



# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020

# **UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

## **Reitor**

José Daniel Diniz Melo

## **Vice-Reitor**

Hênio Ferreira de Miranda

## **Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

## **Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

## **Diretora do CCHLA**

Maria das Graças Soares Rodrigues

## **Vice-Diretor do CCHLA**

Josenildo Soares Bezerra

## **Chefe do Departamento de Filosofia**

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

## **Vice-Chefe do Departamento de Filosofia**

Maria Cristina Longo Dias

## **Coordenador do PPGFil**

Eduardo Aníbal Pellejero

## **Vice-coordenador do PPGFil**

Federico Sanguinetti

**Editora Responsável**

Maria Cristina Longo Dias (UFRN)

**Conselho Editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)  
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)  
Dax Moraes (UFRN)  
Eduardo Pellejero (UFRN)  
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)  
Markus Figueira da Silva (UFRN)  
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)  
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)  
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)  
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)  
Elena Morais Garcia (UERJ)  
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)  
Franklin Trein (UFRJ)  
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)  
Glenn Walter Erickson (UFRN)  
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)  
Gustavo Caponi (UFSC)  
Jaimir Conte (UFSC)  
Jesús Vázquez Torres (UFPE)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)  
Joel Thiago Klein (UFRN)  
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)  
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)  
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)  
Marco Antonio Casanova (UERJ)  
Marco Zingano (USP)  
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)  
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Loparić (UNICAMP)

### **Editoração Eletrônica e Normalização**

Maria Cristina Longo Dias

### **Diagramação**

Victor Hugo Rocha Silva

### **Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2020.  
Periodicidade: quadrimestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



## SUMÁRIO

### Artigos

- 11 Unicórnias pretas contra a necropolítica: tensões em Além do princípio do prazer  
*Alessandra Affortunati Martins Parente (USP)*
- 43 Os feminismos e seus sujeitos  
*Carla Rodrigues (UFRJ/PPGF) e Ana Emília Lobato (UFRJ)*
- 67 Desigualdade salarial de gênero e o abismo salarial entre os gêneros  
*Cinara Nahra (UFRN) e Fernanda Alves da Costa (UFRN)*
- 87 Políticas de golpe - sobre o poder de voz e o poder de silenciamento  
*Janyne Sattler (UFSC)*
- 115 Por uma sexualidade livre à luz de Foucault  
*Juliana Ortigosa Aggio (UFBA)*
- 143 A questão da opressão para Angela Davis  
*Maria Cristina Longo Dias (UFRN)*
- 165 Ler Judith Butler: sujeito, desidentificação, performatividade  
*Mariana Pimentel Fischer (UFPE)*
- 181 Pioneiras da Educação no Brasil: Mulheres, professoras e intelectuais  
*Rita de Cássia Fraga Machado (UEA)*  
*Fernanda Santos Paulo (UNISINOS)*
- 199 Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici  
*Silvana de Souza Ramos (USP)*

- 213 Feminismo Decolonial  
*Susana de Castro (UFRJ/PPGF)*
- 221 Entre idealismo moral e realismo político: Beauvoir em busca de uma síntese (im)possível?  
*Thana Mara de Souza (UFES)*
- 237 Arendt e as revoluções: a república à luz do conceito de liberdade política  
*João Pedro Andrade de Campos (UFG)*
- 265 Judith Butler leitora de Merleau-Ponty: por uma crítica ao corpo com ser sexuado  
*Diego Luiz Warmling (UFSC) e Javier Andres Paez (UFSC)*
- 305 A palavra de uma cidadã na tormenta revolucionária: o pensamento político de Olympe de Gouges  
*Marcela Prado Mendonça (UFS) e Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (Colégio de Aplicação UFS)*

**Edição especial:**  
Filosofia, feminismos e gênero





## Artigos

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



# Unicórnias pretas contra a necropolítica: tensões em *Além do princípio do prazer*

## Black Unicorns Against Necropolitics: Tensions in *Beyond the Pleasure Principle*

**Alessandra Affortunati Martins Parente**

Doutora em psicologia social pela USP/ Pós-doutoranda em filosofia pela USP/ FAPESP

**Resumo:** O artigo se propõe a desenvolver quatro tarefas: 1) apresentar reflexões acerca do erotismo, considerando-o como recurso de luta disponível para as mulheres; 2) contrapor o erotismo e a intensidade afetiva à melancolia, considerada como espírito da modernidade; 3) Superar a dicotomia Eros e Thanatos que marca a noção freudiana de conflito pulsional em *Além do princípio do prazer*, sem com isso propor alternativas monistas. Diversamente, a ideia é mostrar o caráter histórico entranhado na vertente conflitiva pulsional, vista por Freud pelo viés puramente econômico do aparelho psíquico; 4) Levando em conta a história, aparecem duas formas distintas de conceber a temporalidade da existência humana e seus modos de ordenação simbólico-culturais e políticas: a transitoriedade e a fixação melancólica. Nenhuma dessas duas formas de conceber a história e a temporalidade, ligadas aos conflitos econômicos do psiquismo, servirá aqui – a elas oferecerei uma terceira saída, fundada em dois pilares: firmeza e valor.

**Palavras-chave:** Melancolia, Erotismo, Pulsões, Necropolítica.

**Abstract:** The article proposes to develop four tasks: 1) to present reflections about eroticism, considering it as a fighting resource available to women; 2) counteract eroticism and affective intensity to melancholy, considered as the spirit of modernity; 3) Overcoming the Eros and Thanatos dichotomy that marks Freud's notion of drive conflict in Beyond the Pleasure Principle, without thereby proposing monistic alternatives. On the other hand, the idea is to show the historical character embedded in the conflictive drive, viewed by Freud from the purely economic bias of the psychic apparatus; 4) Taking into account history, two distinct ways of conceiving the temporality of human existence and their modes of symbolic-cultural and political ordering appear: transience and melancholy fixation. Neither of these two ways of conceiving history and temporality, linked to the economic conflicts of the psyche, will serve here - I will offer them a third way, founded on two pillars: firmness and value.

**Keywords:** Melancholy, Eroticisim, Drives, Necropolitics.

**O**feminismo é feito de numerosas e densas camadas, todas elas articuladas de maneira tensa e vibrante. Quase não há consenso nessa seara. Essa pequena contribuição situa-se, portanto, em um território no qual o chão nunca é firme o suficiente para que estejamos seguras. Há sempre riscos de que algum pedaço do solo trinque, tornando instável toda a base de uma luta comum das mulheres contra o poder patriarcal. De qualquer maneira, a instabilidade não deve ser óbice e tais riscos precisam ser assumidos – não deve haver recuo quando adentramos o debate feminista, já que as mulheres estão, todas elas, em formação, isto é, ensaiando possibilidades diversas de organizações político-sociais e de forças reflexivo-intelectuais capazes de sustentar alternativas viáveis à ordem falida que se estabeleceu pelo patriarcado.

Tomando a incumbência de seguir adiante com essa arriscada tarefa, limito-me a quatro objetivos neste trabalho: 1) apresentar de maneira ainda bastante errante minhas mais recentes reflexões acerca do erotismo, considerando-o como recurso de luta disponível para as mulheres; 2) contrapor o

erotismo e a intensidade afetiva à melancolia, considerando-a não *stricto sensu*, isto é, de uma perspectiva subjetiva, mas sobretudo *lato sensu*: uma forma espiritual própria à era moderna, tal como já demonstrara Walter Benjamin (1928/2011) a partir dos dramas do Barroco alemão; 3) Superar a dicotomia Eros (pulsão de vida e erotismo) e Thanatos (pulsão de morte e melancolia) que marca a noção freudiana de conflito pulsional em *Além do princípio do prazer*, sem propor, como se costuma fazer, uma espécie de monismo alternativo, que recai num dos dois polos em tensão. Procurarei, diferentemente, introduzir o caráter histórico entranhado nessa vertente conflitiva pulsional, puramente econômica do aparelho psíquico; 4) Com esse viés histórico, serão desenhadas duas formas distintas de conceber a temporalidade da existência humana e seus modos de ordenação simbólico-culturais e políticas: a transitoriedade e a fixação melancólica. Nenhuma dessas duas formas de conceber a história e a temporalidade, atreladas aos conflitos econômicos do psiquismo, servirá aqui – a elas oferecerei uma terceira saída, fundada em dois pilares: *firmeza* e *valor*.

Além desses quatro fins propostos, há outro componente para o qual o leitor deve ser alertado nesta breve introdução: o caráter formal deste ensaio não será bem-acabado. Nele será possível identificar os processos intelectuais e identificatórios envolvidos em sua tessitura e os fios soltos de reflexões que permitiram sua construção. Em suma, aquilo que geralmente se mantém nos bastidores do processo de escrita, ou que se apaga após sua finalização, assumirá aqui um outro lugar. Essas rebarbas farão parte do corpo do texto por motivos éticos, estéticos e em razão de um compromisso com a verdade, ligada ao que efetivamente alimenta e move a realização de um trabalho político e intelectual – mais do que reflexões polidas e abstratas, são diferentes afetos de tonalidades eróticas que o movem de maneira vivaz e eles terão espaço aqui.

### **Melancolia fora de tempo, fora de lugar**

À semelhança da melancolia, deslocada temporal e espacialmente, há uma frase que, em meio a tantas outras conca-

tenadas em *Sublimação e Unheimliche* (Parente, 2017), não se acomoda facilmente às minhas elucubrações e articulações teóricas ali expostas. Emerge em minhas lembranças como fenômeno *unheimlich* – embora a estranhe, ela insiste em se afirmar como verdade, evidentemente não-toda. Independentemente do desconforto que ela provoca em meus pensamentos, decidi mantê-la como parte daquele livro. Seu desajuste faz com que ela reverbere e estremeça construções teóricas ali tecidas. Sempre que relida, abala minhas certezas. Depois, cala-se em meio ao todo. É na página oitenta e cinco que se lê: “Na esfera atual [...], o melancólico – ou o depressivo – seria um ser anacrônico”. É uma frase prenhe de consequências, ainda mais quando proferida por uma psicanalista.

Julia Kristeva (1998), por exemplo, atribui à melancolia uma dimensão quase ontológica, ao afirmar: “sem uma disposição para a melancolia, não há psiquismo, mas atuação ou jogo”. (p. 12). Ora, diante dessa contundente afirmação da filósofa-psicanalista, a frase recobrada de meu livro emerge de maneira vertiginosamente perigosa, colocando-me como uma psicanalista que recusaria as próprias condições de possibilidade para a existência do psiquismo. Ou ainda mais radicalmente: seria possível me manter no lugar de psicanalista ao supor o anacronismo da melancolia? Basta pensar no traço melancólico que sustenta a própria Lei pelo Nome-do-Pai para perceber que tenho um problema e tanto a ser enfrentado – culpa pela morte do pai, nostalgia de seu poder e proteção, memória perpétua de seu invejável lugar. Vejamos, então, como posso sair de tal enrosco.

Não seria prudente, em nome de uma hipótese um pouco excêntrica, tapar os olhos para casos de depressão e melancolia na clínica contemporânea. Sim, pois é claro que a depressão se apresenta a todo vapor diante de nossos olhos. Evidente que se trata de uma epidemia atual, sobre a qual se dedicam estudos nos mais variados campos, sendo o fenômeno do suicídio, cada vez mais frequente, uma de suas possíveis e preocupantes consequências. Não só: a melancolia poderia ser alocada num plano universal e, assim invocada, se tornaria um meio forte de contestar a instável frase que insisti em reter.

Tema recorrente desde a Antiguidade Clássica até a Idade Média, a melancolia passou pelo Renascimento, atravessou os dramas do Barroco, chegou à modernidade com tons românticos e se instalou na contemporaneidade com toda sua intensidade mórbida, distante dos anseios mercadológicos de alta produtividade no campo do trabalho. A melancolia se impõe e dela não se pode escapar... ainda!

O que tinha em mente ao escrever aquelas poucas palavras articuladas numa frase sucinta, era a ideia de que o *Zeitgeist* melancólico da modernidade implicava um intenso investimento libidinal em figuras que, embora já claramente mortas, de um modo ou de outro, ocupavam espaços fantasmáticos de autoridade e exerciam poder opressor sobre o sujeito acometido pelo estado de espírito taciturno.

Isso talvez fique mais claro numa subdivisão estabelecida por Michel Foucault (*apud* Santiago, 2015) a partir da filosofia nietzschiana. De acordo com Lívia Santiago, o filósofo francês diferencia três espécies de niilismo: o negativo, o passivo e o ativo. Nas palavras da autora:

O primeiro estaria ligado à religião e à noção de que a vida perfeita está no outro mundo – o que faz com que o sujeito não aja de acordo com as contingências que a vida exige. O segundo é aquele que não consegue encontrar sentido na vida, uma vez que ela chegará ao fim. Finalmente, no niilismo ativo, ultrapassa-se a simples constatação de que a vida não tem sentido nenhum. Aqui a ideia seria viver intensamente o hoje e não negar o mundo, o niilismo ativo é a antítese da covardia diante da vida, ele seria a condição de possibilidade para se criar novos valores. (Santiago, 2015)

Quando se olha atentamente para a classificação do niilismo, feita por Foucault, percebe-se, na primeira subdivisão, uma existência desvitalizada, sustentada por outra imaginária e perfeita ao lado de Deus ou de alguma espécie de Paraíso imaculável – o eterno sonho cristão com uma outra vida, longe dos pecados da carne. No segundo caso, há mais visivelmente alguns efeitos da acedia, isto é, o sujeito recua de modo obsessivo e não penetra os meandros daquilo que se apresenta, preservando intacto tanto objetos de seu desejo como seu próprio eu. O paradigma desse modelo é o príncipe dos dramas do Bar-

roco alemão e suas dúvidas obsessivas sobre a legitimidade de seu posto soberano. A vida considerada *sem sentido* é uma vida que ainda anseia por sentidos que emergjam de fora, sentidos que sejam dados por alguém que os detém e que estejam prontos em algum lugar misterioso. O niilismo ativo, por sua vez, apresenta uma conexão com o caráter circunstancial da vida, já que a negatividade está desvencilhada de qualquer expectativa ou temor – embrenhar-se na contingência para dela extrair matéria e engendrar novos contornos possíveis de existência e de formas simbólicas. Daí ser possível constatar como os dois tipos de niilismo diferenciam-se do último – naqueles uma sombra de autoridade ainda está suposta em algum lugar, ao passo que na última forma não resta nada a não ser a própria vitalidade das circunstâncias e o que ela é capaz de convocar do passado e projetar para o futuro.

Em 1917, Freud (2010) explicou o mecanismo psíquico da melancolia, diferenciando-o do processo de luto. Enquanto a este refere-se à dor e ao sofrimento da perda, parte da existência de todos nós, a melancolia traz o sofrimento como solução de compromisso narcísica e sadomasoquista. O sujeito melancólico é aquele que mumifica o objeto perdido no interior do mausoléu egóico, elevando-o e preservando-o como ideal, no mesmo passo em que o eu é atacado, depreciado e sufocado pelo peso do objeto fantasmagórico. O fundamento desse estratagema sintomático é a culpa em relação a tal figura perdida – o ódio, parte do amor sempre ambivalente, não pode ser admitido pelo sujeito melancólico, que, então, mantém-se imerso em sua eterna dívida ante o objeto idealizado. Por outro lado, a experiência clínica também ensina sobre a impossibilidade de elaborar o luto em função da primazia do ódio em relação ao objeto perdido. Falta, diria Melanie Klein (1957/1991), a gratidão, que só se apresenta quando o amor pode ser reconhecido em sua necessária parcialidade e imperfeição. Seguindo as linhas da psicanálise clássica, Kristeva assim define a depressão:

Segundo a teoria psicanalítica clássica (Abraham, Freud, M. Klein) a depressão, assim como o luto, esconde sua agressividade contra o objeto de seu luto. “Eu o amo (parece dizer o depressivo a propósito de um ser ou de um objeto perdido), mas o odeio ainda mais;



porque o amo, para não perdê-lo, eu o instalo em mim: mas porque o odeio, esse outro em mim é um mau eu, sou mau, sou nulo, me mato.”. A queixa contra si seria portanto uma queixa contra um outro e a autocondenação à morte, um disfarce trágico do massacre de um outro. Concebemos que tal lógica supõe um superego severo e toda uma dialética complexa da idealização e da desvalorização de si e do outro, repousando o conjunto desses movimentos no mecanismo da *identificação*. Pois é identificando-me com o outro amado-odiado, por incorporação-introjeção-projeção, que instalo em mim sua parte sublime, que se torna meu juiz tirânico e necessário, assim como sua parte abjeta, que me rebaixa e que desejo liquidar. A análise da depressão passa, por consequência, pela evidenciação do fato de que a queixa de si é um ódio contra o outro e que este, sem dúvida, é a onda portadora de um desejo sexual insuspeito. (Kristeva, 1998, pp. 17-8)

De acordo com Kristeva, o sublime indicaria a Coisa, gozo inconcebível e inapreensível ao melancólico que ruma seus dramas. A Coisa é o objeto de desejo purificado de seu revestimento erótico. Como alguém deserdado de um bem supremo intangível, o melancólico devoto aposta que sua fidelidade ao Outro e atos de fé a ele dedicados lhe farão digno da Coisa, sempre perdida e sempre invocada. Com laços expurgados das máculas do desejo, a Coisa escraviza a libido e impede que objetos eróticos ocupem seu lugar. Nas palavras de Kristeva: “sabendo-se deserdado de sua Coisa, o depressivo foge, perseguindo aventuras e amores sempre decepcionantes, ou então se fecha, inconsolável e afásico, num *tête à tête* com a Coisa não nomeada”<sup>1</sup>. (Kristeva, 1998, p. 20)

Kristeva estabelece uma antítese entre *Coisa erótica* e *Coisa melancólica* para indicar que, na melancolia, a identificação primária não está suficientemente garantida e outras identificações simbólicas de teor erótico ficam comprometidas. A *Coisa erótica* converte-se em *objeto de desejo* cativante quando é capaz de se estender sob forma de uma metonímia do prazer. De outro lado, a *Coisa melancólica* interrompe ou impede a

---

<sup>1</sup> Fica claro como Julia Kristeva (1998) não usa aqui a noção de Coisa [*das Ding*] no mesmo sentido dado por Jacques Lacan. Separando a Coisa do objeto erótico, Kristeva concede consistência material de teor sexual a este e expurga a Coisa de qualquer erotismo. Isso fica mais claro com outra distinção mais precisa, feita pela autora, entre Coisa erótica e Coisa melancólica, como ficará claro subsequentemente.

metonímia desejante. Nesse contexto desenhado por Kristeva, a sublimação emerge como saída possível da *Coisa melancólica*. Em suas palavras, a sublimação “é o único ‘continente’ que parece assegurar um domínio incerto, mas adequado, sobre a Coisa” (Kristeva, 1998, p. 20). Talvez, porém, possamos questionar se ainda convém insistir em formas simbólicas que se apresentem como consolos ante a *Coisa erótica*, como continentes que possam atenuar sua força, como saídas menos intensas sobre seus impactos ou como domínios sobre o poder próprio a ela – tarefa que só será feita mais adiante.

Ao ter que se desvencilhar do erotismo inerente aos afetos que conectam sua libido ao objeto, o melancólico deixa de abarcar a complexidade daquilo que se apresenta como causa de seu desejo. Na falta de complexidade dos afetos, resta o artifício da cisão defensiva. Ou o objeto é idealizado e amado como totem indestrutível ou odiado e trucidado já que, apesar de imaginariamente provido de todo o poder, é visto como aquele que negligencia as necessidades e desejos inconfessáveis do sujeito, sempre insatisfeito. Alvo de revolta e inveja, o objeto promove ressentimentos e a adesão imperscrutável da libido às suas piores características.

Nota-se, por conseguinte, que o melancólico atribui poder insuperável ao objeto enaltecido por um amor unívoco ou depreciado por um ódio sem ambivalências. Eternamente idolatrado em sua versão mumificada, tal relação objetual impõe uma dívida eterna e impagável. Abandonar o objeto significará traí-lo em nome de um desejo singular, passo inadmissível para o melancólico. Para ele, o desejo não pode jamais enunciar-se sob pena de indicar a fissura entre o sujeito, que se faz objeto do Outro, e este que aparece imaginariamente preenchido pela mortífera e inquestionável devoção. Quando odiado, a articulação psíquica é a mesma, só que em sentido inverso: depositário de ódio desmedido, o Outro supostamente poderia ter feito muito mais, poderia ter suprido todos os anseios do sujeito, evitado todos os seus sofrimentos e suas dores, tapado todos os buracos de sua carne e de seu espírito.

Retomando aqui a ideia anteriormente apresentada de que a melancolia seria um estado de espírito anacrônico, referia-me ali a um evento inédito e de grande magnitude que poderia desmoronar, de uma vez por todas, alguns dos sustentáculos através dos quais mantínhamos intactas certas estruturas sociais e políticas modernas do Ocidente: a Primeira Guerra Mundial. Depois dela, não há razão que justifique a insistência em crer na legitimidade daqueles que ocupam lugares de poder na estrutura moderna da soberania. Não há motivo para devoções, ideais ou expectativas de alta monta em figuras patriarcais de autoridade, estejam elas nas pequenas estruturas familiares, estejam elas nas superestruturas. Em suma: o anacronismo da melancolia se deve ao fato de que, por diferentes aspectos que não poderão ser apresentados aqui, os espaços de poder de tons patriarcais mostraram-se definitivamente falíveis. Apesar de o rei ter estado nu<sup>2</sup> antes mesmo da guerra, a conjugação simbólica ficcional em torno dele permitia a negação de tal evidência e o reconhecimento e a eficácia do posto soberano. Com ela, porém, a nudez se apresenta em toda sua crueza, mas a vulnerabilidade de tais estruturas ainda não pode ser psíquica e socialmente elaborada – daí a melancolia perdurar. Ou seja, se insistimos nesses mesmos modelos ainda hoje, é por uma espécie infundável de compulsão à repetição desencadeada pelo impacto traumático que gera um torvelinho e nos carrega para um buraco sem fim. Como bem precisou Walter Benjamin (1940/2005), tal abismo tem recebido o nome de progresso.

É mesmo uma questão se algum dia a impermanência de todas as coisas será admitida por sujeitos que idolatram totens e que têm ocupado invariavelmente importantes lugares de poder. Muitos estão de corpos presentes na atualidade, enquanto seus espíritos vagam por outras épocas, outras configurações, outros espaços. Não se pode arrastá-los à força para engendrar moldes que seriam mais condizentes com o momento atual. Por isso, convive-se com zumbis, melancólicos inveterados.

---

<sup>2</sup> Agradeço mais uma vez Livia Santiago pela indicação da metáfora.

## O erotismo da unicórnica preta

O poder do erotismo pairava sobre minhas reflexões de modo impreciso, até Livia Santiago indicar-me a leitura de *Os usos do erótico: o erótico como poder*<sup>3</sup>. Trata-se de uma transcrição da fala de Audre Lorde (1995) que busca diferenciar o erotismo da pornografia, mostrando como ele é um recurso poderoso e disponível para as mulheres, atacado e depreciado ao longo da história. Embebida da leitura de Audre Lorde, li casualmente o manifesto *Chega de melancolia!*, de Larissa Drigo (2018). Surpreendentemente encontrei ali uma referência ao poema *A unicórnica preta*, também de Audre Lorde, comentado pela autora:

A unicórnica preta é ávida/a unicórnica preta é impaciente/a unicórnica preta foi confundida/com uma sombra/ou símbolo/e levada/através de um país gelado/onde a névoa fez um retrato risível/da minha raiva./Não é em seu colo onde o chifre repousa/mas nas profundezas de sua cratera lunar/crescente/a unicórnica preta é inquieta/a unicórnica preta é implacável/a unicórnica preta não é/livre. (Lorde, 1995, p. 3)

Assumir um eu lírico sob forma de unicórnica preta é desestabilizar o próprio lugar de enunciação de um eu lírico e os modos de subjetivação a ele atrelados – inumana, mágica e ficcional, a unicórnica preta existe apenas nas letras do poema. Repleta de energia vital, ela é ávida e impaciente. Antes mesmo de assumir seus passos concretos e respirar o ar que nos rodeia, a unicórnica preta foi petrificada como sombra ou símbolo. Sua vitalidade inquieta e implacável, cheia de calor raivoso e potente, foi conduzida a um país gelado, capaz de apagar a chama que se mantinha à flor de sua pele. Sua liberdade ainda é, por conseguinte, apenas uma promessa.

Importante notar que o erotismo, reativado pelo feminismo negro e pela teoria *queer*, não se limita à libertação sexual, tal como advogada pelas feministas liberais. Quando a unicórnica preta ultrapassar as letras do belo poema e do registro fantástico ao qual está confinada, ela colocará os pés em outra estrutura de poder econômico e político. Por isso, seu espaço surrealista e sua designação absurda não indicam, como se po-

<sup>3</sup> A indicação de tal leitura surgiu após os debates realizados no GEPEF (Grupo de estudos, pesquisas e escritas feministas).

deria supor, um desajuste de suas formas extravagantes que deveriam ser remodeladas para caberem na estrutura existente. O que casos recorrentes de exceção à regra demonstram é a totalidade do fracasso das estruturas nas quais estamos inseridos. Como se sabe, embora mulheres e homens negros e outros sujeitos, cujas orientações sexuais não se conformam aos moldes cisgênero, componham grande parte do espectro de sujeitos que integra toda a massa humana, os moldes jurídicos, políticos e econômicos ainda estão configurados em zonas normativas heterossexuais, brancas e patriarcais, exigindo a conformação de todos os demais. Com a unicórnica preta, Audre Lorde cria uma figura da inadequação e afirma sua possibilidade concreta de existência quando os contornos forem dados dentro de horizontes que afirmem a vida de todos, sem exceção.

Nas palavras de Larissa Drigo: “[...] há um grande perigo que ameaça os unicórnios, eles podem ser tomados por símbolos, podem se confundir com as sombras, e, por que não com fantasmas, e, assim, capturados, continuam a não ser livres” (2018, p. 21). Unicórnias pretas são a paradoxal designação do inexistente - o fantástico que estremece afetos, embaralha categorias prévias de entendimento, sacode o espírito e faz vibrar o corpo erótico exigindo uma espacialidade concreta capaz de abarcá-lo.

\*

“A sombra do objeto recai sobre o próprio eu”, disse certa vez Freud (1917/2010) para descrever a melancolia. Hans Loewald (1998) inverte a frase para tratar do processo sublimatório: “A sombra do eu recai sobre o objeto”. A sublimação é efeito da dessexualização da libido ou do desvio do objeto de desejo em nome de algo mais elevado. Pouco importa se na versão melancólica ou se na sublimatória, o fato é que alguma espécie de fixidez imagética perpassa esses processos psíquicos – de um lado é a imagem do objeto que assola o eu, do outro é o reflexo do eu a enterrar e colonizar o objeto. Duas formas fracassadas de lidar com angústias e desejos. A sombra de um objeto sobre o eu ou a do eu sobre o objeto serve para acinzentar tudo, mortificar as variações de cores e luzes, curvar o corpo e tolher o frêmito dos órgãos, embotar o erotismo e entristecer os movimentos do

espírito. À sombra e à imagem faltam corpo erótico e vibração afetiva. São reflexos desbotados da carne. Daí o poema de Fernando Pessoa, evocado em *Chega de melancolia!*:

Ah, tudo é símbolo e analogia!/O vento que passa, a noite que esfria/São outra cousa que a noite e o vento —/ Sombras de vida e de pensamento./Tudo que vemos é outra cousa./A maré vasta, a maré ansiosa,/É o eco de outra maré que está/Onde é real o mundo que há./Tudo que temos é esquecimento./A noite fria, o passar do vento/São sombras de mãos cujos gestos são/A ilusão mãe desta ilusão. (*apud* Drigo, 2018, p. 23)

Nesse ponto, talvez seja importante retomar uma questão que foi colocada de modo certo por Lúvia Santiago:

[...] por que com toda a tecnologia disponível para a criação das mais diversas imagens e mundos, não conseguimos deixar de imaginar que o único destino seja a catástrofe? Para Phillips (2016), se a única resposta possível é a catástrofe, está faltando uma outra teoria, uma outra ficção. Após toda a crítica ao Complexo de Édipo da psicanálise, não conseguimos escapar da lógica paternalista do reconhecimento? Ainda retornamos voluntariamente à lógica da culpa, da punição, da tirania e do excesso violento. Como nos mostram os personagens sobreviventes de hecatombes planetárias, até nos gêneros de fantasia e ficção científica não conseguimos conceber outra lógica de poder, a exemplo dos múltiplos filmes e séries de cenários pós-apocalípticos que têm sido revisitados e produzidos em escala dominante na indústria cultural. (Santiago, 2018, p. 316)

O que Santiago denomina lógica paternalista, que estaria sob a égide do complexo de Édipo, não seria justamente uma maneira sempre repetitiva de estabelecer formas simbólicas pela via da fixidez de imagens mortas – os totens, o poder soberano nos estados-nação, o Capital?

É curioso que Freud tenha escrito seu belo texto *Sobre a transitoriedade* em 1915 e, pouco depois, tenha se dedicado às bases que estariam envolvidas nos processos psíquicos da melancolia, isto é, do sujeito que justamente não é capaz de aceitar a fragilidade e a efemeridade da vida e de seus objetos de amor e desejo. Temos, aqui, dois registros de temporalidade: um deles contempla o caráter contingente dos acontecimentos e a transitoriedade de todas as coisas existentes; o outro retém até engessar o objeto ou o plasma dele em contornos imóveis,

que emergem como reflexos especulares do eu estagnado e a ele submetido. Sublimação e melancolia andam de mãos dadas, uma é a forma simbólica da outra. Culpas e ideais assolam e asfixiam o melancólico. No lugar delas, apresentam-se dois antídotos: o vibrante erotismo e a intensidade afetiva.

### Um basta à melancolia

Foi um trecho preciso de *Chega de melancolia!* que ecoou até reacender a frase “na esfera atual [...], o melancólico – ou o depressivo – seria um ser anacrônico”. Ânimo comum entre modernos, a melancolia, explica Larissa Drigo, foi tomada por Edgar Allan Poe como afeto de orientação de seus poemas por só ele ser “capaz de agradar tanto aos críticos quanto aos leitores ‘menos exigentes’”. A autora insiste que a história como sucessão de tragédias – de sucessos e fracassos, de vencedores e vencidos – faz de cada sujeito um desolado viúvo, entorpecido pela melancolia. Nas palavras da autora:

[...] Poe explica, em sua *Filosofia da composição*, que escolheu esse afeto, esse sentimento para seu poema, a melancolia, porque era capaz de agradar tanto aos críticos quanto aos leitores “menos exigentes”. Não estaria ele nos dizendo que *em seu tempo* a melancolia era um afeto constituinte do *senso comum*? Um *senso comum* que transforma a história em uma sucessão de tragédias e os sujeitos em viúvos inconsoláveis tomados por uma paralisante melancolia? (Drigo, 2018, p. 21).

*Em seu tempo* é a expressão que nos interessa aqui. Sim, no *tempo* de Edgar Allan Poe a melancolia era parte do *senso comum* e agradava tanto ao público em geral quanto aos leitores especializados. Um afeto acinzentado que pairava como bruma sobre a modernidade. É esse tempo, que namora a melancolia, a ainda persistir compulsivamente por meio da identificação afetiva<sup>4</sup> com os vencedores de plantão, diz Walter Benjamin (1940/2005) em *Sobre o conceito da história*. Sua origem é, afirma ainda o filósofo, “a indolência do coração, a acedia, que he-

<sup>4</sup> Essa tradução convém para minhas análises, mas é imprecisa. A expressão em alemão é *Verfahren der Einfühlung* que dificilmente pode ser traduzida por identificação afetiva – a versão mais próxima seria processo de empatia ou mecanismo da empatia.

sita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz”. (p. 70). Troca-se, uma vez mais, a fagulha da diferença, que se apresenta de forma efêmera e revolucionária no instante-de-agora [*Jetztzeit*] em meio às camadas do passado, pela fixidez de um objeto moribundo, com o qual haveria uma identificação empática capaz de preservar lugares, cristalizar velhos moldes e normatividades fracassadas. A este respeito, lemos:

No lugar da história tecida pelos fios de vencedores e vencidos ou, ao invés da escolha por “lutar para vingar os antepassados escravizados ou trabalhar para libertar as gerações futuras (*arbeit macht frei*), pode[-se] dar lugar a uma outra [história], em que não se trata de sucesso ou derrota, mas de verdadeira *firmeza e valor*”. (Drigo, 2018, p. 27).

É nesse contexto de afirmação da *firmeza* e do *valor* como indicativos de um outro horizonte para percorrer a história que Drigo recupera o ímpeto das bravas palavras finais do diário de Kafka: “Melhor do que oferecer um consolo, eu acrescento, melhor que lutar contra ou pelo esquecimento, seria poder dizer: você também tem armas!”.

\*

Que armas seriam estas? Antes de responder à questão, façamos uma breve digressão para que alguns fios possam ser alinhavados aqui e ali. Quando uma psicanalista se insere num universo de debates feministas e da teoria *queer*, as tensões entre sua formação no campo psicanalítico e os impasses levantados pelas mulheres e *queers* começam a embaralhar organizações gramaticais, até que um profundo tremor exige uma relocalização das próprias questões que moveram os fundadores da psicanálise. A leitura de *Os usos do erótico: o erótico como poder* provoca esse tipo de abalo sísmico de grande magnitude. O que emerge, então, é o recalque do erotismo como recalque de uma história de traços tradicionalmente cultivados entre mulheres – um processo civilizatório obsessivo e melancólico, que amputa o corpo erótico e impermanente como potência.

