comportamentos e a saúde.

A cura das doenças passa a ser o mesmo que ‘normalidade’; de modo que os indivíduos devem ser medicalizados e normalizados. Na contramão dessa abordagem, e pensando na conjuntura brasileira, por

⁴ Cf. Gaudenzi e Ortega (2012, p. 25): “As grandes inspirações para o desenvolvimento das análises sobre medicalização e controle social foram: a teoria do rótulo (labeling theory) e o trabalho de Talcott Parsons, com sua conceitualização da medicina como uma instituição de controle social (Conrad, 1992)”.

exemplo, lembremo-nos do caso do autismo e daqueles que reivindicam a neurodiversidade como uma especificidade humana, não a tomando como doença (Gaudenzi e Ortega, 2012, p. 23).

Concomitantemente à distinção entre o normal e o anômalo, observa-se uma crescente supervisão médica de todos os aspectos comuns e fundamentais da vida, alguns já citados anteriormente: do comer, do dormir, do divertir-se, da sexualidade, do nascer, do morrer...

Desse modo, do ponto de vista da medicalização, se alguém come muito e quer emagrecer, é possível tomar remédio para tirar apetite; se alguém não tem fome, recomenda-se tomar remédio para abrir apetite. No plano da estética observa-se também a medicalização: se a pessoa tiver muita barriga pode lipoaspirar. Possuindo culote pode lipoaspirar. Tendo seios muito grandes pode operar para diminuí-los. Se acha que não tem seio pode acrescentar silicone. Achando-se velha pode utilizar botox no rosto.

Novamente, a medicina amplia sua ação para além das moléstias: a supervisão médica de muitos aspectos da vida torna-se tão trivial que passa a ser considerado ‘normal’, por exemplo, tomar pílulas para não engravidar (a despeito de todos os seus efeitos colaterais e de outros métodos não invasivos de boa eficácia para se evitar gravidez – o diafragma, por exemplo), ou rivotril para dormir, não obstante seus danos e a dependência que pode gerar. Em 2016 o Brasil despontou como o maior consumidor deste medicamento no mundo – tido como o remédio ‘que promete a paz em gotas ou pílulas’-, sendo chamado de nação rivotril (apêndice A).

Illich examina de modo crítico a medicina moderna, uma vez que transforma as pessoas em sujeitos passivos dependentes de cuidados heterônomos, diminuindo sua capacidade de lidar com os processos da vida. Ao discorrer sobre o problema da civilização médica cosmopolita comenta:

Esta substitui um programa de ação pessoal por um código pelo qual os indivíduos são levados a se submeterem às instruções que emanam dos terapeutas profissionais. Substitui a higiene centrada no ato pessoal por outra, centrada na prestação profissional de serviços. A instituição assume a gestão da fragilidade, e ao mesmo tempo restringe, mutila e finalmente paralisa a possibilidade de interpretação e de reação autônoma do indivíduo em confronto com a precariedade da vida. (Illich, 1975, p. 124)

Nesse sentido, perde-se a simplicidade dos atos de viver frente à medicina, e esta passa a se exibir como a grande detentora da totalidade dos saberes sobre a saúde, e os processos de vida e morte. Na primeira crítica social à saúde (Nogueira, 2003, p. 27), a posição de Illich caminha na direção da defesa de um equilíbrio entre as ações autônomas e heterônomas no campo da saúde via desmedicalização, em vista de se buscar meios para que os serviços de saúde se estabeleçam em níveis que não provoquem iatrogênese.

Já em seus estudos dos anos 80, ressalte-se a sua advertência ao que ele considerou a busca patogênica do corpo sadio, na chamada “segunda crítica social da saúde” (Illich, 1992). Ele irá discorrer sobre a iatrogênese do corpo, isto é, a obsessão do corpo do sadio, onde este torna-se um agente patogênico.

Pode-se dizer que no caso da mulher brasileira a busca patogênica do corpo sadio junta-se a uma demanda estética por um ideal de beleza (a busca patogênica da beleza), tal como veremos na sequência. Nesse aspecto Illich, ao falar da saúde direcionada fundamentalmente ao corpo (transformado em objeto de busca compulsiva para realização pessoal), aproxima-se de Foucault (Gaudenzi e Ortega, 2012, p. 28).

Passamos agora a apresentar breves considerações a respeito da perspectiva foucaultiana da medicalização, como também faremos menção à visão de Agamben sobre a medicina contemporânea, uma vez que complementam nosso tema corroborando a perspectiva de Illich a respeito da medicalização.

Foucault examina o processo de medicalização em uma abordagem distinta daquela de Illich, isto é, examina-o e considera-o característica central da sociedade moderna no âmbito da sua reflexão sobre a noção de biopolítica:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica. (Foucault, 1984, p. 80).

A medicina passa a interferir nos modos de vida normatizando o cotidiano e a vida privada. Dentro da visão foucaultiana de um poder plural e relacional (isto é, que está em todos os lugares envolvendo tudo e todos e, portanto, não pode estar localizado em uma única instituição),⁵ este é expandido pela medicina moderna.

Mencionaremos agora algumas ideias de Agamben concernentes ao tema. Em contraste com os dois autores citados, já falecidos, Agamben, em “A medicina como religião” (2020) apresenta a ciência como a religião do nosso tempo (na qual as pessoas acreditam) e irá falar sobre a covid19. O intuito aqui é apenas ressaltar a crítica que faz à ciência e à medicina e seu papel no mundo contemporâneo por meio da covid19.

⁵ Cf. Foucault, M., *Microfísica do Poder* (1984, p. x), introdução de Machado, Roberto: “[...] não existe em Foucault uma teoria geral do poder. O que significa dizer que suas análises não consideram o poder como uma realidade que possua uma natureza, uma essência que ele procuraria definir por suas características universais. Não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente.”

A seu ver, no Ocidente moderno há três grandes sistemas de crenças que coexistem até certo ponto: cristianismo, capitalismo e ciência. Na história da modernidade, essas três “religiões” se interconectaram, entrando em conflito de tempos em tempos e depois se reconciliando de várias maneiras, até alcançarem progressivamente uma espécie de coexistência pacífica e articulada, se não uma colaboração real, em nome do interesse comum.

Todavia, conforme seu ponto de vista, há agora uma nova ‘guerra religiosa’ e seu novo protagonista é a medicina, onde se estabelece um dualismo perverso (em um sentido gnóstico-maniqueísta) em que “passa a haver um deus ou um princípio maligno, a doença, cujos agentes específicos são bactérias e vírus, e um deus ou um princípio benéfico, que não é saúde, mas a cura, cujos agentes culturais são médicos e terapia.”

Discorrendo sobre a pandemia, Agamben (2020) se refere à onipresença da medicina e à ampliação de sua esfera de ação, não apenas para todas as etapas ordinárias da vida (como vimos acima), mas agora para todos os momentos e instantes da vida:

Se essa prática de culto foi tão longe, como qualquer liturgia, episódica e limitada no tempo, o fenômeno inesperado que estamos testemunhando é que ela se tornou permanente e onipervasiva. Não se trata mais de tomar remédios ou de passar quando é necessário por um exame médico ou cirurgia: toda a vida do ser humano deve sempre ser o lugar de uma celebração ininterrupta do culto. O inimigo, o vírus, está sempre presente e deve ser combatido incessantemente e sem qualquer descanso possível [...]. O poder profano deve garantir que a liturgia da religião médica, que agora coincide com toda a vida, seja pontualmente observada nos fatos.

A intenção aqui, ao citarmos Agamben, é de apenas apontar para a expansão e recrudescimento do campo de ação da medicina hegemônica e convencional, tal como vimos em Illich e Foucault. Enxerga-se a realidade majoritariamente sob a ótica da medicina hegemônica, sem se levar em consideração a existência de outras racionalidades.

dades médicas. Agamben está se referindo à expansão, para todas as esferas da vida, do controle da medicina moderna sobre os comportamentos.

Não nos interessa aqui a interpretação de Agamben sobre a crise instaurada pela covid19 e as consequências políticas às quais se refere, mas sim seu diagnóstico da medicina, que em certo sentido coincide com a posição de Illich e de Foucault, ao aludir ao controle social e à imposição da racionalidade médica como forma única de ver a vida.

Agamben critica a ciência, ou a parte dela que, segundo ele, assumiu a forma de religião (no sentido de possuir pontos ‘dogmáticos’ inquestionáveis): “Como aconteceu várias vezes ao longo da história, os filósofos novamente terão que entrar em conflito com a religião, que não é mais o cristianismo, mas a ciência ou a parte dela que assumiu a forma de religião”.

Como se sabe, a base da medicina hegemônica e contemporânea é aquela da ciência moderna, a saber, de uma ciência materialista, com uma abordagem específica da realidade (uma certa visão de mundo). Os benefícios e avanços dessa medicina são importantíssimos e inestimáveis (como bem o atestam as vacinas contra covid, por exemplo); entretanto, torna-se necessário refletir sobre suas fronteiras e limites,⁶ representados também pela própria iatrogênese,⁷ e pela imposição da medicina hegemônica como uma espécie de visão única e totalizante da realidade. Na verdade, ela representa uma racionalidade médica

⁶ Sobre os limites dos conhecimentos ver SANTOS, Boaventura de Souza (2007, p. 28-29): “Uma das premissas básicas da ecologia de saberes é que todos os conhecimentos têm limites internos e limites externos. Os internos dizem respeito aos limites das intervenções no real que permitem. Os externos decorrem do reconhecimento de intervenções alternativas tornadas possíveis por outras formas de conhecimento. [...] Uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas.”

⁷ Nesse contexto, cabe ressaltar que em 2016 a iatrogênese foi a segunda causa de óbitos no Brasil (quando estima-se que morreram 302.610 pessoas devido a erros de dosagem ou de medicamento, uso incorreto de equipamentos e infecção hospitalar). Cf. Apêndice B.

entre outras. Assim, além destes pontos, é preciso levar em conta que, conforme ressaltam Sandra Caponi e Maria F. V. Valencia na apresentação da obra *A medicalização da Vida como Estratégia Biopolítica* (2013):

[...] é imperante a necessidade de novos olhares e reflexão ética e filosófica que nos permita repensar a saúde e a doença para além de um fenômeno exclusivamente biológico.

Pensar a saúde como um fenômeno eminentemente biopolítico implica reconhecermos os impactos políticos e sociais dessa problemática e compreendermos as influências que as desigualdades sociais, as diversas estruturas de poder e os diferentes modelos culturais exercem sobre as concepções modernas da saúde, do corpo, da subjetividade.

A partir desse pano de fundo, voltemo-nos agora, finalmente, ao tema da medicalização da vida de mulheres brasileiras.

3 A medicalização da vida e o caso das brasileiras

Vejamos a questão da saúde feminina e da sua medicalização. Nosso propósito foi o de examinar o problema da medicalização a partir principalmente do ponto de vista de Ivan Illich, Foucault e Agamben, para finalmente apresentar alguns dados relativos à medicalização de aspectos da vida de mulheres brasileiras. Estas acham-se sujeitas a uma grande medicalização; comparativamente a homens brasileiros, a medicalização de sua vida é maior. Processos naturais e corriqueiros da vida feminina passam a ser regulados e apropriados pela medicina.

Serão elencados abaixo dois tipos principais de medicalizações que tornam o Brasil campeão do mundo nos quesitos indicados.

3.1 Medicalização do parto

O número de cesarianas no Brasil é altíssimo, o que o torna – como já mencionado – o segundo país do mundo com maior número de cesáreas. Há uma epidemia dessas cirurgias em terras brasileiras

(apêndice C) sem que fatores de risco a justifiquem: “Enquanto a Organização Mundial da Saúde (OMS) estabelece em até 15% a proporção recomendada, no Brasil esse percentual chega a 57%”.

3.2 Medicalização da beleza/estética

Silicone nas mamas; lipoaspirações; ninfoplastia

O Brasil desponta também como o campeão – dentre todos os países no mundo – em cirurgias estéticas (o país que mais as realiza). De acordo com uma pesquisa divulgada em dezembro de 2019 pela ISAPS (Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética), em 2018 o Brasil registrou a realização de mais de 1 milhão de cirurgias plásticas (apêndice D).

Dentre as cirurgias mais procuradas, destacam-se a prótese de silicone nos seios (procedimento que consiste em implantar próteses para aumentar mamas pequenas, flácidas ou com alguma deformação); lipoaspiração (cirurgia realizada para remover acúmulos de gordura localizadas geralmente nas áreas do abdome, costas, coxas, braços e cintura); cirurgias plásticas faciais (procedimentos antienvelhecimento); sem falar na também campiónissima ninfoplastia (ou labioplastia), a cirurgia íntima ou cirurgia plástica da vagina, geralmente voltada à ‘correção estética’, sem razão médica.

Aqui abro parêntesis. Pensando a respeito da indústria da saúde e da estética, ressalte-se que o capitalismo, com sua fúria mercadológica, invade e medicaliza cada vez mais a intimidade feminina. É de chamar a atenção que o Brasil desponte também como campeão em cirurgia plástica da vagina (estética vaginal, rejuvenescimento genital) (apêndice E).

Além das cirurgias de beleza, há também as intervenções médicas não cirúrgicas (voltadas à estética) que são várias; citamos apenas os conhecidos implantes de botox (apêndice F) e aplicações de ácido sintético (hialurônico) para rejuvenescimento do rosto.

Na medicalização da ‘beleza’ (não questionamos aqui o ideal de beleza que está em jogo), a patogenia do corpo perfeito ou ‘belo’ alavanca o mercado brasileiro da estética, abrindo grande brecha à mercantilização e medicalização.

Avançando nessa linha de reflexão e para finalizar, importa também apresentar algumas considerações a respeito da medicalização da contracepção, uma vez que ela é bem difundida.

3.3 Medicalização da contracepção

A medicalização da contracepção também pode ser constatada pelos dados a seguir, conforme a PNDS de 2006 (Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher/ Ministério da Saúde).

Métodos majoritários em nosso país em 2006 (o quadro hoje já se apresenta diferente, uma vez que já se passaram 14 anos) foram a esterilização feminina (laqueadura) e o uso de pílulas. Dois tipos de medicalização: uma por meio de intervenção médica, e a outra por meio de droga.

Seguem as informações da PNDS de 2006:

Nos últimos 10 anos, verificou-se que as mulheres estão começando sua vida sexual cada vez mais cedo, o mesmo sucedendo com a prática contraceptiva.

Até os 15 anos, em 2006, 33% das mulheres já haviam tido relações sexuais, valor que representa o triplo do ocorrido em 1996. Por sua vez, 66% das jovens de 15 a 19 anos sexualmente ativas já haviam usado algum método contraceptivo, **sendo que o preservativo (33%), a pílula (27%) e os injetáveis (5%) foram os mais utilizados.**

Para o total de mulheres vivendo em alguma forma de união, 81% delas usavam anticoncepcionais (em comparação com 77% verificados em 1996). Desse valor, 77% utilizavam métodos modernos e 4% os tradicionais. A esterilização feminina manteve-se como o método mais frequentemente utilizado (29%), seguida pela pílula (25%) e pelo preservativo (12%). A vasectomia responde por 5% das práticas contraceptivas, seguida pelos hormônios injetáveis (4%). O DIU, por outro lado, permanece com baixo patamar de uso (2%).

Cabe enfatizar as observações que se seguem de Ana Cristina Tanaka e Cláudia V. Fontenele (2014):

[...] segundo Vieira (2007), entre os anos 1986 e 1996, de acordo com a Pesquisa Nacional sobre Demografia e Saúde (PNDS) desse período, houve um aumento significativo no uso de contraceptivos, que colocou o Brasil no patamar dos países desenvolvidos. No entanto, esta autora [VIEIRA] afirma que uma diferença podia ser percebida na escolha dos métodos contraceptivos: enquanto as mulheres dos países desenvolvidos **faziam uma opção pelos métodos reversíveis, no Brasil observou-se uma progressiva opção pela esterilização feminina**. Ainda segundo essa autora [VIEIRA], as taxas de esterilização feminina tiveram um **crescimento menos significativo em São Paulo, ao contrário das regiões do Norte, Nordeste e Centro-Oeste do País**, com destaque para o decréscimo das idades no momento da esterilização. **O painel desse momento sugeria, portanto, uma crescente intervenção mais radical no corpo feminino.**

Em suma, a esterilização já foi muito empregada no Brasil (apêndice G). A CPI da laqueadura involuntária dos anos 1990 nos mostra uma estarrecedora cifra: a de que 45% de mulheres (esterilização em massa?) em idade reprodutiva foram esterilizadas (sendo que 1/5 delas contavam menos de 25 anos). Ela resultou no projeto de lei sobre planejamento familiar aprovado pelo Congresso Nacional em 1996 (sancionado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso), passando a ser condição para que se realize a esterilização o registro “de expressa manifestação da vontade em documento escrito e firmado após a informação dos riscos da cirurgia”.

Quanto às pílulas anticoncepcionais hormonais (apêndice H), se o medicamento se tornou no mundo todo, desde sua entrada no mercado (nos anos 1960), um dos contraceptivos mais utilizados, no Brasil contemporâneo não sabemos dizer com precisão qual o número de

mulheres que o consomem regularmente (todavia, o quanto se consome, sim).⁸

Por outro lado, sabe-se que as pílulas estão entre os métodos mais empregados por mulheres brasileiras casadas e aquelas que mantêm relacionamento estável (*vide* PNDS 2006).

A respeito desse tema, cito a ginecologista Halana Faria, do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde (Juliana Domingos de LIMA, 2017):

Nos preocupa muito o relato recorrente de que as mulheres sentem que seus cuidadores ‘empurram’ a pílula a todo custo, elas raras vezes conseguem informações e apoio para métodos não hormonais. A pílula cai como uma luva na lógica segundo a qual as mulheres e seus corpos precisam de correção. Ela não é usada somente para fins contraceptivos, mas também para controle de sintomas como cólica e TPM, sintomas estéticos como controle da acne etc. Além disso é preciso alertar também para a forte influência da indústria farmacêutica na formação e prescrição médica. (Halana Faria, ginecologista do Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde).

Ressalte-se que por ser um medicamento hormonal, o uso da pílula é questionado desde a década de 1970 por seus efeitos colaterais e pela falta de clareza de médicos e do setor farmacêutico com respeito aos danos que pode causar.

Assim, na década de 1980, a indústria farmacêutica acabou criando outros tipos de pílula (multifásicas), com doses menores de hormônios. Importa salientar, conforme Lima (2017), que:

A imagem da pílula como invenção salvadora das mulheres tem sido novamente questionada, levando em conta seus riscos e sua história, por uma nova onda feminista. Como consequência, questões como contracepção e saúde da mulher voltaram a se politizar. Neste sentido,

⁸ Cf. Lima, Juliana D. (2020): “Se no Brasil, entre 1970 e 2015, o uso de métodos contraceptivos aumentou de 48,9% para 79%, um crescimento superior à média da América Latina, [...] é difícil dizer exatamente o número de mulheres brasileiras que consomem pílulas”.

cada vez mais mulheres têm buscado abandonar os anticoncepcionais hormonais, substituindo-os por outros métodos. As redes sociais cumprem papel importante na troca de experiências e na difusão das informações sobre ‘sair da pílula’. A razão para essa revisão não está só no aspecto da saúde e da carga de hormônios sobre o organismo, mas também na partilha de responsabilidade sobre a contracepção com os homens. (Lima, J. D. de. Pílula anticoncepcional: da revolução sexual à revisão de seu uso).

4 Considerações finais

Com tudo o que foi dito finalizamos deixando algumas observações e interrogações. O problema contemporâneo da medicalização da vida associa-se, em um de seus aspectos, à medicina hegemônica e aos usos da tecnologia. Sem advogar o negacionismo científico, e muito menos o cientificismo, mas nos posicionando em favor de uma visão multicultural conforme a ecologia dos saberes, podemos perguntar: em que medida e como seria possível buscar o equilíbrio entre as ações heterônomas (e os usos de uma medicina tecnológica) e autônomas no cuidado de si? Apresentamos um diagnóstico, e diante desse quadro deixamos a interrogação. No caso das mulheres brasileiras, onde enquadrar a demanda pelo direito à saúde, desmedicalização e liberdade? Na ética médica, em frentes feministas, em uma filosofia da medicina feminista?

A reflexão a respeito de uma filosofia da medicina feminista exige, a nosso ver, uma abordagem envolvendo a perspectiva da interseccionalidade (considerando questões de gênero, raça, classe), decolonialidade e ecologia dos saberes, isto é, estudos para além destas páginas introdutórias. Importa salientar também que, por uma limitação de espaço, não foi discutido aqui o problema da medicalização em sua faceta psiquiátrica. No entanto, seguem-se algumas observações finais daquilo que, no momento, consideramos relevante. Como complementaridade do que foi discutido anteriormente, cabe ressaltar que se o

Brasil é país campeão em ninfoplastia, por outro lado é campeão igualmente em consumo de Viagra e medicamentos similares (o avesso do problema do binarismo). O uso recreativo do Viagra vem se expandindo (ver, por exemplo a seguinte matéria: “Estudo aponta alto consumo de drogas para ereção por jovem; uso pode viciar – medicamento é encontrado em motéis e baladas, uso cria dependência”, apêndice I).

Assim, a questão da medicalização das mulheres brasileiras se entrelaça à medicalização da vida dos brasileiros com todas as suas especificidades e à necessidade de ressignificação desse feminino e masculino⁹ – para além do dualismo, nos demandando uma ampliação de horizontes em direção à alteridade e a um novo campo ainda desconhecido e impensado, como expressa Donna Haraway (1992):

Humanidade é uma figura modernista; e essa humanidade tem uma face genérica, uma forma universal. A face da humanidade tem sido a do homem. A humanidade feminista precisa ter outra forma, outros gestos; mas, creio, precisamos ter figuras feministas de humanidade. Não podem ser homem ou mulher; tampouco o ser humano como a narrativa histórica apresentou esse universal genérico. As figuras feministas, finalmente, não podem ter nome; não podem ser nativas. A humanidade feminista deve, de algum modo, resistir à representação, à figuração literal, e também explodir em poderosos novos tropos, novas figuras de discurso, novas viradas de possibilidade histórica.

Agregando esse ponto de vista às nossas considerações, assinala-se a crítica ao empoderamento do corpo da mulher pelas práticas medicalizantes indiscriminadas, enfatizando a necessidade da busca de um equilíbrio entre as ações heterônomas e autônomas, não apenas

⁹ A esse respeito segue uma passagem de Carlos Messias referindo-se à psicanalista Regina Navarro Lins, em reportagem da revista Trip “Que Dureza” (apêndice J): “Outro dia eu atendi um rapaz de 26 anos que estava pensando em suicídio porque tinha brochado três vezes”, revela Regina Navarro Lins. Ela explica que a perpetuação do modelo machista não é só responsabilidade dos homens. “Muitas mulheres, também criadas nesses moldes machistas, acabam se sentindo ofendidas por uma brochada e cobram do homem um desempenho que deveria surgir espontaneamente [...] Homens e mulheres têm de se alinhar para romper com o patriarcado”, alerta.

das mulheres, mas das pessoas de todos os gêneros, classes, raças e idades.

No quadro dos movimentos de desmedicalização e pensando a medicina a partir de uma perspectiva da mulher, propõe-se a desmedicalização da sua vida: da menarquia, da parturição; de métodos anti-concepcionais danosos; da menopausa, da velhice. Tem-se em vista aqui sua autonomia, saúde e valorização (a menarca não é doença; menopausa não é doença; velhice também; e a parturição não exige necessariamente cesarianas).

O que se observa hoje, no Brasil contemporâneo, além da normatização exacerbada da vida da brasileira (tal como o maneja a medicina materialista, ou como acontece com a estética medicalizada), é concomitantemente a regulação dos atos do cotidiano (por exemplo, do comer, *vide* o uso excessivo dos suplementos alimentares; do dormir, *vide* nação rivotril; do amar, *vide* o uso 'recreativo' do Viagra; dos esportes, *vide* o futebol brasileiro, etc.) (apêndice K).

Para finalizar, e pensando no problema da medicalização como um todo, não representaria ele uma das múltiplas formas de violência nas quais estamos mergulhados, a esfera da coisificação da vida? O que está em jogo aqui diz respeito à própria perda da autonomia constitutiva e definidora da vida humana.

Na medida em que há um afastamento do conhecimento dos próprios processos corporais, emocionais e mentais, afastamento este ligado a uma espécie de anestesia (vale conferir as observações de Ivan Illich sobre a sociedade da analgesia),¹⁰ perde-se de vista a própria dimensão de si e do outro. O processo de desmedicalização é de extrema relevância, associa-se com a busca tanto da autonomia como ao respeito às diferenças, a uma visão plural da realidade.

¹⁰ "O indivíduo aprende a conceber-se como consumidor de anestésias e se lança à procura de tratamentos que o fazem obter insensibilidade, inconsciência, abulia e apatia provocadas artificialmente" (Illich 1975, p. 128).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. A medicina como religião (2 de maio de 2020). *Quodlibet*. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>. Acesso em: 18 set. 2020.
- CAPONI Sandra; VALENCIA, Maria F.V.; VERDI, Maria; ASSMANN, Selvino José (Orgs.) *A Medicalização da Vida como Estratégia Biopolítica*. S. P.: Editora LiberArs; 2013.
- CONRAD, Peter. “Medicalization and social control”. *Annual Review of Sociology*, v.18, (August), p. 209-32, 1992.
- FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- GAUDENZI, Paula; ORTEGA, Francisco. “O estatuto da medicalização e as interpretações de Ivan Illich e Michel Foucault como ferramentas conceituais para o estudo da desmedicalização”. *Interface – Comunic., Saúde, Educ.*, v.16, n.40, p. 21-34, jan./mar. 2012.
- HARAWAY, Donna. O Humano numa Paisagem Pós-Humanista. Trad. de Marcos Santarrita. *Revista de Estudos Feministas*, v. 1, n.2 (1993).
- ILLICH, Ivan. *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses, 1978-199*. New York: Marion Boyars, 1992.
- ILLICH, Ivan. *A Expropriação da Saúde: Nêmesis da Medicina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- LIMA, Juliana Domingos de. “Pílula anticoncepcional: da revolução sexual à revisão de seu uso” (15/set/2017). Disponível em <https://www.nexojournal.com.br/explicado/2017/09/15/P%C3%ADlula-anticoncepcional-da-revolu%C3%A7%C3%A3o-sexual-%C3%A0-revis%C3%A3o-de-seu-uso>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- LUGONES, Maria. “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”. *Revista internacional de filosofía política*, n. 25, 2005, p. 61-76.
- NOGUEIRA, Roberto P. *A saúde pelo avesso*. Natal: Seminare, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecoogia dos saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2007, 78, p. 3-46. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/753>. Acesso em: 20 jul. 2020.

SETH, Sanjay. “Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?”. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 6, n. 11, p. 173-189, 29 abr. 2013.

Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher/ Ministério da Saúde (2006). Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/pnds/atividade_sexual.php. Acesso em: 8 ago. 2020.

TANAKA, Ana Cristina d’Andretta, FONTENELE, Cláudia Valença. O fio cirúrgico da laqueadura é tão pesado!: laqueadura e novas tecnologias reprodutivas. *Saúde e sociedade*, 23 (2), apr-jun 2014. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/sausoc/2014.v23n2/558-571/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

Apêndices

Apêndice A – Sobre o alto consumo de rivotril no Brasil

Conferir a reportagem de VERSOLATO, Bruno: “Nação Rivotril” (12/08/2010). Disponível em: <https://super.abril.com.br/saude/nacao-rivotril/>. Acesso em 6 out. 2020.

Apêndice B – A respeito da iatrogênese conferir a reportagem de TRUJILO, Décio (22/11/2017), Agência Brasil: “Falhas em hospitais são a segunda causa de morte no país”.

Apêndice C – Sobre a medicalização da parturição no Brasil

Conferir algumas reportagens a respeito do tema:

- “Brasil é vice-campeão mundial em cirurgias cesáreas” (15/04/2019). Disponível em: <https://www.folhavoria.com.br/saude/noticia/04/2019/brasil-e-vice-campeao-mundial-em-cirurgias-cesareas>. Acesso em: 21 ago. 2019.
- GUEDES, Aline: “Especialistas apontam epidemia de cesarianas no Brasil” (28/08/2018) Ver: Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/especialistas-apontam-epidemia-de-cesarianas/especialistas-apontam-epidemia-de-cesarianas>. Acesso em: 23 set. 2020.
- Assistir ao documentário “O Renascimento do Parto”. Direção: Eduardo Chauvet: roteiro Érica de Paula, 2013.

Apêndice D – Sobre o volume de cirurgias plásticas no Brasil

Conferir algumas reportagens a respeito deste tema:

- “Brasil é o país que mais realiza cirurgias plásticas no mundo” (20/03/2020). Revista Feridas: “De acordo com uma pesquisa divulgada em dezembro de 2019 pela ISAPS, Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética, no ano de 2018, o Brasil registrou a realização de mais de 1 milhão de cirurgias

plásticas, além de 969 mil procedimentos estéticos não cirúrgicos.” Disponível em: <http://www.revistaferidas.com.br/brasil-e-o-pais-que-mais-realiza-cirurgias-plasticas-no-mundo/>. Acesso em: 18 set. 2020.

- Lenharo, Mariana: “Cai número de plásticas, mas Brasil ainda é segundo no ranking, diz estudo” (27/08/2016). Bem Estar/Grupo Globo. Disponível em: <http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2016/08/cai-numero-de-plasticas-no-brasil-mas-pais-ainda-e-2-no-ranking-diz-estudo.html>. Acesso em: 18 set. 2020.

- “Brasil lidera o ranking mundial de cirurgias plásticas”. (30/07/2014). Veja. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/saude/brasil-lidera-o-ranking-mundial-de-cirurgias-plasticas/>. Acesso em: 18 set. 2020.

Apêndice E – Sobre a ninfoplastia (estética vaginal) no Brasil

Conferir as seguintes reportagens:

- “Saiba por que a cirurgia íntima é sucesso no Brasil” (21/01/2020). Disponível em: <https://jcce.com.br/saiba-por-que-a-cirurgia-intima-e-sucesso-no-brasil/>. Acesso em: 19 set. 2020.

- MORIBE, Patrícia: “Brasil é campeão em cirurgia plástica da vagina” (08/08/2017). Disponível em: <https://www.rfi.fr/br/ciencias/20170808-brasil-e-campeao-em-cirurgia-plastica-de-vagina>. Acesso em: 29 set. 2020.

- “No país campeão em cirurgia íntima, mulheres contam suas histórias.” (29/01/2016). Segue passagem da reportagem: “A psiquiatra e psicanalista Gilda Paoliello afirma que, historicamente, as pessoas sempre se referendaram em padrões estéticos impostos pela cultura, mas que, atualmente, o que se percebe é uma submissão a padrões estéticos além dos limites”. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2016/01/29/interna-brasil,515762/no-pais-campeao-de-cirurgia-intima-mulheres-contam-suas-historias.shtml>. Acesso em: 29 set. 2020.

Apêndice F – Sobre o botox

- Conferir: “Prós e contras do uso do botox para fins estéticos” (31/03/2011). Disponível em: <https://pfarma.com.br/noticia-setor-farmaceutico/saude/539-uso-botox.html>. Acesso em: 23 set. 2020.

Apêndice G – Sobre a esterilização em massa de mulheres no Brasil

Conferir a reportagem de Eliana Alves Cruz (The Intercept Brasil):

[...] A CPI, presidida pela então senadora petista Benedita da Silva, do Rio, com relatoria do senador pefelista de Tocantins Carlos Patrocínio, comprovou a prática indiscriminada da laqueadura e o uso eleitoreiro da cirurgia. Na ocasião, um depoimento sem rodeios de Antônio Pedroso Neto, do Conselho Federal de Medicina, deixava clara a indiferença do governo perante o problema.]

[...] Esterilizações forçadas em pobres (que, na sua maioria, são negros) em um povo com este histórico não parece nada fora dos padrões. Mas para sair do terreno do empirismo foi criada uma CPI para averiguar a “incidência de esterilização em massa de mulheres no Brasil.” Movimentos sociais, entidades e a Igreja apontavam os programas de controle da natalidade e planejamento familiar, muitos financiados com capital estrangeiro, como focos da prática que deixou estéreis milhares de mulheres involuntariamente.[...] O texto da relatoria apresentou dados de instituições no Brasil e no exterior comprovando que a prática da laqueadura era muito alta, fora dos padrões mundiais. Fato confirmado no depoimento de Jatene.

[...]A discussão está muito longe de ter um fim no Brasil e no mundo. [...] Mas, embora algum avanço tenha sido verificado, o Estado brasileiro permanece ausente, incapaz de estabelecer ações voltadas ao tema da reprodução enquanto questão de saúde pública.

Disponível em: <https://theintercept.com/2018/07/18/laqueaduras-esterilizacao-forcada-mulheres/>. Acesso em: 10 set. 2020.

Apêndice H – Sobre o consumo de pílulas anticoncepcionais no Brasil

Conferir a seguinte reportagem: “Aumenta o consumo de anticoncepcionais no Brasil”:

“Hoje o mercado brasileiro é explorado por 15 empresas e possui vários tipos de produtos: oral, injetável, vaginal, via uterina e implante subcutâneo. Desse, o oral conta com a maior venda e variação, como monofásica, combinada, minipílulas, bifásica, trifásica, mensal, pós-coito e antiandrogênica. A quantidade de mulheres que consome o produto no Brasil ainda é desconhecida, mas a estimativa feita nos Estados Unidos afirma que existem 78,5 milhões de consumidoras no mundo”. Título: “Aumenta o uso de anticoncepcionais no Brasil” (Artigos de Saúde / Boa Saúde – Terra Saúde). Disponível em: <https://www.boasaude.com.br/artigos-de-saude/3823/-1/aumenta-o-consumo-de-anticoncepcionais-no-brasil.html>. Acesso em: 10 set. 2020.

Apêndice I – Sobre o consumo de drogas para ereção no Brasil

Conferir as seguintes reportagens:

- PASSOS, Juliana. “Estudo aponta alto consumo de drogas para ereção por jovem; uso pode viciar”. Medicamento é encontrado em motéis e baladas, e uso cria dependência. Uol/ 2015. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2015/07/15/o-uso-das-pilulas-azuis-cao-dependencia-em-jovens-e-nao-leva-ao-orgasmo.htm>. Acesso em: 24 set. 2020.
- “Viagra é o remédio que mais vende no Brasil” (Diário de S.P. Globo Online; 2006). Trata-se de um medicamento de alto consumo que é utilizado também por aqueles que não têm impotência (disfunção erétil); ele é também

consumido por jovens para se ter um dia de “atleta sexual” (uso recreativo). Segundo a reportagem, outro fator que impulsiona a venda do medicamento é a falta de exigência de receita médica para sua compra, como também a intensa propaganda. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/viagra-e-o-remedio-que-mais-vende-no-brasil-9w8syu6qq7r5ue1rnwncx8j0u/>. Acesso em: 22 set. 2020.

• “Efeito Viagra’: por que os brasileiros estão consumindo cada vez mais?” Vida & Ação: “O assunto ainda é tabu... Mas cada vez mais um grande número de homens – mesmo os mais jovens – vem lançando mão de facilitadores de ereção, vendidos livremente nas farmácias, para garantir “aquela presença” na hora do ato sexual ou para “turbinar” seus relacionamentos”. Disponível em: <https://www.vidaacao.com.br/viagra-por-que-os-brasileiros-consomem-mais/>. Acesso em: 21 set. 2020.

Apêndice J – reportagem “Que Dureza”, revista Trip (26/06/2018)

Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/apos-20-anos-viagra-tor-nou-se-um-problema-consumido-por-adolescentes-e-adultos-saudaveis>.

Acesso em: 20 ago. 2020.

Apêndice K– Sobre o consumo de suplementos alimentares e a medicalização do futebol brasileiro

A este respeito conferir:

No artigo que se segue “Indústria da estética e beleza tem crescimento”, no item “Nutrição”, encontramos alguns dados relativos ao vertiginoso crescimento do uso de suplementos alimentares. Disponível em: <https://monitor-mercantil.com.br/industria-da-estetica-e-beleza-tem-crescimento>. Acesso em: 21 set. 2020).

• Sobre a medicalização do futebol brasileiro, ver, por exemplo a dissertação de mestrado de Thiago Rocha Machado (USP-2014): “A medicalização no futebol brasileiro: discursos, saberes e práticas (1950-1966)”. Apesar de se referir aos anos 50-66 e às seleções brasileiras dos referidos períodos, nos dá uma ideia desse processo nos esportes. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23102014-191252/pt-br.php>. Acesso em: 21 set. 2020.

Simboliza-se a morte, refaz-se o gênero: as *Antígonas* de Hegel e Butler¹

Paula Coelho Barroso Magalhães²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.12>

Nada menos dionisiaco do que o ato e a figura de Antígona.
Mas Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode
chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte
como tal. Esse desejo, ela o encarna.
Lacan, *Seminário 7*

1 Introdução

Antígona, de Sófocles, escrita 440 a.C., oferece diversas possibilidades de reflexão. Dela é possível extrair exemplo de desobediência civil, da voz ativa feminina, do direito ao luto, do conflito entre leis orais e escritas e entre a ação singular e a lei universal, na qual essa singularidade não encontra lugar. Do ponto de vista da história da filosofia, a leitura que Hegel fez dela se tornou decisiva para as reflexões posteriores de Lacan, Derrida e Butler, dentre outros autores, sobre o que se entende por “ética”.