O inconsciente é a histórica, mulher que deseja explorar o erótico, mas não encontra canais sociais através dos quais possa lhe dar vazão. Domado pelos moldes melancólicos e ob-



sessivos, o corpo da histórica converte o erotismo em signo de uma insatisfação com as regras e normas sociais. Em sua versão difamada, o erótico é colocado contra as mulheres. É comparado ao pornográfico, diminuído como algo vil. O erotismo, porém, pertence àquilo que nos governa de maneira mais decisiva – o inconsciente. Quando conduz a vida, o erotismo segue um percurso de liberdade e satisfação pouco condizente com as amarras obsessivas e melancólicas da cultura patriarcal.

A psicanálise foi perspicaz ao reconhecer a força do erótico na vida humana; uma história submersa, cuja intensidade e cujo vigor atemporal são capazes de determinar decisivamente a superfície consciente. Freud abriu brechas para que ele pudesse escapar e existir. Entretanto, dosou seu gesto revolucionário amputando o erótico para que ele coubesse em um modelo civilizatório que ele mesmo admitia ser extremamente limitado. Em outras palavras: se Freud foi sagaz ao perceber a faceta opressiva do recalque na recusa do erótico, ele só admitiu sua expressão no interior de uma estrutura civilizatória orientada por vias repressivas ou por consolos sublimatórios. Só depois, isto é, só após o sujeito garantir sua neurose, ele poderá, finalmente, dar um pequeno espaço aos traços do desejo – sublimando-os ou vivendo-os de forma tímida e apenas pelas bordas, como restos.

Freud iniciou suas investigações psicanalíticas a partir de sua teoria da sedução. Abandonou-a para introduzir a realidade psíquica – ele já não acreditava na verdade proferida pelas mulheres históricas. Deu preferência às sombras fantasmáticas, ao universo mental das fantasias, à universalidade abstrata do complexo de Édipo, aplicado a torto e a direito. Se tivesse acreditado até o fim no que elas diziam, porém, qual a verdade que poderia estar contida em suas palavras? Talvez não fosse o evento efetivo de um abuso o que as traumatizasse, mas o efeito concreto de uma leitura equivocada – explorando o erotismo, eram interpretadas como oferecidas, pornográficas, sedentas de abuso sexual. Sim, pois na era em que houve o advento da psicanálise, conformou-se um destino específico para as mulheres burguesas: o lar e o cuidado das crianças.

“Elas queriam ser abusadas” ou “elas se ofereceram e mereciam ser estupradas” – não são frases como essas as que escutamos, ainda hoje, quando andamos livremente e alegres pelas ruas? Quando nossos afetos transbordam e o erotismo impregna nossos gestos mais sutis não somos imediatamente perturbadas com olhares que exigem contenção, compostura, comedimento? Não seria a liberdade do erotismo aquilo que as históricas efetivamente reivindicavam? A insuficiência de tudo não é a insuficiência mesma de moldes civilizatórios burgueses, tão acinzentados e exânimes? Tão recobertos de nuvens e vazios de corporeidade? Tão afeitos às abstrações universalizantes e apartadas da materialidade carnal?

*Erotismo é poder*, defende Audre Lorde. De acordo com a autora, trata-se de uma espécie de engenho “feminino e espiritual” que ainda se mantém sufocado. Quando a potência de um recurso é capaz de abalar os poderes instituídos, ele emerge numa versão distorcida para que sua força se enfraqueça e a opressão se perpetue. Repertórios e artifícios capazes de transformar bases engessadas de poderes que perduram tornam-se, em suma, alvos de ataques. Assim, suprimir o erótico é uma estratégia de guerra contra as mulheres. Um meio de minar substratos de poder e conhecimentos próprios à cultura que tradicionalmente as formou. Sempre que brotou, o erótico foi caluniado, insultado e desvalorizado pelos representantes da sociedade do patriarcado ocidental. Tido como signo de superficialidade mercadológica e de inferioridade cognitiva, o erótico tornou-se elemento desprezível e suspeito entre todos os nobres cidadãos. Convencidas do caráter condenável do erotismo, mulheres esforçaram-se por escondê-lo, abafá-lo, eliminá-lo. O erotismo como poder só pode passar ao crivo social quando maquiado no interior dos moldes masculinos de poder. Não raro, ele se torna condenável ao ser transfigurado por um discurso que o iguala à pornografia.

Os homens sabem do valor inerente ao erotismo e mantêm essa qualidade sob seu domínio e em seu benefício – quando presta-se a servi-los, o erotismo pode ser explorado por e para eles. A desconfiança das mulheres em relação ao saber e ao po-

der ligados ao erotismo é algo incorporado ao longo da vida, quando elas são continuamente alertadas sobre os perigos e malefícios de usá-lo. Entretanto, diz Lorde, “o erótico oferece um manancial de força revigorante e provocativa à mulher que não teme sua revelação, nem sucumbe à crença de que as sensações são o bastante” (p. 1). Daí que a contundência de Lorde não poderia ser menor: “uma vez tendo vivido a completude dessa profundidade de sentimento e reconhecido seu poder, não podemos, por nossa honra e respeito próprio, exigir menos que isso de nós mesmas”. Segue-se a isso, palavras ainda mais contundentes:

Nunca é fácil demandar o máximo de nós mesmas, de nossas vidas, de nosso trabalho. Almejar a excelência é ir além da mediocridade incentivada por nossa sociedade. Mas sucumbir ao medo do sentimento e trabalhar no limite é um luxo que só pode se permitir quem não tem aspirações, e essas pessoas são aquelas que não desejam guiar seus próprios destinos. Mas a demanda íntima pela excelência que aprendemos do erótico não pode ser mal-entendida como exigir o impossível nem de nós mesmas nem das outras. Tal exigência incapacita todo mundo no processo. Porque o erótico não é sobre o que fazemos; é sobre quão penetrante e inteiramente nós podemos sentir durante o fazer. E uma vez que saibamos o tamanho de nossa capacidade de sentir esse senso de satisfação e realização, podemos então observar qual de nossos afãs vitais nos coloca mais perto dessa plenitude. (Lorde, 1995, p. 1)

Sem o erotismo, resta o desvitalizado estado melancólico em sua imersão solipsista. Áreas vigorosas são comprimidas. No lugar delas, dá-se vazão a raciocínios puramente abstratos e ruminções infundáveis com tonalidades lúgubres. Eles destituem o lugar de saber do corpo, da sensorialidade, da sensualidade. O lucro ou a mais-valia como articulação do sistema em lugar das necessidades e dos desejos humanos elimina o valor erótico do trabalho – rouba-lhe a vibração da vida. Oprimir o erótico e exaltar a necessidade do trabalho para obtenção de um mero ganha-pão “é o mesmo que cegar uma pintora e dizer a ela que melhore sua obra, e ainda que goste de pintar, isso não é só perto do impossível, é também, profundamente, cruel”. (Lorde, 1984, p. 2).

Como mulheres, a exigência não pode ser menor do que a de transformar os fundamentos da vida política e social. Eros como amor não está apartado do âmbito político. Afetos e ero-

tismo não estão confinados à vida privada – com eles, move-se uma engrenagem enferrujada e pode-se mudar a direção para a qual ela está programada. O erotismo penetra como oxigênio nas zonas mortas, nos interstícios de tecidos cadavéricos daquilo que se toma como naturalmente dado em instâncias necrófilas de poder.

A tentativa frequente de equiparar a pornografia ao erotismo, identificada por Lorde, nada mais é do que a tentativa de mortificar o erotismo em corpo-objeto ou em mero reflexo do desejo – desnutrir o desejo até suprimir toda sua vitalidade. “Separar o espiritual do erótico” significa reduzir, diz Lorde, “o espiritual a um mundo de afetos insípidos, do asceta que deseja sentir o nada” (p. 2). O espiritual, destituído de corpo, afasta-se da verdade, pois “a posição ascética é uma [defesa] do mais grandioso medo, da mais extrema imobilidade”. Ainda nas palavras da escritora caribenha-americana: “a abstinência severa do asceta torna-se a obsessão dominadora. E não é uma que se embasa na autodisciplina, mas sim na abnegação”. (p. 2)

Assim, o elo entre o espiritual e o político é erótico e sensual. Partilha de gozo físico, afetivo, psíquico ou intelectual, que diminui o medo de diferenças e deposita colorido sobre as relações sociais. Amplia-se de maneira franca e corajosa a capacidade de gozar. O corpo “se expande com a música, se dilatando em reação a ela, escutando seus ritmos profundos” (p. 3) e, da mesma forma, o erotismo dilata a experiência, seja ela a de dançar, a de ler, a de escrever um poema ou a de examinar uma ideia. Injetar afetos vigorosos e eróticos em cada coisa experimentada não precisa condizer com ideias de “casamento, nem deus, nem vida após a morte”. (p. 3).

Se o erotismo é tão temido é porque só ele é capaz de expandir afetos e relações, penetrar diferenças, almejar a multiplicidade, romper as barreiras da propriedade privada que moldam, inclusive, filigranas de uma subjetividade possessiva. Dentro do quarto e de maneira comedida, o erotismo pode existir, mas estará condenado, embotado e reduzido ao campo privado conquistado por certos homens.

Quais recursos seriam capazes, então, de reconfigurar a história? Em termos psicanalíticos: que traços de memória ou inscrições mnêmicas deveriam ser resgatados no presente até remodelar as estruturas sociais pelo erotismo nelas injetado? Traços mnêmicos apelam por uma remodelação do presente e, por isso, deveriam inflamar o desejo, aguçar corpo e mente, atizar a vontade e a sede de viver de maneira venturosa:

Reconhecer o poder do erótico em nossas vidas pode nos dar a energia necessária para fazer mudanças genuínas em nosso mundo, mais que meramente estabelecer uma mudança de personagens no mesmo drama tedioso. Pois não só tocamos nossa fonte mais profundamente criativa, mas fazemos o que é fêmeo e autoafirmativo frente a uma sociedade racista, patriarcal e anti-erótica. (Lorde, 1995, p. 4).

### ***Eros e Thanatos: uma velha questão freudiana***

*Do erotismo é possível dizer que ele  
é a aprovação da vida até na morte.  
Para falar a verdade, isto não é uma definição,  
mas eu penso que esta fórmula dá  
o sentido do erotismo melhor que uma outra.*  
George Bataille

É tentador embarcar no mais genuíno entusiasmo em favor do erotismo contra os cadáveres melancólicos, tão encharcados de pulsão de morte. Contudo, seria também ingenuidade estabelecer uma fronteira intransponível entre aspectos mortíferos e eróticos. Dicotomia fácil, quase um apelo para a pueril divisão entre bem e mal.

Freud debateu o tema e o formalizou em *Além do princípio do prazer*. Em *Erotismo*, George Bataille radicalizou a porosidade entre prazer erótico e morte: a atividade erótica como exuberância da vida, diz ele, não é estranha à morte. Freud (1920/2010), porém, não renunciou ao caráter conflitivo das pulsões. Chega a recobrar a filosofia de Schopenhauer, “para quem a morte é ‘o autêntico resultado’ e, portanto, o objetivo da vida, enquanto o instinto sexual é a encarnação da vontade de vida”. (p. 220).

O conflito entre Eros e Thanatos, apresentado por Freud em *Além do princípio do prazer*, parece ser a rota da qual seria impossível desviar para adentrar algumas camadas mais densas do debate que apresentei anteriormente. Ao reler o clássico texto freudiano, nota-se uma matéria subjacente que não é visivelmente explorada pelo pai da psicanálise: o caráter cultural e sócio-histórico da pulsão de morte.

Talvez valesse a pena refletir sobre a maneira a partir da qual muitos psicanalistas pensam o texto *Além do princípio do prazer*. É assaz comum vê-lo interpretado como expressão e reunião de ideias e conceitos latentes, que só estavam à espera de uma espécie de amadurecimento intelectual-afetivo do mestre para obterem suas condições de redação. É certo que o trabalho que marcou a mais importante inflexão na obra freudiana não deixa de ser situado historicamente entre pesquisadores. O viés histórico, no entanto, participa periféricamente, quase como uma convenção inescapável ao campo da erudição acadêmica. A chave de leitura em geral, porém, é a de uma complexificação do prisma conflitivo do aparelho psíquico em relação àquele mais comum de que se dispunha antes: pulsões sexual e de autoconservação.

Uma leve modificação dessa leitura pode ser profícua para reflexões acerca do erotismo e do caráter mortífero da melancolia. Tentaremos demonstrar que, se a faceta mortífera da existência humana é elemento a ser seriamente levado em conta, ela não opera necessária e naturalmente em toda sua intensidade compulsiva, tal como a vemos operar da modernidade em diante. A pulsão de morte certamente sempre esteve presente, mas só ganhou consistência expressiva até moldar as entranhas de todos os modos de vida concretos após a Primeira Guerra Mundial. Ou seja, a pulsão de morte não está entranhada em nossas vísceras, tal como Freud pretendeu em 1920.

Os estímulos de prazer e desprazer evocados em *Além do princípio do prazer* são excitações intensas, perturbações que desestabilizam o sistema psíquico em contínua busca para manter o equilíbrio. O paradoxo é que, se as excitações são ameaçadoras, a manutenção que perpetua o equilíbrio também

conduz a uma espécie de ameaça. De um lado, o estímulo perfura a superfície protetora do aparelho, estremecendo todo o fluxo corriqueiro que o ordenava; de outro, o sistema mantido sempre igual tende a um estado inorgânico, tocando as margens da morte.

Freud repara que a intensidade excitatória suscita “terror”, “medo” ou “angústia”. Quando o perigo se apresenta, o sujeito responde a partir de alguma dessas manifestações subjetivas. Enquanto à “angústia” refere-se a expectativa e a antecipação imaginária do perigo, ao “medo” liga-se um determinado objeto capaz de provocá-lo [*Angst von etwas*]. No terror, por sua vez, a ameaça se apresenta de modo repentino, sem que se esteja para ela preparado. O fator surpresa e o terror seriam decisivos para a experiência traumática.

Tanto a neurose traumática como a de guerra são desencadeadas por uma inesperada cena terrível que emerge diante do sujeito. Entretanto, os desdobramentos de uma e de outra são diversos – os efeitos da neurose traumática articulam-se como defesas intrapsíquicas, ao passo que na neurose de guerra o efeito do impacto é perceptível para um observador de fora – talvez tenha sido justamente a expressão visível da pulsão de morte, invocada pelo terror da guerra, a colocar Freud frente a frente com o problema econômico do aparelho psíquico, rearticulado por esse trauma da guerra em especial.

Seja como for, Freud afina a distinção entre esses elementos a partir da metáfora da vesícula viva, delineando o que estaria em jogo no aparelho psíquico e na esfera dos diferentes traumas que impelem o sujeito a uma compulsão à repetição. Quase uma ameoba – a imagem é curiosamente destituída de erotismo –, tal organismo vivo seria composto de substâncias excitáveis e sua superfície seria uma espécie de órgão receptor de estímulos. Choques oriundos do mundo externo, que atingem essa camada superficial da vesícula, acabam por alterar sua composição material até modificá-la em relação ao que se preserva em seu interior. Forma-se, então, uma casca curtida pela força contínua de servir como obstáculo aos estímulos. Ela protege o organismo e o mantém intacto. Nas palavras de Freud:

[...] o pequeno pedaço de substância viva flutua num mundo externo carregado de fortes energias, e seria liquidado pela ação dos estímulos que vêm dele se não fosse dotado de uma proteção contra estímulos. Ele a adquire da forma seguinte: sua superfície mais exterior perde a estrutura própria do que vive, torna-se inorgânica em certa medida, e funciona como um invólucro ou membrana especial que detém estímulos, isto é, faz com que as energias do mundo exterior possam penetrar com uma fração de sua intensidade nas camadas adjacentes, que permaneceram vivas. (Freud, 1920/2010, p. 188).

Atenuados, os estímulos que conseguiram passar pela camada são transportados e religados. A camada calejada e morta preserva formas já existentes de funcionamento do organismo e nivela a energia que poderia ser despertada da intensidade dos estímulos externos. Se a casca impede ou dificulta a intrusão de estímulos externos no sistema, tal superfície protetora não pode impedir que os estímulos internos operem com uma força também desestabilizadora de toda a vesícula. A intensidade embaralha a energia e as ligações que a mantinham estável. Em suma: por um lado, há algo que se coloca contra o que sobrevém do exterior e reduz os efeitos dos estímulos externos, por outro a proteção é inexistente em relação aos estímulos que emergem do interior e aparecem sob forma direta, não atenuada no sistema. Neste caso, as excitações de camadas mais profundas se propagam e produzem uma série de sensações de prazer-desprazer.

Diante de tais articulações metapsicológicas, queremos chamar atenção para algo bastante específico a ser demonstrado em quatro camadas: a economia psíquica que rege a teoria das pulsões em termos puramente *quantitativos* não é capaz de se sustentar, sem que o próprio Freud se traia por um viés *qualitativo* entranhado na distribuição energética de prazeres e desprazeres. É o pai da psicanálise a admitir um teor qualitativo capaz de diferenciar os estímulos oriundos do interior daqueles que sobrevém do exterior. Seguindo sua lógica, percebe-se que aquilo que sobrevém de dentro é qualitativamente diverso daquilo que aparece de fora. De certa maneira, é menos surpreendente, o que, por conseguinte, torna a matéria interna menos terrível do que são os estímulos oriundos do exterior. Em seus termos: “Sem dúvida, as excitações vindas de dentro



serão, por sua intensidade e por características outras, qualitativas, [...] mais adequadas ao modo de funcionamento do sistema do que os estímulos provenientes do mundo exterior”. (Freud, 1920/2010, p. 191).

Ora, se há uma *qualidade* entre estímulos que incidem sobre o sistema desde dentro e aqueles que o invadem de fora, não seria também pertinente distinguir qualitativamente o teor das próprias excitações que atravessam a barreira do sistema desde fora? Explico melhor: Freud abstrai o conteúdo das excitações fazendo delas intensidades quantitativas de estímulos, das quais o aparelho se protege, seja isolando-as para atenuar sua força por meio de contra-investimentos, seja religando-as em aspectos que estavam disponíveis no interior do sistema. Contudo, quero sugerir aqui que se há algo capaz de diferenciar qualitativamente o que incide de fora daquilo que incide de dentro, não é fora de propósito pensar que também seria importante avaliar qualitativamente cada um dos estímulos que afetam o aparelho e causa terror.

Há um segundo ponto a ser notado na mesma direção: Freud considera que um sistema que dispõe de recursos mais sofisticados absorve mais facilmente a nova energia, ligando-a psiquicamente. Aqui, à semelhança do que vimos sobre a faceta valorativa das excitações internas e externas, também se observa uma distinção *qualitativa* a respeito de sistemas díspares. Ou seja, há sistemas mais dotados de artifícios que outros e que estão melhor preparados para lidar com as invasões energéticas que incidem sobre o aparelho psíquico. Numa palavra: há sistemas qualitativamente melhores para abarcar o impacto do que outros. Mais uma vez, o viés puramente econômico da teoria pulsional freudiana revela-se inarredável de conteúdos valorativos específicos.

Um terceiro movimento de reconhecer a *qualidade* imamente à distribuição da quantidade pulsional emerge em *Sol negro*, de Julia Kristeva (1998). Curiosamente, citando Freud, a autora lembra que a melancolia narcísica manifestaria a pulsão de morte no seu estado de desunião com a pulsão de vida, acrescentando que “o superego do melancólico aparece para

Freud como ‘uma cultura da pulsão de morte’<sup>5</sup> (p. 162). O elemento *cultural* da pulsão de morte observado na melancolia também a retira de sua conotação meramente energética quantitativa, mostrando que a própria pulsão de morte pode ser cultivada, como fazem os espíritos melancólicos.

Vejamos ainda uma quarta e última etapa das linhas culturais que atravessam as pulsões. Em *Além do princípio do prazer*, Freud retoma a tese de Kant, segundo a qual tempo e espaço moldam as primeiras condições de possibilidade da razão. Opõe-se à tese do filósofo dizendo que os processos psíquicos inconscientes são “atemporais” em si. Tais processos não seriam, por conseguinte, ordenados temporalmente e a passagem dos dias em nada alteraria as marcas impressas no inconsciente. Nas letras de Freud (1920/2010): “a ideia de tempo não [...] pode ser aplicada [aos processos psíquicos]” (p. 190). Os traços inconscientes seriam, por conseguinte, negativos e acessíveis apenas quando cruzados aos processos psíquicos conscientes. Entretanto, a questão que se coloca mais uma vez diz respeito à qualidade de tais cruzamentos entre passado atemporal, cujas marcas seriam negativas, e presente dos conteúdos conscientes, aptos a concederem materialidade aos aspectos inconscientes. Por mais que as inscrições mnemônicas sejam negativas e inapreensíveis em seu conteúdo original o modo ou a qualidade daquilo que fez marca é fundamental para outro *parti pris* da psicanálise: o determinismo psíquico. Ou seja, nunca é aleatório, de acordo com Freud, que um conteúdo específico nos fogue em detrimento de outros. Ora, se assim é, algo qualitativo subjacente está necessariamente em jogo nessa construção meramente energética – o fragmento do presente tem características específicas que convocam determinados traços mnêmicos que resguardam semelhanças qualitativas com aqueles.

Não é necessário, contudo, apelar apenas às nossas elucubrações para demonstrar o caráter qualitativo das pulsões,

---

<sup>5</sup> No alemão, o que se encontra é a seguinte frase no capítulo V de *Das Ich und das es*: “Was nun im über-Ich herrscht, ist wie eine Reinkultur des Todestriebes, und wirklich gelingt es diesem of genug, das Ich in den Tod zu treiben, wenn das Ich sich nicht vorher durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt.”

atrelado a aspectos históricos e culturais. O próprio Freud admite tal faceta em *O problema econômico do masoquismo* ao dizer:

Será lembrado que entendemos o princípio que rege todos os processos psíquicos como um caso especial da tendência à estabilidade proposta por Fechner, e portanto atribuímos ao aparelho psíquico a intenção de reduzir a nada a quantidade de excitação que lhe chega, ou, ao menos, mantê-la a mais baixa possível. Barbara Low sugeriu, para essa suposta tendência, o nome de princípio do Nirvana, que nós aceitamos. Mas apressadamente identificamos o princípio de prazer-desprazer com este princípio do Nirvana. Assim, todo desprazer deveria coincidir com uma elevação, e todo prazer com um abaixamento da tensão devida a estímulos que se acham na psique; o princípio do Nirvana (e o do prazer, supostamente idêntico a ele) estaria totalmente a serviço dos instintos de morte, cuja meta é conduzir a vida sempre instável à quietude do estado inorgânico, e teria a função de advertir contra as exigências dos instintos de vida, da libido, que buscam perturbar o pretendido curso da vida. Mas tal concepção não pode ser correta. Ao que parece, sentimos o aumento ou decréscimo dos montantes de estímulos diretamente na série dos sentimentos de tensão, e não há dúvida de que existem tensões prazerosas e distensões desprazerosas. O estado de excitação sexual é o mais claro exemplo de um aumento de estímulos assim prazeroso, mas certamente não é o único. Prazer e desprazer, portanto, não podem ser referidos ao aumento ou diminuição de uma quantidade que chamamos de tensão devida a estímulos, embora claramente tenham muito a ver com isso. Parece que não dependem desse fator quantitativo, mas de uma característica dele que só podemos designar como *qualitativa*. Estaríamos bem mais adiantados na psicologia, se soubéssemos indicar qual é esse traço qualitativo. Talvez seja o ritmo, o transcurso temporal das mudanças, elevações e quedas da quantidade de estímulos; *não o sabemos*. (Freud, 1924/2011, p. 185-7)

Como vimos, Freud só foi capaz de conceder configurações mais precisas à pulsão de morte em 1920, isto é, após uma certa *qualidade* de experiências traumáticas com a guerra de dimensão global ser colocada em ação por meios técnicos inéditos. Não seria, portanto, pertinente pensar que uma atmosfera moribunda e melancólica atravessava sobremaneira a Europa, após as tensões e disputas latentes entre estados-nação europeus terem emergido por meio de combates atrozes, fortes o suficiente para lançarem no limbo quase todas as apostas iluministas anteriores? Uma cultura da pulsão de morte não teria ficado definitivamente exposta com a guerra imperialista e suas consequências? Uma tendência inelutável à restauração de um estado anterior, à inércia própria ao estado inorgânico não aba-

teria qualquer um de nós *naquelas condições socio-históricas e culturais específicas?*

Se esse prisma é considerado e aberto em *Além do princípio do prazer*, temos inclusive uma nova perspectiva sobre o contínuo recrudescimento da pulsão mortífera pré-guerra como os processos de opressão e dominação colonial imperialista e seus desdobramentos nos nazifascistas pós-guerra. Sim, pois Freud observa o caráter conservador das pulsões e sua orientação para a regressão como algo imanente a elas, isto é, como se elas assim se movessem de maneira natural. Como já admitimos, não resta dúvida que também haja um viés mortífero inerente à existência humana, mas talvez coubesse considerar que a pulsão de morte prepondera de modo exacerbado, orientando configurações políticas, práticas e simbólicas apenas quando o sistema está efetivamente diante de uma certa *qualidade* específica de excitações, como foram as vividas naquele período. O impacto da Grande Guerra ordenou e ainda ordena toda sorte de acontecimentos que a ele se desdobraram. É o que fica claro em estudos contemporâneos, sobretudo quando se considera as teses de Achille Mbembe (2016) em *Necropolítica*, das quais extraio uma importante passagem:

Tomando uma perspectiva histórica, um número de analistas tem argumentado que as premissas materiais do extermínio nazista podem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro, na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte – mecanismos desenvolvidos entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial. Segundo Enzo Traverso, as câmaras de gás e os fornos foram o ponto culminante de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, entre cujas características originais estava a de integrar a racionalidade instrumental com a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Um traço persiste evidente: no pensamento filosófico moderno e também na prática e no imaginário político europeu, a colônia representa o lugar em que a soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) e no qual tipicamente a “paz” assume a face de uma “guerra sem fim”. Poderíamos pensar que as ideias recém-desenvolvidas dizem respeito a um passado distante. No passado, com efeito, guerras imperiais tiveram como objetivo destruir os poderes locais, instalando tropas e instituindo novos modelos de controle militar sobre as populações civis. Um grupo de auxiliares locais podia participar da gestão dos territórios con-

quistados, anexados ao Império. Dentro do Império, as populações vencidas obtinham um *status* que consagrava sua espoliação. Em configurações como essas, a violência constitui a forma original do direito, e a exceção proporciona a estrutura da soberania. (Mbembe, 2016, p. 129)

Essa perspectiva claramente abala a afirmação que viria da pena de Freud (2010) em 1920: “querer restaurar um estado anterior é realmente uma característica universal dos instintos”. Voltando à conotação *qualitativa* da pulsão de morte, teríamos que admitir a existência de uma vibração intensa que se propaga historicamente de maneira destruidora e mortífera no patriarcado supremacista branco e heteronormativo, paulatinamente desenvolvido na modernidade europeia. Algo que ainda insiste entre o prazer e o desprazer e se repete sob forma de trauma em meio à pulsão sadomasoquista que orienta formas necropolíticas de poder em vigor desde então. Entretanto, não é suficiente apenas condenar e criticar *ad nauseam* essa estrutura, sem se volte a atenção também para o que está em jogo psicologicamente nas várias camadas que favorecem a manutenção de todo problema. Não será possível explorar a densidade dele aqui, mas pretendo indica-lo, ainda que brevemente.

Contra o medo da morte e da perda, que marcam uma temporalidade transitória imanente à vida, fixam-se poderes estruturalmente imutáveis, dominam-se a natureza e certas populações, formam-se jurisdições pautadas na propriedade privada e na abstração da vida efetiva, regulamentam-se política e economicamente o roubo de nossos gostos, desejos, vontades, afetos. A fixidez, o domínio, o controle e a posse do que se mostra transitório no tempo delinea justamente o gozo que orienta a violência patriarcal. Extração inesgotável de recursos naturais, exploração e opressão de povos colonizados e domínio e posse de mulheres são imaginária e simbolicamente dispostos numa conformação cultural de modo a evitar o grande medo de certos homens brancos: a morte do que uma vez receberam ou conquistaram e a decrepitude ou a impotência de seus próprios corpos.

Se, como diz Freud, “a libido encontra nos seres vivos (multicelulares) o instinto de morte ou destruição que neles

vigora, que busca desintegrar este ser e conduzir cada um dos organismos elementares ao estado de inorgânica estabilidade”, ela também “tem a tarefa de fazer inócuo esse instinto destruidor, e a cumpre desviando-o em boa parte [...] para fora, para os objetos do mundo exterior.”. É de tal desvio da pulsão de morte para o exterior que, afirma ainda Freud, observa-se “[o] instinto de apoderamento, vontade de poder”. Além disso, considera que “parte da pulsão de morte desvia-se à serviço da função sexual” sob forma de sadismo, enquanto que a outra parte é retida no organismo com o acréscimo da excitação sexual, formando o prazer o masoquista erógeno. A questão é: possuir e cultivar a vontade de poder pela destruição e opressão do outro não implicam conotações valorativas alinhadas ao período histórico específico que começa sobretudo com a tecnologia moderna e os anseios imperialistas coloniais extremados até seu ápice nas guerras mundiais?

\*

Anteriormente indicamos duas modalidades de tempo em Freud que seriam capazes de sustentar diferentes tonalidades de experiência: uma que admite a *transitoriedade* e o caráter contingente de qualquer acontecimento e outra que aspira a uma *permanência imutável*, condizente com uma universalidade que ultrapassa a efemeridade da vida humana e da natureza – uma estratégia que, como vimos, é estruturalmente melancólica.

Minha hipótese é de que, embora existam autores contemporâneos a indicarem concreta e simbolicamente esse caminho efêmero como orientador de novas estruturas sociais e políticas, por uma razão específica ainda não fomos capazes de implementá-las. O que acontece em lugar disto – e lanço essa hipótese de maneira bastante insuficiente – é a perpétua reatualização de uma antiga fronteira que divide duas zonas dicotômicas nas quais estão contidas duas vertentes de temporalidade que podem reger a vida. Assim, temos de um lado o que se considera como a instável e enganadora aparência em contraste com a verdade essencialista do ser – sofistas e filósofos – ou, quase na mesma linha, de um lado o corpo mortal que define com a passagem dos dias e se fia na sensorialidade, de outro

a ideia imutável e universal. Também a universalidade de leis e conceitos que se contraporiam à contingência da inteligência ligada à vida concreta. Ou a insistência na noção de identidade, avessa ao caráter não-identitário, estrangeiro e nômade da subjetividade que também poderiam orientar formas simbólicas e políticas. Debate que pode retroceder aos pré-socráticos com os fragmentos de Heráclito em contraposição ao *eidos* platônico ou, em outra vertente indicada por Barbara Cassin, a tensão entre Parmênides e Górgias.

Esses moldes fantasmagóricos orientaram uma demarcação do que era ocidental e se reatualizaram em muitos períodos da história moderna, sobretudo com o advento das políticas nacionalistas do século XIX. Entretanto, esse medo da morte e a incessante tentativa de evitá-la ou eliminá-la concreta e simbolicamente acaba por provocar o efeito inverso. Como incessante retorno do recalcado, a morte alastra-se de maneira sórdida e penetra cada um dos vários âmbitos que contornam nossas vidas no globo. Emerge sempre de novo sob forma de terror e produz incessantemente experiências traumáticas, levando à repetição de uma necropolítica para aqueles que pretendiam se livrar da morte e para os outros que sempre estiveram a ela suscetíveis. Assim, é a própria morte rechaçada que retorna como uma experiência *unheimlich* e impacta nossa estrutura anímica, sem perfurar mais cascas protetoras que antes pudessem impedir os choques.

Deve-se, entretanto, considerar outro medo da morte, instaurado paulatinamente pelos movimentos da dialética, identificados por Hegel: quando algum modelo concreto e simbólico busca dar lugar à transitoriedade e ao caráter efêmero de quase tudo que existe, ele automaticamente é interpretado como sendo contrário à eterna busca pela estabilidade dos bens adquiridos ou conquistados, bem como pelo anseio de uma universalidade abstrata que tudo pretende abarcar. Não demora para que formas de vida que aceitam a transitoriedade sejam atacadas por aquelas que advogavam a estabilidade inviolável de bens e posses.

### Considerações finais

Se concordarmos com Freud a respeito de que as duas espécies de pulsões operam numa “extensa mescla e amálgama, variável em suas proporções”, sem que se possa considerar puramente uma e outra, as pulsões de morte e de vida operam misturadas em diferentes graus. Trata-se, por conseguinte, de dissolver sua dicotomia mecânica e fazer com que traços simbólicos lhes deem outros coloridos capazes de abarcar o eterno e o transitório que atravessam a vida na terra.

Unicórnias pretas têm asas para alçar altos voos, têm força, têm magia fantástica e graça. Têm sobretudo *firmeza* e *valor*, ingredientes capazes de sublinhar outros traços da história mnemônica e cultural. Deixemos de lados metáforas de amebas e disputas energéticas que não levam a nenhum outro lugar que não o da repetição melancólica do mesmo – nossa imaginação e poder erótico podem configurar formas mais ousadas do que a de reiterar esse velho e desbotado percurso repetitivo que se dá dentro de uma vesícula semi-morta.



**Referências:**

BENJAMIN, W. (1928) *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. (1940) *Sobre o conceito de história*. In: LÖWY, W. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.

DRIGO, L. A. “Chega de melancolia!”. In: *Caixa Pandemia*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

KLEIN, M. (1957) “Inveja e Gratidão”. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

LOEWALD, H. W. *Sublimation: inquiries into theoretical psychoanalysis*. New Haven/London: Yale University Press, 1988.

LORDE, A. *Usos do erótico: o erótico como poder*. In: <https://negra-soulblog.files.wordpress.com/2016/04/usos-do-erotico-o-erc3b3tico-como-poder-audre-lorde.pdf>, 1984. Acesso em 02/12/2019.

\_\_\_\_\_. *The Black Unicorn*. New York: W. W. Norton & Company, 1995. Trad. em <https://medium.com/@stephieborges/a-unic%C3%B3rnia-preta-35113dd9b6f1>, Acesso em 02/12/2019.

FREUD, S. (1916) “Sobre a transitoriedade”. In: Freud, S. *Obras completas*, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1917) “Luto e melancolia”. In: Freud, S. *Obras completas*, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1920) “Além do princípio do prazer”. In: Freud, S. *Obras completas*, v. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1924) “O problema econômico do sadomasoquismo”. In: FREUD, S. *Obras completas*, v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KRISTEVA, J. *Sol negro – depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MBEMBE, A. “Necropolítica”. In: *Arte & Ensaios, Revista do PPGAV/ UFRJ*, no. 32, pp. 122-151, dez. 2016.

PARENTE, A. M. *Sublimação e Unheimliche*. São Paulo: Pearson, 2017.

SANTIAGO, L. “‘Olhar fixo no escuro de nossa época’: notas sobre melancolia, arte e parresia na contemporaneidade”. In: “Correio APPOA” Número: *Psicanálise à prova*, Edição no. 247, agosto/2015. [http://www.appoa.com.br/correio/edicao/247/olhar\\_fixo\\_no\\_escuro\\_de\\_nossa\\_epoca\\_notas\\_sobre\\_melancolia\\_arte\\_e\\_parresia\\_na\\_contemporaneidade/157](http://www.appoa.com.br/correio/edicao/247/olhar_fixo_no_escuro_de_nossa_epoca_notas_sobre_melancolia_arte_e_parresia_na_contemporaneidade/157)

Acesso em 01/12/2019.

\_\_\_\_\_. “Por que ainda melancolia?...”. In: *Revista Miscelânea, Assis*, pp. 311-333- jan.-jun. 2018.



# Os feminismos e seus sujeitos<sup>6</sup>

## Feminisms' subjects

**Carla Rodrigues**

Docente do programa de  
pós-graduação de filosofia da UFRJ

**Ana Emília Lobato**

Doutoranda do programa de  
pós-graduação de filosofia da UFRJ

**Resumo:** O presente artigo pretende retomar o debate travado na década de 1990 das feministas americanas Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser e Drucilla Cornell acerca das possibilidades e limitações da aliança entre feminismo, pós-estruturalismo e teoria crítica a fim de pensar a questão do sujeito no atual contexto de racionalidade neoliberal.

**Palavras-chave:** sujeito, feminismo, pós-estruturalismo, teoria crítica.

**Abstract:** this article intends resume a debate that took place in the 90' among the american feminists Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser and Drucilla Cornell about the possibilities and limitations of the alliance between feminism, poststructuralism and critical the-

---

<sup>6</sup> Este artigo faz parte da pesquisa “Judith Butler: do gênero à violência de estado”, projeto Jovem Cientista do Nosso Estado, Faperj, 2018/2020

ory, in order to think about the question of the subject in the current neoliberal political scenario.

**Keywords:** subject, feminism, poststructuralism, critical theory.

## Introdução

A motivação inicial desse artigo é a retomada de um tema caro à filosofia: o sujeito, categoria moderna que passa pelo século XX sendo descentrado, abalado, reinscrito, reescrito, clivado, mas cuja razão, desejo e lugar ainda constituem o eixo do debate político contemporâneo. Se, como argumenta Gérard Wajcman<sup>7</sup>, o século XX é o dos objetos, e o objeto que melhor representa o século XX é a ruína, a compreensão do sujeito como parte das ruínas do século passado inspiraram nossa intenção de retornar ao sujeito a fim de recuperar um debate muito específico, travado nos anos 1990 entre pensadoras feministas nos EUA. A recente tradução brasileira de “Debates feministas – um intercâmbio filosófico” – livro em que Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser e Drucilla Cornell divergem sobre limites e possibilidades de aliança entre feminismo, pós-estruturalismo e teoria crítica – nos servirá de pretexto para voltar à questão do sujeito como ponto central da política contemporânea, seus limites, suas tensões e possibilidades. Embora o livro apresente um debate ocorrido no início dos anos 1990, encontramos atualidade numa das principais conclusões de Nancy Fraser, qual seja, a de que o feminismo se beneficiaria de uma aliança entre pós-estruturalismo e teoria crítica. Concordando com ela, gostaríamos de retomar a esse ponto específico da divergência entre Butler e Benhabib, a questão do sujeito, não apenas a fim de reafirmar a importância da aliança proposta por Fraser, mas de localizá-la no atual e necessário enfrentamento da racionalidade neoliberal e suas consequências, como veremos na última parte.

---

<sup>7</sup> “A ruína é um objeto bem formado, conforme à compreensão comum que se tem do objeto, que ocupa um lugar no espaço, pode ser produzido, ser acessível aos sentidos, ainda que, na prática, este se apresente como ligeiramente desestruturado” (Wajcman, 2012, p. 57)

Os “debates feministas” que compõe o volume foram promovidos em um simpósio organizado pelo *Greater Philadelphia Philosophy Consortium*. Corriam os anos 1990 e o então chamado “pós-modernismo” – denominação vaga e imprecisa que estamos reproduzindo apenas porque aparece no ensaio de Seyla Benhabib – acenava o encerramento de horizontes que se desenhava com o chamado fim da história. Tratava-se do que Benhabib chama de “luta contra as grandes narrativas do Iluminismo ocidental e da modernidade” (BENHABIB, 2018, p.35), retomando, não sem um grau de ironia, os termos com que Jean-François Lyotard havia definido a condição pós-moderna (LYOTARD, 2000). Hoje, é mais ou menos fácil de perceber que, diante do fim do horizonte de expectativas, havia um novo tempo do mundo em que olhar para trás parecia ser a chance de rever e, por que não, refazer certos percursos que haviam consolidado um conjunto de formas de opressão a serem desmontadas.

O fim das grandes narrativas apontaria, seguindo muito de perto o argumento de Benhabib, para a morte do homem, da história e da metafísica. Por uma economia interna do texto, vamos nos concentrar em mostrar como essa crítica aparece na Gramatologia, um dos textos fundamentais do chamado pós-estruturalismo francês, para em seguida analisar a hipótese de alianças feministas e, por fim, concluir apontando a atualidade da proposição de Nancy Fraser.

### **Gramatologia e os três fins**

Publicado em 1967, mesmo ano em que a *Voz e o Fenômeno* e *Escritura e Diferença*, as três obras reúnem textos do filósofo Jacques Derrida acerca de temas diversos (alguns já editados em revistas especializadas, outros inéditos), mas que em seu conjunto esboçam algumas ideias fortes do pós-estruturalismo ou o que na França ficará conhecido como pensamento da desconstrução. Em uma entrevista a Henri Ronse, Derrida concorda que, *talvez*, os três livros pudessem ser lidos como se fossem um sistema aberto. Diz *talvez* porque constantemente os textos se remetem uns aos outros, mas sobretudo porque este

remetimento performatiza já um dos argumentos do autor: o *fim do livro* como uma unidade considerada na sua perfeita totalidade (DERRIDA, 2001, p.09-10).

De fato, aquilo que o pensamento da desconstrução se esforça em criticar é uma certa noção de totalidade, ligada a um desejo de presença plena, que teria presidido a história da filosofia, desde seu começo. É a partir dessa premissa que o filósofo vai propor um deslocamento do conceito de linguagem e uma reflexão sobre a história da escrita no ocidente. Ele começa fazendo um diagnóstico da crise do conceito de linguagem. Como, “por um movimento lento cuja Necessidade mal se deixa perceber,” a escrita parece ultrapassar a extensão daquilo que se compreendia por linguagem. “Tudo acontece como se o conceito ocidental de linguagem se revelasse hoje como a forma ou a deformação de uma escrita primeira: mais fundamental do que a que antes desta conversão, passava como ‘mero suplemento da fala’” (DERRIDA, 2013, p.09). Esta definição da escrita – *mero suplemento da fala* – proposta por Rousseau e retomada por Derrida algumas vezes ao longo de Gramatologia, serve como motivo para questionar esta tradição cujo fundamento era a voz.

A fala viva fora sempre celebrada ao longo da história da filosofia, enquanto a escrita foi tomada por monstruosidade, deformação e ameaça. Isso porque a voz ao sair da interioridade daquele que fala não cai completamente na exterioridade e mais que isso, atesta a presença e a propriedade de um discurso, de um *logos*. Já a escrita era posterior, ferramenta de “fixação” que conduziria a fala viva à morte, tornando distante a presença, sendo o significante de um significante mais originário. E “originário” aqui se deve ao fato de que o pensamento se faria linguagem primeira e *naturalmente* pela voz, a palavra falada. Sendo assim, o logocentrismo, enquanto metafísica da presença, rebaixou a escrita condenando-a à exterioridade do sentido significado. Ela era um acidente na linguagem e sua função, secundária e instrumental – um suplemento perigoso.

Mais ainda, a substância fônica que constitui a voz deve ao seu caráter não-mundano o privilégio de ser substância de expressão constitutiva da idealidade e da universalidade. A voz

ouve-se, e, ouvindo-se, faz a experiência do apagamento do significante nela mesma. Ela apaga-se como marca, como rastro, porque ouve-se no mais próximo de si, não solicita nada de fora de si mesma, não precisa de nenhuma outra substância de expressão que não ela mesma em sua própria espontaneidade. E é *como se* o significado se produzisse nesta experiência da espontaneidade interior da voz – “auto-afeção pura que tem necessariamente a forma do tempo” (DERRIDA, 2013, p.24). Esse apagamento, esse logro, essa dissimulação da voz que já não se mostra como significante, mas como substância de expressão transparente do pensamento (do conceito, do significado, do sentido do ser) é a história da metafísica – que se confunde com a aventura do logocentrismo e se produz inteiramente como redução do *rastro* (DERRIDA, 2013, p.122).

A época do logos corresponde ainda a época do signo, a aparente evidência tranquilizadora da unidade da diferença significado/significante. Estes jamais são contemporâneos, há entre eles – necessariamente – uma defasagem, talvez *o tempo de um sopro*. Esta é a condição do signo: que o significado não seja constituído em seu sentido por sua relação com um possível *rastro*. Enquanto o significante é radicalmente dependente do significado, sendo dele o rastro, isto é, o indício que remeteria a qualquer coisa que já estivera presente, a essência formal do significado é a presença mesma; de fato, é este o privilégio de sua proximidade com o logos. A noção de signo somente pode ser pensada a partir da presença, sua “essência formal” depende disto. Essa noção de signo pertence completamente à época do logos. (DERRIDA, 2013, p.22).

*Rastro e escrita* são dois termos que no texto de Derrida funcionam *quase* como conceitos, mais tarde serão chamados indecíveis. Uma vez que está em operação a desconstrução do regime de linguagem regulado pelo signo, significante de significante – escrita, portanto – parece descrever o movimento de significação, o significado funcionando aí desde sempre como um significante. A linguagem como a escrita, torna-se jogo de diferimento e diferenciação, de significante a significante. Não há havendo signo, há entretanto *rastro*.

A estratégia derridiana de leitura do signo, um duplo movimento de inversão e deslocamento deste par (significado/significante) que o compõe, não visa salvar a escrita de seu rebaixamento, mas antes deslocar o que servia de eixo na linguagem. Pretende afirmar a escrita como *não presença* mesmo, e ainda assim como uma espécie de estrutura – desestruturante – do *jogo do mundo*. (DERRIDA, 2013, p.61). Uma tal escrita, portanto, não pode mais estar restrita à escrita fonética, “será necessário pensar que a escrita é o *jogo* na linguagem”, e que este, pensado como ausência de um significado plenamente presente em si, não cabe mais no conceito de jogo regulado pela presença, tal qual o definiu a metafísica a fim de o conter. A linguagem pensada por Derrida como *escrita* diz respeito menos a uma estrutura que a um *movimento do rastro*. Em seu sentido comum, rastro é um vestígio deixado por um ente-presente que se fez ausente, um significante que remeteria a uma presença modificada em ausência. Mas, uma vez que o limite que separava significado/significante foi deslocado, o *rastro* precisaria ser pensado como a *escrita*, para além desta oposição. De modo que *rastro* será aquilo a partir do qual um vir-a-ser do signo é possível e com ele todas as oposições ulteriores (natureza/cultura, transcendente/imanente, verdade/não-verdade, sujeito/objeto, etc) – “o rastro não é nada, não é um ente, excede a questão o que é e eventualmente a possibilidade” (DERRIDA, 2013, p.92).

Neste ponto, gostaríamos de retomar o argumento Benhabib e tentar delinear em que medida uma meditação sobre a escrita, ou uma *gramatologia* corresponderia a morte da metafísica, da história e do homem. Já de início, uma *gramatologia* somente poderia se desenvolver sob a condição de um abalo profundo desta época histórico-metafísica na qual linguagem se reduziria a dimensão do signo. É preciso lembrar que o privilégio da voz sobre a escrita, Derrida bem o evidencia, foi uma necessidade:

“o sistema do ‘ouvir-se-falar’ através da substância fônica teve de dominar durante toda uma época a história do mundo, até mesmo produziu a ideia de mundo, a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre mundano e não mundano, o fora e o dentro, idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico, etc.” (DERRIDA, 2013, p. 09).



Por isso, pensar linguagem como escrita se trataria menos de ultrapassar este sistema a fim de estabelecer um novo, mas antes de uma tentativa refletir sobre aquilo que a noção de totalidade almejada pela metafísica não alcança, aquilo que sempre resta, o que não se deixa conquistar.

É deste modo que “o fim do livro e começo da escrita”, título do primeiro capítulo de Gramatologia, não faz referência a sucessão de uma época por outra, mas a um limiar desde sempre aí e que a metafísica ao longo de sua história procurou conjurar através do rebaixamento da escrita, tomada como escrita linear. *Limiar* como uma espécie de princípio (como origem e regra) a que Derrida também chama *rastró*. A época do signo se constitui numa história em cuja temporalidade tem a forma de uma linha – Heidegger chamou este modelo de tempo “vulgar”. Esta é uma temporalidade comprometida com a presença, na qual o passado e o futuro são formas modificadas de presente (um presente que passou, um presente que ainda não chegou). A linguagem do signo supunha um certo modelo de tempo, a linha: “o conceito linearista de tempo é uma das mais profundas aderências do conceito moderno de signo a sua história.” (DERRIDA, 2013, p.89). E Heidegger já havia mostrado como este conceito “vulgar” de tempo determina a partir do interior toda ontologia do ser como presença. (DERRIDA, 2013, p.107).

O tempo pensado neste modelo permite supor uma origem pura (ou um telos) para a história e toda a organização do mundo e da linguagem são solidárias a esta noção. O presente é aquilo que nunca está, mas que organiza toda a vida na época histórico metafísica do logos.

A temática da historicidade, embora pareça introduzir-se bem tarde na filosofia, sempre foi nela requerida pela determinação do ser como presença. (...) o conceito de episteme sempre chamou o de história se a história é sempre a unidade de um devir, como tradição da verdade ou desenvolvimento da ciência orientado para a apropriação da verdade na presença e a presença em si, para o saber na consciência de si. A história foi sempre pensada como o movimento de uma ressonância da história, derivação entre duas presenças. (DERRIDA, 2009, p.423-4)

Uma outra condição para uma gramatologia seria, portanto, a desconstrução da história. A escrita sendo totalmente histórica não se deixa apreender neste modelo, antes, ela é a abertura e possibilidade do devir histórico do qual depende a história.

Por fim, uma *gramatologia* “não deve ser uma das ciências do homem, porque coloca de início, como sua questão própria o nome do homem” (DERRIDA, 2013, p.104). Pois que este nome – *homem* – também se constitui nesta época histórico-metafísica e corresponde a um certo regime de visibilidade dos objetos. Aquele que fala (o sujeito) cria uma espécie de espaço virtual do qual ele mesmo seria o fundamento e no qual os objetos podem ser dispostos. É como se seu discurso instituisse a objetividade dos objetos ao submetê-los a este regime de presença. Pensar uma linguagem deslocada, que já não pode ser decifrada pela unidade do signo, é pois, colocar em questão aquele que acredita poder operar esta linguagem, é também descolocar o sujeito (SAFATLE, 2014, p.10).

### Quem vem após o sujeito?

O artigo de Benhabib, “Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada”, apresenta uma série de objeções acerca do que ela chama de “morte do sujeito”, todas bastante compatíveis com um conjunto de contestações – à esquerda ou à direita – então em voga no que podemos chamar de “apelo de retorno ao sujeito”.<sup>8</sup> O tema levou Jean-Luc Nancy a organizar, em 1988, um conjunto de conversas movidas pela pergunta “Quem vem depois do sujeito?”, respondida por uma série de autores e publicadas primeiro na França e depois nos EUA<sup>9</sup>. Em

---

<sup>8</sup> A este respeito, gostaríamos de referir a DUQUE-ESTRADA, 2005 e ainda ao livro *Penser le sujet aujourd'hui* (Guibert-Sledziewski&Vieillard-Baron, 1988), resultado de um colóquio realizado em Cerisy-la-Salle, em 1986, onde o debate sobre o sujeito foi movido pela ideia de reconstrução do conceito de sujeito.

<sup>9</sup> Alain Badiou, Didier Franck, Emmanuel Levinas, Etienne Balibar, Gerard Granel, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jacques Rancière, Jean-François Courtine, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion, Luce Irigaray, Maurice Blanchot, Michel Henry, Mikkel BorchJacobsen, Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman, Sylviane Agacinski, Vincent Descombes. As respostas foram

sua resposta, Derrida rejeita com veemência o que considera ser a premissa da formulação, a de que o sujeito está morto:

Se ao longo dos últimos 25 anos, na França, as mais notórias dessas estratégias procederam, com efeito, a uma espécie de explicação acerca da “questão do sujeito”, nenhuma delas procurou “liquidar” o que quer que seja (aliás, não sei a qual conceito filosófico pode corresponder esta palavra, que compreendo melhor em outros códigos: finanças, banditismo, terrorismo, criminalidade civil ou política; e, portanto, não se fala de “liquidação” senão na posição da lei e mesmo da polícia). O diagnóstico de “liquidação” denuncia em geral uma ilusão e uma falta, ele acusa: quis-se “liquidar”, acreditou-se poder fazê-lo, não deixaremos que o façam. O diagnóstico implica, pois, uma promessa: faremos justiça, salvaremos ou reabilitaremos o sujeito. Palavra de ordem, portanto: retorno ao sujeito, retorno do sujeito (DERRIDA, 2018, p.152).

Se trazemos aqui a resposta de Derrida é menos para nos debruçar sobre seus argumentos e mais para aproximá-los de alguns dos termos da resposta de Judith Butler às contestações de Benhabib, cuja recusa à aliança entre pós-modernismo e feminismo passa primeiro pela afirmação de que, com a morte do sujeito, “desaparecem conceitos de intencionalidade, responsabilidade, autorreflexão e autonomia”, um dos argumentos que leva Benhabib a concluir que a morte do sujeito não seria compatível com objetivos feministas de emancipação, agência, autonomia e individualidade (BENHABIB, 2018, p. 41). Observamos que a recusa ao modo de compreensão do sujeito no pós-estruturalismo produz dois movimentos no artigo de Benhabib: o primeiro, explícito, de recusar o pós-estruturalismo como aliado ao feminismo; o segundo, implícito, o de afirmar que os objetivos do feminismo são emancipação, agência, autonomia e individualidade. É difícil, de fato, discordar que estes sejam objetivos de uma parcela do feminismo, mas também é difícil concordar que haja estabilidade ou homogeneidade no modo como diferentes teorias e movimentos feministas entendem esses valores, em suas diversidades regionais, culturais, sociais e étnicas. Bastaria pensar, por exemplo, no quanto esses valores modernos estão carregados de etnocentrismo e nos im-

---

reunidas na França no volume 20 do *Cahiers Confrontation*, em 1989, e traduzidas numa edição nos EUA organizada por Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy (1991).

pedem de pensar que talvez não sejam os mais decisivos para mulheres que vivem em comunidades periféricas, nas quais ideias como autonomia e individualidade, por exemplo, podem ser atomizadoras e carregadas do peso de uma responsabilidade individual, incompatível com a vida coletiva.

(A questão nos levaria para uma breve digressão a respeito da compreensão do conceito de colonialidade do poder, de Anibal Quijano (2014), e de seu desdobramento em colonialidade de gênero, em Maria Lugones (2008), para pensar que no feminismo decolonial o sujeito é generificado e racializado a fim de produzir a relação de exploração capitalista que eliminará as formas sociais comunitárias e de solidariedade que estavam sustentadas em outros modos de divisão do trabalho.)

Acreditamos que, apesar de sua ligação com o pensamento pós-estruturalista, é também muito em função da argumentação de Behabib que Butler se vê diante da exigência de responder pela aliança entre feminismo e pós-modernismo em termos que, de fato, já não representavam exatamente a sua posição dentro da teoria feminista. Grande parte das críticas de Behabib a ela dirigidas tomam como ponto central uma das questões políticas mais instigantes de *Gender trouble*, livro que havia sido publicado em 1990, mesmo ano da realização do simpósio: e se a mulher deixasse de ser o sujeito do feminismo?

Olhar retrospectivamente para a perturbação de gênero causada por Butler nos permite, antes de avançar na exposição de sua linha argumentativa, recuperar alguns dos seus desdobramentos. *Gender Trouble* é uma reunião de textos escritos nos anos que antecedem a queda do Muro de Berlim e que estão sob influência do já mencionado fim das grandes narrativas, mas também dos discursos finalistas que emergiram a partir daí: o fim da história carregaria com ele também o fim do movimento feminista, no rastro da percepção de que as mulheres já teriam conquistado toda a emancipação, agência, autonomia e individualidade que poderiam reivindicar. Butler estava se opondo a esse diagnóstico quando dirige sua provocação para os movimentos feministas, o que gostaríamos de considerar um “verdadeiro momento filosófico”, retomando a

definição que Patrice Magnilier (2011) havia dado à Gramatologia. Isso porque desde então, teóricas feministas de diferentes espectros de pensamento e de localizações geográficas distintas precisam retornar a essa questão, repetindo o gesto que Magnilier encontrou no livro de Derrida.<sup>10</sup> Sabemos que, no momento seguinte à publicação de *Gender Trouble*, Butler se dedica a uma trilogia de títulos que buscaram responder muitas das críticas feitas ao livro, sobretudo ao tema da performatividade de gênero (BUTLER; 1993; 1997a; 1997b). No entanto, acreditamos também que o gesto de desconstrução do sujeito do feminismo marcou e ainda marca o debate nas teorias e nas lutas feministas.

### Sujeitos interseccionais, sujeitos sexuais

Um aspecto relevante dos problemas de gênero foi o que hoje, retrospectivamente, podemos considerar uma adesão de Butler à interseccionalidade, questão recém-posta à mesa pela feminista negra Kimberlé W. Crenshaw (1989), que vai ganhando força e expansão à medida em que interpela o feminismo liberal branco a repensar a centralidade da categoria mulher, cujos cruzamentos com raça e classe e condição colonial estavam sendo gestados pelo menos desde os anos 1980, com os trabalhos de Angela Davis (1981), nos EUA e Lélia Gonzalez (1988; 2017), no Brasil. São em grande medida as feministas negras as que forçam a percepção de que não bastava a criação de um sujeito universal feminino, já que este também reproduzia internamente a hierarquia existente na categoria do sujeito universal abstrato, ignorando, alijando e mesmo forcluindo as mulheres negras. Butler percebe e endereça essa questão aos feminismos, quando escreve:

(...) em Beauvoir, o “sujeito”, na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um “Outro” feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente “particular”,

<sup>10</sup> “Um momento filosófico não seria simplesmente uma época, que se poderia definir por um certo número de teses ou pressupostos; é sempre a abertura de um pensamento que reivindica incessantemente ser reprisado, e só pode ser reprisado ao ser renovado” (MAGNILIER, 2011, p. 372).

corporificado e condenado à imanência. Embora veja-se frequentemente em Beauvoir uma defensora do direito de as mulheres se tornarem de fato sujeitos existenciais, e portanto, de serem incluídas nos termos de uma universalidade abstrata, sua posição também implica uma crítica fundamental à própria descorporificação do sujeito epistemológico masculino abstrato (BUTLER, 2003, p.31).

A condenação das mulheres a serem sujeitos corporificados e imanentes é ainda mais acentuada na condição da mulher negra. Por isso, consideramos que um dos movimentos importantes de Butler é em direção do feminismo interseccional e de sua ampliação, não apenas na necessária discussão sobre raça, mas também na inclusão da sexualidade como marcador interseccional. Para isso, primeiro ela precisará desestabilizar a mulher – até ali entendida como a mulher, branca, heterossexual, europeia – como sujeito do feminismo:

(...) é um problema político que o feminismo concorde que a admissão do termo “mulheres” denota uma identidade em comum. Em vez de um significado estável que comanda a concordância das pessoas a que o termo propõe descrever e representar, mulheres, mesmo no plural, se tornou um termo problemático, um lugar de contestação, um motivo de ansiedade. Como sugere o título do livro de Denise Riley, *“Am I that name?”* [Eu sou esse nome?], esta é uma questão produzida pelas inúmeras possibilidades desse nome e de suas múltiplas significações. Se alguém “é” uma mulher, certamente isso não é tudo que a pessoa é; o termo fracassa ao tentar ser exaustivo, não porque a pré-generificação de uma “pessoa” transcende a parafernália específica do seu gênero, mas porque gênero não é sempre constituído de forma coerente e consistente em contextos históricos diferentes, e porque gênero *faz interseção* com com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” *das interseções políticas e culturais* em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 1990, p.3, *itálicos nossos*).<sup>11</sup>

A instabilidade apontada como motor para pensar a interseccionalidade será retomada por Butler no ensaio que apresenta na interlocução que estabelece com Benhabib. Sob o título “Fundações contingentes: feminismo e a questão do pós-modernismo”, Butler faz um movimento que consideramos muito próximo à mencionada abordagem de Derrida para o problema do sujeito, quando argumenta que exigir uma noção

<sup>11</sup> Sempre que a referência for a um livro original, a tradução é nossa.

de sujeito que não esteja pressuposta não é dispensar a noção de sujeito, mas interrogar qual é o processo de sua construção e, mais, quais são as consequências políticas de aceitar o sujeito como um pressuposto, sem complexificar suas configurações, contornos e limites (BUTLER, 2018a, p. 63). “Os fundamentos funcionam como o inquestionado e o inquestionável dentro de qualquer teoria”, escreve Butler, no que poderíamos chamar de um modo derridiano de abordar as questões ali discutidas, inclusive o problema do sujeito como fundamento implícito ou mesmo oculto e, por isso mesmo, aquilo que precisa seguir não interrogado para que a teoria permaneça funcionando. Na complexa teia que forma o sujeito, que deixa de estar pressuposto na teoria para estar ali implicado, situado, assujeitado ou localizado, se quisermos falar como Donna Haraway.

Nunca é demais lembrarmos que, desde sua tese de doutorado, e reiteradamente a seguir, a filósofa mantém uma estreita relação com as questões hegelianas: “Todo o meu trabalho está inscrito em torno de um conjunto de perguntas hegelianas: ‘qual é a relação entre desejo e reconhecimento e a que se deve que a constituição do sujeito suponha uma relação radical e constitutiva com a alteridade?’”, escreve (BUTLER, 1999, p. xiv). Vinte anos depois, em entrevista recente, ela tempera essa posição:

Digamos que Hegel continua presente projetando uma sombra sobre o meu trabalho, se bem que, se tomado isoladamente, ele não constitui um parâmetro suficiente para o que faço atualmente. (...) Suponho que compartilho do pressuposto de que aquilo que somos como enquanto sujeitos depende fundamentalmente das relações sociais que nos formam e daquelas nas quais estamos engajados (...) não acredito que os termos do reconhecimento estejam separados dos campos da política e da economia. As duas esferas se condicionam mutuamente (BUTLER, 2019, p.18).

Observamos que é com Foucault que Butler faz o entrelaçamento entre reconhecimento e as condições de possibilidade de ser reconhecido, de modo que a concepção foucaultiana de assujeitamento – aqui entendido como a ambiguidade de um sujeito que se faz sujeito conforme se sujeita às normas do poder – permanece como questão no seu pensamento. Ainda

que, como ela diz nessa mesma entrevista, ao comentar a publicação brasileira de “Debates feministas”, tenha se afastado do pós-estruturalismo e se aproximado da teoria crítica, gostaríamos de sustentar que o problema do sujeito permanece como herança, se não do pós-estruturalismo como um todo, mas em uma certa operação de desconstrução dos pressupostos de autonomia, individualidade, liberdade e agência, para repetir os valores elencados por Benhabib, aos quais outros feminismos foram acrescentando reconhecimento, interdependência, redes de sustentação e sentido de comunidade.

Aqui, seria importante considerar a hipótese de que o movimento de aproximação de Butler com o pós-estruturalismo francês dos anos 1960/1970 se mantém ligado a uma economia de pensamento, a um modo – estamos evitando propositalmente a palavra método – de fazer filosofia que, se por um lado terá a indelével marca hegeliana da dialética, por outro lado, sustentará também uma forma de crítica social que volta o olhar para aquilo que pretendia permanecer oculto como fundamento dos sistemas filosóficos. Não foi outro seu movimento ao apontar que o conceito de gênero havia permanecido como fundamento implícito de um determinismo cultural e substituído o sexo como fundamento da diferença sexual.<sup>12</sup> Essa pos-

---

<sup>12</sup> Está em funcionamento, em Butler, uma economia de pensamento em relação ao par sexo/gênero que pode ser entendida como análoga ao movimento de leitura que Derrida faz do par significante/significado na linguística estruturalista de F. Saussure. Não se trataria, em nenhum dos dois casos, de uma superação dos sistemas sobre os quais ambos se debruçam, mas principalmente da aguda percepção daquilo que restou impensado. Esse movimento marca a abordagem pós-estruturalista, na medida em que propõe olhar para os sistemas de pensamento a partir de suas lacunas. A este respeito, aproximamos duas citações: “Aparentemente, a teoria de Beauvoir trazia consequências radicais, que ela própria não antecipou”, escreve Butler (1990, p.112); “Há ao menos um momento no qual Saussure renuncia a extrair todas as consequências do trabalho crítico que empreendeu” (DERRIDA, 2001, p. 25). Para mais sobre a relação entre Problemas de gênero e Gramatologia, referimos a Rodrigues (2008; 2009). Esse movimento da teoria feminista pode ser localizado ainda na relação que Lugones estabelece com a obra de Quijano: “Quero ressaltar a conexão que existe entre o trabalho das feministas que estou citando aqui ao apresentar o lado obscuro/oculto do sistema de gênero moderno/colonial e o trabalho de Quijano sobre a colonialidade do poder” (LUGONES, 2008, p. 99).



sibilidade de ampliar a visão permitiu, primeiro em *Relatar a si mesmo* (BUTLER, 2015a), mas sobretudo em *Quadros de guerra* (BUTLER, 2015b), que Butler tenha se dedicado a articular as condições de possibilidade de reconhecimento com o tema da moldura, se valendo tanto da teoria do enquadramento, do sociólogo E. Goffman, quanto da abordagem derridiana para o problema da moldura como aquilo que não pode estar fora do quadro e que, ao ser compreendida como um elemento que participa do quadro, borra distinções dadas como garantidas. Ver a moldura passa a ser, portanto, perceber duas possibilidades: modificar o quadro, todo quadro é modificável.

### **Alianças contingentes**

Aqui, retomamos nossa referência aos “Debates feministas”, passando ao texto de Nancy Fraser, “Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler”. Seu artigo funciona como uma espécie de moderação entre as posições de Benhabib e de Butler, retomando seus próprios argumentos a favor de uma teoria feminista que “preservaria a força emancipatória social-crítica mesmo quando evitasse fundamentos filosóficos” (BUTLER, 2018a, p.98) Disso resultariam feminismos que pudessem superar, acredita Fraser, e nós a seguimos muito de perto, “a falsa antítese entre teoria crítica e pós-estruturalismo”. Para ela, se faltava ao texto de Benhabib a oportunidade de aceitar tal superação, também faltava a Butler “integrar considerações crítico-teóricas em sua moldura foucaultiana pós-estruturalista.” (BUTLER, 2018a, p. 109). Ainda que Fraser aceite – com ressalvas – a proposição de Butler sobre a impossibilidade de estabilizar o termo “mulheres”, o argumento forte de seu ensaio está na defesa de uma concepção de subjetividade que seja ao mesmo tempo construída e crítica, propondo uma aliança que, passados 30 anos da discussão ali estabelecida, se provou necessária:

Poderíamos tentar desenvolver novos paradigmas de teoria feminista que integrem as observações da teoria crítica com o pós-estruturalismo. Tais paradigmas engendrariam importantes ganhos intelectuais e políticos e descartariam de vez as falsas antíteses dos nossos debates atuais. (FRASER, 2018, p. 115).

O debate entre Butler e Fraser continuou ao longo da década de 1990. Há uma edição brasileira da troca de artigos entre as duas na *New Left Review*, em 1997, com tradução de Alexia Bretas e publicação na revista *Ideias* (BUTLER, 2017 [1997]). Havia uma tensão produtiva na discussão sobre formas de enfrentamento do capitalismo que não fossem “meramente culturais”, na expressão crítica de Fraser, e incorporasse marcadores interseccionais além do já clássico tripé gênero/raça/classe, considerando, nas proposições de Butler, o quanto sujeitos marcados por não corresponder aos padrões heteronormativos experimentam formas de exclusão que se manifestam na vida social e econômica. Estaria aqui, também, o deslocamento de um feminismo feito em função do conceito de gênero e da diferença sexual binária para um feminismo cuja questão central se torna a crítica à heteronormatividade, como propõe Butler.