Partindo da leitura de Hegel, a questão que norteia este trabalho é: como a divisão do gênero e os processos de ritualização da morte se

¹ Este trabalho é realizado com o apoio da FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

² Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre e graduada pela mesma instituição. E-mail: paulacbm1@hotmail.com

ção no interior das filosofias de Hegel e Butler, a partir da interpretação que cada um faz de *Antígona*? Minha hipótese é que, com as lutas feministas e uma concepção mais porosa das relações de gênero e das relações entre família e sociedade, é possível não só repensar, mas tornar digno o processo de enlutamento, outrora bloqueado em contextos de violência. Em uma palavra, as formas de ritualizar a morte refazem a dinâmica de gênero, que não é mero apêndice, mas algo central na constituição da sociedade, para ambos os filósofos.

Portanto, o presente texto tem como objetivo problematizar as transformações da recepção da peça *Antígona*, de Sófocles, nos projetos filosóficos de Hegel e Butler, de modo a demonstrar que o rito funerário ou os processos de luto e os papéis de gênero na sociedade se determinam recíproca e inerentemente no interior das filosofias desses autores. Por “gênero” aqui compreendo “relações de poder e, especificamente, restrições normativas que não só produzem, mas regulam diversos seres corporais” (Butler, 2013, p. ix), relações essas que não se reduzem a, por um lado, construtivismo linguístico nem, por outro lado, determinismo biológico³.

Para dar conta dessa tarefa, na primeira seção, tentarei compreender o papel de *Antígona* no interior da filosofia de Hegel, papel esse aliado, ao mesmo tempo, à formação da ética, às possibilidades da obra de arte e à divisão estanque dos papéis de gênero na consolidação da sociedade burguesa, considerando-se a *Fenomenologia do espírito*, a *Estética* e a *Filosofia do direito*.

Na segunda seção, mapearei as críticas de Judith Butler a Hegel no tocante à interpretação de *Antígona*, o que envolve o reposicionamento dos pares dialéticos família-Estado e finitude-infinitude, bem como o fundamento de uma outra ética que não aquela calcada no entrecocar das potências divina e humana, mas uma ética que questiona

³ Para uma discussão mais detalhada sobre como Butler entende os processos de produção do gênero, cf. prefácio de *Bodies that matter*, 2013.

a divisão de vidas possíveis e impossíveis, calcada, agora, no conceito de luto, advindo da psicanálise. Viso a compreender, de posse do entendimento do que possibilita ou impossibilita uma vida e do questionamento desse quadro conceitual mesmo, a partir de Butler, compreender a plurivocidade de significados da morte de Antígona e como ela se torna uma figura ambígua na filosofia contemporânea, signo de um futuro possível ou da aniquilação de todo futuro possível.

2 O papel de Antígona em Hegel

À época em que *Antígona* foi escrita, cerca de 442 a.C., as mulheres eram incumbidas de ritualizar a morte dos maridos, jovens e guerreiros, para que suas almas fossem encaminhadas com dignidade ao Hades. Caso suas mortes não fossem lamentadas, iriam para o Tártaro, a prisão subterrânea dos criminosos e perversos. Esse dado sobre a cultura grega tem grande impacto no modo como Hegel pensa os papéis do homem e da mulher na sociedade: aquele guerreia e mata, esta vela o corpo dos mortos. Antígona se apresenta como garantidora de um direito da família — o direito ao luto —, o qual oferece a qualificação de “feminino”.

Antes de adentrarmos a interpretação de Hegel, cumpre lembrar que a peça trata dos herdeiros de Édipo, frutos da relação incestuosa entre o rei Édipo e sua mãe-esposa Jocasta⁴. Antígona vê negado o direito de enterrar seu irmão, Polinice, falecido em uma guerra e sofre por não poder viver um luto digno, dada a punição do rei Creonte. Sua luta é por sepultar Polinice, e, em nome de costumes antigos, os quais

⁴ Cumpre lembrar que Édipo fora amaldiçoado pelos deuses e perfurou os próprios olhos ao ter descoberto que a mulher com quem casou e teve filhos era sua mãe, ao mesmo tempo que matou seu pai. Ao tentar fugir da profecia do oráculo, ele, paradoxalmente, a convoca e, assim, a concretiza. Porém, não sabe o que faz enquanto o faz — fá-lo de forma inconsciente. Por essa razão, Hegel não elenca a tragédia de Édipo como privilegiada para tratar da eticidade, pois, para o filósofo, o mais importante reside na consciência do ato criminoso. Cf. Hegel, 2019, pp. 316-318.

marcam a passagem do corpo do mundo da vida ao mundo dos mortos, ela desobedece às leis tirânicas. Como consequência, o rei da cidade de Tebas, Creonte, sentencia-a à morte, mas ela não recua um passo atrás em sua decisão. No fim da peça, a personagem é enterrada viva em uma tumba debaixo de um rochedo e lá se suicida. Com efeito, “a história [mundial] não é o palco da felicidade” (HEGEL, 2008, p. 30) [*die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks*], e poderíamos dizer, com Aristóteles (2017), que tampouco o é a tragédia, na medida em que dramatiza reviravoltas.

Ao morrer, o sujeito passa da finitude à infinitude, pois perviverá na memória da coletividade, diz Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Em suas palavras, “a morte é a consumação e o trabalho supremo, que o indivíduo como tal empreende pela comunidade” (2019, §452, p. 305). Noutras palavras, a vida no universal é iniciada na guerra, quando o jovem sai do seio da família, e culmina no rito fúnebre. A formação do indivíduo e o cuidado com o corpo morto são trabalhos das mulheres, trabalhos esses excluídos e, a um só passo, possibilitadores da ética e da política. Na leitura de Hegel de Antígona, a consciência trágica do ato de uma individualidade singular engendra a ruptura entre lei divina e lei humana, porque a consciência não se reconhece mais em um dos polos da lei. O ato “perturba o calmo movimento e organização do mundo ético” (Hegel, 2019, §464, p. 313). Antígona e Creonte representam o conflito ético na sua concretude; não se trata aí a universalidade vazia estoica, que se autoexila da vida política.

Hegel (2019, §467, p. 316) define o ato ético do seguinte modo: “que o ato [...] não seja outra coisa senão o que ela [a consciência de si] sabe”. Tal saber sustenta a imediatez da decisão, já que ela *aparece* como um ser natural, associado à mulher, com seu “semblante⁵ de

⁵ Restaria interpretar de modo preciso o que Hegel quer dizer com o termo em alemão *Schein*, que pode ser traduzido como aparência, brilho, semblante. Pode sinalizar tanto a falsidade da aparência quanto a aparência que se mostra, não tendo, neste caso, um sentido pejorativo. No entanto, nos faltam elementos para realizar essa tarefa.

contingência” (2019, §475, p. 322) [*Schein der Zufälligkeit*], porém não se reduz a mero semblante ou aparência. “Porém, a consciência ética é mais completa, sua culpa mais pura, quando conhece antecipadamente a lei e a potência que se lhe opõem, quando as toma por violência e injustiça, por uma contingência ética; e, como Antígona, comete o crime sabendo que o faz” (Hegel, 2019, §470, p. 318). A tragédia permite ao filósofo desdobrar a relação dialética entre saber e não saber, consciência e carência de consciência.

Ora, por que Hegel lançara mão de Antígona? Conforme Alenka Zupančič (2023, p. 81), “Antígona é realçada sempre que há uma mudança tectônica significativa ou em crise na fábrica social, na estrutura simbólica da lei ou no terreno mais amplo da moralidade ou da *Sittlichkeit*”. Na recuperação da peça durante a modernidade, vários autores, exceto Hegel, enxergam que Antígona representa uma radical insubmissão ao Estado tirânico, razão pela qual se tornou intenso objeto de interesse dos intelectuais em geral e das feministas durante a Revolução Francesa, como aponta Steiner (1984). Nesse sentido, Hegel vê dois heróis, duas potências éticas que se chocam, e no fim da luta a organização do mundo grego cai em ruínas.

Há dois heróis, Antígona e Creonte, porque o Estado concebido como universal perante um sujeito abstrato, representado na posição de Creonte, é algo a ser justificado na modernidade. Ademais, ambos estão no mesmo nível da dialética. Para Hegel, também Antígona deveria obedecer a Creonte, na medida em que é filha do rei e noiva de Hêmon; Creonte deveria respeitar o caráter do sangue e da piedade, por ser pai e marido. “Assim, em ambos está imanente aquilo contra o qual eles alternadamente se elevam, e eles são tomados e devastados por algo intrínseco ao próprio ser” (Hegel, 2007, p. 1398, tradução

minha⁶). A colocação de Hegel é assaz inquietante. Ora, o que seria isso que os toma e devasta?

Há um extenso e multifacetado debate sobre o papel da figura de Antígona no interior da filosofia hegeliana, debate esse que se divide entre aquelas que tecem duras críticas ao papel das mulheres restrito ao lar defendido por Hegel, inconciliável com as demandas feministas de nosso tempo (Lonzi, 1996), e aquelas que se propõem a pensar “quais conceitos hegelianos ainda são úteis para um pensamento feminista, a partir de sua ideia mais geral de superação de dualismos ou oposições, por exemplo, a própria dialética e a relação entre identidade e diferença ou a noção de plasticidade” (Miranda, 2022, p. 28).

Tomar posição nesse debate é uma tarefa que ainda requer amadurecimento. Provisoriamente, no entanto, defendo ser possível defender uma posição mais nuançada em Hegel, pois o filósofo posiciona o Estado como expressão da autoconsciência do espírito, porém localiza o ato ético, o ato dotado de maior consciência, em Antígona. Há aí, então, uma ambivalência. Trata-se de uma mulher — como tal, estranha à esfera pública —, com atributos de feminilidade, os quais pervertem a noção mesma de Estado como mediação universal das consciências. Daí a célebre expressão hegeliana (2019, §475, p. 322), “a feminilidade — a eterna ironia da comunidade”.

Também na *Filosofia do direito* (2022), Hegel afirma que o modelo em que as mulheres são restringidas ao lar é a expressão da Ideia que conforma o conceito e a efetividade do espírito. Ao criticar a religião como fundamentação do Estado, haveria, porém, uma piedade legítima, que abandona a esfera do sentimento e adentra a Ideia. A piedade [*Frömmigkeit*] consiste ainda no velar dos mortos, uma ideia que preserva semelhanças com a *Fenomenologia do espírito*. Surge, então, outra tensão importante: se Hegel está ou não postulando o dever-ser da

⁶ No original: “So ist beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselweise erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseins gehört”.

sociedade, ainda que haja diferenças no seu modo de compreender a teleologia com relação à filosofia kantiana.

É possível, mas ainda inseguro, enxergar a posição de Hegel como descrição, não prescrição, da consolidação da sociedade burguesa e dos novos padrões generificados na Europa, como uma tentativa de preservar o legado hegeliano. Ademais, o tempo histórico em que viveu o filósofo é posterior e fruto do processo de acumulação primitiva⁷ dos séculos XV e XVI, que privou as mulheres do acesso à terra e do controle reprodutivo (Federici, 2023), fornecendo, assim, as bases para a consolidação da família nuclear burguesa e, conseqüentemente, do capitalismo.

Porém, Hegel deixa de lado elementos da peça que são importantes para uma interpretação da obra que desafia a dialética binária do gênero. Como aponta Butler (2001, p. 589, tradução minha⁸), “É importante estar atento e se perguntar como Antígona é lida, por que ela é lida de tal modo e por que não é lido exatamente o que ocorre na peça — e quais propósitos são perseguidos com a leitura”.

O único momento em que Hegel se refere à morte de Antígona, não do seu ato de desobediência para enlutar o irmão — este é o ato de Antígona, por excelência, na compreensão de Hegel —, é o seguinte, no vol. IV dos *Cursos de estética*:

Antígona sofre a morte antes de conhecer a alegria da cerimônia matrimonial. [...] De tudo o que há de grandioso no mundo antigo e moderno — eu conheço praticamente tudo, e é preciso conhecer tudo, o que também é possível — me parece, segundo este lado, que Antígona é a obra de arte a mais excelente, a mais satisfatória (2014, p. 257, grifos meus).

⁷ É questionável o caráter primitivo da acumulação, na medida em que sua atualização é necessária para os processos de acumulação de capital até hoje.

⁸ No original: “Es ist wichtig, vorsichtig zu sein und sich zu fragen, wie Antigone gelesen wird, warum sie so gelesen wird und warum gerade nicht gelesen wird, was im Stück steht – und welche Absichten damit verfolgt werden”.

Na passagem se vê que Hegel considerava o casamento algo essencial para uma mulher, não obstante Antígona não o tenha realizado e nem por isso seja considerada pelo filósofo menos mulher, muito pelo contrário. Porém, Irigaray afirma: “ela nunca se torna uma mulher. Mas ela não é tão masculina quanto ela poderia parecer se vista de uma perspectiva exclusivamente fálica” (1996, p. 50).

Para além das questões de gênero, autores como Steiner (1984) veem em Antígona a força do negativo, na medida em que questiona as condições e contradições fundantes da sociedade, os pares binários da divisão privado-político, finitude-infinitude. Semelhantemente, Miranda (2022, p. 29) pensa Antígona como “uma mulher cuja ação configura o espírito, isto é, como um sujeito que provoca uma dissolução de saberes antigos e um engendramento de novos saberes” no interior da filosofia hegeliana.

Entretanto, o lugar de Antígona no pensamento de Hegel não é ponto pacífico. Derrida afirma em *Glas* (1986) que a figura de Antígona marca o fora radical no pensamento sistemático de Hegel e que ele tinha um “fascínio por uma figura inadmissível dentro do sistema” (p. 151). Butler, concordando com essa leitura, afirma que Antígona não é suprasumida na filosofia hegeliana, “já que Antígona é superada sem jamais ser preservada quando surge a ordem ética” (2022, p. 27).

A autora também afirma, corroborando Goethe⁹, que não é possível identificar Antígona ao princípio da família, na medida em que

⁹ Papel importante na discussão e recepção de Antígona no círculo intelectual germânico do século XIX é o de Hölderlin, tradutor da peça, que verteu o texto em grego para o alemão em 1804, três anos antes da publicação da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Há uma elaboração extensa de Hölderlin sobre os textos de Sófocles quanto à forma estética da tragédia em *Anmerkungen zur Antigone* e *Anmerkungen zum Oedipus*. Hölderlin defendia uma precisão matemática na literatura, a cesura, a palavra viva era o cerne da compreensão da tragédia. Para ele, a cesura da tragédia de Sófocles residiria no ponto da mediania do texto, tanto do ponto de vista de uma lei de cálculo da obra de arte, tanto do ponto de vista do conteúdo, que corresponde ao ponto de virada ou reviravolta (*Umschlag*) da narrativa. Esse momento da narrativa corresponderia à

sua genealogia é aberrante. Goethe, nas *Conversações com Eckermann* (2020, p. 554-555), sugere, de modo irônico, haver um amor incestuoso entre Antígona e Polínicos: “Como se não soubéssemos de numerosos casos em que o afeto entre irmã e irmão tinha, de forma consciente ou não, um caráter profundamente sensual!”. Nesse sentido, Antígona perverte, já de saída, a própria família, o que destoa da dialética da eticidade hegeliana.

3 A Antígona de Butler

Leitora arguta de Hegel e com uma filosofia própria, Butler apresenta, com efeito, outra perspectiva sobre Antígona. “Com seu ato, ela transgredir tanto as normas de gênero quanto as de parentesco, e, ainda que a tradição hegeliana leia o seu destino como sinal evidente do fracasso e da fatalidade dessa transgressão, outra interpretação é viável” (Butler, 2022, p. 33). Noutras palavras, a ilegibilidade de Antígona no sistema hegeliano realmente ocorre para a autora, mas isso não significa que a figura de Antígona seja ilegível em todos os contextos. Desse modo, reconstruído grosso modo o debate entre Hegel e Butler, tratarei agora desta como filósofa autônoma.

A leitura que a autora realiza da tragédia parece marcar um ponto de inflexão em seu pensamento. A partir da obra *A reivindicação de Antígona* (2022), escrita em 2000, Butler se volta para o problema do luto na política, trazendo-lhe novos contornos a cada nova obra publicada. Antígona é assumida como uma alegoria das perdas que não são reconhecidas publicamente, mas também da destituição da família e dos padrões de gênero, uma alegoria “de formas alternativas àquela estrutura rígida colocada pelo Freud oficial” (Molina, 2022, p. 447), ao pensar Antígona como símbolo de novos padrões subjetivos na

chegada de Tirésias para alertar Creonte quanto à arbitrariedade do decreto que condena Antígona.

contemporaneidade. Por ser a última da linhagem de Édipo, a personagem desinstitucionaliza a heterossexualidade ao se recusar a casar e tornar-se mãe, escandaliza o público com seu gênero oscilante, abraça a morte como seu leito nupcial. Este dado metaforiza a destruição do casamento, há ambivalência na linguagem da peça, conforme o trecho seguinte:

Ó tumba, ó *tálamo*, claustro eterno escavado
na rocha, onde vou *unir-me para sempre*
a tantos do meu sangue que, já perecidos,
hóspedes agora são da deusa Perséfone! (Sófocles, 2023, p. 95, grifos meus)

A partir do debate que a obra suscita sobre as relações entre gênero e certos modos de morrer, é digno de nota um texto insólito de Marx de 1846¹⁰, *Sobre o suicídio*, em que ele se questiona sobre o fenômeno do suicídio a que mulheres e proletários recorrem, como consequência dos malogros da vida burguesa. Os efeitos nefastos do modo de produção capitalista se estendem para além da esfera da economia, atingindo também a assim chamada vida privada, na qual estavam encerradas as mulheres:

Antes de tudo, é um absurdo considerar antinatural um comportamento que se consuma com tanta frequência; o suicídio não é, de modo algum, antinatural, pois diariamente somos suas testemunhas. O que é contra a natureza não acontece. Ao contrário, está *na natureza de nossa sociedade* gerar muitos suicídios, ao passo que os tártaros não se suicidam. (Marx, 2015, p. 25, grifos meus)

Ainda que o destino de Antígona e das mulheres do relato de Marx soe radical, talvez escandaloso, suas histórias não devem se reduzir a isso. Inspirada por Lacan (1988), Butler entende que Antígona

¹⁰ Para um leitor marxiano, pode soar um tanto quanto estranha a referência a essa obra, na medida em que ela é a tradução feita por Marx da obra homônima escrita por Jean Peuchet. No entanto, ela se mostra importante para a pesquisa aqui desenvolvida, na medida em que reforça a relação entre sujeitos marginalizados e melancolia.

ultrapassa o limite de organização, leis, normas que uma sociedade suporta, por isso ela morre — nisso residiria o seu “brilho insuportável” (Lacan, 1988, p. 294). Trata-se de um ato repleto de significados políticos, os quais ainda requerem melhor elaboração. De todo modo, para o psicanalista e para a filósofa, só há um herói, Antígona. Creonte está para o anti-herói, que intenta fazer da lei algo inexorável e, com isso, perverte-a. Essa leitura pode ser entendida como marca de um tempo em que já não é mais possível recorrer a universalismos que apaguem a singularidade (Euben, 1977).

Mais do que a lei humana encarnada por Creonte — como crê Hegel —, aposto que, no limite, é a própria morte que a personagem enfrenta. Noutras palavras, entendo que o modo mesmo como Antígona morreu configura-se também como um ato ético, como já havia demonstrado Lacan (1988). A razão de sua morte excede a metafísica do gênero¹¹, embora certamente esteja entrelaçada por essa metafísica.

Porém, Butler dá um passo adiante em relação ao psicanalista — seu grande interlocutor, ao lado de Hegel — ao se interrogar se o desejo radical de Antígona apontar para a morte significa imediatamente dizer que não haveria qualquer possibilidade de Antígona ter vivido. E se ela não precisasse morrer? Perguntar quais formas específicas de inteligibilidade limitam e condenam Antígona, como Butler faz, implica interrogar como seria “como deveria ser o mundo das leis no qual Antígona teria permanecido em vida, poderia ter vivido, no qual a vida teria sido digna de ser vivida para ela” (2001, p. 598, tradução minha¹²).

Compreendo ser preciso se demorar um pouco mais na pergunta: Antígona está condenada, desde sempre lançada à melancolia?

¹¹ *Metafísica do gênero* é uma expressão utilizada por Butler (2013) para se referir à divisão estanque e heteronormativa entre os gêneros na sociedade.

¹² No original: “wie die Welt der Gesetze aussehen müsste, in der Antigone am Leben geblieben wäre, hätte leben können, in der das Leben für sie lebenswert gewesen wäre”.

É possível defender a ideia de que a morte de Antígona não é uma necessidade, mas uma contingência, se se deseja construir outro mundo. Butler parece, por um lado, tensionar a impossibilidade da vida para Antígona, como faz Lacan, por vezes, ao afirmar que todo desejo radical aponta, necessariamente, para um impossível fora da circunscrição do possível, e, por outro lado, visa a imaginar um mundo no qual teria sido possível para ela viver. Numa entrevista, Butler se pergunta:

E mesmo quando eu pergunto aos meus estudantes quem carrega a responsabilidade pela morte de Antígona: é Creonte? Ou Antígona procura sua própria morte? Ela provoca sua condenação? Então, metade [da turma] se decide por uma [possibilidade]; metade, pela outra possibilidade. (Butler, 2001, p. 589, tradução minha¹³)

Ainda que Antígona tivesse continuado viva, não tivesse tido a primeira morte, a morte do corpo, restaria-lhe a morte simbólica, a segunda morte de que fala Lacan¹⁴, pois não havia condições nas quais ela pudesse desenvolver a sua subjetividade, ela continuaria morta em vida. Em uma palavra, antes de Antígona morrer, seu mundo já havia morrido. Sendo assim, resta a questão: é só na morte que Antígona pode ser um ser para si mesma?

Nesse sentido, Butler está interessada em pensar quais poderiam ter sido as condições de inteligibilidade que teriam tornado a sua vida possível, quais esquemas de inteligibilidade tornam nossos amores legítimos e reconhecíveis, quais deles tornam nossas perdas

¹³ No original: “Und selbst wenn ich meine Studenten frage, wer die Verantwortung für Antigones Tod trägt: Ist es Kreon? Oder sucht Antigone ihren Tod selbst? Provoziert sie ihre Verurteilung?, dann entscheidet sich die Hälfte für die eine, die andere Hälfte für die andere Möglichkeit. Und dann gibt es natürlich manche, die sagen: sowohl als auch...”.

¹⁴ A segunda morte é compreendida como o ato de infligir direitos contra o morto, não lhe preservar a memória. “Não se trata de acabar com quem é homem como se faz com um cão. Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais” (Lacan, 1988, p. 329). Seria possível dizer que não realizar a tarefa da morte simbólica compele à melancolia, tal como Freud (2016) a entende.

verdadeiras. Nesse sentido, há vidas que não são reconhecidas como vivíveis, porque a elas está interdita a possibilidade de luto, como é o caso de Polinices. As versões normativas do parentesco e da família não são essenciais para o funcionamento da cultura, crítica que Butler (2022) faz ao psicanalista francês. Em verdade, trata-se de uma temporalidade contingente, não obstante a ideologia leve a crer que esta forma social é necessária, infinita (Arruzza, 2015).

Portanto, da desqualificação de certos modos de subjetividade que foram compreendidos como o Outro da norma, sua negação radical e, ao mesmo tempo, fundante, decorre a melancolia na esfera pública, derivada do não reconhecimento pleno. Contra essa dialética binária da identidade e da não-identidade, a saída seria produzir rasuras no interior da própria identidade, ao invés de se prestar a encenar sua negação (Butler, 2017).

Na leitura butleriana, Antígona é impiedosa, ela realiza a sua ação e isso para ela é inegociável. Por essa razão, de seu ato é extraída a ética da psicanálise, tal como Lacan o formula:

A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida. É na dimensão trágica que as ações se inscrevem, e que somos solicitados a nos orientar em relação aos valores. [...] um juízo ético é possível, o qual representa essa questão com seu valor de Juízo final — Agiste conforme o desejo que te habita? (Lacan, 1988, p. 366-367)

Não será o caso aqui, entretanto, de entretecer reflexões ulteriores acerca das implicações da apropriação de Antígona pelo psicanalista. Importa reter que Antígona não cede nem teme, o que carrega certa monstruosidade, para Lacan, e, por isso, para Judith Butler, Antígona se aproxima do inumano ou do *queer*, para além de uma identificação ao masculino ou ao feminino. Dito de maneira mais precisa, Butler não diz exatamente que Antígona é *queer*, mas apresenta

possibilidades que, muito posteriormente a Sófocles, aproximam-se do queer. O *queer* é fruto de uma concepção de que o sujeito feminista não tem mais a sua centralidade na categoria “mulher” por oposição à de “homem”, ainda que Butler (2014) considere que a masculinidade está calcada no interdito de audibilidade, isto é, ela será perdida se o sujeito escutar a verdade da ordem do “feminino”. Na peça, Creonte se sente ameaçado pelo discurso persuasivo de Antígona, ele diz: “enquanto eu estiver vivo, mulher não faz lei” (Sófocles 2023, p. 79). Mais à frente na peça, também diz:

é preciso ter a ordem por mestre
e nunca, a custo algum, se curvar a uma fêmea.
Melhor, em caso extremo, dobrar-se a um homem
que ter reputação de fraco com as mulheres. (Sófocles, 2023, p. 88)

Por essa razão, Antígona estaria para além do binarismo de gênero, ocupando uma posição inumana, apesar de falar por meio e na linguagem do humano, da soberania política. Antígona é inumana porque não ocupa um lugar reconhecível, homogeneizado no interior das relações sociais, é alguém desterrado. A sua recusa à lei do Estado significa que procurar o suporte ou a mediação estatal não constitui forma de luta radical (Lloyd, 2005, p. 463). Por isso, Butler afirma:

Antígona fala a linguagem do direito da qual está excluída, participando da linguagem da reivindicação de direitos com a qual não é possível uma identificação final. Se ela é humana, então o humano entrou em catacrese: já não sabemos mais qual o seu uso adequado. E, na medida em que Antígona ocupa a linguagem que nunca pode lhe pertencer, ela funciona como um quiasma no vocabulário das normas políticas. (Butler, 2022, p. 139)

Há uma direção interpretativa contemporânea (Euben, 1997) que defende que a esfera supostamente privada não é muda, ela também é repleta de significância política. No caso do luto, experiência, num primeiro olhar, individual, Freud (2016) diz que a perda do objeto

de amor é consciente; na melancolia, a perda é inconsciente e desconhecida, não se consegue localizar *o que* se perdeu na pessoa amada. A melancolia é enigmática, é o amor pelo objeto perdido confundido com ódio a si mesmo, onde não há elaboração consciente possível. O melancólico dificilmente se apega à vida, é como se ele estivesse sempre no regime da morte e não temesse a morte, como Antígona, que reconhece na morte sua própria casa¹⁵.

Para a filósofa, a interdição de determinados lutos públicos, sobretudo a das vidas proscritas ou dos corpos abjetos, produz melancolia, portanto, esse problema possui um caráter social e político. Sem reconhecimento pleno, certas vidas entram em um limbo, morrendo lentamente, vivendo apenas para sobreviver, isto é, morrendo (Butler, 2009, 2012). Essa violência é considerada morte social, como aquela a que corpos escravizados são submetidos (Patterson, 1985).

Entretanto, é uma leitura redutora pensar luto e melancolia freudianos como um par maniqueísta. Nem sempre ser melancólico é ruim; no limite, desejar a morte pode ser uma recusa radical de querer fazer parte deste mundo tal como ele está, de recusar as leis que nos são impostas (Safatle, 2019). Por isso, Antígona se situa numa posição mais nuançada em relação a esse problema, ela está entre o luto e a melancolia. Por um lado, deseja a morte — ela diz: “Eu, já faz tempo que sou uma alma morta a serviço dos mortos” (Sófocles, 2023, p. 81) — por outro, insurge-se contra o emudecimento e o apagamento impostos à sua perda.

No debate mais fresco acerca da recepção de *Antígona* (Dolar, 2002; Noys, 2010; Zizek, 2019; Zupancic, 2023), surge a questão do futuro atrelada ao capitalismo e à melancolia. Como radicalização da

¹⁵ Na história da filosofia, o primeiro autor a tratar da afinidade de Antígona com a morte (*oikos*, em grego, podia significar tanto casa quanto tumba) foi Heidegger, em seus textos *Einführung in die Metaphysik* (1983) e *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (1993). A leitura de Heidegger influenciou sobremaneira Lacan, com o qual Butler dialoga explicitamente. No entanto, foge ao escopo deste texto recuperar as influências heideggerianas da interpretação de Antígona em Lacan e Butler.

“força do negativo”, expressão hegeliana, Benjamin Noys (2010, p. 152) discute a figura de Antígona como um “vórtex do terror” atrelada a um niilismo ativo, ao *pathos* da finitude, à negação do estado de coisas sem a afirmação de uma transformação posterior e, por isso, digna de crítica, na visão de Noys. Um dos significados da palavra “Antígona” é anti-geração (Rosenfeld, 2010), o que corrobora essa perspectiva.

Edelman, leitor de Butler, por seu turno, é partidário da ideia de uma recusa da afirmação do futuro a partir da ideia do *queer* e vê isso como parte importante de um projeto político, ao defender a recusa da “insistência da esperança mesma como afirmação, que é sempre afirmação de uma ordem cuja recusa será registrada como impensável, irresponsável, inumana” (2004, p. 4, tradução minha). Embora consinta que a dimensão do reconhecimento no tratamento de Butler seja meritória em relação à perspectiva habermasiana, Edelman defende que apostar no reconhecimento é tornar os corpos mais inteligíveis e, por consequência, menos subversivos.

Trata-se de um debate delicado e de um problema de imaginação política. Antígona pode, de fato, ser vertida para o mortífero, mas a custo de se perder a sua potência utópica. Ela pode ser lida como figura da utopia, na medida em que uma parte do desejo não cede às normas, o desejo sempre aponta para algo impossível, e a tarefa seria deslocar o impossível, tornando-o possível. Resta saber exatamente qual é o impossível que se deseja, que, nessa discussão, está atrelado ao feminismo e ao anticapitalismo. Alenka Zupancic, também interlocutora de Butler, afirma nessa direção: “é precisamente porque ela coloca um fim em todo futuro que Antígona pertence ao futuro. Ela é uma figura do futuro alternativo” (2023, p. 82, tradução minha).

Compreendo que Antígona seja uma figura limiar, que pode ser vertida para um lado e para o outro, para o mortífero e para o vivo, entre a vontade de aniquilar tudo e a criação de outro mundo possível. Porém, talvez Butler diria que Antígona não é tanto uma figura do futuro, mas do presente, na medida em que as reconfigurações do gênero

já são mais do que possíveis, elas acontecem, porém, por si só, são insuficientes para a transformação radical do futuro.

4 Considerações finais

Na primeira seção, tendo me dedicado a examinar o papel de *Antígona*, obra e personagem, no interior do *corpus* hegeliano, reconstituí o motivo da recuperação da peça no contexto histórico da Revolução Francesa e os debates que Hegel travava em torno de *Antígona* com Goethe. Debati-me com as perguntas: tratava-se de uma descrição ou de uma prescrição dos papéis binários do homem e da mulher e do encerramento da mulher nos deveres da família, privada do acesso à política? Em que medida é possível defender que a *Antígona* de Hegel ocupava um lugar no universal e, portanto, não estava encerrada na inferioridade dos interesses particulares? (Se), como Hegel pode contribuir para os estudos feministas?

Na segunda seção, tecidas as críticas de Butler a Hegel, Butler foi tratada como autora autônoma. Tentei compreender que papel *Antígona* ocupa na obra da filósofa. Coloquei-me as perguntas: como não só o ato de velar o irmão Polinices é preenchido de significados políticos, mas, sobretudo, de que maneira a própria personagem é apresentada como efígie das vidas inelutáveis e impossíveis de serem vividas dignamente em contextos de precariedade. Como a autora entrelaça o problema freudiano do luto e da melancolia, as normas do simbólico lacanianas, à sujeição exercida pelo poder? Noutras palavras, como os conceitos psicanalíticos são vertidos e realçados em sua dimensão eminentemente política?

Tais perguntas são importantes para compreender a morte de *Antígona* e, no limite, como seria “o mundo em que *Antígona* teria permanecido em vida” (Butler, 2001, p. 587, tradução minha¹⁶). Se seu

¹⁶ No original: “eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre”.

suicídio é lido como produto de um impossível dentro da sociedade, para Lacan e Butler, Antígona se apresenta também como um problema de imaginação política. Mais ainda, Antígona é uma figura limiar que pode ser vertida para o mortífero e para o vivo, para a aniquilação do futuro e para a possibilidade de outro futuro.

Ademais, o modo de compreender o suicídio não deve ser unívoco, pois, por um lado, é produto de sofrimentos sociais; por outro, é a própria retomada de agência do indivíduo sobre sua vida, que reivindica a liberdade diante da morte, sendo visto, portanto, como um ato ético ou decisão ética. Do ponto de vista estético, se se retirasse o foco do sujeito Antígona de sua ação, perderia-se a dimensão trágica, na qual o feito do herói é destacado acima das situações que o coagiriam. Tanto mais ele se destaca dos outros indivíduos, com a ausência de inocência e a culpa pura, como realça Hegel — em que pese o fato de o filósofo apenas mencionar o fim de Antígona como trágico devido à não consumação do casamento —, mais se destaca a fragilidade da vida e a inexorabilidade da morte.

Para não concluir, tenho ainda questões em aberto. Há uma reconciliação possível entre Antígona e Creonte? Se se fala em Hegel, fala-se em reconciliação, pré-requisito para *Aufhebung*. Há reconhecimento possível para Antígona no interior da filosofia de Hegel? Até que ponto o reconhecimento é válido, ou seria, como Nietzsche criticara Hegel, uma espécie de servidão ao outro? Quando uma figura se torna mais inteligível, necessariamente ela se torna menos subversiva? Como Antígona poderia ter saído viva, com corpo e simbolicamente? Ou antes, se a sociedade fosse diferente e melhor, o ato não seria mais necessário? Essas são questões para as quais ainda não tenho resposta.

Por fim, reconheço as limitações deste trabalho. Não foi possível explorar com atenção o problema do reconhecimento associado à Antígona no interior da filosofia de Hegel nem a influência da interpretação lacaniana sobre Butler. Sobra, portanto, um desejo para futuros escritos.

Referências

- ALEXIOU, Margaret. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ARRUZZA, Cinzia. Gender as social temporality: Butler (and Marx). *Historical materialism*, v. 23, n. 1, p. 28-52, 2015.
- BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship between life and death*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte, Autêntica, 2017.
- BUTLER, Judith. *A reivindicação de Antígona*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. Nova Iorque: Routledge, [1993] 2011.
- BUTLER, Judith. Can one lead a good life in a bad life? Adorno Prize Lecture. *radical philosophy*, v. 176, 2012.
- BUTLER, Judith. Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, v. 49, n. 4, p. 587-600, 2001.
- BUTLER, Judith. *Frames of war: When is life grievable?* Londres: Verso, 2009.
- BUTLER, Judith. O gênero por vezes se desfaz quando é muito difícil de ouvir: Reflexões sobre Antígona. Posfácio à edição brasileira. In: *O clamor de Antígona: Parentesco entre a vida e a morte*. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Nova Iorque: Verso, 2004.
- BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*. Nova Iorque: Columbia University Press, [1987] 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Glas*. Traduzido por John Leavey e Richard Rand. Londres: University of Nebraska Press, 1986.
- DOLAR, Mladen; ZIZEK, Slavoj. *Opera's Second Death*. New York and London: Routledge, 2002.

- EDELMAN, Lee. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham e Londres: Duke University Press, 2004.
- EUBEN, Peter. Antigone and the language of politics. In: *Corrupting Youth: Political education, democratic culture and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: *Neurose, psicose, perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- GOETHE; ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida: 1823-1832*. São Paulo: UNESP, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica*. 1 – A doutrina do ser. Tradução de Christian G. Iber e Marloren L. Miranda. Petrópolis, RJ: Vozes. Editora Universitária São Francisco, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética I*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética IV*. Tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 9ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília, Distrito Federal: Universidade de Brasília, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução de Marcos Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden und Register*, Band 13: *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993.

- HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*, Band 5: Übersetzungen. Kohlhammer: Stuttgart, 1952.
- IRIGARAY, L. The Eternal Irony of the Community. In: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 45-58.
- LACAN, Jacques. *Seminário 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LONZI, Carla. Let's spit on Hegel. In: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 275-298.
- LORAUX, Nicole. *Tragic ways of killing a woman*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- LLOYD, Maya. Butler, Antigone and the State. *Contemporary Political Theory*, Palgrave, v.4, p. 451-468, 2005.
- MARX, Karl. *Sobre o suicídio*. Boitempo: São Paulo, 2006.
- MIRANDA, Marloren. Dualismos em questão: uma leitura feminista de Antígona como figura do espírito na Fenomenologia de Hegel. *Antítesis – Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, Londrina, nº 3, p. 25-48, 2022.
- MOLINA, Luciana. “O que aconteceu aos herdeiros de Édipo?” A recepção clássica e a crítica à psicanálise na leitura de Judith Butler de *Antígona*. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, Aveiro, vol. 24, 2022, p. 429-449
- NOYS, Benjamin. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. Introdução. In: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo, Penguin-Companhia, 2023.
- ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Antigone: Sophocles' Art, Hölderlin's Insight*. Aurora: The Davies Group, 2010.
- RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 46, p. 58-73, 2020.

- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2018.
- SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SÖDERBÄCK, Fanny. *Feminist readings of Antigone*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2010.
- SJOHOLM, Cecilia. *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo, Penguin-Companhia, 2023.
- SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, Zahar, 2018.
- STARK, Hannah. Judith Butler's post-Hegelian ethics and the problem with recognition. *Feminist Theory*, v. 15, n. 1, p. 89-100, 2014.
- STEINER, George. *Antigones: How the Antigone Legend has Endured in Western Literature, Art and Thought*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Tensions and ambiguities in Greek tragedy. In: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone Books, 1990.
- ZIZEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. Nova Iorque: Verso Books, 2019.
- ZUPANČIČ, Alenka. *Let Them Rot: Antigone's Parallax*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2023.