Quase duas décadas depois, na mesma *New Left Review*, Fraser publica “Feminism, capitalism and the cunning of history” (FRASER, 2009). O ano era 2009 e a derrocada financeira já havia varrido os mercados internacionais a partir dos Estados Unidos, marcando o que alguns autores vão chamar de “crise do neoliberalismo”.<sup>13</sup> Nosso argumento é que será no enfrentamento das novas configurações do sujeito na racionalidade neoliberal que tem se dado a superação do que Fraser chamou de “falsas antíteses” a fim de impulsionar as alianças contingentes, nos feminismos, mas não apenas, entre teoria crítica e pós-estruturalismo, a primeira compreendendo a necessidade de pensar como os modos de subjetividade participam das formas de opressão; a segunda admitindo que era indispensável considerar a agudização das condições materiais nas novas configurações do capitalismo, agora já capaz de adotar para si transformações culturais e reivindicações das políticas identitárias, amortecendo, portanto, seus modos de opressão sob a fachada da diversidade cultural. O desejo, que era um elemento desestabilizador, por que a ele não corresponde um objeto que se estabilize nessa relação, o desejo será o próximo território a ser conquistado e ocupado.

---

<sup>13</sup> A denominação “crise do neoliberalismo” encontramos, por exemplo, em Duménil e Lévy (2014).

Da vasta bibliografia sobre as configurações do sujeito neoliberal, vamos privilegiar “A nova razão do mundo”, de Pierre Dardot e Christian Laval, no ponto específico em que eles descrevem a construção do sujeito neoliberal, que dependerá da racionalização do desejo. “Trata-se de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irredutível do desejo que o constitui” (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327). Nesse ponto, recuamos muito brevemente a um aspecto específico da formação filosófica de Judith Butler, sua tese de doutorado, “Subjects of desire – hegelian reflections in twentieth-century France”. Ali, Butler retoma o caráter destabilizador do desejo como “fonte de deslocamento ontológico do sujeito humano” (BUTLER, 1999, p. 34). Interessa a ela aquilo que o desejo carrega de ambivalente: “Na medida em que desejamos, desejamos de duas maneiras que se excluem mutuamente; ao desejar algo, nos perdemos; ao desejar nosso “eu”, perdemos o mundo.” Essa experiência de perda de si produzirá, com Butler, uma turbulência na relação até ali estável entre sexo/gênero/desejo, fazendo com que o desejo seja, assim, um elemento de perturbação, nos sujeitos, da coerência entre sexo, gênero e objeto sexual.

O que lemos em Dardot & Laval, no entanto, é a constatação de que mesmo o desejo, mesmo esse elemento que sustentaria a possibilidade de constituição de sujeitos se confrontarem com a racionalização e disciplinarização das formas de vida, mesmo o desejo havia sido capturado pela racionalidade neoliberal. “As novas técnicas de ‘empresa pessoal’ chegam ao cúmulo da alienação ao pretender suprimir qualquer sentimento de alienação: obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo (DARDOT & LAVAL, 2016, p. 327)”. Se, como pensam Dardot e Laval, os trabalhadores passam a ser responsáveis pela sua eficácia, passam a intensificar seu esforço de realização que, embora impulsionada pela racionalidade neoliberal, é experimentada “como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir (DARDOT & LAVAL,

2016, p. 327)”. Arriscaríamos mesmo a dizer que essa “ordem imperiosa” dependerá da estabilização do desejo em direções muito bem definidas, demarcadas, delimitadas, controladas, disciplinadas, colonizadas.

Modalizado e normatizado, o desejo torna-se assim uma espécie de último campo de batalha, reduto final de disputa do sujeito. É nesse ponto que acreditamos na necessidade do encontro entre teoria crítica e pós-estruturalismo, a partir da percepção de que, por um lado, o sujeito neoliberal está dominado nos modos de produção de subjetividade, e por outro lado, a precarização das condições materiais traz impactos profundos na vida social. Os “debates feministas” aportariam à filosofia a possibilidade de repensar a categoria sujeito em outros termos que não apenas o da aniquilação, falsa acusação ao pós-estruturalismo, versus recuperação, falácia sustentada na nostalgia de um sujeito universal abstrato, cuja presença a si seria o fundamento da razão e da universalidade; apagamento da emergência dos novos sujeitos de direitos, cuja existência insiste em reivindicar legibilidade e reconhecimento.

### **Considerações finais**

Gostaríamos de concluir reforçando o motivo principal que anima esse artigo, a afirmação da atualidade da aliança entre os feminismos de matriz pós-estruturalista e os de matriz materialista, proposta por Fraser nos anos 1990 e em realização nisso que Butler chama de “política das ruas”. Para sustentar essa argumentação, traremos algumas considerações sobre o livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria da performatividade da assembleia*, livro em que Butler retoma a questão das alianças. Numa investigação acerca do que, nas inúmeras manifestações que tomaram as ruas desde o Occupy Wall Street – passando pela ocupação das praças na chamada Primavera Árabe e pelas Jornadas de Junho, no Brasil, mas também por movimentos como Black Live Matters, Ni una a menos e Mães de Maio –, a análise de Butler une a performatividade linguística com a performatividade corporal, que é interpretada por ela como estratégia de enfrentamento das

políticas de precarização. Tais políticas não podem ser pensadas sem a dimensão do sofrimento psíquico, de modo que as reflexões de Butler reúnem a materialidade dos corpos com a vida psíquica do poder, a luta por condições materiais com o confronto às formas de sujeição:

Quanto mais alguém está de acordo com a exigência da “responsabilidade” de se tornar autossuficiente, mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente; e quanto mais estruturas sociais de apoio deixam de existir por razões “econômicas”, mais isolado esse indivíduo se percebe em sua sensação de ansiedade acentuada e “fracasso moral”. (BUTLER, 2018b, p. 21)

Acreditamos poder interpretar essa e outras passagens como indicação de que as duas chaves teóricas – pós-estruturalismo e teoria crítica – estão em funcionamento, o que nos permitiria mobilizar a ideia de precariado, que não é apenas um substituto do proletariado, mas o seu necessário deslocamento. Trata-se de pensar a condição humana marcada pela interseccionalidade que modula como cada corpo, cada sujeito, cada sujeita que está experimentando, na sua condição de precariedade, a distribuição de injustiça social, econômica, racial. Dito de outro modo, o debate sobre quem é, afinal, o sujeito do feminismo, tal qual proposto por Butler há 30 anos, se mostra aqui produtivo não apenas para as feministas, não importa de que corrente, mas para o enfrentamento de outra questão, a emergência dos movimentos identitários. A ideia de que essas lutas teriam substituído a luta de classes no momento do seu esgotamento, mas que as reivindicações identitárias seriam insuficientes para operar a crítica ao capitalismo e que estaria, portanto, na hora de voltar à luta de classes, é uma hipótese que esbarra em pelo menos dois problemas.

O primeiro problema, mais ou menos de fácil diagnóstico, é o fim da classe trabalhadora tal qual a conhecíamos na fase industrial do capitalismo, o que faz com que o campo do trabalho perca hegemonia na arena da disputa política. O segundo problema é a necessidade de admitir que a emergência de novos sujeitos políticos aponta para o limite da universalidade – o proletariado ou mesmo sua atualização, o precariado –, cujo questionamento tem sido impulsionado pelos movimentos

identitários. A apontada aliança feminista, articulando a crítica do materialismo às condições de precarização da vida com a crítica pós-estruturalista, indicando a alocação diferencial dessa precarização em alguns sujeitos e não em outros, é uma aposta de que essa aliança se torne, assim, um operador que pode fazer funcionar a crítica ao capitalismo no seu estágio atual. Talvez seja preciso refazer a pergunta de Mark Fisher (2009) “não há alternativa?” para, ao tentar respondê-la, encontrar um ponto de partida para a invenção de novos sujeitos de desejo.

**Referências:**

- Benhabib, Seyla. Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada. IN: Benhabib, Butler, Cornell e Fraser. *Debates feministas – um intercâmbio filosófico*. Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.
- Butler, Judith. Entrevista para a revista Margem Esquerda. Margem Esquerda, n. 33. Boitempo Editorial: São Paulo, 2019.
- Butler, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’. IN: Benhabib, Butler, Cornell e Fraser. *Debates feministas – um intercâmbio filosófico*. Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo : Unesp, 2018a.
- Butler, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Tradução Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Record, 2018b.
- Butler, Judith., & Bretas, A. (2017). Meramente cultural. Idéias, 7(2), 227-248. [BUTLER, J. Merely Cultural. Social Text, vol. 15, n. 3-4, p. 265-277, 1997.]
- Butler, Judith. *Quadros de guerra – quando a vida é passível de luto?* Tradução Sérgio Lamarão e Arnaldo Cunha. Rio de Janeiro: Record, 2015a.
- Butler, Judith. *Relatar a si mesmo – crítica da violência ética*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015b.
- Butler, Judith. *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- Butler, Judith. *Subjects of Desire - hegelian reflections in twentieth-century France*. Columbia University Press, 2a. Edição, 1999.
- Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press, 1997a.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York: Routledge, 1997b.
- Butler, Judith. *Bodies that matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Nova York: Routledge, 1993.
- Butler, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990.
- Cadava, E. Connor, P. Nancy, J.L. *Who comes after the subject?*, New York, Routledge, 1991.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo – ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- Davis, Angela. *Women, race and class*. Nova York, Vintage Books, 1981. [DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Tradução Heci Regina Candiani, São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.]

Duménil, Gérard e Lévy, Dominique. *A crise do neoliberalismo*. Tradução Paulo Cesar Castanheira. São Paulo, Boitempo Editorial, 2014.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

Crenshaw, Kimberlé W. Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp. 139-167

Derrida, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.

Derrida, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaidermann e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

Derrida, Jacques. *Posições*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

Derrida, Jacques. “É preciso comer bem” ou o cálculo do sujeito. Tradução Denise Dardeau e Carla Rodrigues. *Revista Latino-americana do Colégio Internacional de Filosofia*. N. 3, 2018.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is there no alternative?* Washington: Zero Books, 2009.

Fraser, Nancy. Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler. IN: Benhabib, Butler, Cornell e Fraser. *Debates feministas – um intercâmbio filosófico*. Tradução Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp, 2018.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. Tradução Anselmo da Costa Filho e Sávio Cavalcante. *Mediações*, Londrina, v. 14, n. 2, p. 11-33, jul./dez. 2009. [“Feminism, capitalism and the cunning of history”. *New Left Review*, n. 56, março-abril de 2009]

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92-93, 1988, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RODRIGUES, Carla; RAMOS, Tânia; BORGES, Luciana (Org.). *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Funarte. (Coleção Ensaios brasileiros contemporâneos), 2017.

Guibert-Sledziewski & Vieillard-Baron (orgs.). *Penser le sujet aujourd'hui*. Paris: Méridiens Klincksiek, 1988.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. *Tábula Rasa*. Bogotá, Colômbia N. 9, 2008, pp. 73-101.

LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. 6.ed. José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 2000.



MANIGLIER, Patrice. Téronologie saussurienne: ce que Derrida n'a pas lu dans le Cours de linguistique générale. IN: MANIGLIER, Patrice (org.) *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.

RODRIGUES, Carla. *O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida*. Dissertação de mestrado, Filosofia, PUC-Rio, 2008.

RODRIGUES, Carla. *Coreografias do feminino*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

RILEY, Denise. "Am I that name?" *Feminism and the Category of "Women" in History*. Basingstoke, UK: Macmillan, 1988.

SAFATLE, Vladimir. Fazer justiça a Freud: a psicanálise na antessala da Gramatologia. IN: HADDOCK-LOBO, R. et ali (org). *Heranças de Derrida – da linguagem à estética*. Volume 2. Tradução Ana Luíza Fay. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. IN: QUIJANO, Aníbal; CLÍMACO, Danilo Assis. *Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

WAJCMAN, Gérard. A arte, a psicanálise, o século. IN: *Lacan, o escrito, a imagem*. Tradução de Yolanda Vilela. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.



# Desigualdade salarial de gênero e o abismo salarial entre os gêneros

Unequal gender pay and gender pay gap

**Cinara Nahra**

Docente do departamento de filosofia da UFRN

**Fernanda Alves da Costa**

Doutoranda pelo departamento de filosofia da UFRN

**Resumo:** Neste artigo estaremos discutindo a desigualdade salarial de gênero (unequal gender pay) e o abismo salarial entre os gêneros (gender pay gap) mostrando que embora os dois fenômenos façam parte da mesma lógica, ou seja, a injusta lógica de desvalorização das mulheres e do trabalho feminino, eles são dois fenômenos distintos. A desigualdade salarial de gênero acontece quando homens e mulheres recebem da mesma fonte pagadora salários distintos pelo mesmo trabalho, ou seja, os homens recebem mais para realizar o mesmo trabalho que as mulheres realizam. Já o abismo salarial (*pay gap*), acontece quando é feita a média dos salários pagos por uma empresa ou organização aos seus trabalhadores e verifica-se que a média salarial dos homens é maior que a média salarial das mulheres. Discutimos aqui porque estas desigualdades acontecem e propomos seis explicações de ordem cultural, moral e psicológica para os fenômenos, a saber, a ganância masculina, o apelo ao “direito natural” do pai de

família, o falso mito da maior produtividade masculina, o “apelo do pavão”, o efeito Matilda e o princípio Fannie Hurst.

**Palavras-chave:** desigualdade salarial de gênero, abismo salarial, o apelo do pavão, ganância.

**Abstract:** In this article we will be discussing the unequal gender pay and the gender pay gap showing that even so they are part of the same logic, i.e, the unfair logic of devaluating woman work, they are two different phenomena. The unequal gender pay is when women and men receive from the same payer different salaries, I mean, men receive more than women. The pay gap happens when the average salary of men is much higher than the average salary of women. We discuss here why these inequalities are happening and we propose six possible cultural, moral and psychological explanations for this: male greediness, the appeal to the “natural right” of the head of the family, the false myth of higher male productivity, the “peacock appeal”, The Matilda effect and the Fannie Hurst principle.

**Keywords:** unequal gender pay, gender pay gap, the peacock appeal, greediness.

Como poremos então a questão? E antes de mais nada, quem somos nós para apresentá-la? Os homens são parte e juiz; as mulheres também. Onde encontrar um anjo? Em verdade, um anjo seria mal indicado para falar, ignoraria todos os dados do problema; quanto ao hermafrodita, é um caso demasiado singular, não é homem e mulher ao mesmo tempo, mas antes, nem homem, nem mulher. Creio que para elucidar a situação da mulher são ainda certas mulheres as mais indicadas.

Simone de Beauvoir, O Segundo Sexo.

Os fenômenos chamados desigualdade salarial de gênero (*unequal gender pay*), e o abismo salarial entre os gêneros (*gender pay gap*), acontecem mundialmente, e são mais uma prova das desigualdades e injustiças a que nós mulheres estamos submetidas. Embora os dois fenômenos façam parte da mesma lógica, ou seja, a injusta lógica de desvalorização

das mulheres e do trabalho feminino, eles são dois fenômenos distintos. A desigualdade salarial de gênero acontece quando homens e mulheres recebem da mesma fonte pagadora salários distintos pelo mesmo trabalho, ou seja, os homens recebem mais para realizar o mesmo trabalho que as mulheres realizam. Já o abismo salarial (*pay gap*), acontece quando é feita a média dos salários pagos por uma empresa ou organização aos seus trabalhadores e verifica-se que a média salarial dos homens é maior que a média salarial das mulheres. Isto acontece, geralmente, porque os cargos mais bem pagos nestas empresas e organizações são ocupados por homens, ou seja, há mais homens em posições de alta direção e poder do que mulheres.

A existência da desigualdade salarial de gênero (*unequal gender pay*) em alguns países é proibida por lei, mas isto não a torna inexistente. Nos EUA existe desde 1963 o *equal pay act*, uma lei que proíbe a discriminação entre os sexos no pagamento de salários. No Reino Unido uma lei similar foi promulgada em 1970 e atualizada em 2010. No Brasil, teoricamente, a igualdade salarial está garantida desde a promulgação da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho), em 1943, tendo sido reforçada na constituição de 1988. O fato de que a desigualdade salarial de gênero (*unequal gender pay*) seja proibido por lei em muitos países leva a pensar que esta desigualdade não existe, mas isto está longe de ser a realidade, já que como uma infinidade de outras leis, esta também não é cumprida.

Aqui no Brasil, segundo o *Global Gender Gap Report*<sup>14</sup> existe “uma significativa inversão no progresso do país na direção da paridade de gênero em 2018, com a diferença média (*overall gender gap*), o abismo salarial, no seu maior ponto desde 2011”. Quando olhamos mais detalhadamente ao perfil do Brasil no relatório, os dados são ainda mais preocupantes. Em termos de *wage equality for similar work* (equidade salarial por trabalho

---

<sup>14</sup> The Global Gender Gap Report 2018. [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GGGR\\_2018.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf) *World Economic Forum* p.23. “O Brasil vê um significativo retrocesso em relação ao progresso em direção a paridade de gênero este ano, como o gap médio de gênero estando no seu maior ponto desde 2011.” Acesso em: 18 outubro 2019.

similar) através de uma pesquisa por amostra, o Brasil ocupa a 132ª posição no ranking<sup>15</sup>.

Por que estas desigualdades acontecem? Há explicações objetivas para o abismo salarial (*gender gap*) Ele acontece porque, mesmo com o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, os homens sempre ocuparam os postos mais bem remunerados e de mais poder. Assim, ainda que em muitas empresas o número de mulheres empregadas seja maior do que o de homens, os cargos mais bem pagos e de direção pertencem em geral aos homens e com isso, quando se faz a média entre o que ganham as mulheres e o que ganham os homens nestas empresas e organizações obtém-se como resultado que a média salarial é maior no grupo dos homens do que no grupo das mulheres. Elas acontecem porque o mundo do trabalho é reflexo da nossa sociedade, na qual a igualdade de gêneros nunca existiu. Uma das explicações possíveis para isso é que, como sabemos, o trabalho doméstico e o cuidado com os parentes (filhos e pais) é na grande maioria das famílias assumido desigualmente, com uma participação muito maior das mulheres, e isto se reflete no mundo do trabalho, com as mulheres trabalhando assalariadamente menos horas do que os homens, o que refletiria nos seus rendimentos. Isto, no entanto, não é sempre verdadeiro, já que mesmo com a dupla jornada de trabalho muitas mulheres trabalham as mesmas horas que os homens e muitas vezes até mais. O que realmente acontece é que os postos melhor remunerados acabam sendo ocupados pelos homens, mesmo em um país como o Brasil, onde o nível de escolaridade das mulheres já supera o dos homens<sup>16</sup>. As causas do *gender gap* só podem ser explicadas, me parece, se levarmos em conta fatores objetivos relacionados a própria essência do capitalismo selvagem (*savage capitalism*). Além do fato objetivo de que as mulheres podem engravidar e necessitar de licença maternidade, o que parece ser o pior dos pesadelos para empregadores, há fatores subjetivos relacionados ao preconceito. O preconceito,

<sup>15</sup> Ibid., ver *country profile*, Brasil, p.41

<sup>16</sup> Ver IBGE, censo demográfico disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0&cat=-1,1,2,-2,3,4,13,48,128&ind=4699> Acesso em: 18 outubro 2019.

como se sabe, é sempre sutil e muitas vezes inconsciente (*unconscious bias*). Os responsáveis por contratações, sejam eles homens ou mulheres, jamais vão admitir que escolherem um homem para uma posição, ao invés de uma mulher, pelo mero fato de que um é homem e a outra é mulher, mas inconscientemente o preconceito pode ter operado durante todo o processo de escolha. A ideia de que os homens podem se dedicar mais ao trabalho por estarem menos ocupados com tarefas familiares é uma ideia que está muitas vezes inconscientemente presente nos responsáveis por contratações, operando em suas decisões.

Já as explicações para a desigualdade salarial de gênero (*unequal pay*) parecem ser mais complexas, embora a natureza básica do problema seja a mesma, ou seja, fatores relacionados a essência do capitalismo. A existência da desigualdade salarial de gênero, embora esta seja proibida por lei em muitos países, e embora seja um problema histórico, adquiriu visibilidade no início do século XXI, especialmente pela luta incansável de grandes desportistas, como a tenista Serena Williams, a futebolista americana Megan Rapinoe e a brasileira Marta Silva. Serena Williams sempre foi uma grande lutadora pela igualdade salarial (*equal pay*) e se as mulheres recebem o mesmo pagamento que os homens desde 2007 nos torneios de tênis em Wimbledon, isto é devido em grande parte a sua luta e a de todas as tenistas, sendo que hoje em todos os torneios do *Grand slam* os campeões e as campeãs recebem o mesmo valor. O mesmo está longe de acontecer no futebol, e a injustiça fica ainda mais clara nos EUA onde a US Soccer Federation paga menos para as mulheres do que para os homens, ainda que a performance da seleção feminina americana seja infinitamente superior à da seleção masculina, o que é comprovado pelos inúmeros torneios onde a seleção feminina americana saiu vitoriosa. A seleção feminina dos EUA conquistou quatro vezes a medalha de ouro em Olimpíadas (1996, 2004, 2008 e 2012) e quatro títulos mundiais na Copa do Mundo da FIFA (1991, 1999, 2015 e 2019), enquanto a seleção masculina conquistou apenas uma medalha de bronze em Olimpíadas (1904) e sua melhor colocação em uma Copa do Mundo da FIFA foi um terceiro lugar, em 1930. Durante a Copa do Mundo da FIFA

na França, em 2019, a atleta Megan Rapinoe, eleita a melhor atleta da competição e melhor jogadora do mundo no *FIFA The Best 2019*, ganhou visibilidade não apenas por suas habilidades com o futebol, mas também por ser uma voz ativa nas reivindicações por salários iguais (*equal pay*) no esporte, um discurso que ganha força e espaço quando a capitã da seleção americana e demais jogadoras se recusaram a ir à Casa Branca serem recebidas pelo presidente Donald Trump, e protagonizaram, enquanto campeãs, discursos públicos fervorosos em defesa das mulheres no esporte e da igualdade salarial. No mesmo evento, a brasileira Marta Silva, maior artilheira em Copas do Mundo da FIFA<sup>17</sup> e seis vezes eleita a melhor jogadora do mundo pela FIFA (feito igualado por um homem apenas em 2019, o argentino Lionel Messi), se recusou a ser patrocinada por empresas que lhe pagassem menos do que pagavam para atletas homens. Um momento marcante na competição foi quando a atleta entrou em campo com uma chuteira preta, sem marca de nenhuma empresa, mas com o símbolo do movimento *#GoEqual*, para o qual a jogadora apontou após fazer um dos gols da partida. Marta também é a maior artilheira da seleção brasileira, com 117 gols, contra apenas 95 gols de Pelé. Segundo artigo publicado na revista *The Atlantic* em 2015<sup>18</sup>, neste mesmo ano, o investimento anual que a seleção feminina de futebol brasileiro recebeu foi de R\$ 1,5 milhões, enquanto o salário mensal do jogador Neymar naquele mesmo ano correspondia a R\$ 1 milhão. Em 2019, a jogadora de futebol mais bem paga do mundo, a norueguesa Ada Hegerberg, recebeu anualmente 400 mil euros, enquanto Messi recebeu 130 milhões de euros. Marta ganha receberá 340 mil euros no ano de 2019, enquanto Neymar receberá anualmente € 91 milhões<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Marta marcou 17 gols, ultrapassando o alemão Miroslav Klose que marcou 16 gols em Copas do Mundo.

<sup>18</sup> Revista *The Atlantic*, disponível em: [https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2015/06/neymar-marta-world-cup-brazil/394856/?utm\\_source=SFTwitter](https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2015/06/neymar-marta-world-cup-brazil/394856/?utm_source=SFTwitter), Acesso em: 18 outubro 2019.

<sup>19</sup> Revista *Época Negócios*, disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Mundo/noticia/2019/06/neymar-ganha-227-vezes-mais-que-ada-hegerberg-melhor-e-mais-bem-paga-jogadora-do-futebol-feminino.html> Acesso em: 18 outubro 2019.



Na indústria do entretenimento é possível acompanhar alguns eventos e dados para o debate sobre a igualdade salarial (*equal pay*) especialmente no cinema e nas produções das plataformas de streaming. Estudos realizados pelas agências *shift7* e *Creative Artists Agency* – CAA<sup>20</sup>, responsáveis pelos contratos de grandes nomes de Hollywood, mostram que, apesar do baixo investimento em filmes protagonizados por mulheres, são estes os que mais arrecadam dinheiro com bilheteria. A exemplo, o filme *Titanic* (1998), segunda maior bilheteria da história do cinema, perdendo apenas para *Avatar* (2009), que também foi dirigido por James Cameron, figura o topo da lista das maiores bilheterias protagonizadas por mulheres. Kate Winslet protagonizou *Titanic* ao lado de Leonardo Di Caprio, e os cachês contratuais são altamente discrepantes. *Titanic* arrecadou US\$ 2,19 bilhões em bilheteria. Na época, Di Caprio assinou um contrato de US\$ 40 milhões, enquanto Winslet, vencedora do Oscar na ocasião, foi contratada por apenas US\$ 2 milhões para o mesmo filme. Vinte anos depois, Kate Winslet que também participou do filme *Avatar* de 2009, agenciada pela CAA, foi comemorada por fechar um contrato de US\$ 10 milhões para participar do segundo filme da franquia de Cameron. Um dos maiores cachês femininos da história do cinema, mas ainda assim, metade do que Di Caprio recebeu em 1998. Atualmente, as franquias de super-heróis da DC Comics e da Marvel figuram os maiores investimentos e as maiores bilheterias do cinema hollywoodiano. Mas se compararmos os investimentos dos filmes protagonizados por heroínas com os protagonizados por heróis, encontramos grandes diferenças numéricas e alguns avanços graduais. O filme *Mulher-Maravilha* (2017) da DC Comics foi o primeiro filme da empresa protagonizado por uma heroína, interpretada pela atriz Gal Gadot, e também foi o primeiro filme da DC Comics dirigido por uma mulher, Patty Jenkins. O contrato de Gadot foi fechado em US\$ 300 mil por filme em que a heroína aparecesse, totalizando US\$ 900

<sup>20</sup> No site da *Business Wire* está disponível matéria sobre a pesquisa realizada pelas agências CAA e *shift7*, assim como o link para os dados estatísticos, disponível em: <https://www.businesswire.com/news/home/20181211005582/en/Female-Led-Films-Outperform-Budget-Levels-Research-Creative>. Acesso em: 18 outubro 2019.

mil sem incluir neste valor a participação nos lucros de produtos e bilheterias dos filmes *Batman vs. Supeman: As Origens da Liga da Justiça* (2016, arrecadou US\$ 873,6 milhões em bilheteria), *Mulher-Maravilha* (2017, arrecadou US\$ 821,8 milhões em bilheteria) e *A Liga da Justiça* (2017, arrecadou US\$ 657,9 milhões em bilheteria). *Mulher-Maravilha* está na história do cinema como o filme dirigido por uma mulher de maior arrecadação em bilheteria. Contudo, se compararmos os valores contratuais recebidos por Gadot pelos três filmes com o que o ator Henry Cavill recebeu também por três filmes da DC Comics, percebemos o abismo. O ator que, em seu primeiro filme vivendo um super-herói, *Superman: O Homem de Aço* (2013), era menos conhecido que Gal Gadot ao fechar contrato para viver Diana, apareceu também nos dois filmes da Liga da Justiça e recebeu por estes três filmes US\$ 14 milhões, sendo que o filme *Superman* teve uma arrecadação muito inferior ao filme *Mulher-Maravilha*: US\$ 668 milhões. Estes dados causaram muita discussão na época do lançamento do filme de Jenkins, que também assina a codireção dos demais filmes onde a personagem de Gadot aparece, e também foram base de especulações em matérias publicadas nos sites da *Vanity Fair*<sup>21</sup> e *The Daily Dot*<sup>22</sup>, chamando atenção também para a diferença nos valores dos orçamentos dos filmes da DC Comics: enquanto *Mulher-Maravilha* teve um custo de produção de US\$ 150 milhões, a maioria dos filmes da marca protagonizados por homens tem um custo médio de US\$ 200 milhões. *Mulher-Maravilha* foi a primeira grande produção cinematográfica protagonizada por uma super-heroína, e a primeira da DC Comics, que já visa novas produções cinematográficas com outras heroínas de seu universo dos quadrinhos.

O fenômeno a respeito dos investimentos em superproduções protagonizadas por mulheres e sobre o pagamento das atrizes causado pelo lançamento de *Mulher-Maravilha* teve im-

---

<sup>21</sup> *Revista Vanity Fair* Disponível em: <<https://www.vanityfair.com/hollywood/2017/06/gal-gadot-wonder-woman-salary>> Acesso em: 18 outubro 2019.

<sup>22</sup> *Revista Daily Dot* Disponível em: <<https://www.dailydot.com/parsec/wonder-woman-gal-gadot-pay-gap/>> Acesso em: 18 outubro 2019.

pacto nos estúdios rivais da DC Comics, a Marvel. A marca é responsável pelas mais milionárias produções do cinema nos últimos anos quando o assunto é tirar super-heróis dos quadrinhos e leva-los para as grandes telas do cinema. Mas a Marvel nunca havia investido em nenhuma produção protagonizada por uma heroína e as únicas personagens femininas com alguma relevância nos filmes da Marvel apareceram nas sequências de *Os Vingadores* (2012, 2015, 2018 e 2019) e *Pantera Negra* (2018): chamamos atenção para as personagens Viúva Negra (Scarlett Johansson), Nakia (Lupita Nyong'o), General Okoye (Danai Gurira) e Shuri (Letitia Wright). E foi justamente em 2019 que a Marvel lançou sua primeira produção protagonizada por uma heroína: *Capitã Marvel*. A produção teve o custo de apenas US\$ 152 milhões, o que é muito baixo se comparado com a maioria das produções da Marvel, que custam entre US\$ 200 e US\$ 400 milhões. Mesmo assim, a heroína vivida pela atriz Brie Larson se tornou a oitava maior arrecadação em bilheterias da Marvel e a décima maior bilheteria da história do cinema quando o assunto são filmes protagonizados por personagens femininas, com o total de US\$ 1,128 bilhão. Após o lançamento do filme da personagem mais poderosa dentre todos os heróis de sua franquia (*Capitã Marvel*), a Marvel já anunciou o lançamento do filme *Viúva Negra* para maio de 2020, onde Scarlett Johansson viverá a heroína Natasha Romanoff, com o orçamento de US\$ 110 milhões. Johansson foi a atriz mais bem paga em 2019<sup>23</sup>, recebendo US\$ 56 milhões pelo seu trabalho, enquanto o ator mais bem pago no mesmo ano, Dwayne “The Rock” Johnson, recebeu US\$ 89,4 milhões, seguido dos atores Chris Hemsworth (US\$ 76,4 milhões), Robert Downey Jr. (US\$ 66 milhões), Akshay Kumar (US\$ 65 milhões), Jackie Chan (US\$ 58 milhões), e Bradley Cooper e Adam Sandler (ambos com US\$ 57 milhões), segundo informações da *Forbes*<sup>24</sup>. O abismo salarial entre Johansson e “The Rock” ainda é imenso.

---

<sup>23</sup> Revista *Forbes* Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/maddieberg/2019/08/27/top-earning-actresses/#2c0872295b79>> Acesso em: 18 outubro 2019.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/maddieberg/2019/08/21/the-highest-paid-actors-2019-dwayne-johnson-bradley>>

Um outro caso que chamou muita atenção recentemente foi a luta da atriz Robin Wright por igualdade salarial (*equal pay*) em 2016. A atriz, que protagoniza a série *House of Cards*, do canal de streaming Netflix, pediu aos estúdios que seu salário fosse igualado ao do outro protagonista vivido por Kevin Spacey. Os estúdios concederam um aumento à atriz, mas não equiparou os salários dos dois atores, ainda que ambos, além de atuarem, fossem também produtores executivos da série e que tenham dirigido alguns episódios. Wright em entrevista à revista virtual *Net-a-Porter*<sup>25</sup> conta sobre sua luta por equidade salarial e sobre como se sentiu enganada pela produtora da Netflix, pois ela pensava que estariam pagando a ela o mesmo salário pago a Kevin. Contudo, no mesmo ano de 2016, aparecem uma série de escândalos de abusos sexuais e acusações de estupro envolvendo Spacey, inclusive dentro da produção de *House of Cards*. O ator é afastado do programa e Wright ascende como a grande protagonista da série, passando a receber o maior salário da produção. Canais de notícias ao publicarem a luta de Wright na produção de *House of Cards* expõem três fragilidades da indústria do entretenimento: (1) a tolerância com abusos cometidos por homens em posições de poder; (2) o protagonismo menor concedido às personagens femininas e (3) a desigualdade salarial entre gêneros<sup>26</sup>.

Mas se a visibilidade para a injustiça que ocorre com a desigualdade salarial de gênero e o abismo salarial explodiu com o esporte e a indústria do entretenimento, o problema está longe de se limitar a estas esferas, e acontece em diversas áreas. No Brasil, segundo resultados do IBGE<sup>27</sup> divulgados em 2018, o número de mulheres com ensino superior é maior do que o de

---

-cooper-and-chris-hemsworth/#1733e1b22b96> Acesso em: 18 outubro 2019.

<sup>25</sup> *Revista Net - A- Porter*. A entrevista com Wright é posterior a divulgação dos escândalos envolvendo Kevin Spacey. Disponível em: <<http://www.net-a-porter.com/am/magazine/402/18>> Acesso em: 18 outubro 2019.

<sup>26</sup> *Revista Deadline*. Disponível em: <<https://deadline.com/2017/11/kevin-spacey-house-of-cards-on-set-complaint-netflix-producer-1202200810/>> Acesso em: 18 outubro 2019.

<sup>27</sup> Dados colhidos e divulgados pela Agência Brasil e IBGE. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/genero/20163-es>>

homens (23,5% contra 20.7%). Mas em relação ao rendimento médio mensal de todos os trabalhos por sexo entre 2012 e 2016 as mulheres ganham em média apenas 75% do que os homens ganham. Este problema, de que mulheres realizam o mesmo trabalho que os homens embora não sejam remuneradas como eles, se mostra um mistério, que existe mas não é revelado. Como e por que isto acontece? Falta uma investigação maior do fenômeno, e faltam estatísticas mais detalhadas sobre este fenômeno silencioso, mas acreditamos que tanto para a explicação da desigualdade salarial de gênero (*unequal gender pay*) quanto para a explicação do abismo salarial (*gender pay gap*) seja importante avaliar atitudes psicológicas, culturais e morais, para que possamos ter uma compreensão mais ampla do problema, e para que assim sejamos capazes de combatê-lo. Propomos aqui 6 possíveis explicações, que acreditamos que podem ser dadas cumulativamente:

### 1. A ganância masculina

Os homens, em geral, estão mais propensos a buscar e aceitar cargos que sejam melhor remunerados, mesmo sabendo que não tem as qualificações necessárias para a função, enquanto as mulheres são mais reticentes a aceitar estas funções, e tendem a aceitar apenas os cargos e funções para as quais elas sabem que estão qualificadas e que exercerão bem e com competência, incluindo cargos de direção. A ganância masculina e sua avidez por dinheiro os torna cegos para a avaliação das suas próprias capacidades, por um lado; e por outro lado o que os move é justamente, prioritariamente, a possibilidade dos ganhos, deixando em segundo plano a preocupação com o bom exercício da função. Esta atitude, se prevalente nos homens, certamente elevaria a média salarial masculina, comparativamente a das mulheres, e influenciaria no abismo salarial (*gender gap*).

Do mesmo modo a ganância masculina pode ajudar na explicação sobre a desigualdade salarial de gênero (*unequal pay*).

---

taticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil.html?=&t=o-que-e-> Acesso em: 18 outubro 2019.

No setor público, por exemplo, onde teoricamente a desigualdade salarial de gênero não deveria existir, não há na realidade, infelizmente, dados estatísticos sobre como ela se apresenta, mas uma investigação poderia apresentar dados surpreendentes. Homens estão mais propensos a aceitar cargos de direção, mesmo quando não apresentam a necessária competência para isso; mulheres são muito mais críticas em relação a este procedimento. Mulheres estão mais interessadas do que os homens, em geral, em aceitar projetos e trabalhos voluntários, que embora sejam necessários para o bom andamento da coisa pública, não são assumidos por homens na mesma proporção, exatamente por não serem remunerados. Homens por outro lado tendem a assumir muito mais do que mulheres, projetos extras que trazem alguma remuneração extra, ainda que não tenham as necessárias competências e habilidades para tal. Em outras palavras mulheres estão muito mais dispostas do que os homens a fazerem pequenos sacrifícios pessoais, ou trabalharem mais, sem remuneração adicional, pelo bom andamento da coisa pública, enquanto os homens preocupam-se mais, em geral, com a obtenção de ganhos econômicos pessoais. Se este é o caso, a avidez masculina por projetos e funções que possibilitem ganhos pecuniários extras explicaria porque homens acabariam ganhando mais do que mulheres, mesmo no exercício do mesmo cargo.

## **2. O apelo ao “direito natural” do pai de família**

A ideia de que homens casados e com filhos são “pais de família” que devem sustentar seus filhos e por isso são detentores de um direito especial, natural, é largamente difundida na sociedade. Isso tem reflexos no mundo do trabalho, já que aqueles responsáveis por contratações também são influenciados por esta ideia. Em sendo “pai de família” homens são considerados seres que tem prioridade na disputa de cargos e direito de ganhar mais do que outras pessoas que não estão na mesma condição. Ninguém nega que pais têm despesas adicionais com filhos, mas isto acontece também com as mães. Porque não é alegado que uma mulher é “mãe de família” para conceder a estas mães prioridade na disputa de cargos? Ao contrário, no

caso das mulheres, o fato destas serem mães de família é visto como um fator desabonador no mundo do trabalho porque há sempre implicitamente a suspeita de que exatamente por ser mãe de família e ter responsabilidades familiares a mulher não vai dedicar-se ao seu trabalho como seria esperado. A cultura do “pai de família” acaba sendo discriminatória e certamente influencia no “*gender gap*” e provavelmente no “*unequal pay*”. Sabe-se, porém que há um erro fundamental de princípio nesta visão. Muitos “pais de família” usam na realidade esta condição para conseguirem benefícios para si próprios, que não serão estendidos aos filhos. Sabe-se que nas políticas de concessão de renda mínima e redistribuição de renda um dos modos mais eficazes de fazer a distribuição é concedendo o benefício às mulheres mães de família, porque estas tendem em geral a usar o dinheiro em benefício da família, comprando alimentos, ao contrário dos homens que muitas vezes o utilizam em benefício pessoal, para compra de bebidas e até cigarros. A conclusão é que a ideologia do pai de família, embora difundida, é uma ideologia prejudicial e discriminatória no mundo do trabalho.

### 3. O falso mito da maior produtividade masculina

Há também o falso mito da maior produtividade masculina. A justificativa aqui para a desigualdade salarial é a de que os homens ganham mais porque são mais produtivos ou trabalham mais do que as mulheres. Um exemplo clássico desta justificativa é o do tênis, onde na maioria dos torneios as mulheres jogam no máximo três *sets* enquanto os homens jogam cinco *sets*, o que pode levar a diferenças expressivas no número de horas jogadas em uma partida. Entretanto, há vários exemplos de mulheres que jogaram várias horas seguidas em um torneio, alternando a participação em modalidades distintas. Por exemplo, a maior tenista brasileira de todos os tempos, Maria Ester Bueno, em 1967 jogou por mais de 10 horas seguidas em Wimbledon, o que lhe custou uma contusão que praticamente terminaria com sua carreira na década de 70. O mito de que os homens são mais produtivos do que as mulheres é tão aceito quanto facilmente desmentido. Muitas vezes a produção femi-

nina supera a dos homens no mundo do trabalho, mesmo considerando o fato de que estas, muitas vezes, estão submetidas a dupla jornada de trabalho, o que não acontece com a grande maioria dos homens. Cabe também aqui a questão sobre o que é ser produtivo. É mais produtivo aquele que realiza uma tarefa rapidamente, mas deixando a desejar na qualidade ou quem finaliza a tarefa em um tempo um pouco maior, mas com maior perfeição? Se o segundo critério for utilizado no mundo do trabalho muito provavelmente o mito da maior produtividade masculina cairia definitivamente por terra.

#### 4. O apelo do pavão

Os homens, em geral, são muito bons no *talk the talk* (palavreado) mas não tanto no *walk the walk* (nas ações). Os homens “pavoneiam” muito mais do que as mulheres, se autpromovem, dizem que fazem muito mais do que realmente fazem, enquanto as mulheres, em geral, são mais propícias a fazer o seu trabalho de forma eficiente, mas sem se vangloriar. Vivemos, entretanto, em uma sociedade de aparências, onde o “parecer” se torna mais valorizado do que o “ser”, e assim sendo esta característica masculina de “pavonear” acaba sendo um dos fatores que contribui para sua melhor remuneração em relação as mulheres, não refletindo, porém, a situação real no mundo do trabalho em que as mulheres fazem o seu ofício com competência e eficácia, dia após dia, mas não “aparecem” tanto quanto os homens. Outro problema associado ao “pavonismo” é que o individualismo masculino é um empecilho ao trabalho coletivo, em equipe, que é essencial para o desenvolvimento de qualquer instituição ou empresa.

#### 5. Efeito Matilda

O mundo do trabalho também é palco da invisibilidade do trabalho de muitas mulheres. E em muitos casos, acontece até a usurpação do trabalho realizado por algumas mulheres e o reconhecimento por este são atribuídos a homens. Na história há muitos casos de mulheres que realizaram trabalhos



importantes em diversas áreas, como as artes e as ciências, e que nunca receberam o reconhecimento devido e, em alguns casos, tiveram o reconhecimento de seu trabalho atribuído a algum homem, de maridos à colegas de trabalho. Na ciência, casos do tipo recebem o nome de *Efeito Matilda*, em homenagem à sufragista Matilda Joslyn Gage, que escreveu um artigo em 1883 contra a ideia de que as mulheres seriam incapazes de genialidade e de realizar grandes descobertas e invenções científicas. O artigo se chama *Woman as an Inventor*<sup>28</sup> e onde Matilde afirma “Nenhuma asserção em referência a mulheres é mais comum de que ela não possui nenhum gênio mecânico ou inventivo, mesmo com o censo dos Estados Unidos falhando em recensear as mulheres inventoras no País. Mas enquanto tais afirmações são feitas de modo desleixado ou ignorante, a tradição, a história e a experiência provam que ela possui estas faculdades no mais alto degrau. Embora a educação científica das mulheres tenha sido negligenciada, ainda assim, algumas das invenções mais importantes do mundo são devidas a elas”. A partir disto a historiadora Margaret W. Rossiter, em 1993, deu o nome de *Efeito Matilda*<sup>29</sup> para a tentativa de esconder as mulheres cientistas e até atribuir suas descobertas a homens cientistas ou não. Alguns casos famosos na ciência são os da médica italiana Trotula de Salerno, que viveu no século XI, que teve seus escritos sobre ginecologia atribuídos a homens após a sua morte; a polonesa Marie Curie, que só recebeu seu primeiro Prêmio Nobel, em 1903, graças aos esforços de Pierre Curie e Antonie Henri Becquerel para que a cientista fosse reconhecida e dividisse com eles o prêmio pelas investigações sobre a radiação, sendo também a primeira mulher a receber

<sup>28</sup> GAGE, Matilda Joslyn. “Woman as an Inventor”. *The North American Review*, v. 136, n. 318 (May, 1883): p. 478-489. No texto lê-se: “No assertion in reference to woman is more common than that she possesses no inventive or mechanical genius, even the United States census failing to enumerate her among the inventors of the country. But, while such statements are carelessly or ignorantly made, tradition, history, and experience alike prove her possession of these faculties in the highest degree. Although woman’s scientific education has been grossly neglected, yet some of the most important inventions of the world are due to her.”

<sup>29</sup> ROSSITER, Margaret W. “The Matthew/ Matilda effect in Science”. *Social Studies of Science*, v.23 (1993): p.325-341.

o prêmio e, em 1911 recebeu o prêmio novamente pela descoberta dos elementos rádio e plutônio; a inglesa Rosalind Elsie Franklin, que descobriu a estrutura do DNA, mas quem recebeu o reconhecimento e o Nobel em 1962 pela descoberta foram seus colegas Francis Crick e James Dewey; a britânica Jocelyn Bell Burnell, que descobriu e analisou as pulsões de rádio, mas quem recebeu o reconhecimento e o Nobel em 1972 pela descoberta foi seu orientador Anthony Hewish; e a austríaca Lise Meitner, que descobriu a fissão nuclear, mas teve a descoberta atribuída pelos nazistas a Otto Hahn, que recebeu o Nobel pela descoberta. E além da ciência, temos casos como da pintora norte-americana Margaret Keane, cujo marido Walter Keane assinava suas obras e a mantinha sob ameaça, e da também estadunidense Elizabeth Magie ou Lizzie Magie, que inventou um jogo de tabuleiro que chamou de *Landlord's Game* em 1903, mas que três décadas depois a invenção passou a ser creditada a Charles Darrow e ficou famosa com o nome de *Monopoly*. Muito além da ciência, em diversos setores é possível encontrar a tentativa de invisibilizar o trabalho das mulheres e também a apropriação do trabalho e também do reconhecimento deste por homens. A credibilidade e o reconhecimento dados a muitos homens por feitos realizados por mulheres alimentam alguns mitos e fatos que constroem algumas das explicações dadas anteriormente, como a ganância masculina, o mito da produtividade masculina, o apelo do pavão e até mesmo o princípio de Fannie Hurst. Podemos dizer que, de fato, atrás de “grandes” homens da história, existem grandes mulheres, como *hidden figures* ou figuras ocultadas pela figura masculina, e responsáveis pela “grandiosidade” atribuída a estes homens.

## 6. O Princípio Fannie Hurst

Fannie Hurst, uma escritora americana nascida ao final do século XIX escreveu uma frase que se immortalizou: “*Uma mulher tem de ser duas vezes melhor que um homem para conseguir chegar até a metade de onde ele chega*”. Isto acontece no plano salarial também. Parece que as mulheres têm de ser duas vezes melhor do que os homens para ganhar três quartos do

que eles ganham, como podemos verificar pelos fenômenos do *unequal gender pay*, ou seja, desigualdade salarial de gênero, e do *gender pay gap*, ou seja, o abismo salarial entre os gêneros. Fannie Hurst foi extremamente feliz com sua frase, que pensamos tratar-se de uma das melhores caracterizações do machismo que ocorre no mundo do trabalho, e na vida em geral. As mulheres têm de trabalhar e se esforçar muito mais do que os homens para serem reconhecidas e recompensadas financeiramente como os homens são. A igualdade salarial entre homens e mulheres não existe. No mundo do trabalho, como na vida, a mulher é vista no mundo machista como a intrusa, aquela que conquistou seu espaço sem ser convidada, lutando por ele, lutando por um espaço tradicionalmente destinado para aquele a quem este espaço pertencia de direito, ou seja, o homem. O mundo do trabalho é um mundo masculino, e neste mundo nós somos, tomando emprestado a expressão de Simone de Beauvoir, o outro, ou melhor, as outras.

## Conclusão

Simone de Beauvoir no segundo sexo<sup>30</sup> pergunta: porque a mulher é o outro? Ela afirma que a biologia não é suficiente para fornecer uma resposta a esta pergunta já que se trata aqui de saber o que a humanidade fez da fêmea humana. Simone diz que o mundo sempre pertenceu aos machos<sup>31</sup>. Simone diz que podemos compreender que o homem tenha tido vontade de dominar a mulher, mas resta a pergunta: que privilégio lhe permitiu satisfazer esta vontade? Para Beauvoir a chave do mistério está no fato de que não é gerando a vida, e sim arriscando a vida que o homem se ergue acima de todo animal<sup>32</sup>. Essa é a razão pela qual, na humanidade, a superioridade não é outorgada ao sexo que gera, e sim ao que mata. Segundo Simone, a fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie.<sup>33</sup> Voltaremos a Simone

---

<sup>30</sup> BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970. v.1, Fatos e Mitos. p.57.

<sup>31</sup> Ibid.,p.81

<sup>32</sup> Ibid., p.84

<sup>33</sup> Ibid.,p.85

de Beauvoir mais adiante, mas neste momento precisamos analisar a conjuntura política, econômica, social e cultural mundial.

O que acontece no mundo e no Brasil nos dias de hoje? Culturalmente estamos as portas da barbárie, com as redes sociais, sem nenhuma regulação, sendo o canal que dá vazão a toda espécie de ofensas aqueles que pensam diferente do ofensor. Nas mesmas redes sociais alguns se arvoram o direito de criar e divulgar como se verdadeiro fossem, fatos que não existem, divulgando mentiras e afrontando a realidade e o bom senso. Politicamente um fenômeno semelhante se repete, com empresas que fabricam boatos e mentiras sendo contratadas por quantias milionárias por aqueles interessados em manipular o povo e destruir a democracia. Chefes de estado sem nenhum compromisso com a coisa pública e com a ciência negam a existência de fenômenos que são criados pela mão humana na forma de ganância e que ameaçam a vida no planeta, como o aquecimento global. Em termos sociais e econômicos a desigualdade nunca foi tão grande no mundo. Segundo dados da Oxfam<sup>34</sup> em 2018 chegamos ao ponto em que os 26 mais ricos bilionários do mundo possuem a mesma riqueza que os 3.8 bilhões de pessoas que constituem os 50% mais pobres do mundo. Ao mesmo tempo, adverte a Oxfam que os homens possuem 50% a mais da riqueza do mundo que as mulheres e controlam 86% das corporações. O trabalho de “cuidar”, não pago, que é realizado pelas mulheres no mundo, é estimado em 10 trilhões de dólares.

A igualdade entre homens e mulheres nunca existiu, sabemos disto. Nos anos 90 pensamos, talvez, que caminhávamos nesta direção, mas o século XXI mostrou que a luta pelos direitos das mulheres é constante, e que pode sim haver retrocessos, de modo que devemos estar sempre vigilantes. A luta que é preciso lutar hoje não é apenas a luta contra a barbárie, pela civilização, mas é também a luta pela sobrevivência da espécie humana e pela sobrevivência da vida no planeta. O capitalismo selvagem que vivemos é um modo de produção masculino. A

<sup>34</sup> Oxfam International disponível em <https://www.oxfam.org/en/even-it/5-shocking-facts-about-extreme-global-inequality-and-how-even-it-davos> Acesso em: 18 outubro 2019.

cultura da morte, com a apologia das armas, é essencialmente masculina. O crime social, embora as estatísticas mostrem um aumento da participação feminina neste, continua sendo essencialmente praticado por homens. As guerras são na sua imensa maioria provocada pelos machos de nossa espécie. Podemos ousar dizer, pedindo já perdão a Freud, que se existe uma tensão constante entre *Eros* e *Tanathos* (a pulsão de vida e a pulsão de morte) entre os humanos, as mulheres representam muito bem a *Eros* e os homens representam muito bem a *Tanathos*.

Um dos grandes problemas do século XXI, porém, é que o mundo, o planeta terra, não pode mais suportar a vitória do *ethos* masculino, a vitória do *ethos* de *Tanathos*. A vitória de *Tanathos* pode significar, na prática, não só o fim da civilização como conhecemos, mas também, literalmente o fim do mundo e o fim da vida no planeta Terra.

E aqui, para concluir, voltamos a Beauvoir, como prometido. Se a mulher é “presa da espécie” como ela alertou, chamamos atenção para o fato de que há algo de muito positivo nisto, especialmente em um tempo como o de agora, em que a espécie humana está ameaçada pela loucura de machos pseudo humanos que são literalmente os atuais donos do mundo, ou que pensam sê-lo. Somos nós, presas da espécie, que ao pensar muito mais na espécie do que nos interesses individualistas somos capazes de superar a ganância e o egoísmo, estes soldados da morte, e criar um caminho de resistência à destruição, na afirmação de uma ética altruísta, solidária e que tenha como objetivo a manutenção e valorização não só da vida humana, mas da vida como um todo no planeta. A luta pela igualdade salarial entre homens e mulheres não é apenas uma luta por igualdade salarial, ela é parte de uma luta muito maior do que essa, uma luta por Justiça, por respeito, pela vitória da civilização, pela vitória da vida, pela vitória de *Eros*.

**Referências:**

BEAUVOIR, Simone *O Segundo Sexo* (São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970) v.1 Fatos e Mitos

GAGE, Matilda Joslyn “Woman as an Inventor” *The North American Review*, v. 136, n. 318 (May, 1883)

ROSSITER, Margaret W “The Matthew/ Matilda effect in Science” *Social Studies of Science* v.23 (1993)

*Agência Brasil e IBGE*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/genero/20163-estatisticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil.html?=&t=o-que-e>>

IBGE, censo demográfico disponível em <https://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/?loc=0&cat=-1,1,2,-2,3,4,13,48,128&ind=4699>

*Oxfam international* disponível em <https://www.oxfam.org/en/even-it/5-shocking-facts-about-extreme-global-inequality-and-how-even-it-davos>

Revista *Business Wire* disponível em: <https://www.businesswire.com/news/home/20181211005582/en/Female-Led-Films-Outperform-Budget-Levels-Research-Creative>.

Revista *Daily Dot* Disponível em: <<https://www.dailydot.com/parsec/wonder-woman-gal-gadot-pay-gap/>>

Revista *Deadline* Disponível em: <<https://deadline.com/2017/11/kevin-spacey-house-of-cards-on-set-complaint-netflix-producer-1202200810/>>

Revista *Época Negócios*, disponível em: <https://epocanegocios.globo.com/Mundo/noticia/2019/06/neymar-ganha-227-vezes-mais-que-a-da-hegerberg-melhor-e-mais-bem-paga-jogadora-do-futebol-feminino.html>

Revista *Forbes* Disponível em: <<https://www.forbes.com/sites/maddieberg/2019/08/27/top-earning-actresses/#2c0872295b79>>

Revista *Net - A- Porter*. Disponível em: <<http://www.net-a-porter.com/am/magazine/402/18>>

Revista *The Atlantic*, disponível em: [https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2015/06/neymar-marta-world-cup-brazil/394856/?utm\\_source=SFTwitter](https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2015/06/neymar-marta-world-cup-brazil/394856/?utm_source=SFTwitter)

Revista *Vanity Fair* disponível em: <<https://www.vanityfair.com/hollywood/2017/06/gal-gadot-wonder-woman-salary>>

*The Global Gender Gap Report 2018* [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GGGR\\_2018.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2018.pdf) *World Economic Forum*

# Políticas de golpe - sobre o poder de voz e o poder de silenciamento

Coup Politics - on voice power and power of silencing

**Janyne Sattler**

Docente do departamento de filosofia da UFSC

**Resumo:** A proposta deste artigo é refletir sobre os significados engendrados pela voz masculina como a voz do poder por excelência, sinônima de voz pública e de legitimidade política cuja outorga é atribuída em detrimento das vozes femininas ou femininizadas, relegadas ao silêncio da domesticidade. Tais significados são construídos a partir da distinção público-privado-doméstico, oriunda das teorias políticas contratualistas modernas e da imposição social e econômica do capitalismo compreendido como fenômeno de contrarrevolução às lutas sociais anti-feudais. Tais significados reproduzem, sob a luz de uma conceituação aparentemente emancipatória, as imagens de exclusão e silenciamento presentes nos castigos mitológicos impostos sobre mulheres como Io, Eco e Filomela, e que repercutem nas políticas misóginas de texto e de linguagem vivenciadas contemporaneamente por mulheres na política.

**Palavras-chave:** poder; política; distinção público/privado; feminismo.

**Abstract:** The purpose of this paper is to reflect about the meanings brought about by the male voice as the voice of power par excellence, which is synonymous with public voice and has political legitimacy, contrary to feminine or feminized voices, which are relegated to the silence of domesticity. The construction of these meanings derive

from the public-private-domestic distinction, stemming from modern contractualist political theories and the social and economic imposition of capitalism understood as a phenomenon of counterrevolution to anti-feudal social struggles. These meanings reproduce, in the light of a seemingly emancipatory conceptualization, the images of exclusion and silencing which are also present in the mythological punishments imposed over women such as Io, Eco and Filomela. They do have repercussions also on the misogynistic politics of text and language experienced by women in politics today.

**Key-words:** power; politics; public/private distinction, feminism.

### *Presidenta*

O ensejo para este ensaio tem sua origem num outro tipo de empreitada, cuja realização se deu no quadro de uma conjuntura específica de reação nacional à censura, por parte do Ministério da Educação e da Cultura do Brasil, à disciplina sobre o golpe parlamentar de 2016, do professor de Ciência Política da Universidade de Brasília, Luis Felipe Miguel. Em 11 de abril de 2018, na mesa “O Gênero do Golpe”, no contexto do “Ciclo de Debates: O Golpe de 2016 e o Futuro da Democracia no Brasil”, na Universidade Federal de Santa Catarina, procedi à leitura do texto *Presidenta* - um texto literário, ou um texto manifesto, ou um texto político de desabafo, como se queira chamá-lo. Ele está disponível em um blog pessoal e numa coletânea mencionada nas referências, figurando, portanto, como texto independente. Os mesmos motivos daquela leitura, no entanto, atravessam o presente escrito, como tantos outros empreendimentos reflexivos que tenho desenvolvido desde então com urgência política manifesta e crescente em vista das políticas de golpe que não cessam de se acumular sobre nossos corpos destituídos de legitimidade cidadã desde que Dilma Rousseff foi impedida de terminar o seu mandato democraticamente oficializado.

Aquela leitura foi sem dúvida inesperada de uma acadêmica em filosofia. Mas ela recolocou em ato algumas tentativas que tenho levado a cabo para fazer corroborar parte de minha



tese a respeito das margens textuais entre filosofia e literatura em prol de um certo tipo de engajamento que, se é emocionalmente reativo, é ao mesmo tempo também moral e político, e quebra – ou assim eu espero – com algumas normas típicas da filosofia acadêmica contemporânea em seu insulamento e incompetência comunicativa. Trata-se, neste sentido, de um imprescindível questionamento meta-filosófico – que é também político, mas sobre o qual não me deterei neste momento.

Ademais, aquela foi sem dúvida uma leitura política em variados de seus aspectos, corroborando uma outra parte de minha tese, desde uma perspectiva feminista, a respeito da política que instaura um poder *no texto*, *na escrita* e *na linguagem*. Porque, ao fim e ao cabo, é *este* o poder, de fato. *Uma política*, portanto, *do texto*, *da escrita* e *da linguagem*. Cujas possibilidades comportam engajamentos subversivos e insurreições democráticas. E é sobre esta tese que proponho a reflexão que se segue, versando, por um lado, sobre a relação das mulheres com o assim chamado mundo público da política e, por outro, sobre as reiteradas tentativas de domesticação de suas palavras, de seus corpos e de seu imaginário a partir de políticas sexuais de silenciamento (e de extermínio, em última instância, cujo corolário é a persistência da colonialidade) que se estendem a todos os corpos incompatíveis com as definições da masculinidade branca heterossexual de matriz eurocêntrica.

Trata-se, aqui, de uma incursão conceitual e da tentativa de compreensão de um quadro diagnóstico que se completa com a tarefa concomitante de reversão das políticas sexuais excludentes pela construção de políticas feministas inclusivas, como aquelas que privilegiam o texto, a palavra e a linguagem filosófica e literária (e política) não-canônica - como também tenho tentado fazer em outros lugares (Sattler, 2018 e 2020).

### ***Políticas de Golpe***

Em *Mulheres e poder: um manifesto*, Mary Beard nos oferece a triste história do silenciamento das mulheres ao longo da literatura e da cultura ocidental que desde a *Odisseia*, e depois com as *Metamorfoses*, relaciona inextricavelmente poder e dis-

curso – ou, mais especificamente, poder masculino e discurso público. Os modos de silenciamento são mais ou menos materiais e corpóreos e as drásticas soluções de emudecimento são sintomáticas relativamente àquilo que de fato está em jogo quando se trata da manutenção dos privilégios outorgados pela simples investidura da masculinidade: Io transformada por Zeus (ou por Hera) numa vaca, Eco incapaz para sempre de se comunicar senão ouvindo apenas em sua própria voz a voz de todos os outros, e Filomela cujo estupro não pode ser denunciado porque também sua língua está cortada. Note-se que os mitos fundantes de Ovídio fundam reiteradamente a cultura do calar e a cultura do estupro, ainda que muitas das desqualificações do discurso feminino sejam “apenas” sugestões imagéticas, mas nem por isso menos responsáveis pelos números efetivamente contabilizados de violência contra as mulheres e outros seres femininizados.

Tendo já diante de si uma longa história literária, filosófica e cultural de descrédito e difamação das mulheres, Christine de Pizan interroga Dama Razão na *Cidade das Damas* – manifesto utópico de 1405 que compreendo como partícipe do que chamei acima de política do texto, da escrita e da linguagem – sobre os motivos de sermos tão desprezadas e de antemão condenadas: “Dizei-me, vos peço, por que tantos autores as maldizem em suas obras? O que os motiva? Pois, vós já me fizestes entender que eles estão errados. Será que é a Natureza que os leva a isso ou será que o fazem por ódio? Como isso acontece?” (Pizan, 2006, p.131 - uso aqui a tradução desenvolvida por Calado em sua tese de doutorado na UPFE). O termo ‘misoginia’ não fazia parte do vocabulário da filósofa medieval tal como faz parte hoje do nosso, mas assim como Mary Beard, Pizan está interessada em compreender e em denunciar os complexos e complicados enredamentos entre poder e discurso, e entre poder e retórica, que se estendem para além do “simples diagnóstico de ‘misoginia’” (Beard, 2018, p. 20). Neste sentido, a pergunta é “por que de fato nos odeiam” como desdobramento de uma pergunta ainda mais intrincada e emaranhada colocada por Pizan: “o que os motiva?”

O poder, ou o privilégio, ou os privilégios do poder, poderiam constituir respostas abreviadas a “uma longa história por trás de tudo” (Beard, 2018, p.20). Mas há qualificações e hipóteses bastante plausíveis para os significados deste poder e deste privilégio aparentes tão cedo quanto nas exemplificações das *Metamorfoses* citadas acima, e que eu gostaria de investigar também nos reflexos de suas imagens contemporâneas. – O pano de fundo, desde uma perspectiva da filosofia política feminista hodierna, é a estrutura das distinções entre público, privado e doméstico, que eu espero tornar explícita mais adiante.

Em um certo sentido, uma mulher que fala nunca pode ser de fato uma mulher – ainda quando o significado de ‘mulher’ já tenha sido questionado contra sua essencialização (risco sempre presente e no qual eu desejo não incorrer) e atravessado por outros tantos marcadores sociais. A animalização das mulheres em seu amplo espectro de possibilidades é uma das maneiras pelas quais procede a desqualificação do conteúdo de sua fala e de sua voz, porque não se trata apenas do esvaziamento dos significantes, mas da própria materialidade sonora. Evidentemente, o processo é aqui devedor dos fundamentos filosóficos epistemológicos que separam em dicotomias hierarquizadas os valores cognitivos – que tornam-se também morais e políticos na suposta justificação racional de sua superioridade – da racionalidade e da animalidade, casados de maneira extremamente redutora, com os atributos do masculino e do feminino, respectivamente. Não à toa, os princípios dicotômicos sobre os quais se assenta nossa cultura ocidental e os lastros da colonização, cortam fundo na carne da terra, da natureza, dos animais não humanos, dos corpos de cores inadmitidas e das mulheres, sob o domínio hegemônico de uma única ideia: *livre acesso à corporeidade*. Note-se que todas as noções abstratas ligadas à masculinidade e ao próprio sujeito da racionalidade visam precisamente desencarnar e fazer passar despercebido o lugar do poder. Num dos vários truques permitidos por esta conceituação, a intangibilidade masculina é exatamente o que possibilita e concede a livre apropriação dos outros tornados *meros corpos* para usufruto dos corpos masculinos.

Nem sempre a animalização das mulheres toma acepções tão literais quanto aquelas vislumbradas pela mitologia, mas a caracterização das vocalizações “femininas” – e vale aqui o “feminino” da homossexualidade também – é o quanto basta para o descrédito daquilo que é por elas expresso, já que a animalidade é o valor da irracionalidade e da incomunicabilidade. A literatura e a filosofia estão repletas de exemplos notáveis acerca da suposta incompreensibilidade da fala feminina em sua confluência com a voz animal, desde a chacota de Aristófanes às recomendações explícitas de Henry James e Jean-Jacques Rousseau, quanto ao “imenso poder para os grasnados” - “An immense power for quackery, my dear Miss Olive!” (James, 2009, p.156) - das manifestações públicas das mulheres e da impossibilidade de que a política se faça com tamanha bestialidade: “Até mesmo as vacas no campo, os cordeiros na charneca, os asnos na grama, mugem e balem e zurram com certa consistência e harmonia” (James, 2004, p.63, tradução minha). Evidentemente, a sonoridade do feminino não é desta forma ultrajante apenas porque supostamente desagradável aos ouvidos – muito embora, e de maneira inerentemente correlata, todo o edifício da estética da feminilidade se construa igualmente sobre os pressupostos de uma docilidade e passividade ao gosto da subjugação. Os motivos são da ordem da domesticação, da privatização ou da reprivatização dos corpos das mulheres, e apartamento de sua condição de cidadania. Contra o discurso público “esganiçado” das mulheres, portanto, a construção reiterada de uma ideologia de gênero – esta, sim, uma *ideologia de gênero*: “Para o bem de nossos lares, nossos filhos, nosso futuro e nossa honra nacional, que não tenhamos mulheres assim!” (idem, p.78). Rousseau, para além da ameaça de solteirice eterna às jovens letradas frente à sensatez masculina (Rousseau, 1979, p.355), – solteirice que constitui efetivamente uma ameaça quando o casamento é a única possibilidade de emprego para a menina branca da burguesia – é explícito quanto aos limites de seus domínios, cuja extrapolação, já no próprio “lar”, resulta em desastre:

Há grande diferença entre se arrogar o direito de mandar e governar quem manda. O império da mulher é um império de doçura, de habilidade e de complacência; suas ordens são carinhos, suas ameaças

são lágrimas. Ela deve reinar na casa como um ministro de Estado, fazendo com que comandem o que quer fazer. Neste sentido os lares mais felizes são em geral aqueles em que a mulher tem mais autoridade: mas quando ela despreza a voz do chefe, quando quer usurpar os direitos dele e mandar sozinha, o que resulta da desordem é miséria, é escândalo, é desonra. (Rousseau, 1979, p.354).

Desonra, para quem?, poderíamos retoricamente nos perguntar. Mas é claro que é por isso mesmo que Rousseau caracteriza a mulher como *politicamente subversiva*, e clama urgentemente pela necessidade de seu impedimento. A portuguesa Fernanda Henriques é assertiva quanto à imputação à Rousseau a respeito das consequências deste discurso masculino público – douto e letrado, como também diria Kant em *O que é o Esclarecimento* – sobre a vida política das mulheres: “De fato, pode-se considerar Rousseau um dos responsáveis mais determinantes pelas dificuldades que as mulheres tiveram – e ainda têm – para chegar a ser reconhecidas como uma individualidade com entidade ontológica capaz de protagonizar um modo de ser humano autônomo e livre e, conseqüentemente, capaz de assumir a cidadania na plenitude das suas dimensões” (Henriques, 2010, p.181). Cidadania que elas de fato não podem possuir, como Carole Pateman afirma e veremos subsequentemente, porque o conceito subjacente a essa ‘individualidade’ é a posse racional (pública) de si - coisa de impossível concepção para o pensamento rousseauiano, além de absolutamente desnecessária para as tarefas (privadas) a elas atribuídas.