Queerizar a cidade: vivenciabilidade e a destruição do espaço da mormadocracia

Pedro Ricardo Souza Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.13>

1 Introdução

A assumpção do espaço público como espaço opaco e livre das relações de poder, como construído por acaso, apaga a influência dos processos históricos das subjetivações capitalistas. Nesse sentido, afirmar que o espaço público não é, de fato, do público enquanto coletividade plural, é identificar a hegemonia de um tipo específico de sujeito na vida social e política.

Assim sendo, o objetivo desse artigo é evidenciar, através de uma análise crítica de autores estudiosos da subjetividade, tais como Félix Guattari e Paul B. Preciado, confrontada com fatos sociais conhecidos e noticiados por veículos midiáticos; de como o espaço público em sua configuração de memória e circulação é construído pelos atravessamentos das opressões de gênero, raça, classe e deficiência. Portanto, o espaço público² como possibilidade da ação política é um território em constante disputa semiótica, como exporemos.

¹ Mestrando em Ética e Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: pedroricardosm@outlook.com

² A conhecida distinção moderna entre público e privada tem se tornado cada vez menos clara. Atualmente, não é possível estabelecer uma separação precisa entre essas esferas da vida, seja pelos meios digitais de conexão e relação, seja pela constante mercantilização da vida que expõe à subjetividade aos interesses de mercado. Assim sendo,

Desse modo, em um primeiro momento, buscaremos uma definição do conceito de espaço público de acordo com estudiosos da Geografia para, em seguida, analisar os atravessamentos sócio-políticos através de notícias e dados estatísticos. A partir disso, buscaremos pensar a disputa política do espaço público urbano pela derrubada das estátuas e pela queerização como estranhamento do espaço para tornar o espaço público, de fato, público.

2 O espaço público é público?

Segundo Carlos (2004), pensar a dimensão espacial da cidade revela dois registros que não devem ser considerados em separado, isto é, sua realidade material e as relações sociais que a constituem. Desse modo, tal materialidade deixa de ser opaca e assume uma dinâmica de complexos atravessamentos e implicações sociais e políticas, de modo que a cidade aparece como “construção humana, produto histórico-social, (...) como trabalho materializado, acumulado ao longo de uma série de gerações, a partir da relação da sociedade com a natureza” (Carlos, 2004, p. 14).

O conceito de espaço público está longe de ser unívoco (Narciso, 2009). Pelo contrário, é um espaço complexo de múltiplas confluências, possibilidades, políticas e violências. Assim sendo, compreende-se tal espaço como aquele que deve ser palco da possibilidade da ação política (Narciso, 2009). Entretanto, sendo o processo de construção do espaço urbano influenciado pela complexa realidade das relações políticas e sociais, tem-se que ele:

usamos espaço público de modo a destacar os espaços físicos nos quais circulam e se relacionam os corpos, os signos e se estabelece a memória e se materializa a cultura. Não se esquecendo, contudo, que esses espaços não são mais imaculados do interesse privado nem das ações publicitárias de grandes marcas.

[...] **deveria** constituir uma fonte de forte representação pessoal, cultural e social, pois trata-se de um espaço simbólico onde se opõem e se respondem aos discursos, na sua maioria contraditórios, dos agentes políticos, sociais, religiosos, culturais e intelectuais que constituem uma sociedade (Narciso, 2009, p. 268, grifo nosso).

Assim sendo, categorias como reconhecimento, memória e identidade (Carlos, 2004) estão intimamente relacionadas à categoria de espaço público urbano no qual o sujeito se insere e é constituído em sua vida cotidiana.

Narciso (2009) reafirma a dificuldade de solidificar tal categoria em um conceito bem definido, mas arrisca defini-lo como:

[...] Um lugar aberto, de acesso irrestrito, um ponto estruturante da malha urbana e confluência de vários caminhos e lugares, é um espaço de passagem e de permanência, construído por diversos agentes, quer na sua forma material ou vivencial. O espaço público é uma estrutura e estratégia de forma caracterizada pelos seus elementos constituintes (que o individualizam), social e económica (Narciso, 2009, p. 271).

Contudo, sobre essa definição é preciso discutir o caráter ideal dessa suposta abertura, bem como a compreensão de que tal espaço seja construído, de fato, por diversos agentes. O problema que nos cerca é que entender o espaço público como lugar da coletividade é uma postura ideal frente à realidade das violências que se consolidam no ambiente público. Categorias como acessibilidade, livre circulação, reconhecimento e alteridade parecem falhar em descrever a dinâmica das relações que se dão nesses espaços os quais, longe de refletir a coletividade, são a cristalização da história de um tipo bem específico de cidadão privilegiado do social.

Portanto, o espaço que pertence ao poder público e é, portanto, de uso e posse coletiva, é perpassado, não podendo ser de outro modo, pelas relações de poder verticalizadas nos recortes de classe, gênero, raça e deficiência. Nesse sentido, pensar a concretude das diversas agressões simbólicas e físicas que os espaços urbanos histórico-centrais

atualizam no dia a dia de pessoas racializadas, feminizadas, pessoas com deficiência e pessoas LGBTQIAPN+. É aqui que as categorias de humanidade, alteridade, cidadania, acessibilidade e reconhecimento falham. Portanto, compreender os diversos espaços públicos como sínteses de processos históricos opressores implica tomá-los como lugares de disputas, de novas produções e estranhamentos. É preciso, desse modo, continuar a queerizar a rua.

2.1 A disputa semiótica

Figura 1 – Adesivo LGBT é retirado da fachada do Centro de Referência LGBT



Fonte: Reprodução das Redes Sociais³

Em fevereiro de 2024, o prefeito da cidade de Belo Horizonte, Fuad Noman, ordenou que fosse retirado o adesivo que continha referência à bandeira do orgulho LGBTQIA+ que ilustrava a fachada do Centro de Referência LGBT da cidade. Foi noticiado pelos veículos de mídia que tal ação havia sido motivada pela pressão de vereadores alinhados à direita. Em resposta, Fuad Noman negou que a retirada tenha

³ Disponível em: <https://www.itatiaia.com.br/politica/2024/02/21/fuad-explica-por-que-retirou-faixa-com-bem-vindos-do-centro-lgbt-de-bh>.

sido feita por pressão dos vereadores de direita, afirmando que “Há uma política da cidade de não ter nenhum tipo de identificação, a não ser a área. [...] É só isso. Não há nenhum outro problema de outra ordem” (Peixoto; Ribeiro, 2024).

Paul Preciado caracteriza o espaço público como uma “ficção burguesa” (2023, p. 400) que projeta uma suposta neutralidade e igualdade. A partir disso, da fala do prefeito, o que se subentende é justamente o que é não dito, isto é, que a não-identificação é, certamente, a identificação com a neutralidade dos corpos “estatuficados” (Preciado, 2023, p. 400), ou seja, os corpos que são dignos de representação no espaço público: nas estátuas, nas placas, na história, em suma, nos símbolos. Desconsiderada a ironia absurda de que um espaço voltado à atenção para com a população LGBTQIA+ não possa ter símbolos relacionados à identificação da comunidade, o ato simbólico pretensamente inofensivo constitui o tal apagamento simbólico que os corpos anormalizados (fora da norma política e, portanto, do ideal de subjetivação, a dizer: o homem branco, heterossexual, fazedor da história) têm sofrido até agora.

Ao encontro disso, Félix Guattari (2024) afirma que o sujeito em sua inserção simbólica-significante no mundo é constantemente restrito e limitado por formações de poder. Seu desejo é inconscientemente moldado pelas significações do poder articuladas por uma máquina linguística que sistematiza e estrutura “essas formações de poder; ela [a máquina linguística] é fundamentalmente um instrumento a serviço da lei, da moral, do capital, da religião, etc” (Guattari, 2024, p. 191).

A significação como disposição linguístico-simbólica do real, produzida pelas relações de poder, erigida sobre as diversas opressões, articula o sentido de modo que “automatiza as condutas, as interpretações, as respostas desejadas pelo sistema” (Guattari, 2024, p. 191). É nesse sentido que a constituição do espaço público como neutralidade das instituições – que repousam sobre o inquestionável mito demo-

crático – e da história é a consolidação, no nível social, da hegemonia do normado, neologismo cunhado pela filósofa da deficiência Rosemarie Garland Thomson, o qual caracteriza o sujeito normado como o ser humano que se entende como definitivo, imaculado de todas as estigmas sociais, a dizer: o homem jovem, casado, branco, urbano, do Norte, empregado, de boa feição, altura e peso e com um recente histórico em esportes (Thomson, 2017). Portanto, o espaço público, longe de ser democrático é expressão da normadocracia.

Sendo a nossa preocupação principal a arbitrariedade do simbólico que circula no espaço público, tal dinâmica é um xiste que figura os processos de subjetivação compreendidos no capitalismo, uma vez que não aceitar os sistemas simbólicos dominantes é cair nos sistemas de repressão (Guattari, 2024). Tal fato se dá pois “o capitalismo é obrigado a construir e impor seus próprios modelos de desejo; e é essencial para sua sobrevivência que ele consiga que as massas que ele explora interiorizem esses modelos” (Guattari, 2024, p. 60). Desse modo, a negação da representação de modos de desejo que produzem cacofonia na ordem capitalista de subjetivação é, muito mais que uma simples implicância da direita moralista, um processo complexo de produção de identificações e subjetivações, a representação dos modelos de sujeitos desejados pelo sistema:

O que foi chamado até agora de ‘espaço público’ é na verdade um espaço segmentado por linhas divisórias de classe, raça, sexo, sexualidade e deficiência, no qual somente o corpo branco, masculino, heterossexual, válido e nacional pode circular como sujeito político de direito pleno (Preciado, 2023, p. 400).

Dessa maneira, Preciado afirma que a constituição do espaço público passa pela “fabricação de uma sinalização monumental que inscreve no espaço urbano uma narrativa cultural dominante através da reprodução escultórica de certos corpos e não de outros” (Preciado, 2023, p. 401). A eleição dos rostos das estátuas escancara o fato de que

certos corpos são dignos de serem estatuíficados como monumentos que pertencem e constituem (constroem historicamente) a cidade, de modo que a estética do espaço urbano não é reflexo da coletividade que a construiu, mas estética da normadocracia como ditadura do sujeito das instituições.

Como exemplo disso, em setembro de 2018, dois candidatos do PSL às eleições quebraram a placa de homenagem que nomeava a Rua Marielle Franco na praça Marechal Floriano na cidade do Rio de Janeiro. Comentando o caso, o então deputado estadual Flávio Bolsonaro, afirmou que: “Na verdade, eles nada mais fizeram do que restaurar a ordem” (Maia, 2018). Além da clara performatividade midiática da ação dos dois candidatos às eleições, o ato de quebrar a placa que homenageava Marielle Franco – vereadora da cidade do Rio de Janeiro assassinada em 2018 por motivos políticos – representa a negação do direito simbólico dos sujeitos anormados⁴ ao espaço público, numa continuação da violência sistêmica misógina e racista que matou Marielle, assim como afirma Sattler: “o que estou afirmando aqui é que, à sua morte [de Marielle], de fato, todas as outras condições já a haviam matado precedentemente” (Sattler, 2024, p. 58). Contudo, o que salta aos olhos é que Flávio Bolsonaro tem razão: o ato de quebrar a placa com o nome de Marielle representa a restauração da ordem institucional que tem como protagonista o sujeito normado, a mesma ordem neutra que o prefeito de Belo Horizonte afirmou preservar ao não permitir nenhuma identificação da fachada do prédio público.

No Brasil, esses não são os únicos exemplos da dinâmica de negação simbólica dos anormados, notícias de vandalizações de homenagens à Marielle Franco são recorrentes, o que reforça que o espaço público é o espaço dos verdadeiros cidadãos, os quais não passam de um

⁴ O uso do termo anormados não implica demérito de tais sujeitos, mas a sua caracterização como não-normados, ou seja, sujeitos marginalizados pela ordem política-semiótica de subjetivação capitalista em seus aspectos racistas, misóginos, classistas, capacitistas e LGBTfóbicos.

grupo muito restrito, e que mesmo o destaque e protagonismo político – no caso de Marielle – não permitem, sem represália, a representação monumental que diga respeito às mulheres, pessoas racializadas e/ou desviantes da norma física e sexual.

2.2 Estátua tem gênero?

Segundo Xavier (2020), os monumentos representam uma relação da humanidade com o tempo, visto que a estátua representa uma conexão com a segurança do passado que permite lidar com as inseguranças do futuro. Assim, os monumentos do espaço público funcionam como políticas de memória, para a formação das gerações futuras:

No século XIX, conhecido como “a era dos nacionalismos”, o monumento teve então esse papel importante na construção dos Estados-nação, sendo responsável por manter viva a memória, validar a legitimidade do Estado e desenvolver uma sociedade possuidora de uma consciência cívico-patriótica, utilizando-se para isso de estátuas de personalidades e edificações comemorativas de fatos históricos (Oriá, 2000, p. 221). Essas esculturas também remetem a um marco do poder instituído, deixando permanentemente distinguidos territórios e pertencimentos. (Xavier, 2020, p. 267)

Nesse sentido, erigir um monumento significa constituir uma política de memória e de formação dos sujeitos do futuro, em suma um projeto político para o futuro que se dá através da fixação de um mito de origem. Sobre isso, Chauí (2001) afirma que o mito fundador estabelece uma relação com o passado que nunca se encerra e que, portanto, distorce a noção do passado e a percepção crítica do presente. Desse modo, os monumentos expressam íntima correlação com a constituição das subjetividades, pois pela constituição do imaginário coletivo, tal apego ao passado impede, de certo modo, o avanço para o futuro:

Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações

produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente (Chauí, 2001, p. 7).

Assim sendo, os monumentos históricos representam “as lutas simbólicas travadas entre diferentes grupos sociais na construção de um determinado imaginário urbano, que ainda hoje sem percebermos, povoam nossas praças públicas” (Oriá, 2000, p. 219 *apud* Xavier, 2020, p. 267). Portanto, mais que apenas a ilustração dos livros de história – tomando aqui a concepção ingênua de uma história livre de interferências ideológicas que narra os fatos a partir do ponto de vista dos heróis míticos e dos vencedores – o espaço público é o resultado de processos complexos de escolhas e exclusões que refletem a desigualdade do acesso ao poder pelos diversos grupos humanos. É desse modo que exercer poder é constituir símbolos que consolidam o exercício do poder, negando aos a-sujeitos da história seu direito ao simbólico no âmbito público.

A partir dessa reflexão, Xavier (2020) compila dados que revelam a discrepância da representação das mulheres em estátuas nas cidades mais antigas do Brasil. No Rio de Janeiro, 217 monumentos homenageiam homens e 14 homenageiam mulheres⁵. Na cidade de São Paulo, 88 esculturas homenageiam homens, enquanto 7 representam figuras femininas⁶. Desse modo, fica claro que as estátuas têm gênero. O recorte desses levantamentos é exclusivamente o de gênero. Contudo, é claro que essas estátuas também têm raça, classe e orientações sexuais muito bem definidas.

⁵ Levantamento de Xavier (2020) no RJ: Chiquinha Gonzaga, Ana Néri, Carmem Gomes, Vera Janacópulos, Carmen Miranda, Clarisse Lage Índio do Brasil, Imperatriz Leopoldina, Maria Augusta, Zuzu Angel, Sara Kubitscheck, Princesa Isabel, Ana Carolina da Costa Lino, Imperatriz Teresa Cristina e Clarice Lispector.

⁶ Levantamento de Xavier (2020) em SP: Antonietta Rudge (1977), Pérola Ellis Byington (1978) – monumento desaparecido, Carolina Ribeiro (1984), Carlota Pereira de Queiroz (1985), Maria Esther Bueno (1988), Cora Coralina (1989) e Maria Olenewa (s.d.).

Não queremos aqui, de modo ingênuo, deixar em segundo plano o fato de que a sub-representação feminina nos monumentos dessas cidades se dá pelo processo histórico de apagamento e exclusão da mulher da vida pública. Mas, partindo de outro ponto, queremos afirmar que o espaço público não é do público, mas sim dos sujeitos normados heroicizados que foram protagonistas de história e das instituições até agora. Desse modo, tal sub-representação significa o quê? Que as mulheres não tiveram relevância na construção da história? Que contribuíram menos para a formação da nação? Fica claro que não. Contudo, buscar respostas para tais questões é pensar como tornar o espaço público realmente público através da socialização do pertencimento, identificação e presença simbólica que, até então, só os homens normados tiveram.

3 As estátuas devem cair

As estátuas que eles fizeram eram lindas. Mas elas eram mentiras de pedra. (Beyoncé, 2024, tradução nossa⁷).

Preciado afirma que “todas as estátuas são mentiras” (2023, p. 401) uma vez que representam apenas o corpo político normativo, privado de cu e, portanto, impenetrável, coroado do poder político (Saez; Carrascosa, 2016). Nesse sentido, os corpos monumentalizados que habitam as praças “encarnam uma espécie de necrobiopolítica esculpida” (Preciado, 2023, p. 401) pois de modo quase imperceptível são a representação dos corpos que realmente importam na normadocracia. Assim sendo, os corpos dos colonizadores não são corpos que encarnam o sexo, a vulnerabilidade, a possibilidade da corrupção pelo tempo; mas a virilidade atemporal, o caráter *imbrochável* dos vencedores da história:

⁷ Do original: “The statues they made were beautiful. But, they were lies of stone, they were lies of stone”.

[...] é necessário reconhecer a força performática de dar forma a um corpo (e não a outro), de representá-lo vitorioso ou vencido, armado ou desarmado, a cavalo ou a pé, vestido ou nu, um simples busto ou o corpo inteiro, e inscrevê-lo no espaço físico da cidade através de materiais como pedra ou metal, que desafiam a erosão e a mudança (Preciado, 2023, p. 401).

Nesse sentido, parece impossível – sem hipocrisia ou má-fé – afirmar a livre circulação simbólica como direito universal. Os corpos anormados não têm espaço de representação no público senão como os corpos das esquinas e do serviço nos balcões, ao passo que o corpo anormado é monumentalizado em sua colonização e em sua hegemonia construída sobre sangue.

A acessibilidade física, portanto, pauta justa e tão importante às pessoas com deficiência, lança luzes sobre uma outra possibilidade que se aplique a todos os sujeitos privados de representação e de passado nas representações monumentais, uma espécie de vivenciabilidade semiótica. Como convencer os anormados do poder de sua revolta se seu corpo não é visto em lugar algum de prestígio? Não pretendemos afirmar que a representatividade indica uma solução em si, mas que a falta dela afirma um apagamento simbólico que produz subjetividades alienadas que não se reconhecem como agentes políticos no mundo. Em outras palavras, “as ruas não são nossas, nunca foram. Os corpos que importam, os que foram estatuídos, também não são os nossos” (Preciado, 2023, p. 400).

Preciado, no *Testo Junkie*, define a cidade moderna como um “bordel segregado-de-gênero-e-raça” (2018, p. 299), pois nessa cidade os sujeitos circulam, nesse mesmo espaço, de maneiras diferentes. Se é permitida a circulação dos anormados é para que sua força seja utilizada na manutenção dessa dinâmica do capital. Afirmer que uma pessoa transexual é dotada do direito de livre-circulação e de vivenciabilidade é desconsiderar as inúmeras microagressões visíveis e invisíveis, as que não fazem ou não fazem sangrar. É ignorar a sensação que o

anormado enfrenta de, paradoxalmente, ser corpo público ao vilipêndio e à vandalização, mas não ser corpo público de poder, de direito à representação. Vivenciabilidade no espaço público é a possibilidade da circulação nos espaços de modo a não temer o extermínio iminente, o que também diz respeito ao direito a produzir simbólica e politicamente o espaço público.

Nesse sentido, como deve o corpo anormado se colocar diante do corpo estatuífido?

Preciado afirma que “as estátuas funcionam como avatares que servem para construir narrativas de dominação, pertencimento e reconhecimento ou de submissão, exclusão e invisibilização” (Preciado, 2023, p. 400). Desse modo, qual é o propósito, nos dias atuais, das estátuas dos colonizadores, dos bandeirantes e dos escravizadores se não o de cair?

Figura 2 – Estátua de Borba Gato é incendiada por movimento Revolução Periférica



Fonte: Registro de Thais Haliksi⁸

⁸ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-24/estatua-do-borba-gato-simbolo-da-escravidao-em-sao-paulo-e-incendiada-por-ativistas.html>.

Em 2021, ativistas do movimento Revolução Periférica incendiaram a estátua que homenageava o bandeirante Manuel de Borba Gato, inaugurada em 1936, em São Paulo. O bandeirante teve um papel importante “no avanço colonizador ao interior do país na época da mineração, tomando terras e escravizando indígenas e negros” (Mercier, 2021). Um dos suspeitos pelo ato foi preso pela Polícia Civil, pois segundo Preciado: “talvez seja a função última de toda polícia: proteger as estátuas de poder” (Preciado, 2023, p. 398).

“As estátuas caem de três modos, [...] por decrepitude, por retirada (de cima) e por derrubada (de baixo)” (Preciado, 2023, p. 403). A decrepitude de uma estátua se deve à perda de sua significação e ao esquecimento, de modo que são desfiguradas pelos agentes externos de corrosão (Preciado, 2023). Nesse sentido, pode-se dizer que todas as estátuas normadas, de um ponto de vista crítico, são decrepitas em seu significado.

A retirada de uma estátua acontece pela ordem que vem de cima, como nos processos de dessovietização nos quais as estátuas dos líderes revolucionários foram derrubadas, substituídas ou ridicularizadas (Preciado, 2023): os monumentos comunistas são derrubados pela manhã, como na Ucrânia em 2015, e substituídos à tarde pelos heróis do novo regime” (Preciado, 2023, p. 403). Por fim, a derrubada das estátuas se dá de modo imprevisível por gestos políticos coletivos que “transformam, desfiguram, desmontam ou desmembrement algumas partes da escultura ou a derrubam ilegalmente e a partir de baixo” (Preciado, 2023, p. 404). Tal é o processo que aconteceu no dia em que incendiaram Borba Gato.

É curioso pensar na ilegalidade da transformação do espaço público pelos – adivinhem – movimentos sociais coletivos. Isso evidencia que esse espaço não é, de fato, público, mas consolidado em suas violências e segregações pelas instituições estatais e “democráticas”.

4 Considerações finais

A reabilitação simbólica da cidade deve passar por práticas de queerização, isso é, práticas que tornem a cidade estranha ao sujeito normado, à sua moral religiosa, ao seu poder in(falí)vel, à sua ereção perene. Ressignificar uma estátua não significa, necessariamente, sua destruição, – embora não possamos deixar de reconhecer a significância política de tais atos – mas realizar apêndices ao seu corpo, manchar de sangue suas mãos para torná-la mais coerente à história dos vencidos. Despetrificar a estética urbana é dessacralizar seus heróis, deseufemizar seus massacres, pois “quando cai uma estátua, abre-se um espaço possível de ressignificação na densa e saturada paisagem de signos de poder” (Preciado, 2023, p. 405). Como afirma Preciado:

Uma revolução não é unicamente a substituição de modos de governo, mas sobretudo um colapso dos modos de representação, um abalo no universo semiótico, uma reordenação de corpos e vozes, uma redistribuição de espaços e gestos (*ib.*, p. 407).

Derrubar uma estátua é, nesse sentido, um gesto de subjetivação política (Preciado, 2023) no qual os símbolos normados são subvertidos e humilhados a fim de que se possa repensar seu legado. Derrubar uma estátua deve ser, portanto, construir outras, de modo a representar os corpos que desejamos que protagonizem o futuro:

Sobre os pedestais vazios de todas as cidades sejam usados como palanques performativos que possam ser ocupados por outros corpos vivos. Não sofremos de esquecimento da história normativa, mas de um apagamento sistemático da história da opressão e da resistência. [...] Vamos subir neles [pedestais] para falar e contar nossa história de sobrevivência e liberação (Preciado, 2023, p. 13)

Queerizar a cidade é, portanto, produzir vivenciabilidade simbólica, livre circulação realmente democrática dos sujeitos anorma-

lizados. É inserir no espaço público normado elementos de estranhamento, de escândalo e de contradição que esvaziem a simbologia heteronormativa, racista e misógina, é tornar a cidade o lar político dos anormais.

Quanto à falsa oposição de que derrubar estátuas é buscar realizar um revisionismo da história, não esqueceremos da História, levamo-la marcada em nossos corpos. Antes, a História esqueceu-nos, e precisamos recuperar seus símbolos.

Referências

- CARLOS, Ana Fani Alessandri. Uma leitura sobre a cidade. *Revista Científica Cidades*. GEU: Grupo de Estudos Urbanos. Presidente Prudente, v. 1, n. 1, 2004. p. 11-30.
- BEYONCÉ. *AMEN*. Los Angeles: Parkwood entertainment, 2024.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- GUATTARI, Félix. *A revolução molecular*. São Paulo: Ubu editora, 2024.
- PEIXOTO, Guilherme; RIBEIRO, Clever. Fuad explica por que retirou faixa com 'bem-vindes' do Centro LGBT+ de BH. 2024. Disponível em: <https://www.itatiaia.com.br/politica/2024/02/21/fuad-explica-por-que-retirou-faixa-com-bem-vindes-do-centro-lgbt-de-bh>. Acesso em: 10 jul. 2024.
- MAIA, Gustavo. Placa de Marielle foi quebrada para restaurar a ordem, diz Flávio Bolsonaro. *UOL*. 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/04/placa-de-marielle-foi-quebrada-para-restaurar-a-ordem-diz-flavio-bolsonaro.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.
- MERCIER, Daniela. Estátua de Borba Gato, símbolo da escravidão em São Paulo, é incendiada por ativistas. *El País*. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-24/estatua-do-borba-gato-simbolo-da-escravidao-em-sao-paulo-e-incendiada-por-ativistas.html>. Acesso em 12 jul. 2024.

- PRECIADO, Paul Beatriz. *Dysphoria mundi*: O som do mundo desmoronando. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo Junkie*: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1e dições, 2018.
- SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S. *Pelo cu*: políticas anais. Belo Horizonte: Letramento, 2016.
- SATTLER, Janyne. *Que sabia ela de ser filósofa?* Florianópolis: Folha, 2024.
- THOMSON, Rosemarie Garland. *Extraordinary Bodies*: figuring physical disability in american culture and literature. New York: Columbia University Press, 2017.
- XAVIER, Janaína Silva. A representação da mulher em monumentos históricos: uma análise a partir das esculturas públicas do século XX da cidade de São Paulo. *Revista de História e Estudos Culturais*, São Paulo, v. 17, n. 1, jun., 2020.

A mulher caminhante: cidade, gênero e Filosofia

Raíssa Teixeira Almeida de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.14>

1 Introdução

O presente trabalho é o início de uma pesquisa, um ensaio, que visa compreender o lugar das mulheres nas cidades brasileiras. Para tal, o foco de análise será a partir da filosofia, da psicanálise e do urbanismo, buscando observar a importância do viés de gênero para que seja possível investigar de forma abrangente a ocupação do espaço urbano pelas mulheres, junto dos recortes de raça, classe, região e sexualidade.

Proponho-me a pesquisar sobre as mulheres na cidade porque acredito na necessidade de se pensar a(s) cidade(s) através das lentes de gênero para que possamos lutar pela emancipação de todes, a cidade é o espaço de aglomeração e onde a vida acontece, por isso, pensar a cidade a partir da filosofia, da psicanálise e do urbanismo é fundamental para que se possa enxergar o processo de produção/construção de forma objetiva/material e subjetiva/psíquica, para assim poder

¹ Mestre em História, Universidade Federal Fluminense; mestre em Filosofia, Universidade Federal Fluminense; licenciada em História, Universidade Federal Fluminense; bacharela em Relações Internacionais, Universidade Federal da Grande Dourados.

E-mail: amulhercaminhante@gmail.com

propor um futuro que seja do bem-viver para quem não se encaixa no dito sujeito universal.

Neste sentido, ocupar a cidade, sem necessariamente ter uma tarefa a cumprir, faz parte da construção do Eu, da relação com o outro e do espaço em que se habita, mesmo que não haja uma troca direta entre as pessoas. Estar na presença de estranhos, mas se sentir pertencente ao espaço urbano, é fundamental para uma elaboração psíquica saudável, pois como seres sociais, precisamos da comunidade para que possamos nos enxergar de maneira elaborada e com a complexidade que o ser humano carrega.

Mas, numa sociedade capitalista, patriarcal e racista, o fetiche da exclusividade e da mercadoria torna o ocupar as ruas algo relacionado ao povo, à falta de recursos econômicos e à degeneração e em relação às mulheres, que têm historicamente no espaço privado o *locus* de sua existência, por isso, estar na via pública retoma o imaginário de que a mulher que anda em via pública é bem público e serve ao bel-prazer dos homens.

Isto posto, é possível compreender o medo das mulheres em andar na rua. Esse medo de ocupar o espaço público leva ao achatamento do Eu — principalmente do *Eu feminino*, que como consequência retroalimenta a ideia de que mulheres são feitas para o lar e para as questões privadas. Há um afastamento das mulheres dos espaços públicos que demonstra o quanto a sociedade é patriarcal, dominadora e controladora dos corpos, principalmente dos corpos femininos, desviantes e racializados. É claro que há riscos em ocupar as ruas e por isso é importante pensar para quem é feito o espaço público, porém, se pensarmos estatisticamente, mais da metade das violências perpetradas contra as mulheres é dentro dos lares, e, em contrapartida, quanto mais ocuparmos as ruas, mais seguras estaremos.

Portanto, esta pesquisa busca entrelaçar os estudos de gênero com a filosofia, buscando nos temas da experiência, da razão instrumental, da modernidade, do medo, da formação do Eu, do

planejamento urbano e da ocupação dos espaços, a importância da multidisciplinaridade para pensar o papel da cidade e o lugar das mulheres na sociedade contemporânea. Como investigação ainda em seu princípio, este ensaio é um experimento, propondo um entrelaçamento de possibilidades que tem o foco nas diferentes mulheres, buscando a expressão da cultura nesse ocupar as cidades.

2 Início da investigação

Essa pesquisa se iniciou a partir da leitura do livro *Flâneuse: mulheres que caminham pela cidade em Paris, Nova York, Tóquio, Veneza e Londres*, de Lauren Elkin (2022). Partindo da definição do *flâneur* por Walter Benjamin, do sujeito errante e observador, Elkin questiona onde estava a *flâneuse*, apontando que as mulheres também ocupavam esses espaços. Em seu livro, Elkin traz sua própria experiência como mulher caminhante, assim como escritoras e artistas que ocuparam os espaços da cidade. Semelhante à autora, percebi a minha necessidade de investigar o que faz parte da minha própria vida: a caminhada nas cidades.

O encontro e o interesse por esse tema ocorreram através da minha própria experiência (ou vivência?) na vida. Por ser uma pessoa viajante desde que nasci, tornei-me uma mulher viajante e uma mulher caminhante, encontrando-me nos caminhos das cidades e no encontro com outras pessoas caminhantes em minha jornada.

A proposta de tradução de *flâneuse* para *mulher caminhante* vem com a preocupação de aproximar a pesquisa das pessoas que não necessariamente têm relação com a filosofia e também com a percepção do elitismo que muitas vezes se expõe nos textos filosóficos que presumem um conhecimento bilíngue ou poliglota.

Nos últimos anos, tenho andado por diversas cidades brasileiras que me fazem observar, apreciar e questionar onde estão as mulheres, para onde e como elas estão indo. Também tem me feito perceber

a necessidade de ocuparmos os espaços públicos, para vivermos a cidade e para pensarmos outras formas de construí-la.

Como sugere Bianca Tavolari na apresentação do livro de Elkin (2022), minha proposta é um manifesto peripatético, com a percepção sobre a caminhada na cidade como uma forma de pensar e questionar a realidade. Neste sentido, aqui a filosofia se encontra com a psicanálise, o materialismo histórico, o urbanismo e o feminismo, pois a percepção sobre a construção material e objetiva da vida vai em direção à construção psíquica e subjetiva, compreendendo que gênero, raça e classe são recortes fundamentais para se pensar a cidade e como a formação delas afeta diretamente a formação do Eu.

Neste início de investigação, procurei livros que me introduzissem ao debate sobre as cidades, o papel das mulheres e das pessoas negras nelas, entendendo, como Elkin, o direito de reivindicação do espaço urbano por todas as pessoas que dele queiram usufruir. No trajeto de pesquisa, encontrei o livro *Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades*, de Joice Berth (2023), que debate o direito à cidade, com uma bela discussão sobre a história do Brasil através de uma lente afrocentrada, buscando compreender o lugar dos negros e das mulheres nas cidades brasileiras. A autora é arquiteta e urbanista, assim como psicanalista, de forma a observar não só a função objetiva da cidade, mas como ela afeta a construção do Eu a partir da formação histórica brasileira. Essa relação do urbanismo com a psicanálise me interessa muito para compreender como foi construído o lugar das mulheres na sociedade brasileira, para que seja possível pensar em uma outra possibilidade de construção para o futuro.

Outro livro que tem auxiliado a pensar essa pesquisa é *Cidade feminista: a luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens*, de Leslie Kern (2021), que a partir das lentes de gênero, raça, classe, sexualidade e capacidade, pensa sobre a desigualdade urbana. A autora parte da geografia feminista para pensar os papéis de gênero que são reforçados pelo espaço urbano pensado por homens e que subjugam os corpos

femininos. Desta forma, Kern propõe pensar a cidade a partir do que chama de “experiência corporificada”, ou seja, pensar a partir da real experiência dos corpos circulantes nas cidades. Por isso, a proposta da autora vai ao encontro do que quero investigar, pois a real experiência feminina nas ruas é parte fundamental para compreender a mulher caminhante em suas diversas formas, cores e lugares que ocupa.

Para pensar a cidade como um espaço plural através dos olhares femininos, o livro *E se as cidades fossem pensadas por mulheres*, organizado por Laura Sito e Mariana Félix (2021), contribui para questionar como os movimentos de mulheres podem contribuir com o planejamento das cidades levando em conta a perspectiva de gênero.

No presente momento, em que estou no processo de conclusão deste texto, me encontrei com o conceito de experiência e experiência vivida, ou vivência, em Walter Benjamin (1987). Para o autor, a experiência é um narrar de histórias, um acesso ao conhecimento dos anciãos e do passado, assim, percebo que esse meu caminho como mulher caminhante tem muito dessa relação com minha ancestralidade, com o caminhar dos meus ancestrais que vieram do Nordeste e do Sul do Brasil e se encontraram no Centro-Oeste, observo o quanto a minha vida é uma coleção de vidas que passaram e ainda estão presentes no meu elaborar de mim, por isso, além de uma vontade individual de busca por mim mesma, sinto que a produção de conhecimento é uma prática fundamental para que possamos construir em coletivo, em comunidade, outras possibilidades de pensar, agir e ocupar as cidades.

Proponho aqui um exercício inicial: observe as pessoas na rua, quem são, a que gênero pertencem, qual cor e idade têm, o que parecem fazer nas ruas? A partir dessa observação, meu papel é questionar o porquê dessa realidade.

3 Caminho de interesse: Cidade

A cidade é o espaço em que a maior parte das pessoas vive e, por isso, é um lugar de efervescência de ideias e acontecimentos da dinâmica social, política e econômica. Um questionamento interessante é: a cidade é um espaço para as mulheres?

O direito à cidade está garantido por lei, n. 10.257/2001, descrito no Estatuto da Cidade, porém, ainda estamos longe de alcançar os direitos reservados por este estatuto. Habitar esse espaço dialoga diretamente com o habitar dos corpos em si e em relação. Como são as relações urbanas?

O *flâneur* entra aqui como uma figura observadora, caminhante, que nos auxilia a enxergar através de seus olhos os acontecimentos da cidade. Partirei do interesse de Walter Benjamin (2009) por esse observador, o filósofo se encontra com o caminhante através dos trabalhos de Charles Baudelaire sobre esse sujeito que observa e experiencia a cidade de Paris. Porém, Benjamin percebe que há um declínio do flânar na sociedade moderna, esse tema será ponto de debate neste ensaio. A proposta é um paralelo com as possibilidades do flânar no Brasil. Um dos *flâneurs* cariocas foi João do Rio, que pretendo analisar melhor durante a construção da pesquisa. Como aponta Abreu:

Em João do Rio podemos dizer que a *flânerie* assume duas dimensões: a da contemplação, que se alimenta da alma das ruas, e a da crítica social. A contemplação se sobressai quando contempla a diversidade da cidade e de seus tipos. A crítica se faz presente quando o *flâneur* assume o papel de repórter denunciando as mazelas da cidade e da população. (Abreu, 2004, p. 37)

A *flâneuse* é então a mulher caminhante, essa pessoa do gênero feminino que se apropria das ruas, da observação e da experiência. Pensar, assim, nas diferenças do declínio do *flâneur* e na, paralelamente, maior possibilidade de uma *flâneuse*.

A formação das cidades ocorre de forma mais contundente com a Revolução Industrial, portanto, o tema da modernidade e do sistema capitalista são fundamentais para compreender o espaço urbano e como a esfera pública foi construída pelos e para os homens e como as mulheres foram excluídas desse lugar. Nesse caminho, pensar como tem sido a inserção das mulheres no espaço público e como construir uma nova perspectiva sobre as mulheres e as cidades. O espaço urbano gira em torno do trabalho, a ética do trabalho capitalista pressupõe que não haja espaço e nem tempo para o ócio, então como construir tais novas perspectivas?

É possível perceber a possibilidade da *flânerie*, o ato de passear, ou flunar, como uma resistência ao ritmo acelerado do capital, levo em consideração uma das possíveis traduções de *flâneur* para vadio, pois a sociedade capitalista industrial traz em si a ética do trabalho e as pessoas que não se adaptam ou não se encaixam à lógica capitalista do tempo nas cidades e que utilizam das ruas para flunar, observar o movimento urbano, principalmente com um olhar crítico são vistas como desajustados, sujeitos desviantes, situação que também é mal vista pois permite que se desenvolva a percepção sobre a lógica desigual das cidades.

Se, a partir de Benjamin, é possível concluir que o *flâneur* do século XIX já não tem a possibilidade de existir, pois a cidade com sua violência e aceleração não permite uma contemplação despreocupada, aqui proponho então uma *nova flânerie*, uma nova mulher caminhante, compreendendo as limitações que o crescimento das cidades e as desigualdades impõem, mas que se possa observar e apreciar a cidade sem dela ter que abrir mão pela iminente violência.

O espaço urbano é o lugar do trabalho, da diversão e da expressão da cultura, por isso, investigar a cidade e as mulheres que dela usufruem é relevante, na medida em que as mulheres se inserem com mais destaque nos espaços. Leslie Kern (2021) traz algumas perspectivas

interessantes sobre a cidade e as mães, assim como as amigas e a individualidade feminina.

Questiono então: quais são as possibilidades para construir uma cidade para as pessoas e, especificamente, para as mulheres? Essa será uma pergunta a ser respondida no desenrolar da pesquisa. Outro questionamento é, seguindo a proposta de Berth (2023), pensar se a cidade fosse nossa, sobre o direito à cidade, sobre a liberdade de circular e ocupar todos os espaços das cidades e que esses espaços sejam adequados para as pessoas, principalmente quando colocamos as lentes de gênero, raça e classe.

Aqui a proposta é questionar o uso das cidades e instigar a ocupação delas de forma mais consciente a partir da figura da mulher caminhante, dessa observadora que vai transitar pelas ruas das cidades, contemplando e experienciando. Assim como Jane Jacobs aponta em *Morte e vida nas grandes cidades* (2011), aqui pensar a setorização e as funções predeterminadas dos espaços urbanos como uma estratégia funcionalista que tira as pessoas desses espaços e esvazia certos locais, como os centros das cidades, é importante para analisar por quem e para quem as cidades são pensadas.

É perceptível o quanto os centros se esvaziam à noite e nos fins de semana e como as pessoas têm buscado resistir a esse esvaziamento, criando resistência com eventos que ocupam e diversificam os públicos nesses lugares. Jacobs (2011) acredita que a diversidade de usos e edificações contribui para manter a vitalidade urbana. A autora nota como o ocupar das ruas pelas pessoas comuns em seus cotidianos e rotinas contribui para a segurança da rua e também da vida pública, que com esses contatos aparecem as diferenças e estimulam a tolerância entre estranhos. Neste sentido, a ocupação dos espaços públicos pelas mulheres é uma forma de estimular que outras mulheres se sintam mais seguras e à vontade para também ocupá-los.

Seguindo esse caminho, a entrevista à plataforma Mulheres e a Cidade por Helena Silvestre, escritora e ativista pela moradia, traz uma

perspectiva fundamental sobre a cidade, a favela e as relações comunitárias. Silvestre afirma que a favela expressa pluralidade étnica e que as relações são construídas em comunidade pela necessidade da presença do outro, isso mostra o quanto somos interdependentes, e quando as mulheres fazem parte das organizações políticas,

Quando as mulheres integram ativamente e com poder a produção de planejamentos, formas organizativas, referenciais de justiça e bem-viver, observamos que os temas das infâncias, da saúde, das águas, da velhice, da assistência, da alimentação e da terra ocupam uma centralidade muito maior do que as perspectivas de tomar o controle das fábricas ou tomar o controle do Estado. (Saram, 2025)

Há uma distinção no tratamento entre a cidade “oficial” e as favelas, Silvestre enxerga que o direito à cidade traz a carga, o modo de pensar e viver dos opressores, por isso ela acredita e luta pelo direito à comunidade, buscando um futuro ancestral, não linear, que se aproxime “[...] dos modos de viver que existiam na aldeia, no quilombo, no terreiro, na comunidade de pescadores.” (Saram, 2025). Como as mulheres podem se apropriar dessa forma de viver os espaços urbanos e construir um direito à comunidade? Essas questões são importantes para guiar a continuidade dessa pesquisa.

4 Encruzilhada: Gênero, raça e classe

É através das lentes da interseccionalidade que enxergo a cidade, por isso gênero, raça e classe são fundamentais para que seja possível fazer uma leitura da realidade urbana de forma abrangente e aprofundada.

A colonialidade é um dos tópicos fundamentais para pensar as cidades brasileiras, pois o país foi formado a partir de uma lógica social, política e econômica que inseriu as pessoas negras através da força e da violência. Portanto, a sociedade brasileira tem em seu núcleo a

desigualdade racial como formadora do imaginário e das instituições do país. E, como demonstra Lélia Gonzalez (2020), as mulheres negras foram parte fundamental da criação e da educação das pessoas no Brasil.

Assim, o entrelaçamento entre gênero e raça cria uma separação entre as mulheres brancas de classe alta, as mulheres brancas da classe trabalhadora e as mulheres negras escravizadas. As ruas das cidades brasileiras até o século XIX eram tomadas por trabalhadores, principalmente da população negra, que eram em maior número, por isso, a partir do advento da modernidade, a lógica urbana começa a se modificar (Brasiliiana Iconográfica, s.d.).

Como aponta Kern (2021), as mulheres eram (e ainda podemos perceber que são) um problema para a cidade moderna, principalmente a partir do momento em que começam a ocupar mais os espaços públicos e a reivindicar fazer parte dele. A autora afirma que: “Enquanto algumas mulheres precisavam ser protegidas da desordem conturbada da cidade, outras mulheres precisavam de controle, reeducação e talvez até de banimento.” (Kern, 2021, p. 15)

Na Europa, a prostituição era o maior mal social; já aqui no Brasil, podemos ver também a escravidão como uma questão social, pois a maioria das pessoas que ocupava as ruas eram os considerados desajustados e inferiores. A família, portanto, seria uma instituição em potencial destruição por conta da imoralidade desses grupos sociais inferiorizados e do acesso das mulheres a esses espaços. Pensar as questões de gênero, raça e classe na cidade é pensar a relação do espaço público e privado e como o espaço privado é o *locus* fundamental das mulheres consideradas de respeito, ou seja, brancas e de classe superior.

Desta forma, pensar as cidades e a ocupação delas pelas mulheres no Brasil é observar esses contornos históricos e interseccionais para entender o direito à cidade, quando, onde e como elas podem estar no espaço público e por que elas estão ali. Assim, o entendimento sobre o *flâneur* traz essa percepção sobre o ocupar os espaços sem a necessária

atividade, ou seja, ser apenas um observador e um caminhante na cidade, quase que um ser invisível que habita as ruas. A *flâneuse* vem então como um questionamento sobre essas possíveis mulheres que também são observadoras e caminhantes.

Berth (2023) aponta que a limitação do direito à cidade é simbólica e psicológica, e que segrega as pessoas pelos marcadores de raça e classe. Por isso, questiono: é possível dissolver o gênero, a raça e a classe no flamar pela cidade? Depende do lugar, da hora do dia. Como lidar com essa limitação? Como expandir as possibilidades e agir em direção à emancipação? Essas são questões que têm surgido durante a investigação e que vou buscar responder no desenrolar da pesquisa.

Compreender as hierarquias historicamente construídas a partir da intersecção entre gênero, raça e classe contribui para uma análise aprofundada da realidade brasileira, e para pensar a cidade, também é fundamental pensar a origem regional, pois cada espaço urbano e região do Brasil tem demandas e lógicas diferenciadas. Assim, é possível incorporar diversos pontos de vista para que o planejamento das cidades seja condizente com as necessidades específicas das populações.

Como apontado por Correia, Coelho e Salles (2018), as desigualdades territoriais são visíveis nas diferentes regiões, também das próprias cidades, que têm uma infraestrutura mais bem organizada nas áreas de população de alta renda. As autoras afirmam que:

As cidades não são espaços neutros, palco de interações das quais estão desconectadas; ao contrário, a construção social do espaço reflete as relações sociais ao mesmo tempo em que incide sobre elas. Dessa forma, é evidente que a questão de classe é indissociável da experiência que cada um de nós tem do espaço em que nossos corpos habitam e circulam. (Correia; Coelho; Salles, 2018)

Pensar a cidade como construção social do espaço é fundamental para entender os processos de produção da lógica urbana e para que, a partir da compreensão da formação da cidade como um processo histórico, assim como o patriarcado e o racismo, seja possível uma

outra possibilidade, uma transformação da realidade e a construção de uma nova perspectiva.

5 Rua de mão única: Filosofia

Através da perspectiva do *flâneur* como aquele que vaga pelas ruas após um dia de trabalho, a *flâneuse*, ou melhor, a mulher caminhante, pode ser vista nos dias de hoje como aquelas mulheres que saem de seus trabalhos nos centros urbanos e vão se apropriar dos espaços públicos, assim como os homens.

A questão da modernidade em Walter Benjamin (1987) carrega consigo a razão instrumental, conceito importante para se pensar a cidade e o progresso capitalista. Assim, pensar “a história a contrapelo” de Benjamin é buscar os vencidos, os esquecidos da história, para observar essa outra perspectiva, a perspectiva que não é contada na história vigente.

Para o autor, é fundamental pensar a expressão da cultura e aqui ela também é imprescindível para compreender o lugar das mulheres no espaço público, pois essa ocupação é parte da construção cultural da cidade e o apagamento proposital dessa participação foi importante para que o espaço privado se mantivesse como o *locus* das mulheres, principalmente as mulheres brancas e de classe alta no século XIX, que se expandiu como reflexo do aburguesamento da classe trabalhadora e o resultante enclausuramento das mulheres como donas de casa no século XX e que ainda se reflete no século XXI. Há assim, no processo de desenvolvimento do capitalismo, um empobrecimento da experiência feminina que culmina na sociedade moderna.

De modo geral, a crítica de Benjamin refere-se ao processo de estreitamento da experiência na modernidade: uma experiência diminuída, retrato dos indivíduos modernos que não mais se pautam no coletivo, na comunidade, na sociedade como um todo. Aquilo que se aprendia

de ouvido já não tem mais sentido na sociedade estruturada em função da técnica. (Meinerz, 2008, p. 14)

Benjamin, em seu texto “Experiência e pobreza” (1987), traz a relação do empobrecimento da experiência com o desenvolvimento monstruoso da técnica e de um mundo administrado que empobrece as relações e as percepções das pessoas sobre a realidade. O filósofo fala sobre a subtração da experiência, fazendo um paralelo com a mulher caminhanter e a ocupação das ruas, o medo e a violência, principalmente em relação às mulheres e às pessoas negras. A morte da experiência, ou pelo menos o empobrecimento dela, é vivenciada na falta de possibilidade de ocupação de certos espaços por conta da iminente possibilidade da morte física. Como desviar desse caminho?

Minha proposta é a vida da experiência corporal e ancestral, entender que o contraditório também traz com a modernidade uma maior liberdade e possibilidade de as mulheres transitarem nas ruas, uma questão que não existia com tamanha liberdade no passado. Benjamin (1987) discorre sobre o ímpeto de seguir em frente e começar de novo a partir dessa pobreza de experiência, ser construtor de uma nova realidade, ou seja, encarar esse momento de declínio da experiência como uma oportunidade de transformar a realidade.

Ao contrário da experiência vivida (*Erlebnis*), ou vivência, que leva em conta apenas a perspectiva individual do ser, a experiência (*Erfahrung*) ocorre a partir da comunidade, da construção coletiva. Benjamin (1987) aponta para o empobrecimento da experiência na sociedade moderna pelo progresso acelerado da sociedade capitalista e da impossibilidade dessa experiência coletiva do passado. Seria possível reconstruir a experiência coletiva a partir das lentes do gênero que compreendem a construção coletiva das mulheres como forma de construir uma nova história e de se emancipar de uma lógica opressora? Acredito que sim. Por esse caminho traçado e pelo encontro com essas diversas mulheres, pude perceber que há uma possível construção de uma comunidade imaginada de mulheres que entendem a possibilidade da

violência e do sentir o medo, mas que, se estamos juntas, somos mais fortes. Essa força feminina da comunidade tem sido uma força motriz de continuidade da ocupação desses espaços, que se tornam menos perigosos nesse círculo virtuoso do ocupar e de ser os olhos que contribuem para a segurança das outras mulheres.

No prefácio de *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*, Jeanne Marie Gagnebin afirma que Benjamin (1987) acredita numa nova forma de contar a história para que a experiência seja reconstruída. Aqui, então, proponho exercitar essa nova forma de narratividade. Esse exercício une a prática do caminhar pelas ruas das cidades brasileiras e o debruçar-se sobre a teoria filosófica, psicanalítica, histórica e urbanística, para compreender como esses movimentos teóricos e práticos dialogam na realidade e como ambos os exercícios podem auxiliar na construção de uma nova possibilidade. Para tal exercício prático, exercitei a escuta com diferentes mulheres pelo caminho que tracei no ano de 2024, andando pelas regiões Sudeste, Centro-Oeste, Sul e Nordeste do Brasil, mulheres de diferentes idades, regiões, cores e sexualidades, que se propuseram a caminhar pelas ruas do país e construir essa nova possibilidade.

A mulher caminhante é uma possibilidade de resistência à sociedade administrada, que espera de nós não a ocupação das ruas como espaço de liberdade e de emancipação, mas que vê a rua apenas como lugar de passagem entre o ponto de partida e o de chegada. Pois, como vi em uma pichação em um muro de Dourados – MS em um flamar: “o caminho é mais fim do que o chegar”.

Assim, a pobreza da experiência, apresentada por Benjamin (1987), traz o potencial inovador e criador. O filósofo aponta que o método é o desvio, fazendo um paralelo com a rua, seria o desviar do caminho, para descobrir o que há de novo na esquina desconhecida, ou há muito não visitada.

6 Desvio: Psicanálise

Para que seja possível pensar o sujeito na cidade, é fundamental se debruçar sobre a psique humana e a psicanálise é um caminho que tenho me debruçado para elaborar sobre a construção do Eu e da racionalidade ocidental. A colonialidade é importante nessa questão, pois a partir da colonização, o pensamento ocidental se instituiu e invadiu a formação humana nas Américas. Em consequência disso, a formação dos sujeitos colonizados foi constituída através do sujeito universal masculino e europeu, que buscou extinguir outras possibilidades de sujeitos e que desconsiderava as mulheres, os negros e indígenas como seres constituídos de razão. Portanto, pensar a razão e como ela se estabelece na formação social e urbana no Brasil é imprescindível para a compreensão do presente e para propor novas possibilidades de constituição do ser.

Um conceito interessante a ser observado é o que Christian Dunker (2011) nomeia de lógica do condomínio, ou condominização. A crescente popularização dos condomínios fechados e como esses achatam as possibilidades de socialização e construção das relações sociais. Essa condominização dialoga diretamente com a razão instrumental, é uma sociedade altamente administrada e artificial, que aparta as pessoas da vida na cidade e constrói muros físicos e imaginários entre elas. Essa lógica do condomínio cria uma maior separação na relação entre o Eu e o outro, o nós e os outros, que soterra aquela diversidade das ruas apontada por Jacobs (2011), ela aparta as relações sociais e afasta as pessoas da relação com a cidade.

Há, assim, uma redução significativa na diversidade de relações e possibilidades de ocupação dos espaços, pois a lógica do condomínio pressupõe a violência lá fora e a suposta segurança dentro dos muros. Esse medo conduz a um descolamento com a cidade, pois qualquer espaço fora do condomínio é passível dessa violência, com a desconfiança de todos em relação aos outros. O Eu, portanto, é achatado, não se

forma na complexidade possível, pois é limitado por diversas arestas que o impossibilitam de se expandir. Como diria Dunker:

Há condomínios de luxo e condomínios de pobreza, condomínios institucionais e condomínios de consumo, condomínios de educação e condomínios de saúde. Em todos eles, encontramos traços semelhantes de racionalização: fronteiras, muros, regulamentos e catracas. (Dunker, 2017, p. 109)

Ou seja, a condominização cria fronteiras, muros físicos e imaginários que apartam as populações e criam uma lógica do mais do mesmo, não há mistura entre as diversidades, mas uma multiplicação do semelhante, onde o outro é a ameaça e o espaço lá fora é o desconhecido perigoso. Qual a relação entre a lógica do condomínio e as favelas? E como essas duas lógicas distintas de organização física e social afetam a formação do sujeito? Como o medo age como afeto central no medo do outro e no medo da morte? O medo é um dos norteadores do pensar a psicanálise e a relação com a cidade e a mulher caminhante.

7 Desculpe o transtorno, estamos em obras, ou: Considerações finais

Como já situado, essa pesquisa é o início de uma investigação que pretendo tratar no doutorado, procurando compreender a ocupação dos espaços urbanos pelas mulheres, percebendo as diferentes nuances a partir dos recortes de gênero, raça, classe, região, sexualidade, geração e outras diferenciações que colocam essas mulheres de diferentes formas nos espaços das cidades.

A partir dessa discussão, quero propor a pesquisa a partir de quatro metrópoles brasileiras: São Paulo, Rio de Janeiro, Salvador e Recife, observando a relação histórica de formação entre elas e como os marcadores da interseccionalidade foram, e ainda são, fundamentais para pensar a constituição desses espaços e como construir outras

possibilidades de cidades, pensando não só a cidade objetiva, mas como ela se constitui subjetivamente e como isso impacta na formação dos sujeitos que a habitam.

A proposta deste trabalho é uma investigação multidisciplinar para compreender a ocupação dos espaços urbanos pelas mulheres e como a estruturação desses espaços afeta a elaboração dessas sujeitas históricas, de forma a buscar soluções para novas possibilidades de construção das cidades brasileiras a partir de um olhar da mulher caminhante, assim, fazer uma relação entre a cidade, a experiência, a condominização e as questões de gênero, raça e classe, suas relações objetivas e subjetivas com a sociedade administrada e a contradição entre o empobrecimento da experiência no sistema capitalista e na modernidade e ao mesmo tempo uma abertura maior da ocupação dos espaços pelas mulheres, buscando o flunar como João do Rio o enxerga: contemplação e crítica social, seguindo a trilha de Helena Silvestre:

Se partirmos daí, da ideia de que estes corpos produzem narrativa sobre sua experiência e que essa experiência é tremendamente marcada pela necessidade de inventar e reinventar maneiras de existir, de ocupar lugar no mundo, de estar em cima do chão pertencendo a dinâmicas coletivas que mesmo precárias lhes sustentam a vida, encontraremos abundância de cruzamentos. Um elemento ancestral desse cruzamento é a tecnologia edificada na diáspora negra que promove a permanente capacidade de refazer comunidade onde quer que haja gente com ganas de viver. (Saram, 2025)

Ter o olhar atento às questões de gênero, raça e classe é observar o corpo como lugar de potência de vida, pois é o corpo que ocupa as ruas e as experiências. E como Luiz Antônio Simas siga “[...] com a fé renovada nas miudezas provisórias da rua na eternidade das grandes árvores que atravessam os tempos” (Simas, 2019, p. 107), por isso, essa pesquisa é um reafirmar do otimismo da vontade, do entusiasmo por um futuro ancestral coletivo, possível e imaginável.

Referências

- ABREU, Jean L. N. O *flâneur* e a cidade na literatura brasileira: proposta de uma leitura benjaminiana. *Mneme Revista de Humanidades*, v. 05 n. 10, abr./jun. 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/download/195/182/0>. Acesso em: 22 jan. 2025.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas* (v. 2): rua de mão única. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron; Cleonice P. B. Mourão. São Paulo: UFMG; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa: racismos, falocentrismos e opressões nas cidades*. São Paulo: Paz e Terra, 2023.
- BRASILIANA ICONOGRÁFICA. vida de rua na colônia que virou capital. *Artigos*, s.d. Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/artigos/20183/vida-de-rua-na-colonia-que-virou-capital#:~:text=No%20início%20do%20século%20XIX,abastadas%20pouco%20circulavam%20por%20eles>. Acesso em: 17 jan. 2025.
- CORREIA, Alice; COELHO, Carolina; SALLES, Livia. O direito à cidade nas perspectivas de gênero e raça. *Artigos Semanais, Observatório das Metrópoles*, 11 out. 2018. Disponível em: <https://www.observatoriodasmetropoles.net.br/o-direito-cidade-nas-perspectivas-de-genero-e-raca/#:~:text=Para%20que%20espaço%20urbano%20se,seguros%20e%20diversos%20como%20somos>. Acesso em: 22 jan. 2025.
- DUNKER, Christian I. L. A Lógica do Condomínio ou: o Síndico e seus Descontentes. *Leitura Flutuante*, v. 1 n. 1, São Paulo, 23 nov. 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/leituraflutuante/article/view/7623/5578>. Acesso em: 24 jan. 2025.
- DUNKER, Christian. A lógica do condomínio. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 11, p. 102-109, nov. 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/wp/wp-content/uploads/2022/08/11-intolerância.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2025.
- ELKIN, Lauren. *Flâneuse: mulheres que caminham pela cidade em Paris, Nova York, Tóquio, Veneza e Londres*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Fósforo, 2022.

- FRANÇA, Sarah L. A. A mulher e o direito à cidade: desafios e perspectivas. *Artigos Semanais, Observatório das Metrópoles*. 14 mar. 2024. Disponível em: <https://www.observatoriodasmetrolopes.net.br/a-mulher-e-o-direito-a-cidade-desafios-e-perspectivas/>. Acesso em: 21 jan. 2025.
- GARCIA, Janaina. Comentando o Flâneur, de Walter Benjamin. *Revista Educação Pública*, mar. 2010. Disponível em: <https://educacaopublica.ceci-erj.edu.br/artigos/10/7/comentando-o-flancirneur-de-walter-benjamin#:~:text=Na%20visão%20de%20Benjamin%2C%20a,microscópico%20de%20análise%20da%20realidade>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- JACOBS, Jane. *Morte e vida nas grandes cidades*. Trad. Carlos S. Mendes Rosa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- KERN, Leslie. *Cidade feminista: a luta pelo espaço urbano em um mundo desenhado por homens*. Trad. Thereza Roque da Motta. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2021.
- MEINERZ, Andréia. *Concepção de experiência em Walter Benjamin*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, p. 81, 2008. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/15305/000677160.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 19 jan. 2025.
- SARAM, Larissa. “A favela tem muito o que ensinar à cidade sobre o que é ser um território comunitário”. *Direitos, Mulheres e a Cidade*, 23 jan. 2025. Disponível em: <https://agenciapurpura.com.br/a-favela-tem-muito-o-que-ensinar-a-cidade-sobre-o-que-e-ser-um-territorio-comunitario/>. Acesso em: 23 jan. 2025.
- SIMAS, Luiz A. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

O simbólico da violência nas inscrições do feminino: atravessamentos psicanalíticos em diálogos com Gonzalez e Segato

Renata Renovato Martins¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.15>

1 Introdução

Este trabalho tem por objetivo fazer uma breve discussão a respeito de elementos discursivos, ideológicos e lógicos que configuram a construção sociocultural brasileira sem, contudo, deixar de apontar para o frágil limite fronteiriço existente entre os países entendidos por Lélia Gonzalez como *amefricanos*. A partir da ideia de uma estrutura simbólica que viabiliza gramáticas de manutenção de lógicas de poder e violência, buscamos fazer com que aspectos, antes incompreendidos ou mal compreendidos e, portanto, indizíveis, tornem-se inteligíveis. Utilizamos a psicanálise como um importante dispositivo para a viabilidade deste feito, lançando mão, neste caso, das lentes forjadas por Lélia Gonzalez na construção do diagnóstico da neurose cultural brasileira. Ampliamos, contudo, nossa leitura, traçando a relação entre o conceito de *amefricanidade* de Gonzalez com seu uso feito por Rita Segato, inserindo-o em uma lógica interseccional, ao propor uma leitura da estrutura das violências perpetradas contra as mulheres, falamos de

¹ Doutoranda do programa de Gênero, raça e colonialidade /PPGF na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: rerenovatomartins@yahoo.com.br

um *amefricajuvenifemigenocídio*. Neste caso, Segato constata na violência masculina, uma ordem patriarcal, reatualizada em um mandato da masculinidade, dialogando com o arcaísmo simbólico, também apontado por Gonzalez como base da construção de uma lógica da exclusão e de suas consequentes violências.

2 Gonzalez e a construção da *amefricanidade*

No texto “A categoria político-cultural de *amefricanidade*” Lélia Gonzalez discorreu sobre o conceito de *amefricanidade*. Ao desenvolver sua ideia sobre o conceito, utilizou os recursos discursivos da psicanálise, aderindo a uma leitura cultural, social, política e simbólica da América latina. Inicialmente, a autora aborda a relação entre a colonização e a construção cultural que se sustenta a partir desta, entendendo que a neurose cultural brasileira ocorre devido a um processo de *denegação*. Sendo assim, ainda que possuamos nossas origens também na África, recalamos esta herança e nos valemos apenas de nosso ocidentalismo europeu.

Podemos afirmar que a *denegação* se mostra em nossa cultura como um racismo à brasileira e que nossa neurose cultural possui o racismo como sintoma. Há uma série de elementos da língua que são transformações da própria influência dos contatos feitos entre os africanos com o português falado no Brasil, originando o que Gonzalez chamou de *pretuguês*, este que só poderia ter surgido em uma *améfrica*. Neste caso, a percepção das características da língua brasileira está vinculada a uma ideia de *amefricanidade*.

A justificativa para a colonização implica, necessariamente, em uma ideia de superioridade do colonizador sobre o colonizado e, a esse respeito, entende-se que a construção desta “superioridade”, feita pelo europeu colonizador, alude ao silenciamento de qualquer representação cultural africana, julgando estas manifestações como manifestações inferiores. Sabemos que este silenciamento/apagamento se deu e se

mantém através do recalçamento que é sustentado por ideologias do branqueamento de onde surgiu o mito da democracia racial, a ideia de assimilação, e a de uma miscigenação pacífica e inclusiva. Uma vez que a cultura branca e europeia se coloca como dominante e superior, ela deve se sobrepor a qualquer outra, ocorrendo, com isso, a negação da própria cultura e raça por ela inferiorizada. Neste caso, há não apenas uma imposição cultural de fora para dentro, mas uma alienação característica dos efeitos da dominação colonial, o que faz com que qualquer violência, sendo esta física, psicológica, cultural, política ou simbólica, seja justificada. Ao tratar sobre esta questão, Gonzalez cita ainda o conceito de *assimilacionismo* psicológico analisadas por Frantz Fanon, abordando as relações não apenas socioeconômicas, mas psicológicas entre colonizado e colonizador (Gonzalez, 2013).

No texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” Gonzalez mais uma vez fala sobre a relação de identificação que ocorre entre dominado e dominador. Ao questionar os motivos desta identificação e os processos que fizeram parte desta relação, desta forma, o racismo se constitui como a *sintomática* que caracteriza a neurose cultural brasileira. A teórica denuncia ideólogos teóricos de nossa sociedade que desenvolvem elementos explicativos que justifiquem a manutenção das relações de desigualdade, absorvidos pela ideologia de branqueamento e de superioridade cultural.

Sobre as questões da ordem do discurso, ou seja, da linguagem, a filósofa faz menção ao termo mulata, este que guarda a duplicidade de sua relação com a miscigenação e com sua função social, a de doméstica. E é através deste mesmo lugar social, que por vezes a mulata se projeta, resguardando a ideia de democracia racial. No texto “A mulher negra no Brasil” Lélia Gonzalez fala sobre a categoria da mulata brasileira como uma categoria própria. A autora cita o carnaval como o lugar simbólico onde a mulata exerce papel de destaque, e ao recorrer a esta relação entre a sociedade brasileira e a mulata, faz referência a

ideia do *duplo nó*² onde é exercida uma função simbólica de afirmação e negação, em uma sociedade que incorpora a separação do espírito e do corpo, projetando uma superioridade do primeiro sobre o segundo. Neste caso, o elogio do corpo da mulher mulata, no carnaval, para além de sua sexualização excessiva, é anulado pela superioridade do espírito.

Segundo a filósofa, a neurose sociocultural da sociedade brasileira, se sustenta, principalmente, através de mecanismos e condicionamentos psicológicos. Estes mecanismos se mantêm através de uma repetição, tanto na lógica da repressão, no papel de feitores, capitães do mato, polícia e suas funções exercidas ao longo da história, assim como na lógica da submissão, no papel das mucamas domésticas e suas funções de cuidadoras. E como está claro no processo analítico da cultura brasileira, este estado de coisas nunca deixou de ser assim, pois trata-se de uma estrutura que, após formada, se mantém e se reatualiza. É importante enfatizar o recalcamento e sua manutenção, manifestado e denunciado constantemente na *culpabilidade branca*. Para aprofundar esta ideia, Gonzalez faz referência à condição violenta sofrida por Marli, uma mulher negra que ao buscar justiça pela morte do irmão foi folclorizada na figura da Antígona negra. A violência simbólica sofrida por Marli, para além das violências vivenciadas, se deu de maneira velada através da narrativa de sua história contada como uma heroica saga, anulando a própria história de violência e de uma legítima e corajosa luta por justiça em detrimento de uma mitificação midiática. Neste caso, toma-se de empréstimo a dimensão trágica de uma narrativa atemporal, fazendo com que todo seu sofrimento, luta e história sejam anulados pela narrativa de um gesto simbólico, ainda que esta narrativa nos pareça ser um reconhecimento heroico, vale a pena

² A autora cita o conceito de duplo nó como referência a um termo cunhado pela filósofa Marilena Chauí.

fazermos aqui um paralelo com o mito da democracia racial e com a noção de duplo nó (Gonzalez, 2013).

A autora ao caracterizar a figura trágico mítica de Marli como aquilo que inscreve o maior dos equívocos na compreensão de sua luta, faz com que se olhe para o simbólico com olhos de desconfiança e crítica, principalmente quando lança mão do dispositivo analítico. Ainda que saibamos que a psicanálise se dá através da linguagem e seus conceitos estejam à serviço de nossas formações psíquicas, esta se faz extremamente válida como recurso não apenas analítico, mas crítico dos problemas de ordem socioculturais. Em outras palavras, de acordo com Gonzalez, elevar o caso de uma mulher que lutou bravamente por justiça, devido a morte de seu irmão, ao status de Antígona negra é o mesmo do que anular sua luta, trajetória, história e principalmente, *memória*, noção tão cara à sua análise.

Dizemos, ainda, que segundo a filósofa, nossa maneira de falar sobre a “América” diz muito sobre nossa concepção de pertencimento e história. Ao tratarmos o país estadunidense como “A América” nos retiramos do lugar de parte e nos mantemos no lugar de subordinados. Trata-se, portanto, de uma linguagem imperialista que pela necessidade de um posicionamento crítico fez com que a autora utilizasse o conceito de *amefricanidade*. Esta categoria, de acordo com a autora, possui, de fato, valores democráticos pelo fato de que o termo permite que seja ultrapassada a limitação de caráter territorial, linguística e ideológica, permitindo que se abram novas perspectivas para a América. Contudo, esta categoria ultrapassa também a geografia, culminando em uma dimensão histórica que permite uma dinâmica cultural que passa a ser afrocentrada. A partir deste afrocentrismo se torna possível a construção de uma identidade étnica.

É importante ressaltarmos o fato de que a filósofa resgata também o valor metodológico da *América* por conceber a importância de se resgatar uma *unidade* específica, assim como é feita historicamente em sociedades que se constroem em diferentes partes do mundo. Neste

caso, ser *amefricana/amefricano* significa ser descendente tanto dos africanos trazidos para toda a América, como também dos habitantes que aqui chegaram muito antes dos colonizadores. Vale, ainda dizer que, enquanto *amefricanos*, fazemos parte de diferentes lugares do continente que possuem um mesmo sistema de dominação que é o *racismo*.

O que representaria, portanto, este sistema de dominação? Como nos explicou Frantz Fanon, a imposição de uma *diferença* e da inferiorização do negro foi forjada no contato com o branco europeu, construindo-se a ideia de uma superioridade racial dos brancos a partir desta diferença. Neste caso, a superioridade branca ocidental se impõe ao que é entendido como inferioridade negro-africana³, validando a exploração, a dominação e as muitas práticas de violência que se tornaram possíveis pelo despojo dos legados históricos dos povos africanos e ameríndios, de um constante investimento no subdesenvolvimento da África.

Gonzalez ao fazer referência ao processo histórico de violências, silenciamentos, exclusões e dominação dos povos africanos, não deixa de inserir, em sua leitura crítica, toda uma análise que caracteriza a distinção entre os termos afro-americanos e *amefricanos*. No primeiro caso, se mantém a lógica da *denegação*, de onde é subtraída a história de todas as experiências que passam a ser vivenciadas no Novo Mundo e da criação da *América*, desconsiderando as novas condições de existências, do etnocídio e de uma perda da identidade, como também das histórias de resistência e de lutas contra a escravidão e todas as formas de violência características destes contextos. Quanto ao termo *amefricano* mantém-se não apenas as raízes africanas como legado histórico-cultural, mas também se inserem novas construções culturais a partir dos contatos que se estabelecem com os povos ameríndios. Neste caso, não há *denegação* por não haver recalçamento das histórias pregressas e das

³ Neste momento a autora faz referência a uma justificativa hegeliana de que a África é um continente obscuro, sem história, concluindo que a razão é branca, enquanto que a emoção é negra.

condições presentes de nossas existências. Utilizando as palavras de Gonzalez:

Por isso tudo, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os *amefricanos* do continente (Gonzalez, 2013, p. 136).

É importante compreendermos que uma das facetas das dominações, forjadas pelo colonialismo, se deu através do apagamento e manipulação da história. As consequências disso fizeram com que estivéssemos alheios à nossas condições históricas tanto de subordinação quanto de lutas. Uma vez que reconhecemos a importância da história como um recurso à resistência e às novas formas de forjar o presente, cairemos na cilada de um imaginário idealizado que nos faz, de maneira distinta, mas não menos recalcadora, a sofrermos o efeito da *denegação*. A filósofa nos fala de um engano, em um duplo aspecto, ao buscarmos ver a África em tudo: trata-se de uma visão eurocêntrica evolucionista que busca remontar ao que se entende por “sobrevivências”, além da cegueira diante de nossa *amefricanidade* criadora.

Gonzalez nos propõe abandonarmos as reproduções dos imperialismos, o que inclui os usos das linguagens⁴, considerando os aspectos revolucionários presentes na apropriação de nossa consciência histórica e cultural, o que neste caso, nos remonta aos laços com a África, mas não deixa de afirmar nossas experiências particulares. A categoria

⁴ A autora nos fala a partir da leitura de Molefi Kete Asante que “toda linguagem é epistêmica”. Neste caso, é importante fazermos uso de uma linguagem revolucionária que não embriague e nem leve à confusão. Este autor foi o criador da perspectiva afrocentrada que para Gonzalez é extremamente válida, considerando a possibilidade de se estreitarem as relações entre os descendentes de africanos em todo o continente. Porém, a filósofa enfatiza a importância de afirmarmos as particularidades das experiências vivenciadas na AMÉRICA e, principalmente, de não invalidarmos a existência de outros povos e de suas lutas frente ao imperialismo e colonialismo.

da *amefricanidade*, ao contrário de hierarquizar legados e experiências de lutas e resistências, conforme a lógica imperialista, contribui para uma compreensão da histórica dinâmica cultural por qual passamos no passado e vivemos no presente enquanto *amefricanos*.

Podemos afirmar que a *memória*, enquanto recurso que faz emergir a história, se opõe ao recalque que, uma vez presente na neurose da cultura brasileira, faz preservar as raízes do sistema racista, sustentando o mito de uma *democracia racial* e a manifestação de suas violências de formas veladas ou não. Neste caso, vale a pena fazermos um paralelo entre a condição de dominação e violação do corpo negro com a violação do corpo feminino e de uma violência que, uma vez sustentada simbolicamente, se torna cada vez mais cruel.

3 Segato, a violência contra o *genus* feminino e a inscrição jurídica

Para desenvolvermos a questão a respeito do conceito de *amefricanidade*, utilizado por Lélia Gonzalez, vamos abordar uma análise feita por Rita Segato a respeito do feminicídio, e a maneira sobre como defini-lo, enquanto categoria aceita nos termos da lei. Para a antropóloga, alcançar o campo das leis é uma maneira de alcançar o campo discursivo, pois é através da lei que se inscreve a silhueta de cada coletividade cuja vida pretende agir. Neste sentido, a luta por direitos implica na luta pela obtenção desta inscrição. Ainda que a autora discorra sobre a importância da categoria do feminicídio considerando a importância do campo do direito e, mais especificamente, dos direitos humanos – sendo este último, parte do progressivo desenvolvimento e sensibilidades éticas dos povos – é importante entendermos que se trata também de um alerta para a necessidade de extensão do termo genocídio, fazendo com que o feminicídio, assim como o extermínio colonial sejam compreendidos e tratados como tais. Utilizando as palavras da

própria autora podemos afirmar que “*el genocidio contra los pueblos derrotados en el proceso de la conquista há sido continuo y permanente*” (Segato, 2016, 123-124).

A inscrição do feminicídio como categoria jurídica de genocídio de mulheres é uma necessidade que, segundo a autora, é barrada a partir do limite patriarcal da justiça dominante. A autora chama de pedagogia primeira este papel primitivo, fundacional e permanente da atmosfera patriarcal, que é responsável pela reprodução e manutenção de todas as formas de poder e sujeição. A autora segue sua análise concluindo que a manutenção do patriarcado é uma *questão de Estado* e que preservar a capacidade letal dos homens é garantir que a violência cometida se mantenha impune, como uma *questão de Estado*

Compreender as debilidades das leis positivistas, frente aos históricos de violência vivenciados em muitos lugares pelo mundo, tendo aqui como caso emblemático o caso das inscrições nos corpos das mulheres assassinadas na *Ciudad Juárez*, é um caminho para se pensar o problema, mas o que nos chama atenção é o fato de que os crimes contra corpos femininos se pratica e sua degradação ocorre de maneira cada vez mais cruel. Segundo as palavras da autora: “*La ocupación depredadora de los cuerpos femininos e feminizados se practica como nunca antes*” (ibidem). Estes corpos, segundo a antropóloga, constituíram na história da espécie, a primeira forma de colônia e se mantém como a última. Contudo, na colonização neles executada, nesta etapa da humanidade, chamada pela autora de apocalíptica, é espoliadora até deixar os restos.