Mas se os motivos são os da domesticação, e as justificativas publicizáveis aquelas da inaptidão para a cidadania, nada se compara aos planos bem desenhados do *Malleus Maleficarum* para a definitiva reputação do eco estridente sobre a materialidade mesma da nossa fala – replicada incontáveis vezes então pelos Modernos e Iluministas a troco de uma posse corporificada já mais ou menos assegurada pelo domínio exercido via políticas de extermínio em suas variadas facetas inquisitoriais, mecanicistas e colonialistas. É Silvia Federici quem chama a atenção para o fato de que “a caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens, inculcou nos homens *o medo do poder das mulheres* e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a dis-

ciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social” (Federici, 2017, p.294, grifo meu). Mas não apenas isso, senão que o processo assim instaurado destruiu violentamente o poder, o saber e os métodos das práticas contraceptivas e “institucionalizou o controle do Estado sobre o corpo feminino, o principal pré-requisito para sua subordinação à reprodução da força de trabalho” (Federici, 2017. p. 331). E, neste sentido, não é sem razão que a própria sexualidade da mulher seja demonizada nos termos de sua animalização. Na Questão VI do *Malleus Maleficarum – Sobre as Bruxas que copulam com Demônios. Por que principalmente as Mulheres se entregam às Superstições Diabólicas* – os inquisidores Kramer e Sprenger fornecem uma lista bastante instrutiva do “tipo de mulher que se entrega à superstição e à bruxaria” (Kramer e Sprenger, 1991, p.112) e que nos dá o tom de uma misoginia obstinadamente marcada sobre os nossos corpos e sobre os nossos atos cuja origem é sempre a corporeidade ela mesma: malícia, lascívia, cobiça, credulidade, impressionabilidade, fraqueza, malevolência e sedução, estupidez e imperfeição mental e moral, mentira, perversidade, temperamento irascível e colérico, vingança, inveja e ciúme, indisciplina, impulsividade, depravação, vaidade, e qualidades diabólicas que as tornam inimigas da humanidade. É doloroso. Mas é esclarecedor quanto às qualificações e hipóteses dos significados inerentes ao poder masculino e ao seu privilégio público e político.

Ora, os elementos deste retrato diabólico das mulheres se emaranham aos atributos a um só tempo animalizados, depravados e politicamente combativos. A sexualidade da mulher é carnal. É carne, na verdade. Nunca desejo, afeto ou vontade. Pura carne: “(...) O vocábulo mulher é usado para indicar a lascívia da carne” (Kramer e Sprenger, 1991, p.115), como sugerem os opróbios de certas obras cristãs. Ou ainda, de maneira definitiva: “Mas a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas muitas abominações carnis” (idem, p.116). Essa carne é, inequivocamente, continuamente intercambiável com aquela dos animais não humanos, desde o estabelecimento dos limites de sua racionalidade às descrições de sua figura: “Um anel de ouro no

focinho de um porco, tal é a mulher formosa e insensata” (idem, p.116, citação que, segundo os autores, advém dos Provérbios 11). E, de novo, conforme “Valério a Rufino”: “Tu não sabes que a mulher é a Quimera, embora fosse bom que o soubesses; pois aquele monstro apresentava três formas: a cabeça, nobre e radiante, era a de um leão; o ventre obsceno era o de uma cabra; e a cauda virulenta era a de uma víbora” (idem, p.120). E se este disfarce é usado propositadamente para o ludíbrio dos homens, o mesmo se passa, segundo os inquisidores, com uma outra propriedade saliente das mulheres – sua voz: “Mentiro-sas por natureza, o seu discurso a um só tempo nos aguilhoa e nos deleita. Pelo que sua voz é como o canto das Sereias, que com sua doce melodia seduzem os que se lhes aproximam e os matam. E os matam esvaziando as suas bolsas, consumindo as suas forças e fazendo-os renunciarem a Deus” (idem, p.120). Finalmente, para fechar o círculo da tumultuada corporeidade animalizada, tendo a bruxaria como um todo início na insaciabilidade sexual da mulher, o seu útero é considerado a “quarta boca” esfomeada da heresia (idem, p.121).

Diante disso tudo, é preciso que se contenha a “língua traçoeira” das mulheres que “não se abstêm de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do mal” (idem, p.115), torná-las inimigas mútuas, controlar-lhes os atos, os discursos, o conhecimento, o corpo, a reprodução. Não à toa, o *Malleus Maleficarum* dedica um capítulo especial às parteiras que, de todas, são as piores bruxas, centralidade de um mal inerente.

Silvia Federici fala destes movimentos de terror sobre as mulheres como movimentos de reação, em um primeiro momento – a reação capitalista verdadeiramente reacionária, como aquilo que ela chama de “contrarrevolução” às lutas sociais anti-feudais, muitas delas lideradas por mulheres – e como movimentos de reação de medo, o medo do poder das mulheres. Claro, há muito poder na solidariedade feminina, na construção de um saber reprodutivo coletivo, que outorga a elas a autonomia sobre a reprodução, e sobre o próprio corpo, e que possibilita a vivência da sexualidade sem os freios da gravidez ou da vigilância pseudo-virtuosa sob as guardas da dupla moral. Essa vivência e esse saber constituem efeti-

vamente um poder, permeado ainda pela confiabilidade e entendimento compartilhado entre mulheres. (Na verdade, era isso o que Rousseau queria dizer ao dizer que as mulheres são *politicamente subversivas*.) Os processos de caça às bruxas, sobretudo quando já institucionalizados e estatizados, minaram todas estas alianças e sua viabilidade de resistência. Coadunados com vasta literatura – dita científica, mecanicista, filosófica e religiosa – estes processos lograram uma segregação extremamente violenta entre homens e mulheres, solapando inclusive as potenciais identificações intra-classe, isolando as mulheres no ambiente doméstico e retirando de suas mãos ocupações já então desempenhadas, re-avaliando ao mesmo tempo o ‘trabalho’ e o ‘salário’ – ambos agora acepções masculinizadas, – e tornando-as pobres e dependentes da carreira do casamento, lugar onde impera o silêncio e a obediência. Assim, se a caça às bruxas foi o fenômeno que mais enérgica e eficientemente reduziu, ao criminalizar, o saber e a mobilidade pública das mulheres, foram também os processos supostamente pedagógicos – mas em absolutamente tudo *políticos* – levados a cabo pelos doutos e eruditos burgueses da Europa Moderna que contribuiriam inestimavelmente para a criação de uma nova feminilidade, cuja função prioritária, senão unívoca, é a da maternidade e a do cuidado. Nas palavras de Rousseau, novamente:

Assim, toda a educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes devemos ensinar já na sua infância. Enquanto não remontarmos a esse princípio, afastar-nos-emos do objetivo e todos os preceptores que lhes derem servirão de nada nem para sua felicidade nem para a nossa. (Rousseau, 1979, 312).

Ao fim e ao cabo, as metamorfoses ensejadas por Ovídio obtiveram êxito: as mulheres estão bovinamente domesticadas; sua voz soa doravante como um mugido vazio de significado; suas ações são uniformizadas para a produção de crias, leite e disponibilidade corporal. Que Zeus tenha transformado Io numa vaca para o seu contínuo benefício sexual como embuste ao ciúme de Hera, e que Hera a tenha requisitado para si porque, mesmo como vaca, Io ainda é o objeto do desejo pos-



sessivo de Zeus, apenas reforça o modo como estas imagens intercambiáveis incidem estruturalmente sobre mulheres e animais não humanos a partir de um mesmo ponto hierárquico de poder. E esta é uma mitologia não menos repetidamente atualizável pelos padrões de consumo do mundo capitalista globalizado, cujas fêmeas humanas e não humanas seguem ao dispor de uma exploração emparelhada, ainda que tudo isso aflore, *explicitamente*, apenas na superfície da linguagem, restando escamoteado a maior parte do tempo (como o ‘referente ausente’ de uma política sexual da carne, conforme Carol Adams (2012)) – embora não, é claro, para a maior parte das fêmeas humanas e não humanas em seus corpos duplamente animalizados e femininizados. Momentos políticos, sociais e econômicos de ruptura ou de reacionarismo são propícios para a exteriorização das estruturas culturais que informam estruturas mentais hierárquicas.

No Dia Internacional da Mulher, em 08 de março de 2015, Dilma Rousseff foi xingada de “vaca” durante o seu pronunciamento em meio ao ruído de panelas e outros agravamentos. (Ela também foi chamada de “puta” e “arrombada” e eu voltarei a estes adjetivos abaixo). Ela já tinha sido assim chamada às vésperas dos debates eleitorais televisivos em outubro de 2014, e reiteradamente umas “600 mil vezes” – como afirmou em entrevista ao New York Times (Rousseff, 2017). Mas o significado desta atribuição de animalidade no dia em questão me parece incontestável relativamente aos desejos, senão aos efetivos processos, de reprivatização das mulheres quando sua voz é pública e, sobretudo, no universo público do que se costuma chamar de universo político. Como corrobora Mary Beard, “‘Cala a boca, sua vaca’ é um refrão bastante comum” (Beard, 2018, p.46) e, muitas vezes, pelo único motivo de que a manifestação sonora de uma mulher se faz ouvir publicamente. Para nós, que elegemos democraticamente uma mulher para a presidência da República, os insultos não assentam como liberdade política de expressão e descontentamento, mas estão carregados de significados que reproduzem os edifícios patriarcais misóginos e que não ficam muito atrás do conteúdo didático dos manuais de caça às bruxas. Poderíamos pensar que, efetivamente, já não estamos

lidando com fogueiras e enforcamentos mas tão somente com impedimentos governamentais, e que é um exagero da nossa parte retomar o discurso Moderno, ou o discurso inquisitorial, para comparações de rotulação contemporânea. No entanto, trata-se aqui do *poder do discurso à outorga do próprio poder*. “Essas palavras importam?”, pergunta-se Mary Beard sobre o modo como “lamúrias” e “choramingos” soam, nas mulheres, quase como mugidos: “Claro que sim, porque sustentam um vocabulário que age para solapar a autoridade, a força e até o humor do que uma mulher tem a dizer. Trata-se de termos que de fato recolocam as mulheres de volta na esfera doméstica (as pessoas ‘se queixam’ de coisas como lavar a louça); trivializam suas palavras, as ‘reprivatizam’” (Beard, 2018, p.40). E, note-se, finalmente, que os significados da ‘domesticação’ são duplamente inferiorizados porque duplamente atribuíveis à animalização e à feminização do universo supostamente não político dos domínios privados da vida humana. O insulto funciona como insulto porque se logrou efetivamente assimilar a indignidade à animalidade e a pequenez e o servilismo às tarefas de reprodução da vida - sobretudo os degradantes e enfadonhos e infinitos afazeres domésticos, mas também aqueles de cuidado para com a vida animal não humana. Evidentemente, as possíveis associações mitológicas acerca da repetição e do sacrifício não nos levam aqui aos heroicos esforços de um Sísifo ou de um Atlas, mas àquelas que eternizam atividades, movimentos e comportamentos aplainados para toda uma classe de seres indistintos e assujeitados, sem sinais distinguíveis de subjetividade. Afinal, Io está condenada à passividade de sua disposição à manipulação alheia, em seu corpo, em sua voz e no esvaziamento do significado de suas expressões. Para acobertar os seus mugidos, ninguém mais precisa bater panelas - objetos estes igualmente sintomáticos da domesticidade - porque eles já nada significam e estão devidamente localizados nos currais ou nos quintais domésticos, longe dos ouvidos da praça pública e da publicização midiática. Assim, o xingamento funciona como xingamento, mas também como manifestação de um reiterado desejo político de cessão classificatória de capacidades e poderes - e posse exclusiva sobre o discurso.

Seria este também o sentido do castigo e da maldição imposta sobre Eco? Não importa muito o fato de que tenha sido Hera a puni-la por suas conversas nas tentativas de Zeus de fugir ao seu adultério, porque já aqui está em curso o que o *Malleus Maleficarum* levará à perfeição relativamente ao caráter prolixo das mulheres e a maneira como este caráter está envolto ou resulta de ou em relações venenosas e vingativas e diabólicas entre criaturas do mesmo gênero. Eco não apenas falava demais, como parecia ter pleno domínio de suas ideias, além de se deixar usar tagarelamente por Zeus para fazer de Hera uma esposa irada - ainda que em prol de suas companheiras ninfas igualmente usadas por Zeus para outras coisas que não meras conversas. Daí a punição imaginada pela mitologia para a loquacidade feminina ser o completo esvaziamento de sua própria expressão. Falar somente como o eco do discurso dos outros, reproduzindo eternamente pensamentos que não são os seus.

As duas imagens de Eco - a entusiasta da fala e da palavra e aquela que está fadada a ser vista como mera reprodutora da oralidade alheia - são altamente significativas para os diferentes modos de descrédito efetuados sobre a fala das mulheres, sua autonomia discursiva e cognitiva, e sua capacidade argumentativa. Para começar, há esta pecha de tagarelas que nos persegue, junto de nossa aparente incontinência verbal. Quando os autores do *Malleus Maleficarum* qualificam as mulheres como “possuidoras de língua traiçoeira”, como vimos acima, eles não apenas estão se referindo à traição à fé cristã realizada pelo mal presente nas ações e feitiços e fórmulas de bruxaria, mas à traição ao silêncio que acomoda a língua das mulheres em sua boca. Trata-se de uma caracterização impositiva sobre o fato mesmo da expressão, e não necessariamente sobre o seu conteúdo. É claro que a alegação da malevolência, mas também aquela da superficialidade e da vacuidade, serve de justificação para os retratos pintados pelos demonólogos e por outros literatos e dramaturgos preocupados com as possibilidades abertas pelo matraquear das comadres entre si na manutenção do seu poder comunitário e coletivo, cuja mútua solidariedade reforça uma independência feminina arriscada demais para o sistema patriarcal. Há que se domar as megeras.

E para isso o caldo cultural, político e econômico do capitalismo nascente tem as suas manobras - conjuntamente orquestradas até mesmo pela contribuição dos próprios trabalhadores masculinos submetidos aos novos regimes de assalariamento - que dependem de uma construção discursiva eminentemente dicotômica e essencialista (e classista) e de uma aguda ruptura das relações cooperativas entre as mulheres. Em *Mulheres e Caça às Bruxas*, Silvia Federici explica o modo como a palavra ‘gossip’, cuja significação positiva estava relacionada à companhia, ao trabalho e à amizade feminina e a algum tipo de poder e independência social e econômica na era pré-Moderna, passa a designar pejorativamente a fofoca inútil e maledicente levada a cabo sobretudo por mulheres vaidosas, encrenqueiras e vingativas - com o sentido ainda hoje a elas atribuído. Os dois séculos posteriores ao *Malleus Maleficarum* - XVI e XVII - parecem ter sido decisivos para a “deterioração” do “papel social” das mulheres (Federici, 2019, p.79) e de sua sororidade, e não é à toa que o manual dos inquisidores construa e insista na “rivalidade deplorável” entre as mulheres que em seu ciúme e inveja “muito pior” ainda se comportam “com relação aos homens” (Kramer e Sprenger, 1991, p. 117), e que sua língua seja objeto privilegiado para detecção de bruxaria - ou, como diz Federici em outro lugar: “A língua feminina era especialmente culpável, considerada um instrumento de insubordinação” (Federici, 2017, p.202). Da chacota literária e do sermão religioso sobre indisciplina, loquacidade e impertinência à punição social é um passo, e as tagarelas são finalmente impedidas de falar ou ameaçadas de tortura, numa antecipação aos recintos de julgamento e condenação inquisitorial e numa espécie de reverberação mitológica do castigo infligido a Eco, com o uso de elaborados mecanismos de contenção da fala, como a “rédea da rabugenta” (*scold’s bridle* ou *gossip bridle*), que literalmente “rasgaria a língua da mulher se ela tentasse falar” (Federici, 2019, p.81), ou como a “cadeira de imersão” (*ducking stool*) que é um nome bonito para uma cadeira, ou às vezes uma gaiola, que simula o afogamento - e que foi também usada para a punição das prostitutas quando a concepção institucional a respeito da prostituição passou por uma reforma rumo à criminalização, mais ou menos no mesmo período em questão.

As impressões dos castigos impostos sobre as mulheres incapazes de conter sua língua, suas opiniões vazias e sua verborragia venenosa - elementos que compõem todo o quadro do mito de Eco, embora a vingança e o veneno provenham de Hera e não da ninfa - refletem ainda hoje sobre a imagem que as mulheres têm de si mesmas e sobre as representações políticas e sociais dos lugares que ocupam, ou que deveriam (naturalmente) ocupar, já que a princípio as conversas das comadres, as fofocas e as intrigas subversivas ficam às margens do público, nos ambientes destinados à domesticidade - pensemos no quanto nossas novelas replicam *no lar* esta informação. Neste sentido, contudo, o processo de privatização dos corpos femininos logrou não apenas este confinamento como também o seu isolamento e, desde que a nova feminilidade foi de fato instituída pelos moldes da família nuclear de modelo burguês-capitalista, as mulheres já não contam comunitariamente consigo mesmas, sendo não apenas mutuamente rivais como, agora, - na onda do empoderamento neoliberal - também economicamente concorrentes. Todo este longo processo e projeto político de desvalorização, rebaixamento e insulamento do feminino, diz Federici, deixou “marcas indeléveis em sua psique coletiva e em seu senso de possibilidades” (Federici, 2017, p.203). Afinal, que depois de tudo sejamos apenas capazes de repetir ideias alheias - que é a consequência dos atos autônomos de Eco como também a concepção fundamental da essência feminina determinada pelo silêncio forçado pelas rédeas ou pela ameaça de extermínio - é o que basta para explicar o nosso não-lugar no universo público da política, e que é um não-lugar mesmo quando por ventura algumas de nós conseguem chegar lá, já então esteticamente masculinizadas e politicamente reprovadas, como se mesmo aí ainda fossem incapazes de mais do que representar os seus próprios interesses mesquinhos (e privados): “São as mulheres que ‘gossip’, supostamente por não terem nada melhor a fazer e por terem menos acesso ao conhecimento real, à informação, e por uma inabilidade estrutural de construir discursos racionais, de base factual” (Federici, 2019, p.83). Daí a atualização do descrédito por meio daqueles fenômenos de sobreposição e monopólio da fala masculina - *mansplaining*, *maninterrupting*, *bropropriating...* - que evidenciam o

desconforto (o nosso e o deles) da ocupação do espaço público e político, fenômeno associado ao “caso da srta. Triggs”, como o chama Mary Beard (2018, p.19) em referência à charge de Riana Duncan (“Excelente sugestão, srta Triggs. Talvez um dos homens aqui presentes queira executá-la”). E que evidenciam, claro, a continuidade da concepção sobre a racionalidade feminina como falha, imperfeita, não-argumentativa - não-racional, de fato. Eis que faz todo o sentido acabar como mera reprodutora da fala e do pensamento alheio, e que ao fim e ao cabo o castigo sobre a tagarelice de Eco tenha sido requalificado e modernizado, depois de devidamente assentados os recursos persecutórios de corporificação da feminilidade reprodutora, em rédeas psicológicas e bloqueios de manifestação pública.

Os bloqueios são igualmente sintomáticos dos desejos políticos masculinos de reprivatização das mulheres, porque a construção inacabada (interrompida, talvez fosse melhor dizer) de nossa autoestima (inclusive como classe) nos impede de fazer os devidos enfrentamentos à invariável campanha e política sexual de degradação de nossa imagem. A “sátira antimulheres”, como chama Federici aos modelos literários tais como “O Parlamento das Mulheres” de 1646 e às miríades de gravuras e alusões pouco elogiosas do mesmo período a mulheres, sobretudo esposas, supostamente independentes, autônomas e superiores aos seus maridos (a preocupante e agressiva “dominatrix” de que fala David Underdown (1986)) continua sendo replicada nas capas das revistas e jornais contemporâneos à vivência política de Dilma Rousseff, Angela Merkel, Hillary Clinton, Theresa May, Michelle Bachelet. Todas elas muito parecidas entre si - independentemente das diferenças a respeito de seus programas políticos. Todas elas satirizadas por suas caras mais ou menos femininas, sobretudo quando suas expressões - infortunadamente materializadas em fotografias pouco elogiosas - e seus comportamentos parecem legitimar toda uma história de descontrole da língua, de prontidão à histeria, de incompatibilidade entre feminilidade e poder e política, e de inaptidão para o espaço público. O festejo do impedimento governamental de Dilma Rousseff com aquela saudação sarcástica e cáustica - “tchau querida” - apenas demonstra a impossibili-

dade de qualquer estima pela figura feminina que ocupa um cargo de governo, decisão e autoridade, lugar especialmente visado, visível e vulnerável ao erro. Aqui, a falsa estima só é possível porque se dá na despedida, quando ela finalmente desocupa um espaço a ela confiado como por engano. Que as imagens dessa despedida sejam todas povoadas por homens brancos sorridentes nos dá a dimensão de que a história da tagarelice desequilibrada e colérica aparentemente legitimada pelos efeitos de uma política fadada ao fracasso (aquela de um Partido dos Trabalhadores comprometido demais com nichos das elites) é na verdade uma outra história: aquela do acesso masculino inquestionado ao poder e ao seu privilégio de circulação e posse exclusiva - do poder, do discurso, e dos corpos das mulheres, e de todos os outros corpos femininizados - ao mesmo tempo também infantilizados, racializados e animalizados.

Não se trata, portanto, do usufruto puro e simples do lugar do poder, mas do usufruto do lugar do poder como passagem e abertura à *propriedade sexual*.

Além da referência à denúncia do contrato sexual esca-moteado pelo contrato social tal como realizada por Carole Pateman na esteira dos debates sobre a dicotomia entre o público e o privado, compreendo aqui a noção de '*propriedade sexual*' como altamente abrangente, a ponto de incorporar características compartilháveis entre mulheres, homossexuais, transexuais, animais não humanos e o espectro explorável da terra (e da Terra). No entanto, neste momento, quero chamar a atenção para o modo como esta noção de propriedade conecta alguns dos aspectos mais violentos do ponto que tenho destacado ao longo desse ensaio e que se relaciona com a *política da palavra e da linguagem* e com a usurpação do poder de fala das mulheres, e que passa pela mitologia dos castigos imaginados como resposta à condição feminina, sobretudo em suas pretensões de liberdade sexual, cognitiva, sonora e política.

De alguma forma, as punições exercidas sobre Io e sobre Eco possuem o mesmo pano de fundo de uma política sexual destinada ao silenciamento e a uma vivência doravante inexprimível, que é o que as conecta também ao destino de Filomela, cuja língua é cortada por Tereu, seu cunhado, para

que ela não possa denunciar o seu estupro. (Ela consegue depois bordar a denúncia e fugir com a irmã, ambas em forma de pássaros - porque nós podemos bem imaginar o que significaria ficar à mercê do estupro denunciado numa ambiência patriarcal). Aqui, o seu corpo feminino está à disposição de uma dupla violência, mas que é em todos os sentidos orientada por uma mesma noção de propriedade sexual.

Ora, se a língua é instrumento de subversão política, e a liberdade corporal sexual é uma liberdade política, não apenas há que se domar as megeras, mas arrancar-lhes o poder de imputação e queixa, responsabilizando-as, inclusive, pelo próprio castigo. E não importa muito que a responsabilização recaia sobre os traços mais apreciáveis da feminilidade tal como socialmente construída e insuflada - como é o caso da Filomela shakespeariana Lavínia, em *Tito Andrônico* - ou que ela soe como ameaça por se ousar, em qualquer circunstância mas sobretudo no universo público da política, falar como um homem. Era dessa índole a ameaça e a responsabilização do estupro simbólico perpetrado pelos adesivos representando Dilma Rousseff de pernas abertas. Não se tratava de forma alguma, conforme alegação, de protesto político, mas da reprodução de uma política incansável de punição e usurpação de poder - pela ousadia da liberdade política como subversão da estrutura masculina. No imaginário social, político, estatal e econômico, o estupro é corretivo de uma miríade de condições femininas: da lesbianidade, da ingenuidade, da virtude frígida, da mútua solidariedade feminina, da feiura, do próprio desejo sexual, e de incorreções governamentais. Note-se que a adjetivação mencionada anteriormente - “puta” e “arrombada” - salienta a disponibilidade corpórea como a punição mais adequada aos desvios que, de todo modo, são de sua inteira responsabilidade, o que inclui ainda, evidentemente, essa disponibilidade ela mesma. O Brasil contemporâneo tem sido pródigo em exemplificações deste imaginário pela boca mesma do atual governo e a impetuosidade da misoginia tem demonstrado paralelos com os momentos cruciais de reação às lutas sociais condicionantes à acumulação “primitiva” de capital, a qual, segundo Federici, na verdade não cessa de se reinaugurar. Neste sentido, - e tal



como ela aponta relativamente à descriminalização do estupro e à legalização da prostituição no período da Alta Idade Média (Federici, 2017, p.103-104) - a banalização do estupro é também um expediente ideológico de controle e quebra da solidariedade de classe.

De todo modo, no entanto, o estupro não pode de fato constituir um problema para a sociedade quando as concepções dicotômicas e hierárquicas de gênero são baseadas na *posse masculina da propriedade sexual feminina*.

Acho que isso é determinante para a questão do motivo que já tinha sido levantada por Christine de Pizan relativamente à maledicência dos autores homens sobre as mulheres. E para o modo como suas ações subseqüentes engendram a misoginia. (A ponto de a autora precisar fazer a defesa de que mulher alguma deseja ser violentada ou de que sente prazer numa “coisa tão abominável”, mas “sim, uma dor inigualável”, com o suicídio de Lucrecia servindo como seu primeiro exemplo argumentativo contra a desonra e a imoralidade do estupro (Pizan, 2006, p.266)). O que os motiva? Ora, o que os motiva é a conservação do livre acesso à corporeidade feminina.

N’O *Contrato Sexual*, Carole Pateman procede à história não contada do contratualismo como teoria política a serviço do patriarcado moderno - este supostamente situado contra o patriarcalismo clássico estruturado “no parentesco e no governo do pai”. No lugar dessa ordem parcial e suspeitamente enviesada de “vínculos particulares”, o mundo moderno estabelece o contrato como regulamento imparcial universal de legitimação e justificação do direito político, no qual “o ‘parentesco’ foi transformado na ‘família’, a qual tem seu princípio de associação e sua localização próprios na esfera privada, separada da sociedade ‘civil’ pública” (Pateman, 1993, p.52). O que já nos dá um vislumbre das determinações subjacentes a cada um dos atores envolvidos nesta trama. Ora, o cerne do contratualismo está na consolidação de uma sociedade civil cuja garantia de liberdade e de uma vida livre de violência é dependente da mútua confiança entre os seus signatários como indivíduos racionais livres e iguais sob uma e mesma proteção do Estado. O problema é que as mulheres não figuram nesta história como

legítimas contratantes senão do contrato de casamento, já no âmbito privado da vida civil. Outro problema é que o contrato social dissimula tudo o que está em jogo na criação da esfera privada e no significado do ‘privado’ como salvaguardado das interferências do domínio ‘público’. E tudo isso tem a ver com outro problema ainda, que é o fato de que as mulheres não são indivíduos tal como o conceito de ‘indivíduo’ é desenvolvido pelos contratualistas: como “proprietários”. Daí elas não poderem assinar o contrato social. Porque a conquista da cidadania requer o estatuto da “propriedade que os indivíduos detêm em suas pessoas” (Pateman, 1993, p.20). E, para esta tradição, as mulheres “não têm os atributos e as capacidades dos ‘indivíduos’” as quais lhes pudessem permitir a posse de si mesmas (idem, p.21). Essa é, portanto, uma característica da humanidade que as mulheres alienam aos homens devido à sua diferença sexual. Em última instância, é a diferença sexual que estabelece, no contratualismo, o contrato social explícito assinado pelos indivíduos detentores da propriedade em suas pessoas cujo objeto deveria ser a liberdade da sociedade civil em seu conjunto, e o contrato sexual, assinado fraternalmente pelos mesmos indivíduos cujo objeto, agora, no entanto, são as mulheres ou “o acesso sexual aos corpos das mulheres” (idem, p.151). Afinal, se elas não são contratantes e não participam do pacto pela liberdade, ao mesmo tempo em que não são indivíduos, elas também não podem participar da esfera público-política da vida, e nem podem ser livres.

A dicotomia público versus privado é aquela que rege, conseqüentemente, a divisão sexual do trabalho, os domínios e o alcance da domesticidade e da natureza não-política das relações privadas e, finalmente, a natureza não-política das relações sexuais privadas, com a reprodução incessante das mútuas associações conceituais que colocam as mulheres de par com sua menorização meio-humana, meio-animal. Afinal, elas precisam de alguma humanidade para que os desejos heterossexuais masculinos tenham significado, ou como diz Pateman:

As mulheres não têm um papel no contrato original, mas elas não são deixadas para trás no estado natural - isso invalidaria o propósito do contrato sexual! As mulheres são incorporadas a uma esfera que ao mesmo tempo faz e não faz parte da sociedade civil, mas

que está separada da esfera ‘civil’. A antinomia privado/público é uma outra expressão das divisões natural/civil e mulheres/homens. (Pateman, 1993, p.29).

A denúncia de Pateman sobre a história não contada do contrato social, que problematiza a compreensão do contrato de casamento como um contrato entre iguais, é correlata à outra das histórias não contadas sobre a construção da feminilidade como inerente ao projeto capitalista, da caça às bruxas à exploração da maternidade para um novo conceito de ‘família’, tal como relatada por Federici. Para ambos os casos, importa perceber os efeitos da ficção de a-politicidade do espaço privado e doméstico e os significados atribuídos aos corpos em cada uma das esferas. Que a adesão ao contrato bem como ao projeto capitalista se dê também por aqueles sujeitos masculinos cuja alienação é da ordem do trabalho produtivo, apenas atesta a força da fraternidade do contrato sexual e do seu lugar de poder - que pode ser às vezes o único lugar de poder disponível na estrutura salarial hierárquica racializada do sistema econômico-político capitalista: “Se os homens são os chefes de família, eles têm o acesso sexual aos corpos das mulheres, mas esse acesso não pode ser fruto de um acordo mútuo porque os corpos das mulheres e dos homens não têm o mesmo significado político” (Pateman, 1993, p.151). E isso implica, evidentemente, que eles *devem* ocupar diferentemente cada uma das esferas, e que a subversão acontece, como bem o temia Rousseau, quando a denúncia das histórias não contadas escancara o aspecto político da pessoalidade, da privacidade, da domesticidade, e da continuada violência que passa como briga de marido e mulher ou como reafirmação da natureza dos sexos. Numa extraordinária passagem de Pateman, as essencializações legitimadas pela tradição política contratualista reafirmam e ecoam, sob a ficção Iluminista do acordo racional e do livre consentimento, aquelas composições da figura feminina tais como idealizadas pelos demonólogos d’*O Martelo das Feiticeiras* e seus juízes nos tribunais inquisitoriais, dando razão à Federici de que “foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade” (Federici, 2017, p.334), agora já consolidados por mulheres passivas como Sophie, e caladas como ninfas:

As mulheres, seus corpos e suas paixões carnisais, representam a “natureza” que tem que ser controlada e superada para que a ordem social seja criada e mantida. No estado de natureza, a ordem social na família é mantida somente se o marido for o senhor. O desejo feminino insaciável tem que ser controlado pelo direito patriarcal. As relações das mulheres com o mundo social têm que ser sempre mediadas pela razão do homem; os corpos das mulheres têm que ser sempre submetidos à razão e às decisões do homem para que a ordem não seja ameaçada. (...) A ‘base natural’ do direito masculino é a impossibilidade de as mulheres desenvolverem moralidade política necessária aos participantes da sociedade civil. (Pateman, 1993, 151).

Domar as megeras, arrancar-lhes a língua e torná-las estúpidas. Com o que elas apenas confirmam a afirmação de sua inaptidão para a fala e para o mundo público, sobretudo o mundo público da política. Neste sentido, a concepção subjacente ao modelo político contratualista do indivíduo como detentor da propriedade de sua pessoa é uma concepção que serve à posse masculina da propriedade sexual feminina na intrínseca relação entre patriarcado e capitalismo, amalgamando benefícios desta posição de posse do poder sobre criaturas que não são, de fato, pessoas e que podem, portanto, constituir objetos naturais de contrato. Benefícios que têm a ver também, evidentemente, com a continuidade e a garantia da paternidade sobre a prole - que interessa ao capitalista proprietário e herdeiro tanto quanto ao trabalhador assalariado para o aumento de sua capacidade de trabalho alienável. Pateman está falando do contrato sexual escamoteado pelo contrato social como um contrato de direito de livre acesso sexual às mulheres, e daí sua análise para outras questões para além do direito sexual conjugal, tais como a prostituição, a pornografia e a barriga de aluguel, todas elas passando pela ideia do significado político do corpo das mulheres como objeto disponível para sexo e do significado político do corpo dos homens como o corpo universalmente político por excelência. Mas ela está falando também do contrato sexual como implícito a uma ampla gama de aspectos e relações no mundo capitalista: “o direito de um único sexo” (idem, p.330) - a questão da construção de uma efetiva *ideologia de gênero*, novamente; embora Pateman prefira salientar o aspecto do sexo, e não do gênero, já as dicotomias em

curso são dicotomias sexuais. Ora, é por isso - e esta é minha tese aqui, à qual eu retorno abaixo - que a posse da propriedade sexual feminina como posse sobre o corpo feminino é também uma posse sobre os desdobramentos de sua corporeidade (sua voz, sua fala, seu discurso, sua palavra, sua linguagem), instituindo com isso não apenas uma política sexual, mas *uma política sexual do texto, da palavra, da linguagem* - embora, em última instância, como fica patente pelos castigos mitológicos e pelas reiteradas desqualificações dos atos políticos das mulheres *na política* - a propriedade sobre a fala e sobre o poder se mostra e se expressa sempre novamente como propriedade de livre acesso sexual. Poderíamos quase dizer que a usurpação do poder de fala e do poder político instaura um direito de abuso e de exposição pública da sexualidade feminina como, *publicamente*, desfrutável. Daí o ridículo vir a compor os processos de destruição de uma imagem - ou da reputação e da honra que, como diz Pizan, também estão a serviço dos valores masculinos instituídos para a feminilidade: “Assim, em todas as questões, os homens querem ter razão e garantir os dois lados da moeda” (Pizan, 2006, p.271).