Segato fala sobre a importância de tipificar os crimes contra os corpos de mulheres, atribuindo a esta tipificação uma possível maneira de se fazer frente a esses casos⁵, apresentando a importância do esforço em inscrever o crime de feminicídio no léxico da lei através de duas

⁵ A autora traz uma leitura sobre a discussão jurídica e suas limitações desenvolvidas por Patsilí Toledo Vásquez.

dimensões: possibilitar e identificar uma dimensão plenamente genérica e sistemática destes crimes e, nesta relação, redefinir a guerra a partir dos novos cenários bélicos que se multiplicam no mundo. Para tornar possível a primeira dimensão, a antropóloga fala da importância da compreensão de um conjunto de violências que se faz às mulheres exclusivamente por serem mulheres. Neste sentido, é necessário que se acesse cognitivamente o fato de que se o meio da agressão é sexual, sua finalidade não é de ordem sexual, se não de extermínio ou eliminação dirigida a uma categoria do que a autora chama de *genus* de pessoas. Fundamentar sua impessoalidade representa, portanto, caracterizar estes crimes em termos de uma *intenção genérica* e não pessoal, isto implica em desenvolver uma estratégia retórica para que os representantes da lei sejam convencidos de que os feminicídios são crimes contra o *genus*.⁶ Ao nos referirmos a este tipo de crime e suas variações, devemos entender que esta relação se dá através da busca pela manutenção do poder e de uma ordem patriarcal que é exercida através de uma masculinidade e de um mandato de dominação que deve ser comprovado e afirmado ciclicamente, buscando garantir que este domínio se mantenha toda vez que seja ameaçado por uma conduta que lhe pareça prejudicial.

Ainda que nos países latino-americanos o termo feminicídio tenha se tornado comum nos meios de informação e estes termos auxiliem na caracterização e contabilização destes crimes, ocorre, a partir destes registros, uma privatização da violência, desconsiderando as violências de gênero na esfera pública. Esta última que, uma vez

⁶ Ao mencionar a importância da generificação e despersonalização destes crimes, Segato fala de casos que incluem todos os tipos de assassinatos contra mulheres, sendo estes domésticos, casos de assassinos em série, assim como crimes públicos. A autora defende, ainda, a ideia de que cada um destes crimes possui uma dimensão de impessoalidade e antagonismo genérico vinda da estrutura de poder hierárquica e patriarcal. Esta que, por sua vez, é *violentogênica*, e potencialmente genocida, por ser a posição masculina uma posição adquirida por status, reproduzindo-se nas dimensões de formas de domínios entrelaçados: sexual, bélico, intelectual, político, econômico e moral.

identificada, permite a pressão pela transformação social, impactando na ideia de que há uma relação exclusiva e direta com a personalidade. Contudo, o fato de não termos superado nossa pré-história patriarcal e entendermos o público e o privado a partir do primeiro como hierarquicamente superior ao segundo, faz com que seja necessária a utilização de uma contra-retórica que nos permita compreender os crimes contra as mulheres fora da lógica privatizadora do sentido comum patriarcal.

Entender que a violência sexual se dá, na verdade, como uma *violência por meios sexuais*, ou seja, que a agressão por violação mantém a violência em uma esfera privada, se torna necessário. Neste sentido, Segato aponta para um outro aspecto: *vontade de indistinção*. Este que se refere a uma estratégia obstrutora dos poderes locais que atuam fomentando, na imaginação coletiva, a *privatização* de todos os crimes onde haja abuso sexual como instrumento de agressão. Para tratar desta questão, falaremos um pouco mais sobre o caso da *Ciudad de Juárez*, estudado pela autora, cidade mexicana que concentrou uma grande quantidade de casos de violências, lugar emblemático de sofrimento das mulheres.

Segato faz menção ao uso do corpo como forma de controle e ao o citar este caso, cuja crueldade reflete muito mais do que a violação sexual, evidencia os aspectos de uma globalização econômica e neoliberal extremas, cuja consequência é a relação direta entre capital e morte, acumulação e concentração desreguladas, culminando no sacrifício de mulheres pobres e mestiças. Vale nos atentarmos para o fato de que Segato se referiu ao crime direcionado às mulheres como uma violência que afirma a destruição moral do inimigo, é no o corpo da mulher que se inscreve sua derrota moral, quando não é possível uma assinatura pública de um documento formal de rendição. Ao fazer a análise mais detalhada destes crimes, a antropóloga apresenta uma lista de ideias que, ao serem combinadas, formam uma imagem possível de *lugar, propósitos, significados, ocasiões e condições de possibilidades*, descritos

a seguir. Contudo, como explica a autora, não há nestas análises uma sucessão linear de elementos sucessivos, mas sim, uma esfera de sentido, uma unidade significativa que é o próprio mundo da *Ciudad Juárez*.

Sobre o *lugar*, vemos a grande fronteira como o elemento que reúne o excesso e a falta, o norte e o sul. Trata-se de um lugar de muitos terrores, fronteira por onde o dinheiro passa para alcançar seu lugar de segurança, onde o capital se moraliza, onde os empresários trabalham de um lado e vivem de outro, a fronteira do tráfico mais lucrativo do mundo, o tráfico de corpo e o tráfico de drogas, onde se separam as mãos de obra mais caras do mundo, das mãos de obra mais baratas. É, portanto, a fronteira que possui o cenário mais violento do mundo para as mulheres.

No que diz respeito aos *propósitos*, Segato propõe a hipótese de que a impunidade não é a causa dos crimes, pelo contrário, esta é consequência daquilo que podemos identificar como produção e reprodução da impunidade. Neste caso, sela-se a cumplicidade macabra e silenciosa entre as irmandades mafiosas do território fronteiriço mais violento do mundo, como prova, inclusive, de uma capacidade de crueldade e poder de morte destes negócios de alta periculosidade. A autora nomeia este processo como um rito sacrificial, onde se mantém entre os membros destes negócios, um vínculo inviolável, há a necessidade de exibição da capacidade de domínio que deve ser reeditada com certa regularidade, podendo ser associada aos gestos rituais de renovação dos votos de virilidade, cito:

La víctima sacrificial, parte de un territorio dominado, es forzada a entregar el tributo de su cuerpo a la cohesión y vitalidad del grupo y la mancha de su sangre define la esotérica pertinencia al mismo por parte de sus asesinos. En otras palabras, más que una causa, la impunidad puede ser entendida como un producto, el resultado de estos crímenes, y los crímenes como un modo de producción y reproducción de la impunidad: un pacto de sangre en la sangre de las víctimas. (Segato, 2013, p. 43)

Os *significados* dizem respeito aos discursos que são emitidos a partir destes crimes. É neste sentido que Segato insiste em desfazer o equívoco de associar estes crimes a crimes de motivo sexual, pois eles mascaram as mensagens enviadas pelo autor, que só pode ser identificada e localizada, mediante a uma escuta rigorosas destes crimes como atos comunicativos. Neste caso, há uma possível relação e compreensão de crimes violentos quando o entendemos como uma mensagem, já que nos encontramos em uma cena onde os atos violentos se comportam como uma língua capaz de funcionar eficazmente para quem entende a mensagem e para quem essas mensagens são enviadas. Neste sentido, quando se instala uma forma de violência constituída e cristalizada em um sistema comunicativo, passamos a lidar com uma linguagem estável que passa a comportar-se com um quase- automatismo característico de qualquer idioma. Em outras palavras, os crimes da *Ciudad Juárez* apresentam-se como mensagens de seus donos a seus vassalos, estes que usam os corpos de mulheres para dizerem quem são.

Já as condições de possibilidade dizem respeito a uma condição de impunidade estabelecida, conforme foi descrito acima, que configura um domínio territorial de maneira totalitária. Ainda que vejamos contextos distintos de modos totalitários de controle e monopólio, os procedimentos lógicos se comparam ao nazismo. Há, portanto, uma distinção geográfica do que pode ser chamado de totalitarismo de nação e totalitarismo de região. Este processo ocorre a partir de consignas nativistas poderosas que constroem um sentimento de lealdade. Neste caso, cultura popular significa cultura apropriada, e o povo, são os habitantes de um território controlado e autoridades são os donos do discurso. Desta forma, uma das maneiras de controle é prevenir a população contra discursos que fujam do compromisso de unidade, daquilo que é próprio. Falamos, portanto, de um essencialismo ou, como diz Segato, de uma unidade sacralizada.

Há no contexto da *Ciudad Juárez* uma retórica de um patrimônio cultural que deve ser defendida em relação ao todo, e de uma lealdade territorial que exclui a possibilidade de outras lealdades, isto inclui o próprio cumprimento da lei e da luta pelas expansões dos direitos. O que é próprio do mando, do discurso e do “comum”, por mais cruel que pareça, é melhor do que outros discursos. Desnecessário dizer, portanto, que neste contexto há uma neutralização da lei. Forma-se, portanto, um *segundo Estado*, um *Estado paralegal*, nomeado pelo enquadramento da lei à uma rede de cumplicidade que a controla. Os crimes cometidos contra as mulheres, da *Ciudad Juárez*, são crimes praticados por este segundo Estado, onde sabemos não tratar de uma finalidade exclusivamente capital, pois o processo de acumulação por si só não basta para explicar tais eventos, não se trata de um processo capital que tem sua finalidade em si mesma, mas sim, a produção da diferença, mediante a reprodução e ampliação da hierarquia até o ponto de extermínio como expressão de seu êxito. Neste caso, a morte de alguns, ou melhor dizendo, de algumas mulheres, é capaz de ilustrar o lugar e a posição de todos os dominados, em uma lógica de exclusão, responsável pela consagração do capital.

Rita Segato, ao constatar a escassez de categorias e procedimentos jurídicos, eficientes para enfrentar estes crimes, propôs a necessidade de enquadrá-los e torná-los inteligíveis. A caracterização destes crimes como crimes comuns, de ordem sexual, seria não compreender suas intenções e finalidades, conforme foi descrito acima. No caso dos crimes contra as mulheres, a categoria de *feminicídio* deveria passar a ser definida, assim como seus subtipos, nos fóruns estatais e internacionais a partir da categoria de *femini-geno-cídio*, ou seja, vistos como crimes de lesa humanidade e genocídio⁷. Neste último caso, da *Ciudad*

⁷ Trato desta passagem no passado por entender que as relações jurídicas sobre o feminicídio, a nível estatal e mundial, em contextos específicos, se transformaram ao longo dos últimos anos. Contudo, suas implicações práticas são ainda vagas e ineficazes,

Juárez, houve uma sistematicidade de casos que possuíram caracteres repetitivos resultantes de normas compartilhadas das facções que os perpetrava. Desta maneira, faz-se necessário que todos os crimes misóginos, que vitimizam mulheres, com características pessoais ou não, sejam denominados *feminicídios* por sua letalidade. Vale ressaltar que os crimes contra as mulheres se referem a um principal aspecto: ver a mulher enquanto *genus*.

Para defender este posicionamento, frente os temas de ordem jurídica tanto no âmbito estatal, quanto no âmbito internacional, a antropóloga imprime, em sua análise, a questão de gênero como a pedra angular e eixo de gravidade da estrutura onde se mantém todos os poderes, referindo-se a uma etnografia do poder como forma fundacional e permanente do patriarcado, trazendo o conceito de *mandato da masculinidade*, como uma primeira pedagogia de expropriação de valor e dominação. A autora faz uma importante menção ao que ela identifica como um “retorno conservador do discurso moral” somado a um contexto de inclusão dos Direitos Humanos, junto às construções das “democracias” latino-americanas pós ditatoriais.

Faz-se necessário, portanto, compreender que a crueldade fundacional e pedagógica que se mostra no corpo da mulher e dos jovens, indica uma mensagem, e é no *imaginário arcaico* que se representam as posições antagonistas e bélicas. Neste sentido, sela-se um pacto de cumplicidade e o poder demonstra-se como um espetáculo, segundo a autora:

[...] el cuerpo de las mujeres hace puente entre lucro em pecúlio y capacidade de dominio jurisdiccional expresado em um orden moral en el que el acceso sexual cimienta el mancomunamiento de los dueños al garantizarles la capacidade da dañar impunemente. Los primeros ensayos del volumen sugieren que en la trata y em los feminicidios propios del orden bélico mafioso de la esfera paraestatal que se expande

assim como são também, predominantes, as ideologias patriarcais que regem o aparelho jurídico.

en el continente no es unicamente la materialidad en el sostenimiento de la mujer lo que se domina y comercia, sino su funcionalidade en el sostenimiento del pacto del poder. Será por eso, posiblemente, que no se puede abolir ese comercio, material y simbólico, a pesar de todos los esfuerzos. (Segato, 2013, p. 22)

Trazemos a partir destas análises uma importante configuração proposta por Rita Segato ao estabelecer a necessidade de tornar público o caráter do termo *feminicídio*. A interseccionalidade proposta por diferentes formas de opressão e dominação, permite uma relação direta com a categoria *amefricanidade* cunhada por Lélia Gonzalez. Neste sentido, Segato convoca o conceito de *amefricafemigenocídio*, incluindo e alargando este conceito através da inclusão da categoria de *juvenicídio*, cunhado por Rossana Reguillo, construindo, portanto, o conceito *amefricajuvenifeminicídio*. Concluímos que este termo passa, então, a representar a execução cruel e sacrificial, ato em que o poder exhibe e sustenta sua descrença e soberania jurídica. Neste caso, este termo nos convoca a nos depararmos com a história de dominação e espoliação de nosso continente através de meios de dominações repetitivos, violentos, atuais e cada vez mais letais, dentro de uma ordem comum.

4 Considerações finais

Para concluirmos este trabalho, é importante mencionarmos aqui o que significa a interseccionalidade dos conceitos *femigenocídio*, *amefricanidade* e *juvenicídio*, na inscrição das violências. Rossana Reguillo desenvolveu um quadro inteligível para a compreensão desta gramática. a partir de quatro eixos: as *guerras* das primeiras décadas do século XXI; as *turbulências*, como consequência, em um contexto de acumulação de corpos; *efeito borde* (borda) compreendido a partir do registro etnográfico de histórias de mulheres, jovens e homens vinculados ao circuito da violência e *momento forense*, descrevendo um presente de extrema violência como linguagem de uma época.

A partir destes mecanismos conceituais, a autora também propõe formas plurais de tratar as violências, visto que, ao iniciar seus estudos sobre o tema, evidenciou um conjunto de formas de violência em um mesmo arcabouço e espaço, formas estas que eram subsumidas pelo termo no singular. Para fins analíticos, a autora apontou para quatro formas de violência: *a violência estrutural*, que nomeia as violências vinculadas às consequências e efeitos dos sistemas (econômicos, políticos, culturais) atuando sobre corpos “excedentes”; *a histórica*, que golpeia os grupos considerados “anômalos”, selvagens, inferiores, entre estes, mulheres, indígenas e afrodescendentes, tendo uma justificativa de longa data para tais feitos; *a disciplinante*, que pretende nomear as formas de violência através o castigo exemplar; *a difusa*, configurando-se por uma violência cuja origem não é possível de definir, combinada a elementos fantasmagóricos, seguindo, portanto, padrões ininteligíveis.

Reguillo constrói esta proposta de leitura a partir dos atravessamentos da violência nos contextos mexicanos e sua complexa relação com o narcotráfico. A autora descreve os contextos agravados pelos acontecimentos políticos do início dos séculos XXI através do termo *momento forense*, que configurou a exposição da violência através de corpos nômades transportados por caminhões de refrigeração em sacos pretos, diante da impossibilidade de o serviço médico forense armazenar este horror. Neste sentido, suas análises partem de um agravamento da violência de um tempo conceitual que parte da *paralegalidade*⁸, inaugurando poderes paralelos ao Estado, ordem esta instauradora de controle, mas também de sentido e pertencimento.

Ao traçar os elementos da lógica da violência nestes cenários contínuos, Reguillo insere, ainda, em sua análise, o conceito de *necromáquina*, uma gramática que organiza falas, imagens e narrativas, ou seja, um dispositivo contemporâneo que nomeia a as cenas brutais

⁸ Termo este cunhado pela autora em 2007.

onde se normalizam os efeitos da violência. É importante enfatizar que a realidade, no contexto de guerras, das primeiras décadas deste século, foi marcada por novas formas de exercício da violência, através das reconfigurações estruturais e simbólicas que combinam o maximalismo extrativista do projeto neoliberal como o minimalismo do estado, agudizando as condições de precariedade para milhões de pessoas em uma categoria social de “sobrantes”, associando este conceito ao de “vidas não choradas” de Judith Butler e ao de “vidas matáveis” de Achille Mbembe.

No contexto da *narcomáquina*, foram propostas novas codificações sobre a mesma lógica do capitalismo, exacerbando o desejo pela riqueza, o individualismo e a crueldade. Dispositivo este que quebrou pactos, desfez laços, mobilizou imaginários e emoções. As disputas territoriais entre estado e *narcomáquina* ao invés de desfazer os poderes paralegais dos territórios, causaram mais vítimas, estas que passaram a estar subjugadas não mais a uma, mas à duas forças. As vítimas passaram a lidar com o poder crescente do “narco” e com as violações de direitos por parte do exército. O que se vê é o resultado de uma estratégia fracassada, no sentido de que não foram calculados seus efeitos que, em síntese, facilitou os usos das violências através de maior brutalidade. O contexto que se seguiu a este momento foi o surgimento da *necromáquina*, através do que Reguillo chama de *fractalização*, efeito este que gerou uma explosão de grupos e a formação de montagens que imitam a estrutura básica de um grupo de crime organizado, criando simultaneamente novas montagens e estruturas.

É neste contexto, reinscrito e reatualizado, pela configuração das violências, que podemos acessar as análises feitas por Gonzalez e Segato. No momento em que se refazem os jogos de poder e de uma expropriação dos meios de acesso ao trabalho e de banalização da violência com os *sobrantes*, reencontramos as análises de Gonzalez a respeito das mãos de obras excedentes que fizeram parte de um exército de mão de obra precária e excluída no curso do capitalismo, garantindo

a manutenção de uma estrutura de exclusão e violência. E, para ilustrar as configurações aberrantes deste cenário, Tanto Segato quanto Reguillo fizeram menção aos horrores vivenciados pela população da *Ciudad de Juárez*, principalmente as mulheres, que tiveram, em seus corpos, as inscrições evidentes da gramática da violência.

Retornando aos aspectos estruturais descritos por Segato, retomamos alguns de seus conceitos que tornam mais inteligíveis os usos gramaticais das violências e suas causas. Em sua análise, a antropóloga faz menção ao contexto da chamada “democracia multicultural” que antes promovia a ascensão de grupos LGBTQIA+, mulheres, hispânicos e populações negras, ou seja, uma elite minoritária. Na configuração atual, a partir das primeiras décadas do século XXI, passou-se a haver necessidade de romper com esta “prosperidade” anterior. Tal mudança deveria ser feita para aumentar, de maneira abismal, as diferenças existentes entre pobres e ricos no mundo.

Segato se fez a seguinte questão: apesar de o contexto multicultural não ter afetado a máquina capitalista, já que produzia novas elites e consumidores, qual foi a real necessidade de transformar este cenário a partir de um novo tempo moralista cristão familista, afinados com os belicismos plantados por fundamentalismos monoteístas? A autora propõe como resposta a ideia de que se o multiculturalismo não corroeu a acumulação capitalista, ameaçou corroer as relações de gênero. Os agentes deste projeto histórico, descobriram que o pilar e a pedagogia de todo poder, por sua profundidade histórica, que o torna fundacional e pela atualização constante de sua estrutura, é o patriarcado. Desta forma, Segato refere-se à violência patriarcal como a violência misógina e homofóbica, e o que chama de modernidade tardia se revela como sintoma, ao expandir-se sem freio (ainda com os recursos dos direitos humanos), através de uma grafia impecável, e claramente legível, em um arbítrio crescente de um mundo marcado pela “dueñidad”.

Contudo, no cenário contemporâneo, não apenas se atualizam as formas já conhecidas de exclusão, como se inscrevem novas formas

de garantir estas exclusões por dispositivos mais violentos e, principalmente, mais complexos diante das trocas promovidas entre grupos de poder que se mantêm e se misturam, a ponto de não conseguirmos mais definir de forma segura, em determinados contextos, o que é Estado e o que é o poder paralelo. Desta forma, finalizamos esta breve análise citando as intenções propostas por Reguillo em sua pesquisa, estas que tornam mais inteligíveis todos os processos de violências apontados acima:

É um esforço para analisar e narrar os mal-estares, os horrores e os sintomas de um tempo em colapso no paradigma civilizatório da modernidade. Busca relatar o trânsito do biopoder (o poder de fazer viver), até tornar-se necropoder, um dispositivo de morte que avança engolindo territórios, corpos e futuros. Da narcomáquina à necromáquina (Reguillo, 2021, p. 8)⁹.

Referências

- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. IN: RIOS, Flávia; LIMA, Maria (orgs.). *Por um feminismo Afro Latino Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra no Brasil. IN: RIOS, Flávia; LIMA, Maria (orgs.). *Por um feminismo Afro Latino Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. IN: RIOS, Flávia; LIMA, Maria (orgs.). *Por um feminismo Afro Latino Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: traficantes de sueños, 2016.
- REGUILLHO CRUZ, Rossana. *Necromáquina: cuando morir no es suficiente*. Barcelona: Iteso, 2021.

⁹ O livro propõe um itinerário que se inicia propriamente em 2006, ano fatídico no México que marcou um antes e um depois nas violências, as certezas e seguranças. Ano de declaração da guerra contra o Narco, na presidência de Felipe Calderón (2006-2012).

Sobre a impossibilidade do sexo como *natural*: destituindo a fronteira entre técnica e *natureza*

Richard Roseno Pires¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.16>

1 Introduzindo uma desontologia: desnaturalizando a possibilidade do corpo enquanto um pré-discurso

A dualidade natureza e cultura não é um problema recente na historiografia filosófica, ao contrário, podemos sugerir que esta binaridade – interior e exterior, universal e particular, masculino e feminino, essência e aparência, sexo e gênero etc – percorre o pensamento filosófico ocidental desde a antiguidade grega e está imbricado à sua condição de possibilidade. Na obra “*Política*”, por exemplo, Aristóteles pretende classificar as propriedades do masculino (dominação) e do feminino (submissão), como do escravo e do homem livre, amparado-se em noções idealistas do que é a natureza (Aristóteles, 1998). Como também no diálogo platônico “*Teeteto-Crátilo*” (Platão, 1988) em que a justeza dos nomes é discutida e o caráter convencional ou *natural* da linguagem é posto em questão, argumentando Crátilo sobre a possibilidade dos nomes por *natureza* terem “[...]sentido certo, sempre o mesmo[...]” (Ibid, 1988, p. 102), ou a justeza dos nomes garantida por uso e costume, como argumenta Hemógenes. Os estudos *queers* não estariam isentos desta tradição dualista e substancial, ao contrário, não

¹ Doutorando em Filosofia UERJ-PPGFIL. E-mail: richardsrosenos@gmail.com

haveria espaço ileso das relações de poder; é diante destes fantasmas da metafísica da substância e da presença que estamos nos debruçando e coexistindo.

Como uma introdução prostética, em referência a Paul Preciado (2022), pretende-se que esta primeira parte deste artigo soe como uma rasura a possibilidade do signo corporal sexual anterior à inteligibilidade cultural. Para este caminho sinuoso e indecente, recuaremos a Judith Butler, especialmente a sua obra “*Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*” (2023), para atentarmo-nos a sua crítica ao sexo como uma *natureza* pré-discursiva – universalista e colonial – operante no núcleo do pensamento feminista.

Butler é uma pensadora fundamental na desnaturalização do par sexo-gênero, como potencializadora do pensamento de Paul Preciado. Ao sugerir a noção de performatividade apartada da ânsia por desnaturalizar a suposta substancialidade corporal irrefutável, passará a argumentar que a ficção da diferenciação sexual binária somente é *garantida* por atos ritualísticos que não cessam, como também desejantes de um verdadeiro, unitário e binário sexo.²

Para uma contextualização geral, e tendo como caminhos de análise os usos políticos da categoria *natureza* mesmo em contextos de subversão, Judith Butler, em 1990, ao lançar seu *gender trouble*, tinha em mãos o grande projeto de levar à *desconstrução* a integralidade universal do *sujeito* do feminismo. O status estável e ontológico do *sujeito* sexuado – da categoria identitária mulher enquanto universal – pretendia

² Há uma intensa discussão sobre a maneira como o pensamento de Butler foi recebido e o modo como a autora deixou de lado a materialidade, a organicidade corporal, a fim de defender o caráter discursivo da prescrição de gênero. No entanto, como Butler afirma em obras posteriores a *gender trouble*, a performatividade não negaria a materialidade corporal, mas tornaria contingente esta formação ao perguntar o que torna possível que um corpo seja estabilizado dentro dos termos binários. Trata-se de pensar não em uma negação do real, mas em uma genealogia investigadora do que torna possível as condições do que chamamos de verdadeiro, como de que maneira a coerência e correspondência entre sexo-gênero torna-se um modo de tornar vidas precárias e menos viáveis. Ver “*Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*”.

tanto ser uma condição para a ação, a partir de lugares naturalizados de identidade feminina, feminilidade etc, como presumia o cerceamento das finalidades de luta ao apontar para o patriarcado como um bloco monolítico-universal a ser destruído.

Este problema de gênero no centro do pensamento feminista anunciava suas limitações estabilizando a radicalidade da ação política ao presumir a identidade como partida e finalidade antes da contingência do acontecimento. O cerceamento da ação liga-se de maneira intensa a nossa pesquisa *in locu*: o *sujeito universal* do feminismo trata-se de um efeito das redes de saber-poder atuante na condição de possibilidade do pensamento feminista humanista, que ao amparar-se na performatividade do poder e na noção de diferenciação sexual, sustenta-se como anterior a cultura, isto é, como *natureza*.

Neste cenário em que os usos políticos da categoria *natureza* constituía a possibilidade do *nós* feminista, Butler pretendia desontologizar a identidade sugerindo que este *sujeito* – binário e estável – trata-se do efeito de uma compulsoriedade heterossexual incitada, que esconde sua tecnicidade performativa através do status de *natureza* que a estabilidade do *sujeito* sexuado ocupa no seio social.

A construção cultural do gênero sob o corpo sexuado foi um importante arcabouço teórico que se expandiu com o feminismo bastante amparado no pensamento de Simone de Beauvoir (2016), e como diz Preciado, tratava-se do “[...] início de uma das maiores rupturas epistemológicas do século XX” (idem, 2022, p. 150). Este pensamento desdobrou-se, em parte, a uma crítica ao caráter cultural da construção corporal feminina, o que não garantiria a ausência dos fantasmas essencialistas, a saber, os usos deste pensamento que potencializou o feminismo a partir do “tornar-se mulher” deixaria de lado uma crítica contundente à diferenciação sexual, pressupondo a estabilidade binária do gênero garantida não pela *natureza*, mas pelo contexto cultural.

A dualidade sexo e gênero passaria a não ser mais suficiente para uma crítica política feminista nos finais dos anos 70 e 80, pois já

não dava conta das múltiplas experiências com o gênero – raciais, étnicas, trans, *queer*, etc., como carecia de uma analítica do poder em que o caráter difuso desta rede fosse tensionado; ridicularizando a estabilidade e a substancialidade. É diante destas multiplicidades em que a espectralidade do gênero se prolifera que Butler propõe a performatividade como uma análise genealógica do gênero.³

A proposta de poder produtivo-gerativo, e não apenas repressivo como comumente foi tratado nas analíticas do poder – a luz da repressão, regulação e proibição (Butler, 2023) –, nos convida ao pensamento foucaultiano (2017). Para começarmos a compreendermos a performatividade e uma rasura na noção de natureza corporal, caminhemos com Foucault, na “*História da sexualidade 1: vontade de saber*”, e sua virada nas analíticas do poder. O pensador sugere que um estudo das relações de poder com vista apenas a partir da repressão não nos permitiria uma lente detalhada e difusa das redes de saber-poder. Nos lembra que ao assumirmos uma pesquisa com o olhar direcionado apenas a repressão, nos decaímos ao risco de um pensamento estéril e pouco crítico, deixando de lado a suspeita de que este *sujeito* que o pensamento político pretende representar e libertar, trata-se do efeito de uma incitação discursiva produtiva que pretende *regular* e *gerir* dentro dos seus próprios termos.

Neste sentido, o binômio *produção e gestão* nos ajuda a compreendermos as noções de *sujeito* que circulam a crítica de Butler ao feminismo: este não seria uma superfície sob a qual o poder age e regula, mas a suposta estabilidade universal e sexualmente diferenciada do humano passa a ser garantida por redes de saber-poder constitutivas e coexistentes ao *sujeito* do conhecimento (Foucault, 2013). Não havendo,

³ A genealogia é cinza, meticulosa, anuncia a exterioridade do acidente quando a ideia de essência pensa em se forjar, “[...]Jestá, portanto, no corpo de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.” (Foucault, 2023, p. 65)

portanto, anterioridade e nem um agente realizador da ação, mas a ação e a obra seriam tudo (Butler, 2023).

O caráter positivo-produtivo das redes discursivas da sexualidade e suas relações de coexistência com a verdade individual e coletiva do sexo, são lembradas por Foucault (2017) como efeitos de uma explosão discursiva acerca do sexo nas viradas do século XVIII. Neste contexto, cada vez mais era necessário que se falasse sobre o sexo, falar sob determinados cuidados, diante de terminadas relações e amparando-se em determinadas epistemes. Portanto, uma “[...]multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais[...]” (2017, p. 20). Nesta explosão de uma determinada semântica que autorizava *ver e falar*, a incitação discursiva garantiria o funcionamento das redes de saber-poder dentro da dualidade *produção e gestão, isto é, governando dentro de seus próprios termos*.

Butler (2023), amparando-se no caráter gerativo das analíticas do poder de Foucault⁴, sugere que este *sujeito* operante no núcleo do pensamento feminista humanista, sustentado a partir de noções como estabilidade identitária e natureza feminina, estaria operando a partir das condições normativas do poder as quais o constitui, “[...] pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento.” (ibidem, p. 25). E, sendo assim, o movimento político estaria fadado ao fracasso já que presume e cerceia as condições do que pretende libertar definindo um *sujeito* prévio à ação política e de finalidade de luta. Neste sentido, o discurso científico sobre o sexo não só fundamentava a possibilidade

⁴ Judith Butler é uma autora viva, como seus constantes diálogos com pessoas autoras são múltiplos. Este locus para a influência de Foucault a Butler trata-se de uma escolha teórica para este artigo, no entanto, a crítica ao sujeito fundacionista passará também por Derrida, Freud, Nietzsche, Jhon Austin e tantos outros autores críticos da metafísica da substância e da presença.

do *nós* feminista, como cerceava os fins desta luta através de ideais representativos do que é uma mulher.

A crítica de Butler ao pensamento feminista humanista se repercute através do desejo por uma radicalidade no fazer política: a contingência da categoria *sujeito* levaria a identidade “mulher” à abertura imanente, pois somente ao levar esta categoria ao irrepresentável – não sendo ela presumida em parte alguma, que contraditoriamente o feminismo poderia manter-se radicalmente democrático (Butler, 2023). Este pensamento nos interessa nesta seção pelo movimento desnaturalizador butleriano levar às ruínas a estabilidade do *sujeito* sexuado ao apostar na sua imanente contradição e inaturalização, evidenciando sua crítica aos usos da categoria política *natureza* como forma de governar a radicalidade do acontecimento político.

Neste sentido, não bastaria que o pensamento feminista articulasse maneiras de que as mulheres pudessem ser representadas pela linguagem ou terem suas identidades femininas garantidas, mas “A crítica feminista também deve compreender como a categoria das ‘mulheres’, o *sujeito* como categoria do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca emancipação” (Butler, 2023, p. 20).

Neste sentido, a aposta performativa do poder em uma anterioridade da lei, um antes não histórico, torna-se “[...] a premissa básica a garantir uma ontologia pré-social de pessoas que consentem livremente em ser governadas, construindo assim a legitimidade do contrato social” (Butler, 2023, p. 20). Isto é, de um corpo naturalmente sexuado e binário – ausente de técnicas. Neste cenário, a diferenciação sexual pressuposta como natural no seio do pensamento feminista ocidental, expandida como um fantasma através da dualidade sexo – gênero com os feminismos construtivistas –, manteriam as mesmas estruturas de poder que tornam possível a dualidade binária homem e mulher operantes, ou seja, mantendo o *sujeito* estável e substancial garantido pela *natureza* ou pela cultura.

Lançar o paradigma da diferenciação sexual à historicização é uma pressuposição central a Butler para que a radicalidade da categoria “mulher” seja mantida imanentemente aberta e os fantasmas humanistas do movimento político tensionados. Para este caminho desnaturalizador do status *natural* e universal-estável do *sujeito* sexualmente diferenciado, a pensadora irá argumentar que um corpo *nunca* é de um determinado gênero, mas que este status ontológico é *garantido* pelo caráter incessante da ritualidade na performatividade.

A performatividade é um conceito cunhado por Butler em *Gender trouble* para analisar a produção-incitação do gênero enquanto rituais culturais, e em seus termos, atos ritualísticos estilizados. Esta análise se ampara também no pensamento de John Austin quando o autor sugere o caráter produtivo e incessante dos atos de fala. Esta virada linguística proposta por Austin (1990) argumenta que o que chamamos de mundo e realidade é adquirido a partir da linguagem que assumimos e representamos, isto é, a linguagem não trata-se de um sistema de signos ordenados que representam a realidade externa, mas o que consideramos como realidade é constituído pela linguagem (idem, 1990). Como nos lembra Marcondes na introdução da obra “*Quando dizer é fazer*” (1990), Austin está sugerindo “[...] um novo paradigma teórico que considera a linguagem como ação, como forma de atuação sobre o real, e, portanto, de constituição do real, e não meramente de representação ou correspondência com a realidade” (ibidem, p. 11).

Uma consequência de compreender a linguagem não mais a partir de um sistema de signos e significados, mas a partir de seus usos contextuais, é a análise dos atos de fala (ibidem, 1990), em outras palavras, é uma analítica “[...]do uso da linguagem em um determinado contexto, com uma determinada finalidade e de acordo com certas normas e convenções” (ibidem, p. 11). Este caráter de ação dos atos de fala passa a ser fundamental para a performatividade de Butler e liga-se a noção gerativa do poder, já que neste sistema político o caráter produtivo da linguagem irá acionar uma cadeia discursiva desejante da

organização – substancialização – da corporeidade coerente ao sistema sexo-gênero-desejo, como constitutiva à possibilidade da interiorização e substancialização do *sujeito*.

Neste argumento, a diferenciação sexual passa a ser *garantida* por um conjunto de atos de fala ritualizados que não apenas representariam, mas assumiriam o caráter produtivo de um determinado status de *sujeito* viável, e dentro da inteligibilidade do gênero binário. Os chamados atos de fala declarativos acionariam uma cadeia discursiva que passará a declarar a viabilidade do que é possível como vida: as interpelações de gênero são enunciadas desde o nascimento de uma criança, até a continuidade de sua vida. Em outras palavras, a ritualidade da performatividade e seu caráter incessante e repetitivo irá presumir-incitar tanto a ideia de interioridade quanto da estabilidade do sexo-gênero como lugares naturalizáveis.

Neste sentido, Butler (2023) sugere que os gêneros não são nem verdadeiros nem falsos, pois seu status ontológico de interioridade e substancialidade não possui garantia separada dos inúmeros atos estilizados que reiteram sua *naturalidade*, sugerindo que os gêneros são “[...]produzidos como efeitos de verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável” (2023, p. 237). Neste cenário performativo, o status de original e verdadeiro que o gênero alcança trata-se de repetições ritualísticas que chegam ao lugar de *natureza* através dos vários atos que produzem e regulam a viabilidade do corpo e do gênero dentro da própria coerência heterossexual.

E como *garantia* de originalidade, a performatividade esconde os vários aparatos técnicos-discursivos-produtivos através dos quais produz a ficção do *original e natural*. Esta manutenção da *originalidade* não se daria se não pelo caráter altamente punitivo que relegam aos desvios, como através de uma plateia social que repercute esta punição aos que não cumprem a verdade *natural* de seu sexo. É diante destes processos performativos de naturalização que a coerência e correspondência interna entre três dimensões do gênero podem ser vistas: o sexo

anatômico, a performance de gênero e a identidade de gênero. Um gênero inteligível-verdadeiro pode ser sugerido como aquele que performa de modo *natural* a coerência e correspondência entre seu sexo de nascimento, sua performance e identidade de gênero, como a ininteligibilidade – o erro – trata-se da performance contraditória deste esquema relacional entre interioridade (*natureza*) e exterioridade (cultura).

Desse modo, podemos constatar que o status de *natureza* sexual na performatividade não possui veracidade isolado de toda uma teia discursiva que coexiste à interioridade e à substancialidade corporal. Isto é, produz as condições discursivas para regular a inteligibilidade do gênero dentro de seus próprios termos, disfarçando a técnica enquanto *natureza*. Neste sentido, o gênero é um dispositivo regulatório inalcançável e incessante, já que seu status substancial trata-se de uma cópia, da cópia, da cópia etc. Portanto, sempre uma cópia mal feita em diferenciação, que nunca retorna a um *original-natural* (pois este não existe), mas a uma cadeia discursiva em diferenciação.

São os usos desta repetição que autoriza a performatividade a regular e produzir a viabilidade do sistema sexo-gênero. Anunciando, portanto, que o enquadramento através do qual torna a possibilidade da vida ser viável ampara-se em ideais heterossexuais: estabilidade, binariedade, substancialidade etc. Assim, esta compulsoriedade é garantida pelo status de *natureza* que ocupa, sob a justificativa de uma anterioridade à lei, escondendo e tornando insuspeito o caráter técnico e prescritivo da performatividade. Mas, como dismantelar esta cadeia performativa e evidenciar o caráter *inatural* da estabilidade do gênero? Como dismantelar a tecnicossexualidade e evidenciar seu caráter performativo? Uma das sugestões de Butler trata-se de expor, tornar ridículo e risível o caráter técnico da performatividade.⁵

⁵ Butler sugere o caráter risível que a *drag queen* expõe ao dismantelar a coerência e correspondência entre sexo, gênero e performance, tornando risível a ideia de original

Diante desta possibilidade de desnaturalização do status ontológico da diferenciação sexual no pensamento butleriano, como apartados da analítica do caráter gerativo-positivo das redes de saber-poder e dos atos de fala, passaremos a sugerir a impossibilidade de um corpo anterior ao discurso: pois toda maneira de perceber, relatar, descrever passa a ter como referência a discursividade constitutiva e coexistente à possibilidade da viabilidade desta massa que chamamos de corpo. Neste sentido, as contribuições de Butler ao pensamento *queer*, e aqui a argumentação de que a diferenciação sexual é efeito de incitações técnicas-discursivas, tem como centralidade a radicalidade antissubstancial e antibinariedade que seu pensamento sugere. Sendo assim, podemos dizer que na performatividade a impossibilidade de um corpo pré discursivo é evidenciado, como o status de natureza sexual é desnaturalizado: a diferença sexual *natural* é relegada a uma prótese, como qualquer outra.

2 Uma análise das tecnologias sexuais: entre o *dildo* e o *ciborgue*

Esses dualismos foram canibalizados ou [...]foram ‘tecnodigeridos’. As dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado estão, todas, ideologicamente em questão. (Haraway, 2009, p. 63)

Apartadas do caráter produtivo e incessante do discurso na performatividade, caminharemos nesta seção a compreender as viradas que a noção de tecnologia propõe para uma análise da tecnosexualidade em Paul Preciado (2022) e Donna J. Haraway (2009). Haraway, no “*Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do*

e natural ao evidenciar o caráter técnico do gênero como sua não substancialidade. Ver “Problemas de gênero: feminismos e subversão da identidade”.

século XX”, de 1985, nos lembra que a análise de Foucault acerca da incitação-excitação sexual implicava em uma débil analítica do Ciborgue (2009). Neste sentido, os estudos biopolíticos da metade do século XVIII anunciariam a corporeidade coexistente às incitações técnicas. A explosão discursiva acerca da sexualidade, como vimos, é um bom exemplo de *produção e gestão* dos jogos de verdade que articula, ardilosamente, as condições de possibilidade de *ver e falar*, isto é, “[...]as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização de signos, de sentidos, de símbolos ou de significação [...]” (Foucault, 1994, p. 2).

De encontro a noção de poder produtivo que coexiste e constitui o que denominamos corpo, o desejo de Haraway por rasurar a separação entre natureza e cultura é anunciado afirmando que “A fronteira entre ficção e realidade é uma ilusão ótica” (2009, p. 36). É com esta ironia e blasfêmia à integralidade corporal que anuncia seu mito tecnocvivo: somos quimeras, híbridos, simultaneamente orgânicos e técnicos, somos todos ciborgues (ibidem). Mas o que o mito do ciborgue anuncia? O que é um tecnocvivo? Analisemos, brevemente, este deslocamento que recusa holismos e rasura a possibilidade de um corpo estável e naturalizado como agente político.

Se comumente pensamos a máquina enquanto um organismo reduzido as vontades supremacistas masculinistas e de tecnologias de dominação, o pensamento ciborgueano é uma virada desta análise: aposta nas imbricações difusas entre o orgânico e o técnico, anunciando que nossas máquinas – e o *nós* – são assustadoramente vivos e polimorfo. Neste cenário, saber o que os ciborgues são aos estudos sexo-gênero é uma questão de sobrevivência, a saber, é uma interpretação que tensiona a irrefletida prática feminista humanista das lógicas naturalistas, como provoca a possibilidade de análise das redes ciborgueanas de poder ao admitir a complexidade de suas contradições e transgressão de fronteiras (2009).

Em outras palavras, o pensamento ciborgue radicaliza a complexidade difusa das redes de saber-poder, recusa essencialismos

naturalistas e determinismos culturais, apostando na impossibilidade de um corpo puramente orgânico ao anunciar a organicidade constitutiva à técnica; a fronteira entre natureza e cultura é uma ilusão ótica, pois toda corporeidade ciborguiana é coexistente à qualquer vivente. Dito de outro modo, não haveria a possibilidade de um corpo *natural* de um lado e da tecnicidade de outro: a corporeidade no pensamento ciborgue é coexistente às incitações técnicas que condicionam e constituem o orgânico-inorgânico.

A dualidade natureza e cultura – repercutida em vários pares opostos no pensamento feminista; sexo-gênero, materialismo-idealismo, dominação-opressão, pretende ser bagunçado pelo pensamento ciborgueano ao propor uma interpretação da coexistência entre o orgânico e o técnico. Afirma Haraway que “[...] um mundo de ciborgues pode significar realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam a identidades permanentemente parciais e posições contraditórias.” (2009, p. 48). Neste sentido, ao assumirmos a coexistência natureza-cultura podemos sugerir o caráter técnico da heterossexualidade, rasurando a im-possibilidade do orgânico ausente de tecnologias, e presumindo o enfraquecimento dos usos políticos do sexo hétero como *natural*.

Com estas imbricações e impossibilidades dualistas, como vimos também em Butler (2023), Haraway anuncia uma luta política a partir da blasfêmia de fronteiras transgredidas e *identidades* fraturadas que não podem estabilizar-se enquanto condição da ação política. Mesmo que os feminismos tenham anunciado, com muita luta e insistência, o caráter sócio histórico das noções de gênero, raça e classe, estes lugares não podem assumir a crença de uma estabilidade universal e *natural* unificadora do *nós* feminista, pois “[...] a consciência da exclusão que é produzida no ato de nomeação é aguda” (2009, p. 47).

Esta fratura é transgredida pelo ciborgue ao propor a inaturalidade, a contradição e a ficção de uma *identidade*; um ciborgue é um

organismo vivo, híbrido e contingente, e como consequência a esta ação política que tensiona lugares naturalizados, o tecniovivo ciborgueano anuncia que a “[...] capacidade de ação não pode ter como base qualquer identificação supostamente natural: sua base é a coalizão consciente, a afinidade, o parentesco político” (2009, p. 49).

Diante desta rasura de fronteiras e de *identidades* fraturadas, o mito do ciborgue transgride a analítica dualista ao exigir que estabilidades naturalizadas – seja pela cultura ou pela unidade essencialista do significante sexual – implodam e provoquem a possibilidade de luta a partir da radical coalizão ciborgueana. Neste cenário, o pensamento ciborgue argumenta que não carecemos de nenhuma unidade corporal *natural* e que nenhuma construção se trata de uma totalidade (2009). Ao anunciar nossos fracassos na pressuposição de uma base universal na qual o feminismo pudesse ser amparado (Haraway, 2009), consequentemente, nos decaímos na responsabilidade política de mantê-lo sob a possibilidade imanente de contestação e contradição (Butler, 2023). É neste cenário antiuniversal e situado que o ciborgue opera.

Este deslocamento nas analíticas do poder não é previsto pelos imperialismos marxistas revolucionários, ou pelo humanismo colonial, que deixam de repensar que lugares naturalizados e estabilizados se sustentam politicamente tendo como base a negação daquelas/es que não podem pertencer a determinada categoria. A categoria mulheres que clama a um *nós, por exemplo*, tem como condição a exclusão daquelas que não são consideradas mulheres, já que esta possível inocência da nomeação universal esconde o desejo colonial e branco por unidade.

Neste sentido, a luta política que pressupõe o sexo enquanto uma unidade política condicional ao pertencimento, somente poderia reiterar as redes de saber-poder ao deixar de lado a radicalidade da ação contingente e amparar-se em uma lógica heterocolonial corporal que recorta e lê o corpo a partir de ideais de *natureza*. Se somos todos ciborgues, os usos políticos da categoria natureza como um bloco monolítico colonial pode ser enfraquecido e transgredido. Neste sentido,

Haraway (2009) mapeia no feminismo de sua época as lentes dualistas que condicionam o movimento político a um humanismo essencialista, e como consequência, provoca uma fissura irrecuperável nos estudos sexo-gênero. O mito do ciborgue, portanto, não é uma solução política, mas a abertura incessante em uma analítica do poder que rasura o essencialismo corporal como ponto de partida e anuncia as imbricações múltiplas entre orgânico-técnico, como propõe uma análise dos sistemas de dominação, incorporações e possíveis resistências a partir do parentesco político *inatural*.

Indo ao encontro de Haraway e a impossibilidade de que o corpo assuma uma unidade estável de significação se não a partir da castração e violência, nos deslocaremos a Paul Preciado, em sua obra *“Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual”* (2022). Dando continuidade ao desejo por desnaturalizar a estabilidade corporal, Preciado chama atenção a sua virada ético-estética de contraprodução de uma ordem sexual *natural*.

Preciado (2022) nos lembra, amparado em Haraway, sobre os usos da dualidade natureza e cultura pela antropologia colonial: os corpos dos colonizados são aqueles que não detém a técnica, e consequentemente, os modos de educar, curar, gestar de populações originárias nunca são lidos como técnicos, pois são próximos demais da natureza selvagem e carecem de que a civilização atue e instrumentalize-os ao modo de vida viável. Neste cenário colonial, esses binarismos reforçam a vulnerabilidade de determinados grupos que são impedidos de “[...]acessar tecnologias textuais, discursivas, corporais etc. que os produzem e os objetivam” (ibidem, p. 168).

Sugerir as relações entre sexo e tecnologia pode parecer contraditório (Preciado, 2022), mas ambas estas noções estão imbricadas quando se trata de um discurso colonial sobre os usos do corpo, pois “[...]existe uma cumplicidade entre as noções de tecnologia e sexualidade[...]” (*ibid*, p. 150) através da qual a tecnologia exerce uma forma sofisticada de saber-poder. Nesse sentido, assumir esta complexidade

e possíveis usos subversivos da técnica trata-se da primeira assinatura do contrato contrassexual. A aposta política em uma analítica que não recaia em uma renaturalização e em uma demonização da *techné* é nossa constante⁶, já que estes polos trazem de volta e perpetuam oposições binárias – opressão x dominação, natureza x cultura, feminino x masculino etc (Preciado, 2022).

Amparado na noção de poder produtivo de Foucault, Preciado (2022) sugere pensar a técnica como “[...] um dispositivo complexo de poder e de saber que integra os instrumentos e os textos, os discursos e os regimes do corpo, as leis e as regras para a maximização da vida, os prazeres do corpo, e a regulação de enunciados de verdade” (Ibidem, 2022). Neste sentido, a maior façanha das tecnologias sexuais foi a invenção de certas políticas como *natureza* (2022) – processos de naturalização em constante performance –, em que a técnica passa a ser uma “[...] espécie de micropoder artificial e produtivo que não opera de cima pra baixo, mas circula em cada nível da sociedade.” (ibidem, p. 156). Portanto, “As técnicas disciplinadoras da sexualidade não são um mecanismo repressivo, mas estruturas reprodutoras, assim como técnicas de desejo e de saber que geram as diferentes posições de sujeito do saber-poder” (2022, p. 156).

Neste caminho de análise contrassexual, Preciado sugere a impossibilidade de delimitar fronteiras onde terminam as *técnicas artificiais* e a *natureza corporal*, e com este anúncio, nos convida a pensarmos na relação primíscua entre tecnologia e os corpos. Esta impossibilidade dualista e binária ao ser ridicularizada permite a contrassexualidade refutar o recorte corporal sexual à luz da heterossexualidade, sugerindo a multiplicidade sexual e os usos subversivos das tecnologias sexuais. Desse modo, Preciado amparando-se na noção de poder de Foucault e o pensamento ciborgue de Haraway, nos lembra que as noções

⁶ “A maioria dessas críticas feministas exige uma revolução antitecnológica na qual os corpos das mulheres se liberariam do poder coercitivo e repressivo dos machos e das tecnologias modernas para se fundir com a natureza.” (Preciado, 2022, p. 152)

de tecnologia não são *limpas* e nem *sujas* (2009), mas as bios e cibertecnologias são, ao mesmo tempo, efeitos de jogos de verdade como possíveis bolsões de resistência (Preciado, 2022).

A noção de contrassexualidade ampara-se indiretamente (Preciado, 2022) na noção de resistência de Foucault (2017), para quem as relações de poder “[...] não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência [...]”, sugerindo que “[...] esses pontos e resistências estão presentes em toda a rede de poder [...], sendo elas “[...] um outro termo das relações de poder” (Foucault, 2017, p. 105). Neste cenário, tanto a imanência dos bolsões de resistência nas redes de saber-poder quanto seu caráter relacional são pressupostos, pois “[...] lá onde há poder há resistência [...]” (*ibid.* 2017, p. 104), anunciando, portanto, a possibilidade de reinvenção da *natureza* que se liga a “[...] produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (Preciado, 2022, p. 33).

Esta virada colocaria em jogo uma analítica da técnica apenas enquanto dominação, permitindo Preciado teorizar sobre a incorporação das próteses – braços, pernas etc – oferecidas aos ex-soldados amputados após a primeira guerra mundial e sugerir os usos subversivos destas incorporações. Preciado nota que “A incorporação alucinatória da prótese aponta um momento sintomático na passagem do modelo robô para o modelo do ciborgue” (*ibid.*, p. 163), pois esta incorporação trata-se de uma bio-escritura através da qual o corpo se funde aos órgãos prostéticos, portanto, bagunçando as possibilidades do orgânico-inorgânico: A televisão como uma prótese do olho e do ouvido, o teclado como uma prótese das mãos, o livro como uma prótese do sonho e do sensível (2022).

Neste cenário, a prótese “[...] dotada de sensibilidade fantasmática rompe com o modelo mecânico que a define como um simples instrumento para substituir um membro ausente. Torna-se impossível estabilizar a prótese, definir como mecânica ou orgânica, como corpo ou máquina” (*ibidem.*, p. 163). Neste sentido, se os corpos masculinos dos

ex soldados poderiam ser prosteticamente construídos, também poderiam ser desconstruídos e substituídos (2022).

Neste estudo das incorporações entre orgânico e plástico, o pensamento contrassexual argumenta que o sistema sexo-gênero implica em formas de incorporações próstéticas “[...] que se fazem passar por naturais, mas que, em que pese sua resistência anatômica-política, estão sujeitos a processos de transformação e mudanças constantes” (Preciado, 2022, p. 166). Exibindo e esmiuçando o corpo ciborgue enquanto um sistema tecnicovivo, aberto e bio-escrito, assim, “[...] um ser vivo conectado a redes visuais e hipertextuais [...]” (2022, p. 167) constitutivas ao que denominamos corpo.

O *dildo*, dentre tantos exemplos de tecnologia ciborgue biosocial; a AIDS, a pílula, os hormônios etc., nos aponta alguns rumos das relações de incorporação contrassexuais. Neste caminho de contraconduta, se a diferenciação sexual é uma tecnologia incorporada através de sistemas de dominação que coexistem aos viventes, a virada contrassexual que Preciado sugere implica em um duplo gesto: evidenciar esta inatureza performática anunciando sua tecnicidade, como contraproduzir a diferenciação sexual através dos desvios contrassexuais.

A coreografia heterossexual centrada na genitália reforça a heterossexualidade como uma única maneira possível de produzir coreografias do ato sexual, seja o sexo hétero, gay ou lésbico, o fantasma do *falogociscentrismo* como origem de prazer-saber detém as condições de significação do nosso imaginário colonial sobre o que é o ato sexual: o uso do corpo fora da heterodivisão corporal somente pode ser patológico e anormal. A contrassexualidade, enquanto uma prática de subversão da sexualidade heterocentrada, pretende enfraquecer este signo corporal transcendental o retirando de seu lugar de original-*natural*, assumindo os *desvios* e o caráter prostético e contratual do sexo.

Esta prótese plástica, de silicone, de madeira encapada com borracha – ou os dedos dos pés, das mãos e a língua etc –, anuncia a plasticidade do sexo heterossexual e enaltece a possibilidade do *dildo* atuar

como provedor de prazer nômade e antidentitário. Para retirar tal centralidade do pênis como provedor de prazer e detentor de qualquer referência de práticas sexuais (como as lésbicas ao serem lidas como saudosistas ao pênis ao usarem o *dildo*), Preciado pretende destituir o falocentrismo e anuncia: no princípio era o *dildo*. Ao anteceder o pênis, coloca o *dildo* como o suplemento daquilo que se anuncia como verdadeiro; a cópia desde o princípio. Neste argumento, o *dildo* “[...]é a condição de possibilidade do original[...]”, já que “[...]o suplemento só pode suprir à medida que é mais real e efetivo do que aquilo que pretende suplementar[...]” (Ibidem, 2022, p. 87-88).

Nesta análise do *dildo* como suplemento daquilo que se apresenta como verdadeiro, a manutenção do simbolismo fálico associado ao pênis depende da circularidade deste significante atribuído apenas a ele mesmo, como do rebaixamento do sentido de que todo *desvio* somente pode ser imitativo e a luz do falo, portanto, relegado a inveja, a falta etc. É através da precarização de qualquer *desvio* da expressão sexual hétero-*original* que o pênis se constitui como centralidade do prazer, e podemos dizer que o *dildo* encontra-se à tradição filosófica e seu dualismo verdadeiro-falso ao ser recolocado como um objeto de remetimento ao falo. Neste sentido, tudo que “[...]é rebaixado na História da Filosofia por ser secundário, suplementar, artificial e distante é, na verdade, por sua não-verdade, muito mais verdadeiro do que aquilo que se apresenta, sempre ficcionalmente, como o originário, o natural, o próximo, o adequado[...]” (Haddock-Lobo, 2016, p. 86).

Esta posição inorgânica que o *dildo* ocupa pode ser elucidada pelo seu caráter transitório e de qualquer um que assume: qualquer vivente pode vir a ter um *dildo* – independente do sexo, gênero, sexualidade, levando às ruínas a sexualidade reduzida aos pares binários masculino e feminino, e consequentemente, destituindo os lugares *naturais* de penetração, pois a vagina não lhe é mais *natural* que o *ânus* (Preciado, 2022). O esforço da masculinidade falocêntrica em se manter enquanto original é contínuo e não se sustenta se não através da

precarização daquilo que exclui. É bagunçando tais lógicas do sexo que o *dildo* perturba o funcionamento desta maquinaria compulsória ao banalizar os usos desde significante sagrado e relegado a reprodução: o sexo *natural-original-verdadeiro* é tão técnico quanto qualquer outro, qualquer um pode vir a tê-lo.

O estudo dos artefatos sexuais que destituem a possibilidade do sexo *natural* anunciados pela contrassexualidade, antes relegados a meras próteses paliativas e imitativas, anuncia que é tempo de des-aprender com o *dildo*, tempo de dinamitar o *falologociscentrismo* e imaginar-saudar a multiplicidade dos desvios subvertendo as posições de enunciação e dos usos de tecnologias sexuais; *sapas* com *dildos*, *mulheres de pau*, *homens de boceta*, *bichas* que dão o *cu* de calcinha de renda e comem com *dildos* etc.

O sexo, portanto, nas palavras de Preciado (2022), trata-se de uma tecnologia de “[...] dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros (feminino/masculino) fazendo coincidir certos afetos com determinados órgãos [...]” (ibidem, p. 36), como se apossando performativamente dos usos do status de natural. Neste sentido, “A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade.” (ibidem, p. 37), e é esta noção de natureza anterior ao discurso que a contrassexualidade dinamita: o sexo-gênero é ao mesmo tempo orgânico e prostético.

Diante do caráter gerativo e performativo do sistema heterossexual, a divisão do corpo passa a ser ritualizada através de uma incessante fragmentação: o processo de diferenciação sexual trata-se de uma operação técnica que extrai determinadas partes do corpo e isola-as como significantes sexuais naturais (2022). Apartados desta possibilidade de mapear as tecnologias de produção-incorporação do sexo *natural-inatural*, que a contrassexualidade rasura o status e o privilégio do sexo como *original* através dos usos subversivos da multiplicidade

corporal; *hackeando*-contraproduzindo maneiras alternativas de prazer-saber e ridicularizando a delimitação fronteira entre corpo e tecnologia.

3 Considerações finais aos tecnicovivos

Os caminhos desviantes que percorremos neste artigo tentaram sugerir, de modo introdutório, os usos políticos da categoria *natureza* como um significante monolítico amparado na dualidade metafísica ocidental. Ao analisarmos o caráter performativo e produtivo das redes de saber-poder coexistentes ao que denominamos corpo e sexo, como a ampla complexidade de subjetivação que o desmantelamento de pares opostos anuncia, sugerimos levarmos em conta a impossibilidade destes lugares binários como polos opostos, portanto, desmantelamos as soluções políticas que reenaturalizam e solidificam pontos estáveis de finalidade e ação.

Neste cenário pós-humano, ao sugerirmos as relações orgânico-inorgânico, assumimos a contradição e abertura no seio da ação política radical que não pode prever uma identidade-*sujeito*, nem uma finalidade de luta prévia ao acontecimento. Desse modo, ao evidenciarmos os mecanismos prostéticos e plásticos que substancializam o *sujeito* sexualmente diferenciado amparados no status de *natureza*, teve-se como objetivo político sugerir as possibilidades de subversão que decorrem-eskorrem da tecnicidade e da multiplicidade dos desvios sexuais. Provocando, portanto, uma rasura em noções dualistas de *natureza* e cultura, como propondo a imanente coexistência entre ambas.

Portanto, não se trata de ponderar se somos ou não ciborgues; não há volta (Preciado, 2022), já somos todos pós operados, pois tudo, “[...] (dos sistemas *high-tech* de comunicação pela internet às técnicas gastronômicas, passando por uma técnica *low-tech* como, por exemplo, a do transar) é desde o princípio um sistema político que vem

assegurar a reprodução e estruturas socioeconômicas precisas” (ibidem, p. 167-168).

Por fim, ao amparar-se na noção de poder produtivo de Foucault a qual sugere uma complexidade dos usos das tecnologias, como do caráter performativo do poder nas análises de Butler e do corpo ciborguiano de Haraway e suas incorporações, Preciado (2022) anuncia a coexistência entre orgânico-inorgânico que constitui a possibilidade do que denominamos corpo.

Desejante de evidenciar o pacto heterossexual da divisão corporal relegando os gêneros binários à condição de meras próteses, como de anunciar o caráter plástico destas prescrições técnicas que se apresentam como *natureza-original*, este texto proclama: a heterossexualidade *natural-original* é uma prótese, como qualquer outra, e ao mapearmos suas técnicas e a levarmos à desnaturalização, assumimos a multiplicidade contrassexual de corpos abertos, contestáveis e vivos.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo e Carlos Carvalho. São Paulo: Vega, 1998.
- AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer, palavras e ação*. Trad. Danielo Marcondes Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar, 24 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2023.
- FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade: vontade de saber*. Vl.1. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, 6 ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz e terra, 2017.
- FOUCAULT, Michael. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado, 4 ed. Rio de Janeiro, Nau editora, 2013.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado, 16 ed. Rio de Janeiro e São Paulo, Paz e terra, 2023.

- FOUCAULT, Michael. *As técnicas de si*. 1994. Disponível em: <https://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/tecnicas.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2024
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Preciado e o pensamento da contrassexualidade. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v.6, nº 2, 2016, p. 77-92.
- HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna, KUZRU H., TADEU, T. (org) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2 ed. Belo Horizonte, autêntica, 2009.
- PLATÃO. *Teeteto-Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade estadual do Pará, 1988.
- PRECIADO, Paul. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

O despertar dos monstros: feminismo pós-identitário e ecologia política na era do capitalismo farmacopornográfico

Susana de Castro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.17>

Vivemos uma situação paradoxal como nos alerta Paul Preciado (2023): “os movimentos das minorias subalternas (raciais, de gênero, sexuais etc.) acabaram se cristalizando em políticas de identidade” (p. 203). Apoiando-se na obra *Nascimento da biopolítica* de M. Foucault, Preciado mostra que as identidades, na verdade, são in-existentes.

Em sua abordagem genealógica da história, Foucault se pergunta como é possível fazer a história da loucura, do sujeito, do Estado, sabendo que cada um destes não existe? Para ele, trata-se de partir da não existência dos universais para perguntar que tipo de história das ideias é possível se fazer – o que P. Veyne chamou de *nominalismo metodológico* de Foucault (*apud* Preciado, p. 205). A característica comum dessas entidades ontológico-políticas é precisamente não-ser-objetos, ou seja, são puros conceitos desprovidos aparentemente de qualquer materialidade. Mas, paradoxalmente, ainda que não existam, são entidades com uma materialidade densa. É dentro deste contexto que podemos falar das identidades como in-existentes: mesmo que não existam elas irrompem no domínio do tangível. Podem ser tocadas, vistas,

¹ Professora do Departamento de Filosofia da UFRJ e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da UFRJ E-mail: susanadec@gmail.com

descritas mesmo que não existam: “As administrações, as estatísticas, as instituições agem como se a feminilidade, a deficiência, a homossexualidade, a transsexualidade ou a disforia existissem.” (Preciado, 2023, p. 205) Ou seja, as condições de sua existência dependem da discriminação, da exclusão e do privilégio. São as tecnologias de governo, portanto, que criam, mediante a construção de linhas de diferenciação, as condições para que tais entidades não existentes existam. As linhas de diferenciação produzem as linhas de fato a partir de práticas discursivas, como protocolos de verificação, práticas de diagnósticos, aparatos de medição etc. Essas práticas discursivas associadas criam o regime de verdade necessário para atestar a existência de tais entidades ficcionais. Neste sentido, podemos concluir que sujeitos políticos como “mulher”, “povo” ou “transsexual” são efeitos materiais do poder exercido enquanto força pelo patriarcado, pelo Estado, pela violência médico-legal. Diz G. Deleuze: “A força não tem outro objeto além de outras forças, e não tem outro ser além da relação.” (*apud* Preciado, p. 209) Ao contrário do que comumente pensamos, o patriarcado não é uma forma de poder que se exerce sobre o corpo da mulher, mas sim uma relação desigual de força na qual sua força cria a entidade “mulher”, estipulando para ela um regime de verdade que a coloca em situação de desigualdade política e fragilidade econômica com relação aos homens. Por outro lado, podemos dizer que esse regime de verdade que cria essa entidade “mulher”, ou a entidade “trans” através de relações de força, também se depara com a resistência a essas forças.

Diante deste cenário extremamente paradoxal, concluímos com Preciado que essa ontologia foucaultiana dos in-existentes modifica não só a filosofia e a história, mas também e sobretudo as possibilidades de ação política. As batalhas políticas são lutas para que os distintos in-existentes ganhem *materialidade política*, ou seja, deixem de ser determinados pelo regime de verdade e os dispositivos de controle que os criou enquanto entidades subalternas, dependentes, e ganhem autonomia. O político luta para que tais entidades se apresentem como

existentes até o limite de adquirir a condição de natural ou de reivindicar sua condição de universal. Mas também faz parte da política mostrar que tais entidades não são naturais, nem universais, mas ficções de um regime político hegemônico, através de ações de desnaturalização da raça e da diferença sexual.

Pensando nesta última proposta, a de desnaturalização das categorias de raça e de diferença sexual, propomos refletir sobre a superação da categoria de 'feminismo identitário', visto que a identidade 'mulher' é uma categoria presa ao regime de verdade binário. Seguindo Preciado, acredito que seja importante neste momento, buscar criar outros regimes de verdade que produzam, isto é, deem densidade material a entidades in-existentes que não estejam calcadas em uma 'epistemologia binária'.

Como sabido, o capitalismo e a colonialidade são produtos de um regime de verdade binário criado na modernidade, pois sem a criação das categorias binárias tais como escravo-livre, negro-branco, homem-mulher, colonizado-colonizador etc. não teria sido possível inaugurar um sistema de produção econômica mercantil agroexportador, nem um regime extrativista. A modernidade europeia inaugura um regime de verdade social classificatório que impõe à população mundial uma taxonomia segundo a qual poderá se determinar quais os corpos podem ser explorados quais não, quais possuem almas e quais não, quais são aberrações e monstros da natureza, porque distintos do europeu, e quais são 'normais'. Sem essa imposição da desigualdade, seria impensável um regime econômico como o capitalismo, pois este depende da exploração seja de alguns seres humanos, considerados inferiores, seja dos animais, considerados outras espécies, seja da natureza em geral.

Hoje, com o neoliberalismo, vivemos o apogeu deste regime capitalista exploratório. Preciado chama este paradigma atual do capitalismo neoliberal de *petrossexorracial*, pois é um modo de organização social que, por um lado, tem como base energética a combustão de

energias fósseis e, por outro, utiliza-se de tecnologias de governança e de representação que foram construídos na modernidade, durante a expansão do capitalismo colonial, a partir das epistemologias raciais e sexuais, criando assim a infraestrutura epistêmica que sustenta a ideia de que a população mundial pode ser classificada a partir de categorias binárias.

Substituir esse paradigma petrossexorracial deveria ser uma meta para todos os movimentos sociais em uma era pós-identitária. Não se trata mais hoje de lutar pela afirmação de sua identidade enquanto ‘sujeito político’, mas sim de substituir a ideia mesmo de sujeito político, pois calcada no paradigma epistemológico binário da modernidade, pela ideia de ‘simbionte político’. O simbionte político, personagem retirado da ecologia política da bióloga estadunidense Donna Haraway, é um ser vivo que coopera com outro ser vivo de outra espécie em busca da sobrevivência de ambos. Neste momento, a crise climática e a necropolítica como gestão de corpos demandam uma política de alianças ‘entre espécies’, entre ‘identidades’. A necropolítica se tornou planetária, de tal maneira que não assistimos mais somente a exclusão e exploração de corpos gays, trans, negros, femininos, indígenas, pois a condição de negro-indígena-feminina-trans-gays é a condição generalizada de todo trabalhador precarizado. Hoje, fala-se inclusive de feminização do trabalho ou devir-negro para ilustrar a generalização dessa condição de exploração.

Dentro da história de consolidação do paradigma petrossexorracial iniciado com a invasão colonial, vale a pena destacar a substituição em meados do século XX da ideia de biopoder pela ideia de necropoder. Desde o final da Segunda Grande Guerra, os regimes de verdade e de governo não estavam mais preocupados em disciplinar os corpos através da gestão da vida. A bomba de Hiroshima lançada quando o povo japonês já não oferecia nenhum sinal de resistência, marca o início de um regime de verdade pautado na gestão dos corpos através da violência, exclusão e morte, em suma, a necropolítica e suas

consequências: aumento da violência racial, destruição ecológica, violência sexual e feminicídio, imigração forçada, criminalização da imigração, envenenamento plástico e radioativo, entre outros².

Se, por um lado, o regime de controle da subjetividade do capitalismo petrossexorracial deixou de ser de disciplinar os corpos com uma política de governança da vida para se tornar a partir de meados do século XX um regime de controle necropolítico baseado no uso da violência e da morte, por outro lado, a partir da década de 80, assistimos à chegada das tecnologias de informação que irão transformar a economia industrial em uma economia imaterial. Ainda que a era digital não tenha chegado em igual força em todos os lares do mundo, o acesso a telefonia digital é praticamente universal, e, por isso, podemos dizer que em larga medida o planeta como um todo está deixando de ser uma sociedade orgânica para se transformar em uma sociedade digital, ou, ciberoral (Preciado, 2023, p. 154). Importante salientar que apesar do apogeu ser a década de 80, o regime de verdade do sistema farmacopornográfico já começou na segunda metade do século XX:

A tecnociência estabeleceu sua autoridade material transformando psiquismo, libido, consciência, feminilidade, masculinidade, heterossexualidade, homossexualidade, intersexualidade e transexualidade em realidades tangíveis, que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis em corpos, em biótipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas. (Preciado, 2018, p. 37)

Hoje, mais do que nunca, a gestão e produção capitalista dos corpos e da subjetividade é farmacopornográfica, na medida em que somos vistos como corpos e subjetividades consumidores do que a

² A eleição recente de Donald Trump em 2024 é um exemplo claríssimo desse paradigma. Negacionista climático e supremacista branco, suas primeiras medidas foram a deportação imediata de imigrantes ilegais e a retirada dos EUA do acordo de Paris. Reafirma o binarismo sexual ao determinar que só sejam reconhecidos apenas dois gêneros, o masculino e o feminino.

indústria da saúde nos seduz. Não somos mais controlados e regulados unicamente pelas instituições disciplinares (escolas, fábrica, caserna, hospitais), mas, sim, principalmente, por tecnologias de transmissão de informação, tecnologias digitais, biomoleculares, microprotéticas (Preciado, 2023, p. 154). A indústria farmacêutica controla nossas emoções, nossos prazeres, nossos desejos, nossos estados através de pílulas anti-concepcionais, antidepressivos, ansiolíticos, opioides, analgésicos, inibidores de apetite. “Quanto mais consumirmos e mais saudáveis ficarmos (de acordo com os critérios de produção capitalista) melhor sere-mos controlados.” (Preciado, 2023, p. 155) A gestão tecnossemiótica digital da subjetividade se dá mediante a generalização do uso de tecno-logias informáticas móveis, que estão ao alcance de praticamente qual-quer pessoa. Estamos sujeitos pelo uso desses aparelhos ao controle da subjetividade através de mecanismos como inteligência artificial, algo-ritmos de análise de *big data*, desenvolvimento de dispositivos globais de vigilância informática via satélite, redes sociais entre outros. Esses mecanismos são chamados acertadamente de pornográficos por Preciado porque são mecanismo de incitação permanente ao consumo. “Cada portal da internet se configura e se organiza de acordo com esta lógica masturbatória de consumo pornográfico.” (Preciado, 2018, p. 42). Se desde a sua origem, a exploração da força de trabalho era o que sustentava o lucro na economia capitalista, hoje, com a mudança do paradigma industrial para o digital, o que sustenta o lucro e o consumo da economia capitalista é a ‘*potentia gaudendi*’, diz Preciado (2018, p. 44). *Potentia gaudendi* significa ‘força orgásmica’, isto é, a potência, pre-sencial ou virtual, de excitação de um corpo. Em outras palavras, agora o cliente consumidor virou o produto.

A luta ecológica contra o aprofundamento do antropoceno em uma crise climática que torne irreversível a vida na terra, não pode se dissociar dos aspectos políticos inerentes ao aquecimento global. Em outras palavras, não é possível descarbonizar sem despatriarcalizar e descolonizar. O capitalismo petrossexorracial é fruto de uma política

econômica de homens brancos do norte global, que definem o ideal estético da beleza como branco europeu, ao mesmo tempo que se sentem pornograficamente atraídos pela beleza exótica da negra do sul global. A relação Norte global com Sul global é uma relação pautada por esse binômio repulsa e atração. Todos latinos são vistos pelo olhar colonial como corpos negros e femininos, portanto como corpos que podem e devem ser submetidos à necropolítica.³

Para Paul Preciado (2023), a emergência de diversos movimentos políticos localizados como o *me too*, o *black lives matter*, *me too incest*, *me too gay*, *black trans lives matter* etc. (p. 288) são indicadores de que vivemos uma fase de transição que ele chama de *dysphoria mundi*. O paradigma do necrocapitalismo petrossexorracial está em crise e novas formas de subjetivação estão disputando o espaço de criação do desejo.

Dysphoria mundi é a forma que a subjetividade política assume entre o momento da ruptura do umbral de percepção da modernidade petrossexorracial necropolítica e a emergência da incipiente consciência de exterior em relação à epistemologia dominante. (Preciado, 2023, p. 258)

A percepção do mundo é dominada pelo modelo epistemológico moderno na qual a objetivação de corpos considerados subalternos é normalizada. Ninguém se espanta com as opressões de gênero, raça, sexo, com a erotização da violência, em suma, um “regime da sensibilidade e da percepção em que a morte e a destruição da vida são objeto de consumo libidinal e no qual a opressão como forma de relação é erotizada.” (PRECIADO, 2023, p. 256). Se queremos ativar uma reposta política diferente, que não seja a passividade diante das opressões como se estas fossem fatalidades sobre as quais não há nada a

³ Em pleno século XXI, com o início do segundo governo Trump, latinos são deportados dos EUA algemados, como escravos, contra todas as convenções assinadas pelos países de respeito aos direitos humanos.

fazer, precisamos mudar a infraestrutura da percepção, ou seja, precisamos de uma mutação micropolítica. No momento vivemos uma *dysphoria mundi*, ou seja, um estado de descontentamento e desconforto com a atual conjuntura estética, ética e epistemológica que nos leva a naturalizar situações de extrema violência contra a pessoa, contra o planeta e contra todas as espécies vivas, como se essa violência fosse o preço a ser pago pelo desenvolvimento científico tecnológico. A esperança é a mudança radical de paradigma com futuras gerações que não mais aceitem a colonização de sua função desejante pelo capitalismo petrossexorracial “recobrando-a com valores monetários, semióticas da violência, modos de objetivação consumista e submissão depressiva”. (Preciado, 2023, p. 258) No paradigma petrossexorracial o explorado quer ser explorado, ou seja, ele não deseja sua liberação, mas ao contrário almeja cada vez mais a prisão do consumo sem fim e da identificação normativa. A primeira coisa que nos é subtraída é nossa capacidade de desejar a mudança. Seremos capazes de desejar de outro modo?