Apesar das aparentes mudanças de ordem legislativa, jurídica e estatal em vários Estados liberais capitalistas da atualidade em direção à inclusão e “empoderamento” das mulheres no “mundo civil masculino”, Pateman afirma que nós ainda estamos sob os mesmos auspícios culturais e conceituais da tradição política contratualista, e que a necessidade da denúncia persiste em sua validade - “A ficção política ainda mostra sinais de vida”, diz ela, “e a teoria política não é suficiente para abalar os seus sustentáculos vitais” (Pateman, 1993, p.342). Tanto mais, eu diria, diante dos retrocessos circundantes da política brasileira (e mundial, infelizmente), cujo espaço ocupado é sintomaticamente patriarcalista - e aqui, a ‘família’ governamental ganha ares de ‘parentesco’ novamente. Tanto mais ainda, que as manifestações misóginas parecem adquirir um novo fôlego com a legitimidade da autoridade instituída na presidência. O que os motiva? Ou por que nos odeiam? Se levarmos em conta as histórias não contadas da construção do espaço político e do espaço do discurso *como* espaço masculino, talvez o ódio não seja o motivo. Talvez

o ódio seja posterior, chamado pela rebeldia das mulheres e sua insubmissão em tornar-se objeto possuído.

Uma insubmissão de longa data, evidentemente.

Se a teoria política cujo pano de fundo conceitual compartilha deste arcabouço contratualista fundado sobre a distinção público-privado, sempre ainda a serviço de uma estrutura capitalista, é insuficiente para uma subversão feminista da vida social, política e econômica, um novo expediente teórico deve ser buscado. Aparentemente, o presente ensaio não faz mais do que apresentar os aspectos mais conspiratórios - desumanizadores e desencorajadores - de um longo projeto político de poder. No entanto, trata-se de um caminho de compreensão imprescindível para as subsequentes ações de desenlace dos nós patriarcais. Ou, como afirma Pateman: “Quando a silenciada história das origens políticas for trazida à superfície do cenário político, este nunca mais será o mesmo” (Pateman, 1993, p.341). Para a autora, trata-se de contar uma outra história conceitual sobre democracia, socialismo e liberdade. Mas para que possamos de fato chegar aí, precisamos igualmente pensar sobre aquilo que Mary Beard parece caracterizar como uma nova retórica do poder, cujo entendimento, para ela, remonta a muito mais longe do que a Modernidade: “O que precisamos é de alguma antiquada e séria conscientização a respeito do que queremos dizer com ‘voz de autoridade’ e de como viemos a construí-la” (Beard, 2018, p.53). Tais movimentos de reflexão, eu gostaria de propor, fazem parte daquilo que estou chamando de *política do texto, da escrita e da linguagem*, em oposição à política hierárquica e excludente de antemão golpista e de antemão inscrita no que conta como texto, como escrita e como linguagem, num processo de questionamento da legitimação do discurso masculino *como* discurso. Dito de outro modo, trata-se de pensar os significados do poder do discurso - na fala, no texto, na palavra - e sobretudo do discurso filosófico desenvolvido *como* discurso filosófico e *como* teoria política, cujas possibilidades comportam engajamentos subversivos e insurreições democráticas. Para deixar claros estes últimos objetivos, talvez devêssemos nomeá-la - de par com outros movimentos

de reflexão de revisão conceitual e histórica - como uma *política feminista do texto, da escrita e da linguagem*.

As autoras presentes neste ensaio me parecem participar desta noção, não só pela busca ampliada da compreensão do estado de coisas histórico e conceitual excludente das mulheres e dos outros seres femininizados, como pelo engajamento metodológico ele mesmo subversivo das ordenações argumentativas do universo filosófico. É neste sentido que uma história feminista da filosofia corrobora com esta política do texto, ao recuperar as vozes, os textos e a escrita de mulheres deixadas retoricamente à margem por questões de poder - e não por questões de texto. Se *este* é de fato o poder e se os seus significados podem ser subvertidos em direção a um horizonte democrático inclusivo, uma política feminista do texto, da escrita e da linguagem é potencialmente transformadora do que significa o poder ou a “voz da autoridade” e a possibilidade da liberdade da palavra como uma liberdade política.

Desde aí, creio, será possível construir um novo expediente teórico que supere as amarras dualistas da filosofia política para, como também deseja Pateman, “uma nova história da liberdade” - que não poderá prescindir em algum sentido possível, do conceito de ‘coletividade’ contra o conceito empreendedor e proprietário de ‘indivíduo’ (livre). Por isso, este expediente teórico evoca um significado caleidoscópico de projeto ético e político (ecofeminista e complexo (Sattler, 2019)) em vista dos diferentes prismas e paisagens conceituais interdependentes abertos pela resistência ao sentido unívoco das histórias filosóficas e políticas aqui comunicadas. A franca e destemida abertura à porosidade dos significados (políticos) do texto, da escrita e da linguagem é ela mesma subversiva em sua natureza persistentemente inacabada.

**Referências:**

- Adams, Carol J. *A política sexual da carne. A relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. Tradução de Cristina Cupertino. 1 ed. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.
- Beard, Mary. *Mulheres e poder. Um manifesto*. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.
- Federici, Silvia. *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- Federici, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Henriques, Fernanda. 'Rousseau e a exclusão das mulheres de uma cidadania efetiva'. In : *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.). São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p.181-201.
- James, Henry. *Henry James on Culture: Collected Essays on Politics and the American Social Scene*. Pierre A. Walker (ed.), University of Nebraska Press, 2004.
- James, Henry. *The Bostonians*. (From a 1921 edition). The Floating Press, 2009.
- Kramer, Heinrich e Sprenger, James. *O Martelo das Feiticeiras. Malleus Maleficarum*. Tradução de Paulo Fróes. Introdução de Rose Marie Muraro. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- Pateman, Carole. *O contrato sexual*. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- Pizan, Christine de. 'A Cidade das Damas'. In : Calado, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado]. Recife: UFPE, PPG Letras, 2006.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3 ed. DIFEL, 1979.
- Rousseff, Dilma. 'An Impeached President, Reeling but Defiant'. By Ernesto Londoño. April 13, 2017: <https://www.nytimes.com/2017/04/13/opinion/an-impeached-president-reeling-but-defiant.html>. Data do último acesso: 10 de janeiro de 2020.
- Sattler, Janyne. 'Insurreições feministas da modernidade: A utopia de Margaret Cavendish'. In : *Ensaio filosóficos de feministas brasileiras*. Damião, Carla; Colantoni, Ana Gabriela (org.), Goiânia, UFG, 2020. (No prelo).
- Sattler, Janyne. 'Presidenta'. In : *O futuro da democracia*. Hartung, Miriam (org.). Florianópolis, UFSC, 2020a. (No prelo).



Sattler, Janyne. 'Presidenta'. *Relatos Circunstanciais do Ser Feminino*. Ensaios literários. Blog: <https://relatoscircunstanciais.blogspot.com/>. Data do último acesso: 10 de janeiro de 2020.

Sattler, Janyne. 'Uma questão de forma: lições metodológicas com Martha, Cora e Christine'. In : *Vozes Femininas na Filosofia*. Ana Rieger Schmidt, Gisele Dalva Secco e Inara Zanuzzi (org.). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018, p.143-170.

Sattler, Janyne. 'Um projeto ecofeminista para a complexidade da vida'. In : *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Daniela Rosando, Fabio A.G. Oliveira, Priscila Carvalho e Tânia Kuhnen (org.). Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p.167-190.

Underdown, David. 'The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England'. In : Fletcher, Anthony; Stenvenson, John (eds.). *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p.116-136.



# Por uma sexualidade livre à luz de Foucault

## For a free sexuality in the light of Foucault

**Juliana Ortegosa Aggio**

Docente do departamento de filosofia da UFBA

**Resumo:** Esse ensaio é uma proposta e não uma simples análise ou interpretação de texto. Uma proposta de reflexão sobre a nossa prática sexual que possa nos servir como provocação. Uma proposta que avança a seguinte hipótese à luz das obras de Foucault sobre a sexualidade: se a relação sexual é sempre uma relação de poder, então há espaço para o exercício da liberdade, visto que a liberdade é condição de existência do poder enquanto a contraparte que o limita. Se isso for verdade, a questão da possibilidade está resolvida. Todavia, não basta demonstrar a possibilidade, é preciso compreender como, de fato, ela se efetiva. Veremos como a aposta de Foucault nos prazeres e corpos enquanto o contra-ataque ao dispositivo de sexualidade é posta em cheque por Butler, mas defendida por Oskala. Ambas parecem ter, em alguma medida, razão e a solução de Foucault pode ser reinterpretada a partir da possibilidade de se vivenciar uma sexualidade livre para além da mera liberação sexual.

**Palavras-chave:** Sexualidade, liberdade, Foucault, Butler

**Abstract:** This essay is a proposal and not a simple text analysis or interpretation. A proposal for reflection on our sexual practice that can serve as a provocation. A proposal that raises the following hypo-

thesis in light of Foucault's works on sexuality: If sexual intercourse is always a power relationship, then there is room for the exercise of freedom, since freedom is a condition for the existence of power as the counterpart that limits it. If this is true, the question of possibility is resolved. However, it is not enough to demonstrate the possibility, it is necessary to understand how, in fact, it is realized. We will see how Foucault's bet on pleasures and bodies as the counterattack to the sexuality dispositif is put in check by Butler, but defended by Oskala. Both seem to be, to some extent, right and Foucault's solution can be reinterpreted from the possibility of experiencing a free sexuality beyond mere sexual liberation.

**Key-words:** Sexuality, freedom, Foucault, Butler

Desde os anos 1930, sabemos que todo fascismo mobiliza o ressentimento daqueles que fazem de tudo para não serem afetados pela circulação da sexualidade. Como se a sexualidade livre fosse colocar o corpo social em estado de degenerência e degradação  
(Vladimir Safatle, *Idiotas Inúteis*, FSP 17.05.19)

**E**ste ensaio pode ser uma proposta para uns, uma provocação para outros. De toda sorte, não é uma tese, uma análise, uma interpretação de texto, mas, antes, uma proposta de reflexão sobre a nossa prática sexual, que avança a seguinte hipótese à luz das obras de Foucault sobre a sexualidade: se a relação sexual é uma relação de poder, então haveria espaço para o exercício da liberdade no interior mesmo de nossa prática sexual? Ora, se a liberdade é condição de existência do poder enquanto a contraparte que o limita, então a questão da possibilidade está resolvida: a sexualidade poderá ser vivida como um jogo aberto entre sujeitos livres. Todavia, o problema permanece. Se o poder não apenas reprime, mas sobretudo produz a sexualidade, se os nossos corpos, prazeres e desejos estão desde sempre imersos no poder, se o poder age sobre o corpo e dentro do corpo, então da superfície de nossa pele aos recônditos de nosso inconsciente, onde restaria espaço para a

liberdade? Em outras palavras: neste jogo agonístico entre liberdade e poder, o que seria vivenciar a liberdade sexual?

Começemos decifrando a intrincada relação liberdade-poder.

### **I. A metáfora do chuveiro: o circuito liberdade-poder**

Gostaria de fornecer uma metáfora útil, embora inusitada, para compreender a relação entre liberdade e poder: a metáfora do chuveiro<sup>35</sup>. A liberdade opera como um resistor de um chuveiro. Há, no chuveiro, um resistor e não uma resistência, como se costuma dizer. A resistência é, em verdade, a oposição que um corpo oferece à passagem de corrente elétrica, ou seja, é a capacidade que um corpo tem de dificultar os movimentos dos elétrons. O resistor é um componente que transforma energia elétrica em térmica e que também opera como resistência para preservar o chuveiro e evitar um curto-circuito em caso de excesso de energia elétrica. Se o resistor não der conta de transformar a energia elétrica em térmica porque a intensidade de energia é maior do que o que ele pode suportar, então ele atua como resistência. O resistor, portanto, exerce uma dupla função: (i) positiva: de transformar a energia elétrica em térmica e (ii) negativa: de barrar o excesso de energia elétrica. Analogamente, no circuito poder-liberdade, a liberdade atua como um resistor: ela transforma, desdobra, desvia, desconfigura, multiplica, ramifica, subverte as determinações vindas do poder ou, caso sejam excessivas, ela atua como barragem, obstáculo, limitação, resistência. A liberdade, portanto, atua antes como um princípio subversivo, desviante, transformador, criador de novas subjetividades do que pura e simples oposição ao poder. É resistência ao avanço do poder e à possibilidade de se instaurar um estado de dominação, mas sobretudo subversão do poder e transformação no e pelo poder. A resistência entra em cena em situação de urgência, para evitar que o poder extrapole o seu limite e se torne estado de dominação. A relação liberdade-poder é circular, é um circuito de mão-dupla:

<sup>35</sup> Esse exemplo é inspirado no título do livro da poeta Marília Garcia, *Um teste de resistores*.

um determinando o outro. A liberdade opera como um resistor que transforma e que resiste ao poder. Resiste, se for necessário, para que o circuito não se torne uma linha verticalizada de cima para baixo, estagnada entre dominador e dominado. Mas a função essencial da liberdade é transformar o poder, testar seus limites, provocar, desviar suas determinações, fissurar sua malha, desconfigurar sua ordem, subverter, enfim, transformar suas verdades em outras verdades, suas regras em outras regras, como a energia elétrica é transformada em térmica no chuveiro. Para tanto, é preciso água e a água, no circuito liberdade-poder, somos nós. A água, no chuveiro, é aquecida e nós, no circuito liberdade-poder, viramos sujeitos.

Em resumo, a liberdade é, para Foucault, a condição de existência do poder. Ela está imersa nos jogos de poder e lhe confere limitação, de sorte que tende a barrar a tendência de expansão ilimitada do poder. O poder, então, constitui o sujeito e, simultaneamente, fornece a condição para a sua desconstrução por meio do exercício da liberdade. Ou seja, para Foucault, o poder são relações em que um procura determinar a ação do outro, em que a sujeição significa tanto reiterar as normas, como formar ou produzir o sujeito de modo maleável, múltiplo, flexível, proliferativo e conflituoso. O poder é definido como um exercício, um ato, um modo de ação de uns sobre outros. A relação de poder é uma ação sobre a ação do outro por mecanismos mais ou menos coercitivos – por consentimento, persuasão, sedução, imposição, coerção e, no limite, por força, enquanto uma relação de violência que age sobre o corpo do outro. Em uma relação de poder, o outro não é anulado, coisificado, violentado em sua capacidade de agente. O outro é reconhecido como sujeito de ação, ou seja, está aberto ao outro um campo de possíveis respostas, reações, efeitos, invenções, inversões, desvios, mutações, subversões e mesmo resistências (FOUCAULT, 2014a, p. 132-3). Pode também haver violência em uma relação de poder, embora ela não seja em si violenta. É antes uma *ação* sobre ações, um *governo* sobre o outro do que um enfrentamento, um *conduzir* condutas em um campo mais ou menos aberto de possibilidades e por meio de mecanismos mais ou menos coercitivos (FOUCAULT, 2014a, p. 133).

O que chamo de *caráter subversivo* da liberdade é o que filósofo chama de *insubmissão da liberdade*, de *provocação* incessante ao poder, de *relativização do querer* diante das determinações do poder (FOUCAULT, 2014a, p. 134). Ou seja, o outro, o conduzido, é conduzido em determinado momento e não em todo o tempo, e ele preserva sua liberdade na medida em que pode subverter aquilo que lhe fora determinado ou imposto, desejando outras ações imprevistas, desviantes, que dobram, desdobram e multiplicam as classificações sob as quais deve estar submissa a sua subjetividade.

Em um jogo agonístico de liberdade-poder, um procura determinar o outro, em meio a incitações e provocações recíprocas. Ao caráter determinador do poder, a liberdade responde com seu caráter provocador, subversivo. E, aqui, devemos compreender subversão como: (i) insubordinação contra a autoridade, as instituições, as leis, as regras aceitas pela maioria, (ii) transformação da ordem estabelecida, das regras e procedimentos de produção da verdade, (iii) ato ou efeito de transgredir ou perturbar o funcionamento “normal” das coisas e o comportamento regrado das pessoas.

Essa definição de liberdade como sendo tanto resistência como subversão do poder é importante para esclarecer que a liberdade não é antagônica ao poder e exercê-la não significa eliminar por completo o poder, ao contrário, é impossível ser livre fora de uma estrutura de poder. Em verdade, é impossível viver em sociedade sem estar imerso nas relações de poder. Não seria possível escapar por completo ou mesmo destruir as relações de poder. Como diz o filósofo: “Viver em sociedade é, de toda forma, viver de uma maneira que seja possível agir sobre a ação uns dos outros. Uma sociedade ‘sem relações de poder’ só pode ser uma abstração” (FOUCAULT, 2014a, p.135). Isso não significa, como bem aponta adiante, dizer “nem que estas <relações de poder> que são dadas são necessárias, nem que, de qualquer maneira, o poder constitua, no cerne das sociedades, uma fatalidade incontestável” (FOUCAULT, 2014a, p. 136). Ou seja, a liberdade só é possível no interior mesmo das relações de poder.

## II. Liberação ou liberdade sexual?

Se a liberdade é possível, cabe perguntar o que seria uma sexualidade livre? Será que, para viver uma sexualidade livre, é preciso a liberação dos desejos e práticas sexuais? Será que a nossa sexualidade precisa se libertar dos grilhões da repressão? O grande problema da sexualidade a ser pensado a partir das reflexões de Foucault não é o da liberação dos desejos e das práticas sexuais, como se nossa sexualidade precisasse se libertar dos grilhões da repressão<sup>36</sup>. Foucault denuncia essa solução fácil amparada no que ele chamou de hipótese repressiva (FOUCAULT, 2007a). É importante atentarmos para diferença entre liberação sexual e liberdade sexual, ou sexualidade liberta e sexualidade livre. Quando falamos em sexualidade liberta, a primeira pergunta que precisa ser respondida é: liberta ou liberada do quê? Mesmo que admitamos que a liberação da sexualidade de repressões morais restritivas e castradoras seja importante, isso não parece ser suficiente para se estabelecer práticas de liberdade sexual. Uma pessoa pode viver relações sexuais libertárias, sem pudores, sem restrições a regras morais, todavia, ainda assim não posso dizer que sua sexualidade é livre. Se o problema da sexualidade fosse a repressão moral e a submissão à interdição das leis e regras, essa seria a solução: liberação da sexualidade. O problema, todavia, consiste em definir as práticas de liberdade por meio das quais definimos e direcionamos nossa sexualidade e nosso prazer sexual. Nas palavras do filósofo:

O problema não seria antes tentar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros? O problema ético

<sup>36</sup> Como interpreta Butler: “Vale notar que, no *História da Sexualidade*, a função repressiva da lei é enfraquecida precisamente por ela se tornar o objeto de excitação e de investimento erótico. O aparelho disciplinar não reprime a sexualidade precisamente por ser ele mesmo erotizado, tornando-se ocasião para a incitação da sexualidade e, portanto, anulando seus próprios objetivos repressivos” (2017, p. 109). É bem verdade que há uma retroalimentação prazer/poder na medida em que ocorre a sensualização do poder e o aumento do prazer, ou seja, o poder se alimenta e se expande do prazer em exercer-se sobre a sexualidade, escrutinando a intimidade sexual em seus detalhes confessionais, e o prazer se maximiza por ter que escapar do poder (FOUCAULT, 2007a, p. 52-3). Todavia, não se deve assumir, como fez Butler, que a faceta repressora do poder fora anulada, mas apenas enfraquecida, secundarizada.



da definição das práticas de liberdade é, para mim, muito mais importante do que a afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo (FOUCAULT, 2017, p. 260).

Em poucas palavras, a liberação é necessária em estados de absoluta dominação e opressão, mas não é suficiente para se viver a liberdade sexual.

É preciso, por exemplo, se libertar de uma relação de abuso sexual, de absoluto constrangimento do outro, de coisificação do outro para que ele seja um objeto de prazer. Um exemplo dado pelo filósofo<sup>37</sup> de liberação é justamente o da sexualidade da mulher em relação à dominação do marido com sua moral opressiva falocêntrica e heteronormativa. Neste caso, a liberação da sexualidade da mulher em relação à dominação masculina é necessária, mas não suficiente para a sua liberdade sexual. Viver a liberdade sexual implica compreender que a “liberação não faz surgir o ser feliz e pleno de uma sexualidade na qual o sujeito tivesse atingido uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2017, p. 260-1).

Em outras palavras, tomemos cuidado para não nos iludirmos com a hipótese repressiva e sua solução libertadora, como se bastasse libertar o desejo para se viver uma sexualidade plena, completa e satisfatória. Há, por detrás da libertação, uma mistificação sobre a possibilidade de se viver plenamente a sexualidade, uma sexualidade sem as amarras do “poder repressor”. Coloco “poder repressor” entre aspas porque, bem sabemos, o poder é antes produtor da sexualidade do que repressor.

Em suma, a liberação do desejo é necessária em situações de dominação. A liberdade sexual, por sua vez, é saber “como se conduzir eticamente nas relações de prazer com os outros” (FOUCAULT, 2017, p. 261). E o que Foucault quer dizer com isso? Que a relação sexual pode ser vivida não como dominação, mas como relação de poder controlada pela liberdade de modo a impedir que ela se torne um estado de dominação. Em verdade, toda relação de poder é uma relação de ação sobre

<sup>37</sup> FOUCAULT, 2017, p. 261.

a ação do outro que deixa aberta a possibilidade de inversões, desvios, resistências e subversões entre aquele que conduz e aquele que é conduzido numa dada relação de poder.

Brevemente, podemos dizer que poder é distinto de dominação. O poder são relações móveis e flexíveis entre indivíduos a serem exercidas em diversas situações, por exemplo, as relações sexuais, familiares, pedagógicas, médicas, no corpo político; enfim, toda relação em que um procura direcionar a ação do outro é uma relação de poder para o filósofo<sup>38</sup>. Já a dominação deve ser entendida como um estado de cristalização das relações de poder, ou seja, quando essas relações se tornam imóveis e fixas, assimétricas e violentas. No caso do estado de dominação, o outro é coisificado e violentado, sendo necessária a libertação para que surja a possibilidade de liberdade. As práticas de liberdade, neste caso, ou não existem ou são bastante restritas e limitadas.

Quanto mais livre for a relação de poder, mais móvel e reversível; quanto menos livre, mais estagnada em polos de dominação (dominador/dominado). A liberdade opera enquanto um correlato, um contrapeso, uma contramedida do poder, condição mesma da existência do poder, pois que controla as relações de poder para que essas não se transformem naquilo para o qual tendem: estados de dominação.

Quando a relação sexual não é um estado violento de dominação, temos então uma relação de poder que se exprime no ato sexual e se há poder, há, necessariamente, liberdade. No jogo poder-liberdade, os parceiros se determinam de forma dinâmica e flexível: um determina o prazer do outro, alternando-se assim como que em polos de condutor e de conduzido, ora cedendo ao prazer do outro e tendo prazer com o prazer do outro, ora resistindo ou subvertendo e tomando à frente, passando assim ao polo de condutor.

---

<sup>38</sup> Com diz o filósofo: “Quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas -, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro” (FOUCAULT, 2017, p. 270).

Em suma, quais são os problemas de se apostar na liberação sexual para se viver uma sexualidade livre? Primeiro, não fazer a distinção elementar entre liberação sexual e liberdade sexual. Segundo, liberar o desejo sexual é antes alimentar o próprio dispositivo de sexualidade do que resistir e subvertê-lo. O dispositivo de sexualidade cria o desejo do sexo, torna o sexo desejável ao criar a vontade de sabê-lo. Assim, dizer sim ao sexo não é recusar o poder, é dizer sim ao dispositivo de sexualidade:

Com a criação deste elemento imaginário que é ‘o sexo’, o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constituiu ‘o sexo’ como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo o poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo” (FOUCAULT, 2007a, p. 171).

Logo, liberar o desejo pelo sexo significa jogar o jogo do dispositivo de poder que produz e incita o próprio desejo de saber o sexo. Por isso, nas palavras do filósofo:

Não acreditar que dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral da sexualidade. É com relação à instância do sexo que devemos nos liberar se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos da sexualidade, quisermos opor às captações do poder os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres (FOUCAULT, 2007a, p. 173)<sup>39</sup>.

Ou seja, acreditar que no sexo, no desejo pelo sexo está a nossa “libertação” é um dos principais ardis do dispositivo

---

<sup>39</sup> No original : « Ne pas croire qu ‘en disant oui au sexe, on dit non au pouvoir; on suit au contraire le fil du dispositif général de sexualité. C’est de l’instance du sexe qu’il faut s’affranchir si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs ».

de sexualidade, que nos faz crer que o sexo está sob forte repressão e precisa ser liberado em ato e em palavras, sobretudo em palavras, pela confissão. Ao invés de acreditar que o desejo pelo sexo precisa ser liberado das repressões, é preciso inventar outras economias dos corpos e dos prazeres que escapem aos ardis do dispositivo de poder que produz a nossa sexualidade, os nossos desejos e prazeres sexuais, os gestos e maneiras de ser dos nossos corpos. Nos volumes II e III da *História da Sexualidade*, Foucault procurará nas práticas dos gregos e romanos antigos exemplos de outras economias, outros modos de se viver a sexualidade e o prazer<sup>40</sup>. De todo modo, a pergunta permanece: como nós, que estamos submetidos ao dispositivo de sexualidade, podemos viver uma sexualidade livre, criativa, flexível, múltipla?

Essa é a única pista que o filósofo nos fornece na *História da Sexualidade*, vol. I, sobre a possibilidade de resistir ao dispositivo de sexualidade. A pista é enxuta o suficiente para nos causar certo incômodo, assim como causou a um entrevistador<sup>41</sup> que lhe perguntou sobre este ponto e obteve a seguinte resposta de Foucault:

É difícil responder a esta pergunta, pois até para mim mesmo isso não está muito claro; porém, acredito poder dizer o seguinte: o *slogan* lançado pelos movimentos de liberação da sexualidade – que é “Liberem o desejo” – parece não só carecer de força de persuasão, mas também ser um pouco perigoso, pois este desejo que se exige ser liberado é na verdade apenas um elemento constitutivo da sexualidade, sendo apenas aquilo que foi diferenciado do resto na forma de desejos carnis pela disciplina da Igreja Católica e pela técnica de exame de consciência (...). Uma coisa da qual não se fala nessa

---

<sup>40</sup> O último parágrafo do volume I da *História da Sexualidade* já nos indica que esse é o caminho: “devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras” (FOUCAULT, 2007a, p. 174).

<sup>41</sup> Watanabe, em uma entrevista em Tóquio, em 1978, pergunta o seguinte: “Em *A vontade de saber*, o senhor escreveu que é ‘no corpo e no prazer’ que se poderia encontrar um apoio, talvez antagônico, a respeito do sexo encarnando o desejo. Porém o próprio corpo é ambíguo, e podemos pensá-lo como um dispositivo atravessado pelo poder” (2017, p. 30).

perspectiva é o prazer. Neste sentido, escrevi que se quiserem se libertar da ciência do sexo deveriam encontrar sustentação no prazer, no *maximum* de prazer (2017, p. 30 – 31)<sup>42</sup>.

Ou seja, liberar o desejo significa cair na armadilha do dispositivo de sexualidade, significa fazer uso da técnica da confissão, desde a Idade Média, e que continua na modernidade com a psicanálise. Confessar os desejos sexuais não faz senão alimentar a produção de discursos sobre a sexualidade, constituindo uma verdadeira ciência da sexualidade (chamada por Foucault de *scientia sexualis*), e assim corroborar com o controle do poder sobre a sexualidade. A via de resistência estaria no prazer e não no desejo. Todavia, se o poder procurou estimular a intensidade dos prazeres, como se poderia propor a maximização do prazer como uma prática de resistência ao dispositivo de sexualidade? Talvez Foucault não tenha sido feliz nessa formulação ou tenhamos que compreender o que significa maximização do prazer. Possivelmente, não se trata apenas de aumentar em quantidade o prazer – isso o dispositivo de sexualidade já o faz -, mas em permitir a vivência de novos prazeres, novas sensações e práticas sexuais que são intensas em quantidade e qualidade, porque desviam e subvertem as relações de poder já estabelecidas na sexualidade. A maximização, talvez, deva ser compreendida como multiplicação, prolifera-

---

<sup>42</sup> Citação completa: “É difícil responder a esta pergunta, pois até para mim mesmo isso não está muito claro; porém, acredito poder dizer o seguinte: o *slogan* lançado pelos movimentos de liberação da sexualidade – que é “Liberem o desejo” – parece não só carecer de força de persuasão, mas também ser um pouco perigoso, pois este desejo que se exige ser liberado é na verdade apenas um elemento constitutivo da sexualidade, sendo apenas aquilo que foi diferenciado do resto na forma de desejos carnavais pela disciplina da Igreja Católica e pela técnica de exame de consciência. Assim, desde a Idade Média, se começou, no mundo do cristianismo, a analisar os elementos do desejo, e pensou-se que este constituía precisamente o prenúncio do pecado, e sua função era reconhecida não apenas nos atos sexuais, mas também em todos os campos do comportamento humano. O desejo era, assim, um elemento constitutivo do pecado. E liberar o desejo nada mais é do que você próprio decifrar o inconsciente, como os psicanalistas e muito antes a disciplina prática da confissão católica puseram em prática. Uma coisa da qual não se fala nessa perspectiva é o prazer. Neste sentido, escrevi que se quiserem se libertar da ciência do sexo deveriam encontrar sustentação no prazer, no *maximum* de prazer” (FOUCAULT, 2017, p. 30–1).

ção das formas de prazer e não como simples aumento da intensidade do prazer. O ponto é que a pergunta permanece: em que condições essa proliferação poderia ocorrer? Qual relação sexual possibilitaria essa proliferação de prazeres subversivos?

A resposta a essa pergunta parece se encontrar na entrevista *Ética do cuidado de si como prática da liberdade*. A sexualidade enquanto prática da liberdade é uma espécie de jogo aberto estratégico em que um exerce poder sobre o outro, um seduz o outro de modo a determinar a sua ação e o seu prazer, um jogo aberto o suficiente para permitir inversões e mutações do lugar de poder<sup>43</sup>. Novamente, a sexualidade livre é vivenciada como um jogo aberto entre sujeitos livres, um tentando determinar a conduta do outro, sobretudo por persuasão e sedução. Quanto mais livres forem os sujeitos, mais haverá desejo de um agir sobre o outro, de um determinar a ação e o prazer do outro. Quanto mais aberto o jogo, mais atraente e fascinante, portanto, mais possibilidade de os parceiros sexuais vivenciarem novas formas de prazer: o *maximum* de prazer<sup>44</sup>.

Em que pese a tendência de vermos aqui a solução do problema sobre a sexualidade livre, permanece a pergunta: mas como esses múltiplos prazeres e jeitos de corpos subvertem o poder que vem não do parceiro sexual, mas das normas que produzem os modos de se sentir prazer e se expressar com o corpo? O poder produz o desejo, e não produz os corpos e os prazeres? O que dos corpos e prazeres escapa mais ao poder do que o desejo?

---

<sup>43</sup> Nas palavras de Foucault, contrariando a concepção sartriana de que o poder seria um mal: “Sabe-se muito bem que o poder não é um mal! Considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter, não é o mal; isso faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual” (FOUCAULT, 2017, p. 278).

<sup>44</sup> Nas palavras do filósofo: “em uma sociedade como a nossa – isso é muito evidente, por exemplo, nas relações familiares, nas sexuais ou afetivas -, os jogos podem ser extremamente numerosos e, conseqüentemente, o desejo de determinar a conduta dos outros é muito maior. Entretanto, quanto mais as pessoas forem livres umas em relação às outras, maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras. Quanto mais o jogo é aberto, mais ele é atraente e fascinante” (FOUCAULT, 2017, p. 280).

### III. O contra-ataque dos corpos e prazeres

Em seu ensaio, *Revisiting Bodies and Pleasure*, Butler procura compreender justamente a enigmática proposta do filósofo para resistirmos ao dispositivo de sexualidade fazendo uso não do sexo-desejo, mas dos corpos e prazeres como contra-ataque. Butler acredita que

a frase ‘corpos e prazeres’ sustentava a possibilidade de corpos não marcados, corpos que não fossem mais pensados ou experimentados em termos de diferença sexual<sup>45</sup>, e prazeres que fossem difusos, possivelmente sem nome, intensos e estimulantes, prazeres que tomassem o corpo como um todo, atuando desde sua superfície até sua profundidade (BUTLER, 1999, p. 11)<sup>46</sup>.

Essa proposta, para Butler, coloca o desejo como presa fácil do sistema de poder, como um meio de atuação do mecanismo heteronormativo, enquanto os corpos e prazeres estariam do lado da resistência possível. A pergunta que Butler faz a Foucault é a seguinte: qual é o custo de se separar a análise dos corpos e prazeres da análise do sexo e do desejo?

Segundo a filósofa, a proposta de Foucault nos chega como uma injunção, uma prescrição, o que devemos e não devemos fazer, ou seja, devemos apostar nos corpos e prazeres e não no sexo-desejo como contra-ataque ao dispositivo de sexualidade. Os corpos e os prazeres não vigoraram como o motor do dispositivo de sexualidade, que se encontra na vontade de saber o sexo, no desejo-sexo, e, por isso, podem atuar enquanto resistência. A pergunta feita, com razão, por Butler é a seguinte: “Estes corpos, esses prazeres, de onde eles vêm, e em que agência consistem, se eles são a agência que contraria o regime de sexo-desejo?” (1999, p. 14). Em outros termos, a pergunta posta é: quem rompe? Quem é capaz de resistir ao dispositivo de sexualidade ou ao regime sexo-desejo? Onde ocorre a ruptura? Por quais meios? A pergunta de fundo e que põe em cheque a injunção de Foucault aos corpos e prazeres é a seguinte: como os corpos e os prazeres poderiam resistir ao dispositivo de se-

<sup>45</sup> A diferença sexual, para Butler, está vinculada a uma heterossexualização do desejo, baseada em uma lei aparentemente imutável, provavelmente a lei do complexo de Édipo, que é heteronormativa.