Considerações finais

Uma parte bem pequena da humanidade, os grandes empresários do Norte global, é a maior responsável pelo antropoceno, pelo aquecimento global, por isso o mais correto seria chamar essa idade geológica de capitaloceno, como sugere Ailton Krenak. Quanto mais formos vistos somente como consumidores e quanto mais aceitarmos este papel, dificilmente sairemos destas crises ecológica e humanitária. Vivemos cada qual em sua bolha, convictos de que depois da queda do muro de Berlim, o capitalismo se tornou uma realidade absoluta, irrevogável. Diante deste diagnóstico, nos encapsulamos cada vez mais em nossas bolhas. Mas ao mesmo tempo, contra este diagnóstico fatalista, temos hoje a presença de diversas formas de luta anticapitalistas que utilizando-se das redes de internet conseguem furar as bolhas: *me too*,

black lives matter, *ni una a menos*, *occupy wallstreet*, entre outros. O conglomerado midiático não detém mais o monopólio da informação porque as redes de notícia se espalham pelas plataformas das redes sociais e trazem a notícia sem filtro. Cabe-nos agora criar formas de comunidade que unam as populações vulnerabilizadas de todo planeta, em busca de um novo modo de vida, que não seja mais pautado nos identitarismo, que lutem pela mudança do paradigma binários da diferença sexual por um modelo mais aberto, por uma sociedade que não utilize a combustão de material fóssil e sim energias limpas, uma sociedade que a divisão dos corpos não se dê a partir de paradigmas como o de raça e nacionalidade.

Referências

- PRECIADO, Paul B. *Dysphoria mundi – o som do mundo se desmoronando*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- PRECIADO, Paul B. *Texto Junkie, sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 edições, 2018.

Bruxaria, feminismo e capitalismo: um diálogo entre Federici e Starhawk

Thiago Félix de Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.18>

1 Bruxaria, Sexualidade e Capitalismo, uma questão de gênero

Seis anos antes da virada do século XX, Bridget Cleary fora torturada física e psicologicamente antes de finalmente ser morta à foga pelo seu pai, seu marido, Michael Cleary, e alguns de seus vizinhos. O motivo: os primeiros acreditavam que a jovem era uma *changeling*, uma fada fingindo ser Bridget. Esse episódio, comumente conhecido como “a queima da última bruxa da Irlanda” demonstra o caráter patologicamente misógino do fenômeno da caça às bruxas, do qual as atitudes do pai e marido são claramente resquícios culturais.

Bridget era jovem, sem filhos e o mais importante: possuía uma renda própria, advinda de serviços de costura, assim como a criação de galinhas, sendo, portanto, uma figura que destoava do que era comumente esperado de uma esposa em 1895, o ano de sua morte. Sem dúvida, apesar de tecnicamente longe cronologicamente do auge dos julgamentos por bruxaria e de não haver sido, na verdade, julgada enquanto bruxa por um tribunal, a alcunha de última bruxa queimada

¹ Thiago Félix de Moraes é historiador, mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: thfenix2004@hotmail.com

não fora dada em vão: sua morte é um sintoma da passagem do estilo de vida rural a um novo paradigma estrutural de sociedade capitalista que restringe ainda mais o espaço da mulher.

Afirmamos aqui que Cleary ilustra a problemática enquanto sintoma, mas que não poderia ser categoricamente pensada como sendo historicamente uma bruxa em seus termos mais clássicos. Então, o que seria, portanto, uma bruxa? Needham (1978, p. 3) resume o conceito mais amplamente difundido de que seria “alguém que causa danos a outrem usando de meios místicos”.

Essa definição, no entanto, abrange pouco do caráter misógino da estrutura simbólica do termo que torna a prática de bruxaria tipicamente feminina e deixa de observar a correlação entre o processo de docilização e domesticação da sexualidade da mulher com o fenômeno da caça às bruxas. A bruxa é, antes de tudo, como observa Federici (2023) um indivíduo desviante da norma sexual e que se constitui em sua imagética um entrave à um estilo de vida capitalista: noturna, raptora de crianças (a subversão a obrigatoriedade feminina da procriação e produção de um proletariado), a jovem sedutora que mina a força de trabalho masculina através de sua vagina castradora, a mulher velha que pode ao mesmo tempo ainda manter uma sexualidade estéril quanto também aquela que ao se ver apartada da possibilidade saudável (no sentido daquilo que é produzido como sadio pelo saber-poder médico e social) do sexo, se torna uma inversão dos valores comuns, a devoradora de criança, a prostituta que não possui mais valor .

Como diz o ditado “prostituta quando jovem, bruxa quando velha”, já que ambas usavam o sexo apenas para enganar e corromper os homens, fingindo um amor que era somente mercenário[...]. E ambas se vendiam para obter dinheiro e um poder ilícito: a bruxa (que vendia a alma para o diabo) sendo a imagem ampliada da prostituta (que vendia o corpo aos homens). Além do mais, tanto a bruxa (velha) quanto a prostituta e símbolos da esterilidade a própria personificação da sexualidade não procriativa. (Federici, 2023, p. 393)

A mesma autora destaca, em *Mulheres e a Caça às Bruxas*, o como entre os séculos XVI e XVII, as instituições, sobretudo religiosas, preocuparam-se ativamente com as questões do casamento, do adultério e sobretudo da procriação, vendo a sexualidade feminina ao mesmo tempo como uma ameaça a ser combatida, mas também, quando bem direcionada, como uma potente força econômica.

A mulher enquanto posição de autoridade em uma comunidade era visto como uma inversão da ordem natural das coisas e uma perversão aos valores divinos, a bruxa, portanto, era uma imagética usada não apenas para diminuir o poder real de mulheres de destaque em suas comunidades campesinas (curandeiras, parteiras, benzedadeiras e toda mulher que possuía um conhecimento pautado ancestralidade e passagem de conhecimento oral), mas também uma forma de demonizar aquelas empobrecidas pela política de cercamento e a perda dos direitos consuetudinários, como as viúvas e as velhas solteiras, em suma aquelas que não ocupavam o lugar social de parideiras² subservientes à um marido. Sobre isso podemos destacar as falas de Clark (2020):

Mas na própria bruxaria, a inversão alcançava seu mais alto ponto de sofisticação; as bruxas eram mulher no topo par excellence. É por isso que uma delas, Judith Phillips, foi ilustrada cavalgando nas costas de um homem que ela teria alegadamente fraudado por meio de magia [...] elas alegadamente cometiam todas as transgressões que as mulheres podiam individualmente cometer – fossem elas políticas, linguísticas ou sexuais – e outras mais, todas numa base coletiva e organizada. Elas se estabeleciam em posições de mando e subvertiam as instituições da ordem de Deus. (Clark, 2020, p. 187)

Nesse sentido, podemos observar a bruxaria aqui estabelecida como um fenômeno que não apenas se institui como uma contravenção

² Por mais que essa seja uma palavra de caráter forte para ser aqui imputada, não podemos deixar de citar a rememoração de Federici (2019) para o fato de que Lutero supostamente teria afirmado que deveriam se extinguir as figuras das freiras, para que estas se casassem e assim pudessem exercer o que era, segundo ele, o papel máximo da mulher: a geração de filhos.

à ordem natural, mas que exerce a subversão de forma sistemática e ritualística; o diabo, como o inversor absoluto quebra a lógica moral a partir da dissolução dos papéis de gênero instituídos ao final do medievo e início da era moderna.³

A caça às bruxas pode ser entendida, portanto, como uma ferramenta de domesticação dos corpos femininos que não havia ainda se submetido a visão cristã eclesiástica de mundo, mas que a partir da nova necessidade de construção moderna de um ideário e modelo de vista capitalístico essa liberdade – que também pressupunha a possibilidade de revolta ante a nova política do controle das outrora terras comunais – precisava ser cerceada. Sendo a religião um importante instrumento dessa dominação.

No relato do gênesis, primeiro livro do Pentateuco bíblico, vê-se a criação do homem no sexto dia. Como demonstrado por Doukhan (1978), a história da criação humana no gênesis é contada sob dois panoramas: um transcendente, que visa oferecer um plano geral da criação, mostrando Deus de forma distante de sua criatura; e um imanente, em que Deus é mostrado em seu relacionamento com a raça humana.

A mesma história é, portanto, contada duas vezes, os primeiros versículos, sob o panorama transcendente, são entendidos aqui como sendo de natureza unicamente explicativa; neste primeiro ponto, basta dizer que o relato bíblico se atém a dizer que “macho e fêmea os criou”; a segunda, no qual nos ateremos, é mais longa, dando-nos detalhes sobre a criação do ser cujo governo sobre todos os outros Deus deu.

Leal (2004) explicita duas leituras importantes do papel da mulher dentro da cosmologia judaico cristã: “a primeira informação que se pode extrair do mito bíblico de Adão e Eva é o fato de que a mulher,

³ Nesse sentido, assim como o diabo é o transgressor das normas de Deus, a bruxa se torna uma figura desertora do modo de vista capitalista. A mulher que – impossibilitada de trabalhar e destituída de qualquer relevância social e direitos consuetudinários durante as políticas de cercamento europeias – obtém dinheiro e vantagens a partir não de sua força de trabalho, mas a partir da astúcia e do uso de seu próprio corpo.

estranhamente, não fazia parte dos planos de Deus. O surgimento da mulher foi uma decorrência das necessidades do homem”.

Como podemos ver dentro do relato bíblico, diferente das outras criaturas, em que não há uma distinção da criação de sexos; Deus cria Adão, no sétimo versículo do segundo capítulo bíblico, através da argila modelada, colocando-o em seu jardim. O relato transcorre sem incidentes, o autor bíblico se preocupa em relatar prioritariamente a geografia fluvial do paraíso, e as regras ditas diretamente por Deus à sua criação.

Apenas no versículo 18 do mesmo capítulo é que vemos o Senhor criar a mulher. A tese de Leal de que a mulher não fazia primariamente parte do plano do Genesis é perfeitamente explicitada por este mesmo versículo, em que, pela primeira vez no relato, Deus cria algo, não porque era bom, mas através de uma reflexão na justificativa de que “Não é bom que o homem viva sem companhia”.

Outro aspecto interessante deste relato consiste na nomeação. Ao dar ao homem o direito de nomear todas as criaturas, Deus não só estabelece seu caráter hierarquicamente superior, mas o torna co-criador; ao fazê-lo artífice desta diminuta parcela da criação, o status de criado a imagem e semelhança divina é reafirmado no homem.

No entanto, longe de ser uma prerrogativa dada a toda a raça humana, vemos em Genesis que é também dado a Adão o dever de nomear a criatura criada a partir dele mesmo, sua esposa, Eva. Podemos inferir, portanto, que a mulher é pouco inferior hierarquicamente aos outros animais, tendo sua importância atrelada ao marido.

Nas palavras de Leal (2010, p. 150): “O ato de nomear [...] é um ato de poder. Ao nomear, eu me torno, simbolicamente, dono do que nomeio [...] O nome é parte da essência do ser, por isso nomear reveste-se de profunda importância.”

Este aspecto da mulher como algo pertencente ao homem e num patamar pouco superior aos animais é também evidenciado no livro do êxodo através do nono mandamento: “Não cobiças a casa de teu

próximo. Não cobiçaras a mulher se seu próximo, nem seus servos ou servas, nem seu boi ou jumento, nem coisa alguma que lhe pertença”.

Se compreendermos, como de fato é costumeiramente entendido, a serpente do Eden como uma iconografia do diabo, podemos fazer ecoar a sistematização de pensamento proposta por Leal nos memorando de que assim como a serpente tenta Eva, o pacto com o Diabo é uma parte essencial da imagética da bruxa.⁴

O interessante no relato bíblico é que Deus não chama por Eva e sim por Adão. A rigor, Deus não tem qualquer relação com Eva. Equacionando esta questão teríamos: (Deus = Adão) (Eva = serpente): (Deus? Eva). Assim, apenas a serpente e Eva são amaldiçoadas. Adão receberá apenas as consequências de sua imprevidência. [...] na maldição que Deus lança contra a mulher está claro o direito do homem sobre ela; uma espécie de direito divino e inquestionável. (“et eris in potestate viri” — e ficarás sob o domínio do homem). (Leal, 2004. p. 40)

Outro importante aspecto que demonstra a importância do relato do gênesis na base da misoginia presente na cultura cristã, em primazia dentro dos dogmas eclesiásticos está presente em uma das mais importantes orações católicas, o Ave Maria. Ao citar a raça humana como “os degredados filhos de Eva”, a tradição eclesiástica reúne em sua oração para uma figura feminina considerada pura duas concepções: a de que a mulher é a causadora de toda maldição humana, e, o mais importante: a figura da mulher casta — encarnada em Maria — como a redentora do feminino; o contraponto à lascívia de Eva.⁵

⁴ É interessante frisar aqui o paralelo estabelecido entre a bruxa e o padre. Enquanto o segundo é uma subversão da lógica sexual, tendo em vista que ele se guarda a castidade e, portanto, evita a procriação, aqui se estabelece um vínculo divino, é o homem através de quem Deus fala. Enquanto a primeira, igualmente contra o estabelecimento da procriação, mas exercendo a liberdade sexual, é a epitome dos poderes diabólicos. O motivo desse contraponto é evidentemente uma causa de gênero: à mulher é entendida como tendo como função social máxima a procriação, essencial para a manutenção da força de trabalho.

⁵ Kung (2002) cita que Agostinho inaugura ainda na Antiguidade Tardia a concepção sexual do pecado original, uma leitura bíblica que reforça o desejo institucional da

Enquanto acontecia o decesso Eva enquanto figura a ser afastada da boa mulher cristã, outro arquétipo foi exortado dentro da religião: a figura da virgem como a imaculada, encarnada numa nova Eva: Maria; sobre isto nos diz Ceccarelli:

Ao colocar a origem do mal na sexualidade, ou seja, “sexualizar” o pecado original, Santo Agostinho deixou seu maior legado à moral cristã: a concupiscência foi o pecado original; o homem é fruto do pecado. Esta concepção fez do mundo algo entravado pelas exigências do corpo que impediam a ascese da alma; o ser humano tornou-se fragilizado e culpabilizado pelo desejo, o que levou a uma exaltação sem precedentes da virgindade. (Ceccarelli, 2012, p. 15)

Nesta contraposição, Sawyer (1992) afirma que Santo Irineu colocará a obediência de Maria como a redentora do erro de Eva; enquanto esta desgraça-se como a mãe de toda a humanidade, aquela por ser a mãe do salvador, eleva-se como a mãe do estado de graça. Tertuliano, considerado um dos fundadores da teologia ocidental, corrobora com esta ideia ao afirmar que enquanto Eva havia acreditado na serpente, Maria havia acreditado em Gabriel. Concluído que o mesmo pecado que havia sido iniciado pela crença daquela, havia sido redimido pelos mesmos meios por esta.

Apesar de ser uma figura de redenção feminina, Maria está longe de trazer uma mensagem de libertação. Ao contrário, ao conceber sem pecado, isto é, sem o intercuro sexual, esta figura reforça a necessidade da mulher de manter-se pura e casta. Ao estabelecer o dogma da virgindade perpétua de Maria, a Igreja contribui para a equalização da virgindade com o estado de graça. Neste interim, os doutores da Igreja elegeram seu principal inimigo: o sexo; em primazia o orgasmo feminino.

igreja de controle do corpo feminino a partir da sexualidade desde seus primórdios; uma construção imagética da sexualidade feminina enquanto veículo do pecado que culminará na caça às bruxas na idade moderna.

Sobre o uso do papel de Maria pela Igreja para reafirmar a situação submissa da mulher, Deraismes indica:

O cristianismo ressuscitou Maria. Mas acaso essa transformação das deusas pagãs em uma virgem cristã marca um progresso para o gênero feminino? Certamente não, nós estamos longe de uma Atena, de uma Diana, de uma Deméter, que iluminaram a humanidade e a deram leis. Maria, a partir de então o ideal de mulher no cristianismo, é a encarnação da nulidade, do apagamento; a negação de tudo quanto constitui a individualidade superior: a vontade, a liberdade, o caráter. (Deraismes apud Pantel, 2003, p. 147)

Ao eleger Maria santa e reafirmar a culpabilidade de Eva através da vertente sexual; ao atrelar a virtude a falta de prazer e ao ascetismo; a Igreja promoveu uma gama de atitudes contrárias a natureza. O sexo, sobretudo o sexo para as mulheres, passou a ser cada vez mais reprimido dentro do seio da Igreja, pois, segundo Leal, a imagem de Maria e da Virgem não conseguiu sublevar a imagem do pecado de Eva.

A bruxa, portanto, recria o pecado original, ela é a figura da desobediência civil, encarnada num uso de sua potência sexual enquanto força mágica. Federici (2019) destaca que o crime de “comportamento libertino”, assim como o infanticídio enquanto hostilidade a produção da vida, são parte essencial das acusações proferidas contra essas mulheres. Em *O Calibã e a Bruxa* (2023, p. 394) a autora destaca que “Era a natureza sexual dos seus crimes e o status de classe baixa que distinguem a bruxa do mago do Renascimento, que ficou, na maior parte dos casos, inune a perseguição”. Ao longo do processo histórico de construção da imagética da bruxa a associação do poder sexual feminino com o demônio foi ainda mais intensificada. Como argumenta Portela:

Isso porque, levando-se em consideração a representação de um diabo essencialmente masculino, na medida em que se admite o intercuro sexual enquanto princípio padrão da confirmação de um pacto

diabólico necessário à manifestação da bruxaria e dos poderes mágicos legados aos participantes do sabá, decorre que tal relação ocorra em esmagadora maioria com mulheres. [...] das atividades orgiásticas que os demônios buscavam ter, preferencialmente, com mulheres. Considerando-se o princípio masculino dos demônios e a fraqueza antes comentada do feminino, que por natureza cede mais facilmente às tentações dos exércitos de Satã, o documento privilegia sobremaneira o feminino quando da prática da bruxaria voluntariamente num movimento de acordo mútuo da heresia com o Mal. (Portela, 2017, p. 15)

Mas, afinal, se percebemos que a construção da sexualidade feminina enquanto pecaminosa e potencialmente perigosa é um processo que acontece desde os primórdios da construção de um modelo cristão de pensamento, o que de fato acende as fogueiras da caça às bruxas de maneira tão violenta, institucionalizada e organizada como acontece no início da era moderna, coincidindo com o início da transição ao modelo de produção capitalista e a ascensão de uma nova elite capitalista burguesa?

A tese defendida por Federici (2019, 2023) em suas já citadas obras é a de que essa consonância não apenas não seria acidental, mas também de que a motivação por detrás do assassinato sistemático e institucionalizado de mulheres não advém de uma mera superstição, mas antes faz parte de um projeto estratégico e estruturado de dominação e adestramento de corpos inerentemente necessário à transição do feudalismo para o capitalismo. Essa passagem reintegra, relata a autora (2019, p. 75), uma forma aceitável de sexualidade feminina que compreendia a docilidade domesticada, uma força instrumental para a produção de um proletariado; compara ao ideário cristão, o casamento aqui é ao mesmo tempo uma garantia de posse, de legitimidade de prole, mas também de uma compensação pela força de trabalho masculina. Os dispositivos sociais serviram nessa construção para uma noção de feminilidade biologicamente constituída para a dimensão do cuidado, tanto dos filhos, quanto do marido. Ela é um “meio de pacificação e compensação social pela miséria da existência humana.”.

O ideário da caça às bruxas, portanto, se ocupa de não apenas concretizar a lógica cristã de pensamento sexual para com as mulheres, mas de a desenvolver por outros meios, como a disciplina médica, para além de uma elite intelectual eclesiástica, o diabo passa de uma mera discussão teológica para uma ferramenta de dominação conceitual, trazendo aos homens comuns a visão de que o corpo da mulher não apenas é pecaminoso, mas também perigoso, fazendo com que, a partir dele, a bruxa obtenha domínio sobre sua suposta “vitima” de forma a suplantando a coesão social.⁶

Em última instancia, além de domesticar o sexo, uma força considerada incontrollável através dos tempos, tornando-o um elemento a serviço da produção de futuros trabalhadores; a o fenômeno da caça às bruxas também serviu de forma a eliminar a tradição oral feminina – a passagem do conhecimento das ervas, do que fazer para causar um aborto ou mesmo métodos para a contracepção – e a posição de destaque nas relações sociais que o conhecimento das mulheres velhas possuíam, uma vez que haviam adquirido por sua idade anos de experiência em suas expertises. Assim, cada vez, o universo das mulheres passou a ser confinado – de forma naturalizada – a atividades desprezadas no capitalismo, sendo substituídas em seus postos de trabalho cada vez mais por uma elite diplomada composta por homens.⁷

⁶ Entre inúmeros casos, podemos citar aqui o de Ana Bolena, que após sua morte fora acusada de ter enfeitado o rei, forçando-o através de sortilégios a um segundo casamento; uma farsa proposta, certamente, para imputar inocência à Henrique VIII e manchar a reputação da já executada ex-esposa.

⁷ Fitzharris(2019) em sua biografia sobre a vida de Joseph Lister relata a gigantesca diferença entre os índices de mortalidade nos partos conduzidos por médicos em hospitais no século XIX e as parteiras nesse mesmo período. Anos de conhecimento oral numa profissão conduzida em geral de maneira hereditária fez com que as parteiras conhecessem a necessidade da assepsia (por mais que o conhecimento acerca da existência de microorganismos ainda não fosse conhecido na época) para o bem-estar da mãe e do rebento. Uma noção de higiene passada por gerações, mas desprezada pelo saber médico da época.

Assim, o fenômeno, comumente tratado na história como uma mera tendência supersticiosa do fim do medievo e início da era moderna, sem dúvidas, preparou o terreno para o cerceamento⁸ das mulheres, as confinando na esfera do trabalho doméstico não remunerado que persiste em parte até hoje, assim como permite nas palavras de Federici (2019): “acumulação de uma numerosa mão de obra e imposição de uma disciplina de trabalho mais coercitiva.” (*ibidem*, p. 97) e “Deu ao Estado controle sobre sua capacidade reprodutiva, garantindo a criação de novas gerações de trabalhadores e trabalhadoras”. Em suma, garantiu e consolidou a dominação masculina no novo sistema de produção em ascensão e a elite burguesa (que se legitima em parte através da instituição do casamento com a elite feudal decadente).

2 A Nova Bruxaria

2.1 A caça às bruxas terminou?

Se existe algo que pode ser considerado intrínseco ao modelo capitalístico de produção é sua capacidade de reestruturação e sua adaptação às necessidades do sistema, sempre resistente as tentativas de mudança dos corpos destituídos de poder em sua economia, assim também como territorializando em nichos de mercado lutas legítimas.

É evidente que desde o declínio e desaparecimento no fenômeno em massa da caça às bruxas outras formas de dominação suplantaram as técnicas de dominação de corpos, sobretudo na área médica e psiquiátrica, portanto, a violência institucionalizada contra a mulher jamais desaparecera, na verdade, ela foi transformada em norma e muitas vezes fora travestida de ciência, como é o caso, como demonstra Federici (2019) das políticas eugenistas do século XX que esterilizaram mulheres de diversos grupos étnicos à serviço de uma política de

⁸ Assim como o cerceamento de terras as prejudicou em um período pouco anterior ao auge da perseguição as bruxas.

estado, uma história que repete-se em grupos indígenas nos estados unidos nos anos 70 e ecoam nas recentes denúncias de esterilização coercitiva em presas e imigrantes dos Estados Unidos durante as duas primeiras décadas do século XXI.

A própria caça às bruxas como forma de caça as mulheres não foram encerradas, na África do Sul, cita a autora, mulheres idosas foram queimadas vivas acusadas de zumbificar homens para conseguir mão-de-obra escrava. Movimentos semelhantes ainda acontecem hoje na República Democrática do Congo e em Gana, esse último tendo criado campos de concentração para essa população bruxa, de forma de exílio. A presença cada vez mais forte do neopentecostalismo tem contribuído para o avanço de uma caça às bruxas africana que se estende para além dos já citados países para Zâmbia, Tanzânia e diversos outros, assolando grupos cada vez maiores de mulheres.

Nessa sessão, no entanto, não exploraremos a temática da caça as bruxas sob uma perspectiva moderna, mas ao contrário, estudaremos o fenômeno, também crescente da exploração da figura da bruxa enquanto nicho de mercado, assim também como a ascensão de um retorno à bruxaria, um processo religioso que curiosamente tem se espalhado justamente entre os maiores centros da caça as bruxas: os Estados Unidos e a Europa.

Federici (2023) cita a obra de Starhawk ao se debruçar sobre a questão da caça às bruxas e a acumulação primitiva fazendo uma ponte entre sua conclusão e a da autora em *Dreaming in the Dark* (1997) ao relacionar a ascensão da economia de mercado e a desapropriação das terras comunais e a caça às bruxas. No entanto, por não ser o escopo de estudo da italiana, ela não se debruçou sobre o aspecto de reavivamento da figura da bruxa e de uma nova concepção de bruxaria, movimento em que a americana está inserida e que marca a amplitude de sua obra.

Essa nova visão da bruxaria, no entanto, não nasce com a autora e podemos compreender Starhawk como pertencendo a uma segunda

geração dessa concepção que se preocupa em alinhá-la politicamente com as lutas e reivindicações feministas que lhe são contemporâneas, lutando para tornar a bruxaria, em suas palavras “a religião da Deusa” (Starhawk, 2021). Antes de retornarmos a essa visão é imprescindível que discutamos sobre o fenômeno do ressurgimento da bruxaria ocorrido algumas décadas antes com a queda das leis antibruxaria da Inglaterra.

2.2 Wicca, bruxaria e uma magia feminina domesticada

A despeito do debate acadêmico e dentro da comunidade bruxa sobre se há de fato uma continuidade histórica entre a bruxa do medievo e sua correspondência moderna, ou se, a wicca fundada por Gardner entre os anos 40 e 50 é irrefutável o impacto que essa religião teve na difusão de uma nova concepção de bruxaria em um conceito contemporâneo.

É claro que seria ingênuo afirmar que essa nova concepção de bruxaria enquanto uma prática religiosa tenha surgido unicamente a partir da criação de uma única pessoa. D’este e Rankine (2019) elencam, entre uma série de outras influências, os estudos de Leland em sua obra *Aradia* que inclusive contribui para alguns dos mais influentes textos do *Livro das Sombras* Gardneriano, como a carga a Deusa. Outra citação importante é o descreditado estudo de Murray sobre a existência de um culto bruxo que se estendeu perene por toda Europa, possuindo contemporaneamente remanescentes desse culto medieval ainda ativos contemporaneamente, uma fonte da qual supostamente Gardner teria bebido em sua criação/divulgação.

O uso da palavra “supostamente” aqui se refere em torno das alegações, fracamente sustentadas por Gardner, eram a de que ele houvesse recebido uma iniciação de uma mulher de alcunha Old Dorothy e através dela e seu grupo, ele havia aprendido os preceitos da bruxaria que ajudaria a divulgar. Longe da visão medieval de malefício, o poder das bruxas fora apresentado por Gardner em *A Bruxaria Hoje*(2019)

como não sendo inerentemente bom ou mal, apesar de em certo ponto de sua narrativa, ele conceber que parte da visão pejorativa medieval sobre essas mulheres era devido ao caráter verdadeiro de algumas das alegações de malevolência “o poder que pode ser usado para o bem, pode também ser usado para o mal. E algumas vezes elas eram tentadas a usá-lo contra seus oponentes, o que as tornou mais impopulares.” (Gardner, 2019, p. 27). Em suma, no entanto, o autor se esforça para trazer uma definição domesticada de bruxaria, uma vez que a estrutura apresentada por ele de configuração dessa prática, em covens, serviria em primazia para evitar que esse poder fosse exercido livremente de forma a causar malevolência.

A ligação da prática de bruxaria com o diabo também fora amplamente combatida aqui. Ainda na mesma obra, o difusor da Wicca rebate as pretensas ligações entre a demonologia e a prática exercida pelas bruxas:

Presenciei diversos destes rituais e claro que a maior parte do que ele [Pennethorne Hughes] diz não é verdadeiro. Pode haver uma dança da fertilidade, mas outros rituais são simples e têm um propósito, e de nenhuma maneira se parecem com os da católica romana ou qualquer outra igreja que eu conheça. [...] não há crucifixos, invertidos ou que seja, não há sermões, zombaria nenhuma absolvição ou hóstias, salvo o bolo e o vinho já mencionados. [...] Não há oração ou homenagem ao diabo, nem liturgia, ou mal, nem nada do tipo, nada é dito de trás para frente e não há gestos com a mão esquerda⁹. (Gardner, 2019, p. 28)

Embora a existência de nudez ritual seja reafirmada nos livros de Gardner, o mesmo ativamente retira o caráter sexual da prática, traduzindo a nudez muito mais para o retorno a um estado de natureza que permite a passagem de poder e, portanto, era encarada com a mesma naturalidade que seria em um clube de nudismo.

⁹ Em geral associada com o diabo e, no medievo, com a conjuração das forças diabólicas, o próprio diabo na concepção da época era canhoto.

Nesse sentido, apesar de pretender com isso desabonar as alegações comuns da época da caça às bruxas, Gardner acaba por demonstrar um certo conformismo em consonância com os já citados processos de domesticação feminina em favor de um ideário capitalista. É claro que não podemos também deixar escapar o contraponto entre a figura da bruxa durante o início da idade média: empobrecida pelas políticas de cerceamento, a prostituta velha e as viúvas idosas e a ascensão da nova bruxa do século XX: pertencente a uma elite bem estabelecida em sua comunidade¹⁰.

Não podemos, no entanto, condenar inteiramente Gardner pela problemática de seus esforços, uma vez que as leis antibruxaria haviam caído bastante recentemente em sua época e, apesar do crescente interesse europeu pelo oculto e toda gama de sortilégio mágico, a bruxaria ainda era vista com olhos pouco amistosos. Para além disso, ele era um homem de posição considerável, inserido no contexto geopolítico do império britânico e, portanto, também um fruto do seu tempo. O que explica, mesmo que não escuse, as acusações de dominação intelectual e apropriação cultural que se vincularam a wicca ao passar dos anos.

Ainda longe de ser a “*religião da Deusa*” proposta por Starhawk, a wicca de Gardner tinha¹¹ como pressuposto uma certa igualdade de polaridades, o masculino representado pelo deus era relacionado ao sol e a força ativa da existência, enquanto a força feminina era receptora (passiva, por assim dizer) e estava ligada à lua. Ecoando-se aqui os estudos de mitologia comparada de Gardner que evidenciavam essa mesma correlação em algumas sociedades antigas.

No entanto, essa aparente polaridade pode funcionar em um âmbito estritamente teológico, mas se manifesta de maneira um tanto

¹⁰ Basta que observemos que as principais lideranças bruxas conhecidas na época seja composta por funcionários públicos, escritores, membros de ordens ocultistas e toda gama de intelectuais que de toda forma estavam muito longe do aspecto empobrecido das condenadas a fogueira.

¹¹ E ainda tem hoje, uma vez que a Wicca Gardneriana, como hoje é chamada, ainda é uma vertente ativa dessa religião.

quanto ingênua no contexto sociopolítico; como se poderia crer num equilíbrio entre os gêneros quando anos de dominação não apenas foram exercidos sobre a mulher? Os membros dessa nova religião não estavam apartados da sociedade e, portanto, esse pretenso equilíbrio mostrava-se muitas vezes tênue.¹²

Podemos observar isso no caráter passivo da Deusa que parecia naquele primeiro momento excluir o caráter guerreiro de deusas antigas como Afrodite e Astarte, assim também como diminuía a visão de Leland de uma Aradia que vinha para confrontar os poderosos e restituir o poder dos mazeados. Nesse primeiro momento, a wicca pareceu avessa a um engajamento político, mesmo que se assentasse sobre uma história de resistência ante a dominação, como era a figura da bruxa. Sobre isso, nos parece interessante esse enxerto de Gardner(2022):

A suma-sacerdotisa deve reger seu co vem como representante da Deusa., o sumo sacerdote apoiará como representante do Deus, e a suma-sacerdotisa deve escolher quem ela quiser, se for de um grau suficiente para ser seu sumo sacerdote, pois o próprio Deus beijou seus pés na saudação quántupla, deixando o seu poder aos pés da Deusa., por causa de sua juventude e beleza¹³, sua doçura e gentileza, sua sabedoria, justiça, vírgulas, humildade, generosidade. Assim, ele renunciou seu domínio. Por Ela, mas é sacerdotisa, deve sempre pensar que todo o poder vem dele. (Gardner, G. 2022, p. 152)

2.3 Starhawk, engajamento político e bruxaria

A religião wiccaniana, assim como a própria prática da bruxaria, evoluiu desde sua fundação, adaptando-se as políticas de sua época; como uma prática jovem, recém construída, os dogmas

¹² Vale salientar que apesar da bruxaria ter sido essencialmente feminina por todo me-dievo, não apenas todas as grandes lideranças de vertentes ligadas à prática de maneira pública contemporâneas a Gardner, eram masculinas, a suma-sacerdotisa do coven de Gardner, conhecida como a mãe da wicca moderna, em determinado ponto decidira romper com essa liderança.

¹³ Aqui reside um ponto importante da leitura: a suma sacerdotisa deve ser, obrigatoriamente, bela e jovem; a mesma obrigação não se dá ao sumo-sacerdote.

apresentados por Gardner foram difundidos e ressignificados por inúmeras vertentes. Dessa forma, os movimentos feministas das décadas de 1970 e 1980 encontraram na ressignificação da bruxaria uma forma de espiritualidade que abrangesse tanto a necessidade de uma real igualdade de gênero, quanto os aspectos de cuidado da natureza que começavam a ser entrelaçados com o ecofeminismo.

Essa nova visão da prática de bruxaria, a qual Starhawk é uma das principais precursoras, trazia uma dimensão nova à prática moderna: o engajamento político; retornando às origens medievais dessa figura controversa que era a bruxa. Na contraposição ao interesse capitalista cada vez mais presente de dominação da natureza e o uso desenfreado de recursos, a bruxaria dianica, como foi chamada em diversos momentos, compreendia o cosmos não mais como um uno sem nome que se dividia entre dois polos masculino-feminino/deus-Deusa; mas uma Deusa viva da qual o deus das bruxas era derivado.

Essa visão de mundo trouxe uma já citada dimensão ecológica à religião, uma vez que a Deusa não era mais apenas relacionada com a passividade da lua e a fertilidade, mas era correlacionada a própria natureza em todos os seus aspectos, assim, proteger o clima, os animais e toda biologia do planeta torna-se uma dimensão de cuidado com a própria divindade.

Nesse sentido, a bruxaria retoma seu caráter essencialmente feminino, como podemos observar pelo nome do primeiro capítulo de uma das obras mais importantes de Starhawk, *Dança Cósmica das Feiticeiras* (2021) que se intitula “A bruxaria como a religião da Deusa”. Aqui esse cuidado com a necessidade de uma religiosidade que contemplasse o feminino como uma forma de não-dominação é referenciado:

Desde o declínio das religiões da Deusa, as mulheres não têm modelos religiosos e sistemas espirituais que falem às necessidades e experiências femininas. As imagens masculinas da divindade caracterizam tanto as religiões ocidentais quanto as orientais. Independentemente de quão abstrato o conceito subjacente de Deus possa ser, os símbolos,

avatares, pregadores, profetas, gurus e budas são predominantemente masculinos. As mulheres não são incentivadas a explorar seus próprios pontos fortes e percepções, elas são ensinadas a se submeter à autoridade masculina, a identificar as percepções masculinas como seus ideais espirituais, a negar o próprio corpo e sua sexualidade, a encaixar suas percepções num molde masculino. (Starhawk, 2021, p. 65)

Nesse sentido, longe de ser uma visão estéril e docilizada da mulher, a bruxa preconizada pela pretensa religião da Deusa mantém seu caráter sexualizado, mas agora, longe de ser um mecanismo de lascívia do inquisidor, é uma força perene de realização pessoal que se compara a imagem iconográfica feminista da queima dos sutiãs: a sexualidade é um sacramento; o deus, outrora em uma posição de falsa igualdade para com a Deusa fora colocado como seu consorte, uma parcela masculina da Deusa.

Essa mudança de polarização e essa elevação da Deusa em um lugar de destaque é importante para uma busca pelo real equilíbrio de gênero, uma vez que promove um contraponto a estrutura social vigente e retira a mulher de um espaço domesticado. Nas palavras da autora: “A imagem da Deusa inspira as mulheres a se verem como seres divinos, nosso corpo como algo sagrado, as fases de mudança da nossa vida como algo sagrado, nossa agressão como algo saudável, nossa raiva como algo purificador.” (Starhawk, 2021, p. 68).

Nesse sentido, a bruxaria dianica se coloca não apenas como um contraponto ao modelo de uma mulher domesticada pelo capitalismo, hoje em dupla jornada, mas também retoma as dimensões que foram suplantadas pelo fenômeno da caças às bruxas, como a oralidade, as comunidades femininas e, principalmente, a reintegração de um estilo de vida que celebra a passagem cíclica da vida, como a menarca e a menopausa, assim como reafirma a figura da mulher velha enquanto a detentora de conhecimento, se contrapondo aos valores patriarcais e capitalistas de culto a juventude enquanto força plena de trabalho.

3 Considerações finais

É evidente que esse artigo surge a partir de um ponto de vista otimista em relação à concepção moderna de bruxaria enquanto uma religiosidade livre e essencialmente feminista. No entanto, nessas considerações finais, eu gostaria de esboçar outro ponto de vista, a partir da ótica da figura da bruxa enquanto nicho de mercado no capitalismo tardio.

Nunca antes a imagética da bruxaria fora tão vendável, podemos observar isso pelas recentes adições a iconografia no cinema: a exemplo da série da Disney *Agatha All Along*, assim como a popularidade do musical da Broadway, *Wicked*; que trazem uma visão positiva da bruxaria fazem menção a elementos hoje bastante difundidos na prática mágica: como o tarot, a astrologia e mesmo a wicca.

No contexto religioso, cada vez mais produtos são vendidos em torno do aprendizado acerca da bruxaria, que deixa de ser uma passagem essencialmente oral para tornar-se um produto passado de forma escrita, ou mesmo remota; o que em certo aspecto solapa a concepção de comunidade, mesmo que, em certo ponto também sirva para angariar novos adeptos. Livrarias e livros especializados estão acessíveis como nunca antes, mas uma vez que isso não vem, como já vimos, com uma real libertação da opressão histórica feminina, qual o real interesse nessa abertura?

O capitalismo em sua nova fase tende a capturar lutas a partir de uma compreensão de territorialidade capitalística, como conceituada por Deleuze, em suma, apesar da nova prática de bruxaria trazer em si um contraponto à lógica de mercado capitalista, cada vez mais essa visão de mundo é capturada de forma a ser vendável, chegando, inclusive, a quebrar a lógica de cuidado à natureza proposta pelas bruxas ecofeministas encabeçadas por Starhawk: basta que observemos a exploração de mão de obra escrava ou com baixa remuneração da extração de cristais em todo mundo, o apagamento de comunidades

autóctones no uso cada vez mais massificado de enteógenos, ou mesmo com a exploração em massa de ervas para o uso mítico quase à sua extinção, como é exemplo do palo santo.

Mesmo os círculos de mulheres, também inspirados no trabalho de Starhawk, que em tese visariam um retorno a comunidade feminina, também sofrem recentes acusações de favorecer o pacto do feminismo branco, ao não oferecer um recorde de classe e de etnia necessários. Dessa forma, apesar da dimensão libertária do corpo feminino em diversos dos atuais discursos em prol da bruxaria, a discussão sobre o impacto real dessa religiosidade tanto para a luta feminista, quanto para a causa da natureza devem ser mais bem estudados.

Referências

- CECCARELLI, Paulo Roberto. *Mitos, sexualidade e repressão*. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 64, n. 1, p. 31-35, jan. 2012.
- CLARK, S. *Pensando com Demônios*. São Paulo: Edusp, 2020
- DOUKHAN, Jacques. *The Literary Structure of the Genesis Creation Story*. Berrien Springs: Andrews Univerty, 1978. [Dissertação de Mestrado].
- D'ESTE, S.; RANKINE, David. *Origens mágicas da Wicca*. São Paulo: Alfabeto, 2019
- FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Boitempo, 2023.
- FEDERICI, Silvia. *Mulheres e Caça as Bruxas*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- GARDNER, Gerald. *A Bruxaria Hoje*. São Paulo, Madras, 2019.
- GARDNER, Gerald. *Livro das Sombras de Gardner*. São Paulo, Madras, 2022.
- LEAL, José Carlos. *A Maldição da Mulher*. São Paulo: DPL Editora, 2004.
- NEEDHAM, Joseph. R. *Sinthetic Images*. Massachusetts: University of Massachusetts, 1978. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.039>. Acesso em: 06/01/2025.
- PORTELA, Ludmila Noeme Santos. Malleus Maleficarum: bruxaria e misoginia na Baixa Idade Média. *Religare, [S. l.]*, v. 14, n. 2, p. 252–281, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/36472>. Acesso em: 25/01/2025

- PANTEL, P. A criação da mulher: um artil para a história das mulheres? In: MATOS, Maria Izilda S.; SOIHET, Rachel (orgs.). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Unesp, 2003.
- STARHAWK. *Dança Cósmica das Feiticeiras*. São Paulo: Pensamento 2021.
- SAWYER, Deborah. *A Walk in the Garden*. New York: Bloomsbury Publishing PLC, 1992.

Ética do Cuidado: para além da hierarquia dos papéis de gênero

Zilma Cordeiro Moreira de Sales¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.217.19>

1 Introdução

O ponto de partida para a escrita deste artigo é a inquietação advinda das reflexões sobre os valores defendidos pelas estudiosas da ética do cuidado enquanto teoria moral que propõe um novo olhar sobre a habilidade humana para cuidar de modo responsável, considerando que os princípios morais, estruturalmente definidos no contexto do patriarcado ao longo da existência humana, têm justificado e naturalizado a obrigatoriedade do cuidado ao gênero feminino, produzindo um desequilíbrio no que tange a hierarquia de poder na sociedade, que precisa necessariamente ser reestruturado.

Segundo a filósofa Viviane Pereira (2020, p. 10), a ética do cuidado a partir do seu conteúdo, propõe uma ampliação das éticas até então existentes, “uma vez que leva em consideração não apenas direitos, mas também o contexto e, com ele, as relações humanas em toda a sua complexidade”. Portanto, trata-se de uma abordagem teórica que defende a ideia de complementaridade e integração entre a ética de princípios e direitos com a ética da responsabilidade nas

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. E-mail: zilma.cordeiro@aluno.uece.br

relações de cuidado. Em virtude disso, é imperativo refletir sobre as implicações desta abordagem para entender o desenvolvimento moral humano.

Os questionamentos gerados a partir das pesquisas sobre as teorias que dão sustentação e empoderam um gênero em detrimento de outro, norteiam os estudos de filósofas que veem na concepção de uma ética do cuidado, na qual a voz feminina seja devidamente valorizada, o caminho a ser percorrido para provocar mudanças significativas no modo de enxergar o que está posto. Isso está associado à expectativa de ver surgir uma nova lógica, voltada para o cuidado enquanto atividade comum a todos os seres humanos, partindo do entendimento de que é possível alcançar uma ética na qual todos os seres humanos sejam igualmente responsabilizados pela ação de cuidar.

Nesse sentido, a contribuição do pensamento de mulheres filósofas tem sido marcadamente importante para o surgimento da reivindicação de novos jeitos de estar no mundo, de existir e resistir. Essas mulheres têm constituído um campo teórico denominado de Filosofia Feminista, cuja principal característica é a forma instigante de fazer filosofia, de pensar e repensar o campo da ética. Logo, diante de um contexto ocidental historicamente desafiador para a condição feminina, é imprescindível refletir sobre a questão da desigualdade de gênero, visto que se trata de uma realidade muitas vezes dolorosa que se faz presente de inúmeras formas na sociedade. Repensar o modo como vivenciamos as práticas do cuidado no sentido de qualificá-lo a partir do entendimento de que se trata de uma responsabilidade ética comum a todos os seres humanos é essencial para romper com o ciclo de exploração que determina a quem cabe o papel de cuidar e quem deve ser cuidado ao longo da existência.

Partindo das contribuições críticas das reflexões feministas para a filosofia, objetiva-se mostrar a importância dos estudos sobre a ética do cuidado para a filosofia moral, tendo em vista a sua contribuição para pensar a moralidade de uma perspectiva que vá além dos

princípios tidos como fundamentais para o debate sobre a ação moral. Evidencia-se, assim, a necessidade de se reconhecer a existência de diferentes orientações e modos de pensar os problemas morais que não foram considerados relevantes durante a elaboração das teorias éticas clássicas.

A ética do cuidado, vista a partir da abordagem de Carol Gilligan na publicação de *“Uma voz diferente”* (1982), considerada uma obra pioneira no campo das pesquisas sobre a teoria do desenvolvimento moral na contemporaneidade, leva a concluir que as aclamadas teorias do desenvolvimento moral elaboradas por Piaget e Kohlberg ignoraram a moralidade do que Gilligan denominou de a voz diferente ou a ‘voz feminina’². É notório, segundo Gilligan, a percepção das diferenças entre os gêneros quando observado o privilégio que é dado à ‘voz padrão’ ou ‘voz masculina’ hegemônica no ponto central de tais teorias. Na tentativa de justificar a subordinação das mulheres, a teoria ética tradicional apresenta uma lógica de dominação associada à ideia de hierarquização na qual os homens estão situados no topo do poder e é, deste lugar privilegiado, que criam princípios e deveres para sustentar a sociedade patriarcal. Tal perspectiva, ao ser questionada, favorece o surgimento de uma nova lógica voltada para o desenvolvimento das habilidades do cuidado no agir moral, enquanto atividade comum a todos os seres humanos, abrindo caminhos para a formação de novos sujeitos, não mais moralmente separados pela hierarquia dualista de papéis de gênero. Neste sentido, é importante entender como a filosofia

² Ao longo de quatro décadas o livro, *“Uma voz diferente”*, tem inspirado filósofas e filósofos a desenvolverem pesquisas e contribuições críticas ao trabalho de Gilligan, que por sua vez segue trabalhando e reexaminando os seus argumentos e preocupações centrais. Assim, quarenta anos depois, Gilligan lança o livro *In a human voice*, onde esclarece que a voz diferente, embora inicialmente entendida como uma voz feminina, é na verdade, uma voz humana que pode ser traduzida como uma voz de resistência ao sistema patriarcal em vigor. Portanto, a voz da qual ela difere é, na verdade, a voz produzida pelo patriarcalismo que está diretamente associada a binários e hierarquias de gêneros.

feminista vem trabalhando para gerar reflexões que provocam mudanças no modo de entender as teorias de desenvolvimento moral.

As questões apontadas acima serão evidenciadas em três seções, a saber: a primeira tratará da compreensão da abordagem moral de Gilligan, a segunda falará da importância de repensar os saberes constituídos no campo da ética filosófica para a transformação da sociedade patriarcal e, por fim, serão compartilhadas as trilhas de resistência por meio da lógica do cuidado.

2 Compreendendo o desenvolvimento moral a partir do olhar reflexivo de Gilligan

Na expectativa de entender o modo como se produz um conhecimento, que impacta e define os papéis de gênero na sociedade, é importante apropriar-se dos estudos e das discussões sobre o tema por meio da abordagem do pensamento feminista à ética e à educação moral tendo como referência as contribuições de Carol Gilligan. Essa pensadora aborda o tema do desenvolvimento moral e é considerada a pioneira para as filósofas feministas que defendem a abordagem teórica da ética do cuidado baseada no respeito às diferenças, na conexão com os outros e na distribuição equitativa da responsabilidade pela ação de cuidar.

Carol Gilligan (1982) sustenta a tese de que o desenvolvimento moral de meninas pode diferir do de meninos e essa possibilidade deve ser considerada na elaboração de teorias que pretendem explicar como se dá o alcance da maturidade moral. Contudo, a voz moral ligada ao feminino foi ao longo dos anos silenciada por ser considerada inferior, sendo esta uma questão ética que influenciou e segue influenciando os estudos de filosofias contemporâneas. As pesquisas de Gilligan tiveram como ponto de partida a percepção de que havia algo de contraditório

na concepção da escala elaborada por seu professor Lawrence Kohlberg para medir o nível de desenvolvimento moral dos indivíduos.³

Gilligan (1982) identificou na teoria de Kohlberg, concebida a partir das soluções dadas a dilemas morais hipotéticos, uma valorização da voz que apresentava respostas baseadas em princípios e direitos, mas negligenciava a voz que respondia baseada no cuidado e responsabilidade nas relações. Com base nas suas reflexões, a teórica constatou que para atingir a maturidade moral seria necessário que os indivíduos percebessem a existência da complementaridade entre as duas vozes ou como nos lembra a filósofa Kuhnen (2021, p. 12) sobre a importância de considerar as duas perspectivas da moralidade, afirmando que o alcance da moralidade moral ocorre quando o indivíduo percebe a necessidade de conciliar as duas vozes, “[...] uma que indica a necessidade de respeitar os direitos dos outros e outra que ordena cuidar de forma responsável”.

Desconsiderando o fato de que a maioria das mulheres, diante de questões que envolvem dilemas morais, recusam-se a responder de

³ **Escala de desenvolvimento moral humano proposta por Kohlberg: nível pré-convencional:** regras são externas, vem de fora, não são internalizadas. Não se entende normas morais e perspectivas compartilhadas. **Estágio 1:** punição e obediência. A moralidade se define pelas consequências para o agente; se é punido, a ação está errada; se não é, a ação está certa. **Estágio 2:** benefício mútuo/hedonismo instrumental. O que importa é a satisfação imediata de necessidades por meio de uma troca justa. **Nível convencional:** regras passam a ser internalizadas; o indivíduo identifica-se com elas, sobretudo aquelas que são dadas por autoridades e procura corresponder à expectativa. **Estágio 3:** expectativas interpessoais/bom garoto. Certo é o comportamento aprovado pelo outro. Conformismo com as normas /afirma estereótipos. **Estágio 4:** lei e ordem. O correto é respeitar a ordem, autoridade e regras. A justiça não é mais uma questão de relação entre indivíduos, mas entre indivíduo e sistema (respeitar a ordem social). **Nível pós-convencional:** respeito às normas e expectativas compartilhadas; entendem e aceitam regras da sociedade, das quais formulam princípios que são impostos, que são confrontados, põe-se a frente do que é convenção; diferenciação entre regras e expectativas de outros e valores morais em termos de princípios próprios. **Estágio 5:** baseado na noção de contrato social/princípios legais. Leis são válidas se forem justas, resultado de um acordo. Promover a igualdade e a democracia, maximizar o bem-estar geral. **Estágio 6:** princípios morais universais. Princípios morais universais se tornam parte da consciência do indivíduo e o movem a questionar leis injustas.

maneira direta e imediata, mas preocupam-se antes em criar suas próprias hipóteses e propor alternativas que não foram contempladas, Kohlberg apoiado na escala de desenvolvimento moral elaborada por ele concluiu que, a partir de participantes das pesquisas, que algumas adolescentes só conseguiam chegar ao terceiro estágio do segundo nível, o convencional, que diz respeito ao desejo de aprovação, sendo quase ou até mesmo impossível alcançar o estágio seis do nível pós-convencional, que diz respeito aos princípios morais universais geralmente alcançado por homens. Tal constatação, até então considerada normal para os padrões dos estudos desenvolvidos por Kohlberg, inquietou Gilligan, que, por sua vez, passou a questionar os instrumentos utilizados por ele para chegar à conclusão de que as mulheres apresentavam uma menoridade ética.

Destarte, Gilligan (1982) pensou em outros critérios para conduzir a sua pesquisa, direcionando a atenção para os casos concretos, considerando as consequências de uma ação particular e a avaliação de cada situação a partir da observação de seus diferentes aspectos. As respostas obtidas por Gilligan (1982), a partir das diversas entrevistas que realizou, revelam a recorrente existência de uma grande preocupação das entrevistadas com o bem-estar do outro, além de uma atenção especial às relações pessoais, expressas no desejo de agradar e de ajudar, sendo notória ainda a recusa em tomar decisões radicais acerca da moralidade diante de situações reais, baseadas somente em princípios previamente definidos. Tendo como norte os resultados revelados por meio de tais entrevistas, Gilligan dedicou-se desde então a legitimar o comportamento observado e a fortalecer os estudos do desenvolvimento moral com as informações adquiridas e, partindo desse pressuposto, avançou com a tese da necessidade de reconhecimento da voz diferente para além da ideia do essencialismo de gênero, que insiste em determinar que, diferentemente do homem, existe na mulher uma essência “feminina” que remete ao cuidado e responde pela diferença entre ambos os sexos.

Assim, para a estudiosa, não cabe defender qualquer distinção de natureza biológica no desenvolvimento moral de homens e mulheres, tendo em vista que ambos são capazes de desenvolver a habilidade do cuidado e que tal distinção é resultado da forma como os seres humanos são educados e dos diferentes papéis que são direcionados a assumir na sociedade. Todavia, é preciso dedicar tempo para refletir sobre a condição feminina no contexto desafiador da sociedade patriarcal a fim de propor uma outra forma de vida, mais inclusiva e pautada na igualdade de direitos.

3 Repensando os saberes constituídos no campo da ética filosófica para a transformação da sociedade patriarcal

É inegável o papel preponderante que a filosofia teve, tem e sempre terá nas mudanças culturais mais significativas, já que o seu caráter teórico e especulativo traz consigo uma dimensão prática que possibilita enraizar-se na ação. Portanto, se é possível conferir a contribuição da filosofia para a disseminação das ideias que fortalecem a hierarquia de poder na sociedade, é necessário, na mesma medida, validar os esforços empreendidos por parte das filósofas, sobretudo no panorama filosófico do século XX, para desvelar o conhecimento oculto produzido pela mulher na história da filosofia, legitimar a sua identidade e reconhecer a sua luta em favor da igualdade de direitos, atendendo sempre para a o entendimento de que existe uma longa distância a ser percorrida entre a aceitação teórica e formal à concretização das ideias no cotidiano. A dificuldade em empreender mudanças significativas na forma como está estruturada a sociedade patriarcal dá-se pelo claro desinteresse daqueles que são os responsáveis por manter uma ordem social na qual são privilegiados por serem os principais beneficiados. Afinal, o fato de os homens ainda estarem liberados, em geral, das tarefas cotidianas que envolvem o cuidado permite que ocupem o

seu tempo com atividades que promovam o seu crescimento pessoal e os mantenham separados das obrigações demandadas por uma vida coletiva.

Nesse sentido, a filósofa Tânia Kuhnen (2015) faz referência à filosofia feminista como sendo uma forma de fazer filosofia pautada na reflexão crítica da teoria moral tradicional e na proposição de novos ideais. Segundo ela,

[...] se a filosofia feminista é uma forma de fazer filosofia, consequentemente, também é um modo de pensar e repensar o campo da ética. Nesse contexto, desenha-se a crítica feminista da corrente da ética do cuidado à teoria moral normativa tradicional moderna e ocidental, aparentemente enviesada e de cunho androcêntrico, propondo-se a novos modos de refletir e teorizar sobre a moralidade e seus problemas. (Kuhnen, 2015, p. 97-98)

Portanto, infere-se daí que a forma de fazer filosofia feminista é, ao mesmo tempo, reflexiva, crítica e propositiva, tendo em vista que se trata de uma filosofia que revela o interesse em provocar mudanças significativas no modo de refletir e conceber teorias sobre os dilemas morais. Um exemplo claro de como fazer filosofia feminista é expresso pela atenção que Gilligan (1982) dirigiu à voz diferente, possibilitando a reflexão crítica que, segundo Zirbel (2016) resultou na identificação de três problemas nas teorias éticas clássicas, a saber: o problema da representatividade – o que alguns homens pensavam é que era aceito e representava a humanidade; o problema da limitação – na concepção da condição humana somente algumas características eram aceitas como importantes; e o problema da omissão de certas verdades sobre a vida – o que acontece de verdade não necessariamente aparece nas teorias.

Para Ferreira (2009), é importante observar que tais problemas estão presentes de forma velada na concepção das teorias de desenvolvimento moral tanto de Piaget, que investigou o desenvolvimento intelectual humano, do nascimento à adolescência, quanto nos estudos

sobre a gênese da maturidade ética de Kohlberg. Logo, pode-se inferir daí a afirmação de que os dois teóricos negligenciaram a voz feminina na elaboração das suas teorias, seja por inicialmente darem preferência ao estudo com meninos, ou por considerarem as respostas dadas por meninas inferiores em comparação com as respostas diretas e sem rodeios dos meninos. Não tinha como ser diferente, haja visto que Kohlberg norteou os seus estudos a partir da ética da justiça, baseando-se nas teses de Kant e de Rawls, as quais atendem essencialmente aos direitos e demonstram uma postura contratualista e legalista. O ideal buscado por Kohlberg é a autonomia, para tanto, percebe-se nos seus estudos a supervalorização do dever e a particular relevância dada à imparcialidade, à objetividade e ao distanciamento.

Ferreira (2009, p. 48) lembra ainda que “o modelo que tal moral elege é o do contrato, da transação. Os direitos que mais pesam são os do indivíduo. A linguagem moral que utiliza é prescritiva – os juízos morais exprimem-se de um modo universal”. Portanto, as ações morais são medidas em função do dever e não das consequências e devem ser regidas por princípios que podem ser estendidos a toda a humanidade, abraçando a perspectiva de uma justiça igualitária que pressupõe um nivelamento ético.

Já a lógica do cuidado defendida por filósofas feministas, inspiradas em Gilligan, impulsiona a elaboração de uma teoria ética que possibilita a mudança nos paradigmas estruturais responsáveis pela divisão e manutenção dos papéis de gênero que determinam a quem cabe a tomada de decisões nas esferas pública e privada em meio à sociedade patriarcal. Tal separação entre a dimensão pública, reservada prioritariamente ao gênero masculino e a dimensão privada estabelecida como sendo o campo de atuação reservado ao feminino, fortalece os pressupostos da organização da sociedade patriarcal e garante a manutenção da atribuição dos papéis de gênero que determinam a quem cabe a responsabilidade do cuidado e a quem está destinado a tomada de decisões morais que impactarão a vida de todos os seres humanos.

É importante pontuar que as contribuições de Gilligan repercutem a inquietação necessária para o surgimento de uma nova forma de pensar e repensar a categoria cuidado, numa perspectiva ética universal. Isso inspira os estudos de filósofas feministas no campo da ética, cujos pressupostos são considerados imprescindíveis para o encorajamento de novas formas de resistência a partir da reflexão acerca dos fundamentos que dão sustentação a essa forma de organização social, possibilitando denunciar os prejuízos causados pela definição de papéis na hierarquia de poder que privilegia um gênero em detrimento de outro.

Uma das primeiras autoras a formular uma proposta teórica normativa sobre ética do cuidado, tendo por base os estudos sobre desenvolvimento moral de Gilligan, foi a filósofa Nel Noddings. No livro “O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação”, Noddings (2003) oferece uma proposta de ética do cuidado que chama a atenção para a alimentação de um ideal ético como sendo o objetivo primário de toda educação, devendo este ideal ser fomentado em todos os encontros educacionais. Segundo a autora, o ideal ético é fruto da solidariedade natural que os indivíduos sentem um pelo outro e o desejo de manter, retomar ou aumentar os momentos de cuidado. (Noddings, 2003, p. 135)

Noddings (2003) defende a reformulação das propostas educacionais, tendo em vista a necessidade da implementação de práticas que estimulem a formação de crianças e futuros adultos como agentes cuidadores, promovendo assim um movimento de busca pela simetria nas relações de poder entre homens e mulheres, afirma ela que: “há uma forma de cuidado que é acessível a todos os seres humanos” (Noddings, 2003, p. 45) e é o compromisso em mantê-lo que garante a sobrevivência da espécie. Para a estudiosa, é a partir do cuidado natural que se desenvolve o cuidado ético num movimento crescente de ampliação do sentimento de empatia e reciprocidade. Logo, é necessário que as educadoras e educadores estejam atentos ao desafio de educar

para o cuidado como sendo uma habilidade natural inerente ao ser humano ao longo da sua existência já que todos são capazes e devem se ocupar da responsabilidade do cuidado em todas as instâncias da vida em sociedade.

A partir do entendimento de que todos os seres humanos podem e devem ser educados para o exercício do cuidado, é necessário assegurar as condições estruturais, materiais e humanas adequadas para que essa transição ocorra de forma qualitativa. Nesse sentido, entende-se que é dever do Estado e compromisso de todos os envolvidos no processo educacional, fomentar a formação de cidadãos críticos que deem conta de promover as articulações necessárias para a promoção de uma educação voltada para a transformação social, capaz de provocar mudanças estruturais no modelo de sociedade patriarcal por meio do entendimento de que não há somente uma maneira de viver, somente uma forma de fazer as coisas, somente uma maneira de ser ou somente um caminho a ser percorrido.

Desse modo, é possível assegurar que o esforço para promover uma educação voltada para o desenvolvimento moral de meninas e meninos, pelo viés da lógica do cuidado, não pode ser tratado como uma ação isolada, mas deve assegurar uma dinâmica permanente que envolva a participação de todos os sujeitos e organizações sociais no processo de estruturação de uma ética humana. A partir disso, mulheres e homens – seres humanos – têm a possibilidade de conviver em uma sociedade não-patriarcal, na qual possam exercer papéis morais e ambos sejam capazes de exercer livremente a justiça, a autonomia e o cuidado responsável nas relações. (Kuhnen, 2014, p. 3).

Diante disso, é urgente e necessário assumir uma postura vigilante no âmbito da sociedade patriarcal para evitar que a ética do cuidado seja descaracterizada e o papel da mulher seja resumido às decisões no âmbito do espaço privado por não reunir atributos morais para a tomada de decisões mais amplas que exigem um grau de desprendimento e autonomia que não consegue alcançar, segundo o ponto de

vista masculino fundamentado na noção de direitos, princípios e normas que regem essa forma de organização social. Nesse sentido, Gilligan alerta para a necessidade de observar atentamente a perspectiva da ética do cuidado nas diferentes formas de organização social a fim de preservar as suas características e garantir que não seja interpretada de forma descontextualizada. Ela afirma que:

Em meio a uma estrutura patriarcal, o cuidado é uma ética feminina. Em meio a uma estrutura democrática, o cuidado é uma ética humana. A ética do cuidado feminista é uma voz diferente em meio a cultura patriarcal porque ela junta razão com emoção, mente com corpo, self com relacionamentos, homens com mulheres, resistindo às divisões que mantêm uma ordem patriarcal. (Gilligan, 2011, p. 22).

Ao alertar para as concepções do cuidado em cada modelo de sociedade, Gilligan provoca uma reflexão sobre a atenção que deve ser dada à forma como a sociedade patriarcal apresenta a ideia de que as mulheres reúnem um conjunto de aptidões que as habilitam para o cuidado, concluindo que este deve ser uma responsabilidade delas. Mas será que os homens não desenvolveram tais aptidões porque não tiveram, ao longo da vida, que se ocupar desta responsabilidade? Ou por que venderam o argumento de que são mais hábeis em atividades mais complexas, que demandam força e poder de decisão?

A sociedade patriarcal é caracterizada por defender princípios que visam sustentar um modelo de feminilidade adequado para a permanência dos interesses dos homens situados em espaços de poder, mas as filósofas que defendem a ética do cuidado não se comprometem com tal modelo. Ao contrário, abraçam os valores da filosofia feminista e defendem que a mulher não deve se enquadrar no papel de cuidadora ideal. Para a filósofa Tânia Kuhnen, a ética do cuidado no âmbito da sociedade patriarcal, não é nem deve ser tratada como sendo um modelo de ética feminina, mas sim como uma “ética feminista que deve permitir analisar criticamente as relações genereficadas entre seres humanos.” (Kuhnen, 2021, p. 160-161).

Para a autora, assim como já havia afirmado Noddings (2003), todos são capazes de cuidar, e esta é uma habilidade que não depende do gênero no qual se reconhecem, porém, para que todos assumam o compromisso com o cuidado é preciso que aconteça uma transformação social e a superação da estrutura patriarcal. Acrescenta ainda que, ao refletir sobre o desenvolvimento da habilidade de cuidar, é fundamental que haja a compreensão de que este desenvolvimento se dá a partir da desconstrução da normatização de gênero, cujo princípio é responsável pela internalização de estereótipos e esquemas de gênero por homens e mulheres referentes às atribuições morais.

O percurso em direção à superação da estrutura patriarcal passa pelo entendimento de que a educação, resultante da confluência da família, da religião, da escola e da mídia, é o reflexo dos valores da estrutura de poder dominante, hierarquizante e excludente que estabelece as regras a serem seguidas com o objetivo de reforçar a hierarquia de papéis de gênero em torno do qual se definem todas as atribuições que as pessoas devem assumir na sociedade. Portanto, para acontecer uma transformação social é preciso desconstruir a ideia de naturalização dessas regras injustas que são reproduzidas em maior ou menor intensidade e cujo alvo principal são as mulheres. O esforço das estudiosas da ética do cuidado na perspectiva da filosofia feminista é também desconstruir esses padrões forjados e já tão cristalizados na sociedade a ponto de serem aceitos até por boa parte das mulheres, as principais vítimas do patriarcado.

4 Construindo trilhas da resistência por meio da lógica do cuidado

A apropriação das pesquisas sobre a ética do cuidado desenvolvidas por filósofas feministas a partir de Gilligan tem sido de grande relevância para alimentar a esperança de que é possível diminuir os

danos causados às mulheres pela estrutura social do patriarcado. As inquietações geradas a partir dessa forma de fazer filosofia têm reverberado em grupos de estudos nas escolas e nas universidades, possibilitando o questionamento dos padrões culturais que colocam um gênero em oposição ao outro, além de apontar caminhos para o entendimento de que características como vulnerabilidade, ternura e sensibilidade emocional podem sim fazer parte do comportamento de meninas e de meninos e que estes não precisam assumir a postura do masculino insensível às necessidades do outro e preso à busca incansável pelo poder para se encaixar no paradigma patriarcal. As evidências trazidas por Kuhnen, a partir dos mais recentes estudos de Gilligan, apontam para a existência de jovens que estão atentos a outra forma de existência e demonstram resistência a não se encaixarem no modelo de sociedade patriarcal. A estudiosa afirma que,

A defesa que Gilligan faz das estratégias de resistência de meninas e meninos dentro do modelo patriarcal, que, por conseguinte, não se acondicionam na descrição oferecida do desenvolvimento moral humano, mostra como é possível quebrar o ciclo de reprodução do sistema de oposição de gênero binário que constitui a base da sociedade patriarcal. (Kuhnen, 2014, p. 8).

A ética do cuidado, por um lado, busca estabelecer uma postura de respeito às vulnerabilidades do ser humano e chama a atenção para o fato de que existe uma interdependência entre os seres humanos e destes com a natureza não humana, conseguindo assim ampliar o entendimento de que é possível provocar mudança na estrutura da sociedade patriarcal. Por outro lado, os defensores de uma forma de organização social estruturada a partir do discurso da subjetividade neoliberal absorvem os valores do capitalismo e o conceito de moralidade que acaba por separar o indivíduo da sua humanidade e das questões ecológicas e ambientais, exigindo deste sujeito uma postura individualizada, influenciada por princípios universais em seus julgamentos de dilemas morais. É justamente a promoção desta separação que têm

cooperado para que as tragédias que marcam a civilização se perpetuem e cumpram a triste missão de inviabilizar a transformação social tão necessária para cultivar a solidariedade e o respeito às diferentes formas de vida.

As filósofas Kuhnen e Zirbel (2022) advertem que é cada vez mais urgente promover os valores oriundos do raciocínio e da lógica do cuidado para que estes não deixem de ser percebidos e nomeados nas análises éticas e políticas, afinal a premissa da ética do cuidado tem na sustentação e florescimento da vida o ponto central para a produção da vida coletiva.

Acredita-se que os valores e o ferramental teórico advindos do campo das teorias do cuidado representam um importante e potente contraponto às práticas destrutivas do sistema capitalista e a sua subjetividade neoliberal que vem se impondo cada vez mais como modelo desejável de conduta. Tal modelo isola os indivíduos e transforma as mais variadas relações humanas – tanto as que seres humanos têm entre si quanto as que têm com a natureza – em relações de exploração ou meramente utilitárias. (Kuhnen e Zirbel, 2022, p. 186).

Nesse contexto, as autoras observam ainda que é preocupante o nível de deterioração das condições da vida coletiva, já que ela passa a configurar quase sempre como uma reprodução da lógica da dominação que acentua a desigualdade e a vulnerabilização de grupos minoritários e concebem as vidas não humanas como recursos que podem usufruir indiscriminadamente para realizar os seus desejos e necessidades. Logo, a estrutura patriarcal é um modelo de sociedade na qual os indivíduos assumem uma subjetividade neoliberal intencionalmente elaborada para manter o processo de dependência das leis que dão sustentação ao capitalismo.

É possível observar que a negligência com a categoria cuidado é destaque nessa constituição moral socialmente aceita e até naturalizada por muitos indivíduos, sobretudo por aqueles que são privilegiados por estarem em posições nas quais desfrutam de todos os

benefícios que as ações do cuidado proporcionam, mas não se preocupam em cuidar ou não admitem esse papel por considerarem esta uma tarefa inferior que pode e deve ser exercida por pessoas que reúnem um conjunto de habilidades mais apropriadas e que não conseguem alcançar o nível de desenvolvimento moral apropriado para a tomada de grandes decisões frente aos problemas morais. Porém, a partir do momento em que as mulheres se deram conta de que são subestimadas e, portanto, as principais vítimas dessa lógica perversa, entenderam que esse modo de vida impede o seu pleno desenvolvimento moral e passaram a se movimentar em busca de alternativas para expandir a ideia de que necessitam refletir, resistir e mudar a realidade que as oprime.

5 Considerações finais

A partir das reflexões sobre as pesquisas apresentadas, é possível inferir que o estudo sobre o cuidado, tido como categoria fundamental para a manutenção da espécie humana e historicamente circunscrito à esfera doméstica como atribuição da mulher, têm revelado que é possível, a partir deste espaço de convivência, conceber valores importantes que são determinantes para propor mudanças significativas na esfera pública. A ética do cuidado abre espaço para novos posicionamentos diante da vida em sociedade quando chama a atenção para a compreensão do cuidado responsável como dever de todos os seres humanos em todas as dimensões, independente dos papéis de gênero impostos e entendendo que a autonomia, valor tão enfaticamente defendido pela ética da justiça, se constrói em meio aos relacionamentos e na concretude da convivência.

Logo, conciliar os valores defendidos pela ética do cuidado e os valores que fundamentam a ética da justiça, como proposto por Gilligan quando defende a importância da complementaridade, é a saída mais inteligente para alcançar o pleno desenvolvimento moral. A

insistência em conjugar razão e emoção faz da ética do cuidado uma teoria que revela a experiência das mulheres, sobretudo na dimensão do espaço privado, de que pode sim ser levada adiante, num movimento de resistência ao modelo de sociedade patriarcal que, estruturada em teorias morais, são organizadas para claramente beneficiar os homens, seguem negligenciando a voz feminina e insistindo em limitar os papéis morais por categorias de gênero.

A ética do cuidado defendida pela filosofia feminista aponta para um modo de vida que pode e deve ser experimentada por todos os seres humanos, portanto, assume o papel de desmistificar a ideia da hierarquia de papéis de gênero, possibilitando a igualdade de direitos entre mulheres e homens, capazes de ressignificar a sua existência na perspectiva de mostrar que são capazes de transcender e negar a possibilidade de enquadramento nessa ordem patriarcal que já deveria ter sido superada. Afinal, acreditar que é possível construir uma sociedade diferente deve fazer parte do processo de desenvolvimento moral de todos os seres humanos. Nesse sentido, Kuhnen lembra que a ética do cuidado exige uma mudança nos processos de socialização e de formação dos sujeitos sociais. Consoante suas ideias,

[...] é importante que os indivíduos possam construir seus gêneros e optar por papéis e funções sociais que consideram relevantes para a formação de sua identidade, bem como tenham a liberdade para desenvolver toda e qualquer habilidade moral possível, sem que sejam limitados pelas expectativas de comportamento de gênero. (Kuhnen, 2021, p. 161-162).

Por fim, espera-se que as reflexões geradas pelas filósofas femininas da ética do cuidado alcancem mais e mais pessoas e sigam provocando as inquietações necessárias para promover mudanças significativas na sociedade.

Referências

- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *As Mulheres na Filosofia*. Lisboa: Colibri, 2019.
- GALLETI, Camila; RIVETTI, Jéssica Melo. *Feminismos em Movimento*. Belo Horizonte: Luas, 2023.
- GILLIGAN, Carol. *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à fase adulta*. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1982.
- GILLIGAN, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- KUHNEN, Tânia Aparecida. *A ética do cuidado: diálogos necessários para a igualdade de gênero*, 2015. Florianópolis: EdUFSC, 2021. 383f.
- KUHNEN, Tânia Aparecida. *O princípio universalizável do cuidado: superando limites de gênero na teoria moral*, 2015, 383 f. Tese (Doutorado em Filosofia – Universidade Federal de Santa Catarina), Florianópolis, 2015.
- KUHNEN, Tânia Aparecida. *A ética do cuidado como teoria feminista*. Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas. Universidade Estadual de Londrina, 27 a 28 de maio de 2014.
- KUHNEN, Tânia Aparecida; ZIRBEL, Ilze. O cuidado como resistência e enfrentamento de práticas nocivas à vida coletiva. *Schème – Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genética*, v. 14, número especial /2022.
- NODDINGS, Nel. *O cuidado: uma abordagem feminina à ética e à educação moral*. Trad. Magda Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2023.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. O problema da fundamentação da moral e a ética feminista. *Véritas*. Porto Alegre, v. 65, p. 1-12, Jan/Mar, 2020.
- PEREIRA, Viviane Magalhães. Uma introdução à filosofia feminista. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 14, n. 27, p. 202-222, jan/ jun. 2023.
- ZIRBEL, Ilze. *Uma teoria político-feminista do cuidado*, 2016, 260f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Essa coletânea reúne alguns dos trabalhos apresentados no GT de Filosofia e Gênero do XX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre de 30 de setembro de 2023 a 04 de outubro de 2024, em Recife. Ao longo do encontro, uma ciranda de diálogos filosóficos, de pesquisa e reflexão, marcou o espaço das apresentações. Com as pessoas dispostas efetivamente em ciranda, as coordenadoras, na medida possível, organizaram os pontos importantes a serem coletivamente dialogados a partir das apresentações para mediar um ambiente de confiança e aprendizado coletivo. Buscou-se transitar do modelo tradicional de “apresentação” para uma “contação” espontânea sobre o tema de pesquisa, a construção e o percurso da pesquisa, as questões e dúvidas ainda inquietantes, com foco na constituição de um ambiente receptivo e cooperativo, com escuta ativa e não acusatória, em que trocas significativas em torno das diferentes pesquisas contadas oferecessem um “sul” para a pessoa relatora de sua pesquisa. O pano de fundo da proposta foi o de uma caminhada de aprendizados que possa fortalecer os laços feministas das pessoas que compõem a filosofia no Brasil agora e nas próximas gerações.