<sup>46</sup> Todas as traduções do ensaio de Butler são minhas.

xualidade se eles mesmos já são constituídos (derivados, em algum sentido) pelas regulamentações normativas discursivas? É como se o corpo pudesse ultrapassar, em alguma instância, a sua construção discursiva, como se ele fosse uma instância sempre incompleta ou cuja superfície escapasse ao discurso em alguma medida. O corpo seria como um princípio permanente de interrupção? Seria essa uma visão idealizada de corpo? (BUTLER, 1999).

Butler já havia criticado essa posição de Foucault em sua obra *Problemas de gênero*, em 1990, em sua análise sobre a sexualidade da hermafrodita Herculine Barbin, por lhe atribuir uma visão romanceada de seus prazeres, e por afirmar que a/o mesma/o se encontra num limbo feliz da não identidade. A crítica de Butler é que Foucault foi contraditório ao propor que Herculine seria uma exceção à lei imposta pela categoria do sexo, como se o seu sexo, corpo e prazeres não fossem produzidos nem regulados por lei alguma, mas estivessem “antes” ou “fora” da lei. Como se houvesse uma “proliferação de prazeres fora do contexto de inteligibilidade imposto pelos sexos unívocos na relação binária” (BUTLER, 2016, p. 169); como se a derrubada do “sexo” liberasse uma multiplicidade sexual primária, polimorfa, pré-discursiva, ou seja, uma multiplicidade de prazeres que não seria envolta no regime poder/saber. Todavia, como afirma Butler, sexualidade e poder, para Foucault, são coextensivos, logo, Herculine não poderia ser uma exceção a esse regime. A ambiguidade de seu sexo e de sua leitura sobre si é insolúvel e é, ela mesma, produzida pela lei. A lei proíbe e regula e, ao proibir e regular, produz o desejo, a sexualidade, enfim, a própria subjetividade. É o “fora” da lei que é produzido pela própria lei no caso de Herculine. A sua ambiguidade é a lei às avessas, uma vez que a lei “afastaria” a ambiguidade ao conceber o sexo como sendo unívoco e binário: ou seja, há apenas dois sexos e cada pessoa é ou de um ou de outro sexo. Não é aceitável pertencer aos dois, por isso a ambiguidade é proibida e, ao ser proibida, a própria ambiguidade do hermafroditismo é produzida pela categoria do sexo. É como se Foucault, aos olhos de Butler, tivesse caído na armadilha da hipótese repressiva, que ele mesmo deflagrou e recusou como sendo a melhor



leitura da sexualidade na modernidade. Haveria em Herculine um sexo puro, “antes” da lei, que fora reprimido pelo binarismo. Butler (2016, p. 172) denomina esta concepção de “reificação metafísica da sexualidade múltipla”.

A partir desta crítica, a filósofa formula o problema da possibilidade de uma sexualidade livre com maestria: “até que ponto o jogo é livre, seja ele concebido como multiplicidade libidinal pré-discursiva ou como multiplicidade discursivamente constituída?” (BUTLER, 2016, p. 176). Butler mostra, assim, que Foucault se contradiz ao conceber a sexualidade de Herculine como livre na sua multiplicidade pré-discursiva e, com base na própria teoria foucaultiana do dispositivo de sexualidade, ela certamente aposta na liberdade como uma multiplicidade discursivamente constituída de sexo, sexualidade e gênero.

Dois pontos devem ser levados em conta sobre essa crítica. Primeiro, Foucault não faz essa leitura de Herculine como um lugar de escape ao dispositivo de sexualidade, mesmo porque, o regime ao qual sua sexualidade está submetida é o do pastorado e não o do saber/poder moderno<sup>47</sup>. Segundo, acredito que possamos assumir uma multiplicidade discursiva dos prazeres e corpos como lugar de resistência e subversão ao poder, mas sem excluir a possibilidade de experiências não discursivas no corpo, que posteriormente serão traduzidas em discurso. Que fique claro que não discursivo não significa pré-discursivo, mas um lugar limite da linguagem e da inteligibilidade alcançado pelo corpo na fruição dos prazeres, dores, sensações extremas, êxtases, como veremos adiante.

Retomando o ensaio *Revisiting Bodies and Pleasure*, Butler nos diz que se contrapor ao sexo-desejo requer uma outra instância e o corpo seria essa outra instância ao atuar, por um lado, como superfície que recebe inscrições discursivas e, por outro, como resistência a tais inscrições (BUTLER, 1999, p. 14). Os corpos e prazeres podem nos transportar para uma dimensão anterior ou para além do poder regulatório da sexualidade, que, em algum sentido, supere o dispositivo de sexu-

---

<sup>47</sup> Como sugere Duarte (2016), Butler não faz essa leitura porque, certamente, lhe faltou o acesso à versão francesa publicada na revista *Arcadie*.

alidade. Mas como, por meio de qual técnica ou tática, seria possível superar ou reverter a sexualidade? Esse momento ou estágio não poderia, por sua vez, ser chamado de sexualidade, uma vez que o nome mesmo sexualidade designa o fenômeno em que o poder produz nossa sexualidade (BUTLER, 1999, p. 15). Neste ponto, Butler acaba por colocar em cheque a minha proposta de uma sexualidade livre, como se esses dois termos formassem um oxímoro, pois que, para ser livre, já não poderia ser sexualidade, ou que o seja em sentido figurado ou subversivo, ou mesmo por catacrese, como sugere Butler. Seria, talvez, mais apropriado falarmos em corpos e prazeres livres do que em uma sexualidade propriamente livre. Ora, mas devemos nos ater ao sentido de liberdade que estou trazendo aqui. A liberdade não é desvinculação absoluta do poder, não escapa inteiramente ao seu aspecto regulatório e normativo. A liberdade é resistência e subversão às determinações do poder, portanto, ocorre em diálogo com o poder, como seu contraponto e jamais como uma instância para além do poder. Quando se cria a sexualidade, cria-se um dispositivo de poder que pode ser subvertido, criam-se os limites e as normas para os comportamentos sexuais, cria-se também com isso a possibilidade de transgredir tais limites e vivenciar certa liberdade sexual. Tendo em vista essa acepção de liberdade, parece fazer sentido propor uma sexualidade livre enquanto uma sexualidade que se constitui no e pelo poder ao subvertê-lo.

A crítica se esboça agora em outra demanda: enquanto o sexo é performatizado segundo um certo regime de verdade, os corpos e prazeres poderiam assumir um sentido extra-moral ao romper com tal regime de verdade? (BUTLER, 1999, p. 16). Ademais, pergunta Butler (idem, p. 17), essa ruptura não geraria um novo regime de verdade, uma nova normatização e regulamentação da sexualidade? Mais do que isso: essa nova normatização não estaria permeada por aquela a que se recusa e, ao mesmo tempo, lhe serve de fundamento? Ou seja, a ruptura pressupõe o rompido em seu interior em alguma medida. Não há ruptura do nada, quando se rompe rompe-se com algo e esse algo mesmo funda ou dá fundamento à própria ruptura. Logo, os corpos e prazeres ou qualquer que seja o nome que se dê ao

rompido nunca rompe por completo, mas carrega em si algo do que se rompeu; algo do “sexo-desejo” permeia os corpos e prazeres na leitura da filósofa<sup>48</sup>. Eis que Butler expressa sua recusa à prescrição feita por Foucault: “não faria sentido dividir e opor corpos e prazer, de um lado, e ‘sexo-desejo’ do outro, se a normatividade do último continua a assombrar e estruturar as modalidades vividas do primeiro” (BUTLER, 1999, p. 18).

Endossando a crítica de Butler, podemos dizer que Foucault enfatiza que a técnica de confissão adotada no regime disciplinar procura controlar inteiramente o desejo, mas também diz que a sexualidade não é senão um dispositivo que incide sobre os corpos e prazeres. Por um lado, a estratégia confessional é uma técnica utilizada para fazer com que todo o seu desejo seja dito, ou seja, para procurar *fazer de todo seu desejo um discurso*. Isso significa dominar, orientar, controlar, modificar o próprio desejo, ou seja, escrutinar a subjetividade até seus liames mais profundos, seus recônditos mais secretos de modo a possuir inteiramente o sujeito (FOUCAULT, 2007a, p. 25-29). Por outro, em sua definição de sexualidade, corpos e prazeres estão presentes como objetos aos quais incide o poder e não como um lugar de resistência:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a *estimulação dos corpos*, a *intensificação dos prazeres*, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias (FOUCAULT, 2007a, p. 116-7, *grifos meus*).

O dispositivo de sexualidade funciona com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais do poder, opera por meio de formas de domínio e de controle, em que o que importa são

---

<sup>48</sup> A crítica de Butler, como ela mesma diz, acompanha os estudos queer e feministas e tem como pano de fundo a seguinte questão: é possível haver uma visão emancipada depois da crítica à emancipação? Essa visão pode ou deve estar baseada na ruptura com o passado que insiste em retornar ao que fora reprimido? Enfim, é possível haver uma disrupção dessa visão precisamente com o que ela deveria repudiar? A resposta de Butler é incisiva: não é possível e uma visão assim é utópica ou fruto do que ela chama de “ruptura utópica” (*utopian break*) (BUTLER, 1999, p. 18).

“as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões” (FOUCAULT, 2007, p. 117); por fim, um dispositivo que tem como objeto o corpo que produz e consome, e como estratégia não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada (poder individualizante) e controlar a população (poder totalizante). Novamente, Foucault define a sexualidade como “o conjunto dos *efeitos produzidos nos corpos*, nos comportamentos, nas relações sociais, por certo dispositivo pertencente a uma tecnologia complexa” (FOUCAULT, 2007, p. 139. *grifos meus*). Em suma, o poder parece incidir tanto sobre o desejo, sobretudo pelo mecanismo da confissão, como sobre os corpos e prazeres, produzindo modos de sentir prazer e de se relacionar com o próprio corpo.

Por outro lado, Foucault, em uma entrevista de 1978 denominada *O saber gay*, nos dá uma pequena pista, ainda não de todo convincente, da razão pela qual a aposta deve ser feita no prazer e não no desejo. O prazer, diz ele, “escapa às conotações médicas, naturalistas e que carregam junto com elas a noção de sexualidade. Não há, no fim das contas, prazer ‘anormal’, não há ‘patologia’ do prazer” (FOUCAULT, 2015, p. 5). A aposta do filósofo parece ser a seguinte:

Ao utilizar a palavra prazer, que no limite não quer dizer nada, que está ainda suficientemente vazia de conteúdo e virgem de utilização possível, não tomando por prazer, afinal, senão um acontecimento, um acontecimento que se produz, e que se produz, diria eu, fora do sujeito, ou no limite do sujeito, ou entre dois sujeitos, nessa coisa qualquer que não é nem do corpo nem da alma, nem exterior nem interior, quem sabe teríamos, ao procurar refletir sobre essa noção de prazer, um meio de evitar toda a armadura psicológica e médica que a noção tradicional de desejo carregava? (FOUCAULT, 2015, p. 7).

A opção pelo prazer enquanto acontecimento seria uma precaução metodológica para se evitar o desejo enquanto atributo de um sujeito a ser analisado e enquadrado na produção médico-psicanalítica, ou seja, enquanto o desejo operaria como um atributo de um sujeito a ser analisado, capturado e produzido pelo poder, o prazer teria essa característica volátil, flexível, múltipla, que não permite que se estabeleça um *sujeito de prazer* como estabelecemos correntemente um *sujeito de desejo*. Trocan-

do em miúdos, sente-se prazer, o prazer ocorre, é um acontecimento entre sujeitos, um entre o dito e o não dito, mas não é propriamente de um sujeito, enquanto o desejo é de um sujeito e, mais ainda, revela o que esse sujeito desconhece de si mesmo:

O essencial é essa noção de acontecimento não atribuído e não atribuível a um sujeito. Ao passo que a noção, digamos, novecentista de desejo é primária e fundamentalmente vinculada a um sujeito. Não é um acontecimento, é uma espécie de permanência característica de acontecimentos de um sujeito que, nesse sentido, permite precisamente fazer uma análise do sujeito, uma análise médica do sujeito, uma análise judiciária do sujeito. Dize-me qual é teu desejo, eu te direi quem és como sujeito” (FOUCAULT, 2015, p. 7-8).

Em verdade, Butler acredita que Foucault tenha abandonado essa ruptura com o sexo-desejo no segundo volume da *História da Sexualidade*. A pergunta sobre a genealogia do sujeito de sexualidade conduz à dificuldade de ter de se buscar a genealogia do sujeito de desejo, ou seja, para compreender como o sujeito se reconhece como sujeito de uma sexualidade é “indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT, 2007b, p. 11). Para analisar o sujeito de desejo será necessário, por sua vez, analisar o que é designado como sujeito, ou seja, “pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (idem, p. 11). O problema de se reconhecer como sujeito de uma sexualidade pressupõe compreender como o indivíduo se reconhece como sujeito de desejo de uma determinada sexualidade e, por sua vez, como se reconhece como sujeito. O rumo que parece tomar a sua investigação sobre a sexualidade o faz, segundo Butler, retornar à problemática do desejo, sem deixar de fazer a crítica em relação a ele. Ainda permanecem em aberto os problemas da estruturação normativa da sexualidade a partir da pressuposição de uma teleologia natural da heterossexualidade, como se as diferenças de gênero e de sexualidade, bem como o tipo de objeto de desejo fossem determinados com a finalidade de cumprir a heterossexualidade inscrita em nossa natureza (BUTLER, 1999, p. 19). Isso significa que, dentro do quadro normativo heterossexual, o indivíduo se reconhece en-

quanto sujeito de uma sexualidade e de um determinado gênero ao se submeter ao poder que opera por meio de constrictões e controle, mas essa constrictão também é produtiva, criando sexualidade e desejo. Por isso, ao invés de fazer a história dos corpos e prazeres, é preciso fazer a história do sujeito de desejo e, mais ainda, do próprio sujeito, já que o sujeito é “tanto constituído pelo poder, como um ponto nodal na rearticulação e transformação do poder” (BUTLER, 1999, p. 20).

De fato, essa é a proposta do Foucault nos anos 80. Talvez, e nesse ponto estou de acordo com Butler. A restrição aos corpos e prazeres para o ponto de apoio do contra-ataque não soa convincente: deveria, a meu ver, se considerar o sujeito por inteiro, com seus desejos, prazeres, corpos, pensamentos e ações. O sujeito, como um todo, é permeado pelo poder e sua constituição é, em grande medida, efeito do poder. Ser efeito do poder é justamente o que fornece as condições mesmas de ruptura com o poder, e essa é a via da liberdade na constituição de si.

Todavia, ainda caberia retomar a proposição foucaultiana de contra-ataque ao dispositivo de sexualidade e investigar mais detidamente o seu sentido, propósito, validade. Segundo Oskala (2005), é preciso compreender a concepção foucaultiana de corpo para se decidir sobre esse dilema. É evidente que o corpo não poderia ser um lugar de pura passividade se se quer que ele possa atuar como resistência ao poder normatizante. Foucault teria adotado uma concepção de corpo experimental e não mais corpo como objeto de manipulação disciplinar, como em *Vigiar e Punir* (2005, p. 127). O próprio filósofo enfatiza a capacidade de contra-ataque do corpo diante dos efeitos do poder:

O domínio, a consciência de seu corpo não puderam ser adquiridos senão pelo efeito do investimento do corpo pelo poder (...). Mas, a partir do momento em que o poder produziu esse efeito, na própria linha de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, aquilo pelo que o poder era forte se torna aquilo pelo que é atacado (FOUCAULT, 2014b, p. 259).

A batalha é contínua entre a via da liberdade e a do poder no corpo e, eu diria, concordando com Butler, também

nos desejos, nos prazeres, nos pensamentos, nas ações, enfim, na subjetividade como um todo. Todavia, Oskala, defendendo a proposta de Foucault e se contrapondo a Butler, diz que a experiência sexual dos prazeres não pode ser inteiramente reduzida a significados discursivos, na medida em que o corpo, mesmo que constituído pelo poder discursivo, não estaria inteiramente submisso aos discursos científicos e às tecnologias disciplinares. Haveria, por assim dizer, um lugar privilegiado em nossa subjetividade que resistiria à inteira captação do discurso e do poder. Como ela diz, ao contrário do que pensa Butler: “o corpo sexual enquanto experimentação é capaz de multiplicar, distorcer e transbordar suas definições discursivas, classificações e coordenadas. O corpo-experiência pode conduzir a linguagem normal ao ponto em que ela falha, perde seu poder de definição, e mesmo de expressão. Isso, no entanto, não significa um retorno a um corpo pré-discursivo” (2005, p. 130)<sup>49</sup>. O corpo enquanto contestação, resistência, subversão estaria no limite da linguagem discursiva, em momentos em que a linguagem chega a seus confins, transborda a si mesma e se desavia diante de explosões de emoções, como quando os olhos reviram para trás em êxtase. Essas experiências limites vividas no corpo podem ser posteriormente traduzidas em linguagem discursiva. É como se o corpo, na experiência sexual, pudesse estar em uma região fronteira entre o dito e o não dito, entre a norma e o que ultrapassa a norma. Como diz Oskala (2005, p. 130): “O próprio processo de normatização define os limites para experiências normais, mas esses limites abrem possibilidades de transgressão que afirmam o potencial ilimitado do corpo”.

Essa interpretação rebate o postulado de Butler de que o filósofo estivesse propondo um corpo pré-discursivo anterior ao corpo normatizado: um lugar idílico e utópico a ser resgatado do passado para o presente. Ao contrário, como não há liberdade sem poder e vice-versa, não poderia haver corpo subversivo sem corpo normatizado, como diz Oskala (2005, p. 131): “essa resistência, no entanto, não é um retorno a um corpo selvagem e natural, mas é a resistência possibilitada pelo poder normatizador”, ou seja, “o poder-saber inscreve os limi-

---

<sup>49</sup>

Todas as traduções do livro de Oskala são minhas.

tes das experiências normais, mas é exatamente a existência desses limites que possibilita sua transgressão” (idem, p. 132). O corpo não pode ser inteiramente determinado pelo poder, e suas experiências limites evidenciam que o corpo é capaz de distorcer, multiplicar, ultrapassar os significados, as definições e classificações vinculadas às experiências. Ou seja, as experiências de transgressão são “exteriores” (*outsiders*) ao constituírem o limite das normas e do inteligível. Nesse sentido, o corpo é capaz de prazeres indizíveis e ininteligíveis, e é o lugar de “permanente contestação das definições discursivas, valores e práticas normativas” (OSKALA, 2005, p. 132). Oskala conclui sua brilhante interpretação com a qual estou de acordo: a liberdade do corpo reside no fato de ele ser culturalmente “inscrito de maneira aberta a reinterpretções e múltiplos significados” (idem, p. 134), o que pode ser estendido para o entendimento da própria subjetividade.

## Conclusão

Abertura à multiplicidade, experiência-limite, lugar híbrido, fronteiroço, ou melhor, jogo agonístico poder-liberdade constituem não apenas a nossa experiência sexual, mas todas as experiências que compõem a nossa subjetividade. Neste ponto, diria que o próprio desejo não estaria fora dessa dinâmica de opostos, nessa luta constante entre a normatização e a transgressão, a imposição e a resistência, a determinação e a subversão, enfim, entre o poder e a liberdade.

Por isso, abandonar o sexo-desejo como um lugar de resistência significa tão somente que investir na liberação do desejo pelo sexo é investir na vontade de saber o sexo, é alimentar a produção científica e normativa do sexo. Acreditar que o sexo está reprimido e precisa ser liberado significa alimentar o desejo pelo sexo, liberá-lo em palavras, fazê-lo objeto confessional: esse é o cerne do mecanismo do dispositivo de sexualidade. Todavia, o desejo de realizar práticas sexuais livres atravessa o nosso corpo e o modo como o experimentamos no ato sexual. Esse desejo pela liberdade sexual dialoga constantemente com as determinações do poder. Está, em parte, emaranhado no poder e, em



parte, resiste aos padrões heteronormativos, subverte injunções edipianas, joga o jogo do poder-liberdade, sendo constituído no circuito mesmo desse jogo agonístico. Não se deve apostar no desejo-sexo enquanto vontade de saber sobre o sexo, mas não se trata de abandonar o desejo por completo. O desejo, assim como o corpo, opera nesse lugar fronteiro e híbrido que subjaz e também subverte as normas. Potencializar ou maximizar o desejo, o prazer e o corpo significa procurar vivenciar múltiplas experiências e proliferar os tipos de desejos e prazeres, os modos de se desejar e sentir prazer, os jeitos de corpo e os modos de estar ou vivenciar o próprio corpo nas experiências sexuais. O viés da liberdade passa por aí: procurar as condições de se viver uma sexualidade livre com seus parceiros sexuais e consigo mesmo, flexibilizando e abrindo ao máximo os jogos de poder-liberdade das relações sexuais de modo a criar um campo difuso que ora reitera, ora transgride as normas.

É mais do que evidente que há espaço para a liberdade sexual, para além da mera liberação sexual, e esse espaço não poderia residir em uma ciência ou conhecimento científico, que estão antes a serviço da própria vontade de saber sobre o sexo. A arte de viver, as técnicas de cuidado de si, a atitude crítica nos conduzem para o viés da liberdade, enquanto a ciência para o viés do poder normatizador. Essas conclusões são possíveis a partir das reflexões do filósofo nos anos 80, sobretudo nas entrevistas *Ética do cuidado de si como prática da liberdade* (1984) e *Sexo, Poder e a Política da Identidade* (1982). Na primeira, ele nos mostra que a condição para se viver uma sexualidade livre é que os parceiros vivam a relação sexual como um jogo poder-liberdade o mais aberto e flexível possível, com alternâncias frequentes entre condutor e conduzido. Na segunda entrevista, ele nos diz que a sexualidade

faz parte da liberdade de que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos – ela é nossa própria criação, muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de chegar a uma vida criadora (FOUCAULT, 2014a, p. 251).

Como a experiência sexual não pode ser inteiramente definida discursivamente e determinada pelas normas, a dimensão da liberdade se encontra na possibilidade da insurgência, resistência e subversão, ainda que os desvios ou deslocamentos ocorram no e pelo poder. Há graus de supremacia e nunca ruptura absoluta entre os opostos no jogo heraclítico de liberdade-poder. O circuito permanece com suas determinações de mão-dupla, mas curtos-circuitos podem ocorrer nos excessos de poder e nos deslocamentos insubmissos e subversivos da liberdade. Ora o poder prevalece e se encaminha para a cristalização violenta da dominação, ora a liberdade destoa o estabelecido, o naturalizado, as verdades e as normas, pungente em sua fissura desmedida e transgressiva, latente no dizível, mas ainda pouco ou nada inteligível. O corpo floresce com o novo, uma nova vida se encarna como modo de vida, uma nova subjetivação, prazeres inauditos. A liberdade é criação não do nada, mas a partir das restrições.

A liberdade é o limite do poder na medida em que é o limite da norma e do inteligível. O poder normatiza e torna as existências inteligíveis, reconhecíveis para si e para o outro. A liberdade, por outro lado, embaralha a ordem, o *status quo*, subvertendo as normas e transgredindo os sentidos já estabelecidos culturalmente. A liberdade é vivida como experiência de transformação profunda, na medida em que rompe com as normas que determinam o reconhecimento de si como um sujeito de tal ou tal tipo na sociedade. Escapar inteiramente ao dispositivo é impossível, mas reduzi-lo, modificá-lo, subvertê-lo é possível e depende de o indivíduo colocar a si mesmo em xeque. Por um lado, o indivíduo se constitui como sujeito de sexualidade ao introjetar como naturais verdades dadas socialmente, pois que se habitua a acreditar e a agir conforme tais verdades, classificações, regras de conduta, prescrições que lhe são atribuídas nas e pelas instituições de poder; por outro lado, o indivíduo se constitui enquanto praticante de uma sexualidade livre ao resistir às verdades naturalizadas pelas relações de poder e isso, sobretudo, por meio de práticas que rompem as normas reguladoras da sexualidade.

Butler, em *Problemas de Gênero*, mostrou que o binarismo é quebrado e subvertido com a multiplicação de gêneros, evidenciando assim que gênero é um constructo social e não um dado natural. Esse parece ser o mesmo caminho indicado por Foucault quando ele diz que o contra-ataque são os corpos, os prazeres e os saberes “em suas multiplicidades e possibilidades de resistência” (FOUCAULT, 2007a). Viver a sexualidade com liberdade significa multiplicar as experiências-limites dos corpos e dos prazeres para além do que se preconiza como natural ou normal no atual regime de verdade de nossa sexualidade. Ou seja, multiplicar as experiências de desejo, prazer e expressividades do corpo nas relações sexuais, abrindo-se para o não dado, o não dito, o não estabelecido, o não naturalizado ou normatizado, significa não apenas questionar os regimes de verdade que permeiam a sexualidade, mas romper na pele com tais regimes, beirar o ininteligível, transgredir as normas, subverter o poder. Para tanto, a condição para se viver a sexualidade com maior liberdade depende de as relações sexuais serem vividas do modo mais livre possível, ou seja, em que o jogo poder-liberdade entre os parceiros sexuais seja o mais flexível, múltiplo e aberto possível. Eis o que podemos entender por sexualidade livre à luz de Foucault.

**Referências:**

- BUTLER, J. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, Rio de Janeiro: ed. Coleção Brasileira, 2016.
- BUTLER, J. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*, Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2017.
- BUTLER, J. Revisiting Bodies and Pleasures. In: *Theory, Culture & Society* (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 16 (2): 11-20, 1999.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. I. M. Xavier. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2011.
- CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Trad. B. de A. Magalhães. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2014.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris, Editions de Minuit, 2004. [*Foucault*. Trad. C. S. Martins. São Paulo, Brasiliense, 2005].
- DUARTE, A. e CÉSAR, M. Inútil resistir ao dispositivo de sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 45, p. 949-967, set./dez. 2016.
- DUARTE, A. Rer Foucault à luz de Butler: repensar a Biopolítica e o Dispositivo da Sexualidade. *Dois Pontos*: Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, p. 253-264, abril de 2017.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de Maria Albuquerque. Rio de Janeiro: ed. Graal, 2007a.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. de Maria Albuquerque. Rio de Janeiro: ed. Graal, 2007b.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade III : O cuidado de si*. Trad. de Maria Albuquerque. Rio de Janeiro: ed. Graal, 2007c.
- FOUCAULT, M. Sexo, Poder e a Política da Identidade (1982). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p.251-263.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade (1984): In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 258-280.
- FOUCAULT, M. Sexualidade e Política (1978): In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017, p. 25-35.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder (1982). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, p. 118-140.
- FOUCAULT, M. Poder e corpo (1975). In: Motta, M. (org.) *Ditos e escritos X*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, p. 258-264.

FOUCAULT, M. *“Introduction” to Herculine Barbin*. Nova York: Pantheon, 1980.

FOUCAULT, M. *Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard, 2014.

FOUCAULT, M. O saber gay. In: *Ecopolítica* n. 11, jan./abr. 2015. Trad. Éder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde Rodrigues.

OSKALA, J. *Foucault on freedom*. UK: Ed. Cambridge University Press, 2005.

REVEL, J. *Foucault Conceitos Essenciais*. Trad. Sob a direção de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Editora Claraluz, 2005. 96p.

SAFATLE, V. Para além da sexualidade: Foucault e a Liberdade como autopertencimento. In: NOVAES, A. (org.) *Mutações: entre dois mundos*. São Paulo: ed. Sesc, 2017, pg. 345-369.



# A questão da opressão para Angela Davis

## Oppression topic for Angela Davis

**Maria Cristina Longo Cardoso Dias**

Docente do departamento de filosofia da UFRN

**Resumo:** Este texto propõe-se a trabalhar, principalmente, os livros: 1) *Mulheres, Raça e Classe*, 2) *Mulheres, Cultura e Política* e 3) *A Liberdade é uma Luta Constante* de Angela Davis. Este artigo procura mostrar como, para a autora, as opressões sexistas, racistas e de classe estão inter-relacionadas e são constantemente reproduzidas, no modo de produção capitalista, embora a realidade apareça de forma fragmentada. Tendo em vista que as opressões estão intrinsecamente relacionadas, entende-se que as lutas e resistências precisam erguer-se de forma conjunta para, de fato, fazer frente ao conjunto das injustiças. Lutas não potentes ocorrem quando um grupo oprimido tenta deixar de ser oprimido juntando-se ao grupo opressor, por outro lado, lutas potentes ocorrem quando oprimidos e oprimidas de diversas causas unem-se e apoiam-se mutuamente no conjunto dos movimentos contra-hegemônicos.

**Palavras-chave:** Angela Davis, opressão, feminismo, racismo, capitalismo.

**Abstract:** In this text, it is intended to work, mainly, the following books: 1) *Women, Race and Class*, 2) *Women, Culture and Politics* and 3) *Freedom is a Constant Struggle* from Angela Davis. This pa-

per aims to show how, for the author, sexist oppressions, racist oppressions and class oppressions are related and constantly reproduced, in capitalist mode of production, although reality seems to be fragmented. Considering oppressions are intrinsically related, it is understood that struggles and resistances need to stand together against the set of injustices. Unpowerful struggles occur when an oppressed group tries to stop being oppressed by joining the oppressive group, on the other hand, potent struggles occur when oppressed people of various causes unite and support each other in the whole of counter-hegemonic movements.

**Keywords:** Angela Davis, oppression, feminism, racism, capitalism.

**A**ngela Davis descreve, a partir de inúmeras fontes, que o modo de produção capitalista é mestre em beneficiar-se de clivagens operadas dentro de um povo. Com a construção do mito da feminilidade das mulheres brancas, que nunca impediu para as mulheres negras, paga-se menos às mulheres e as explora mais, tendo em vista que para além de mão-de-obra no mercado de trabalho acabam por serem mães e donas de casa (sem valorização ou remuneração). Com o racismo aplicado aos homens negros, paga-se menos a estes trabalhadores, cria-se o mito do negro estuprador que é aproveitado para que sejam encarcerados e escravizados nas prisões norte-americanas. Junto da mulher negra cola-se a baixa remuneração, o trabalho pesado doméstico, agrícola e depois industrial, impõe-se o rótulo de mulher promíscua utilizado para abuso sexual de seus corpos. Angela Davis mostra com maestria como todas as formas de opressão são escalonadas pelo modo de produção capitalista em diferentes remunerações e opressões e como estas diversas formas de opressão podem tanto dividir as trabalhadoras e trabalhadores gerando lutas não potentes, como podem construir um elo entre todas e todos que a sofrem para que lutem conjuntamente pelo seu fim.

Seguindo o livro *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis mostra inicialmente que, durante a escravidão, as mulheres negras trabalhavam a mesma quantidade que os homens, porém



sofriam castigos ainda piores, tendo em vista que suas punições, para além dos castigos aplicados aos homens, envolviam toda sorte de abusos sexuais, além da obrigação de serem reprodutoras dos escravos. De acordo com Davis (2016, p.21): “Em um dos relatos mais populares do período, Moses Grandy descreve a difícil situação das escravas que eram mães”:

Na fazenda a que me refiro, as mulheres que tinham bebês em fase de amamentação sofriam muito quando suas mamas enchiam de leite, enquanto as crianças ficavam em casa. Por isso, elas não conseguiam acompanhar o ritmo dos outros: vi o feitor espancá-las com chicote de couro cru até que sangue e leite escorressem, misturados, de suas mamas (Grandy apud Davis, 2016, p.21)

A descrição da autora, sobre as condições de trabalho das mulheres negras, faz cair por terra qualquer afirmação de que as mulheres são menos produtivas ou menos capazes ao trabalho<sup>50</sup> e por isso deveriam ganhar menos que os homens. Paralelamente ao árduo trabalho das mulheres negras escravas, construía-se o mito da feminilidade da mulher branca, tendo em vista que a grande indústria substituía muitos de seus trabalhos, produzindo produtos que antes eram produzidos por mulheres em casa<sup>51</sup>. Constrói-se, assim, o mito da feminilidade

<sup>50</sup> Davis, 2016, p.21: “A maioria dos proprietários utilizava um sistema de cálculo do rendimento do trabalho escravo com base nas taxas médias de produtividade exigida. As crianças, assim, eram frequentemente consideradas um quarto de força de trabalho. Em geral, as mulheres eram uma força de trabalho completa – a menos que tivessem sido expressamente designadas para as funções de “reprodutoras” ou “amas de leite”, casos em que às vezes sua força de trabalho era classificada como incompleta”.

<sup>51</sup> Davis, 2016, pp. 24-25: “Quando as tentativas pré-Guerra Civil de estabelecer o sistema fabril nos Estados Unidos deram espaço a uma aposta agressiva na industrialização, a experiência de realizar um trabalho produtivo foi roubada de muitas mulheres brancas. As fábricas têxteis tornaram obsoletas suas máquinas de fiar. A parafernália que usavam para fazer velas se tornou acervo de museu, assim como várias outras ferramentas que as ajudavam a produzir os artigos necessários à sobrevivência de sua família. À medida que a ideologia da feminilidade – um subproduto da industrialização – se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona

das mulheres brancas, como forma de não emancipá-las. Dentro deste mito, a mulher seria frágil, pouco capaz ao trabalho, tornando-se presa fácil ao domínio patriarcal ainda maior.

Como forma de dominar o homem negro escravo, dentre as várias técnicas de tortura estava o estupro de suas companheiras.

Homens negros e mulheres negras tomaram parte na luta pela abolição da escravidão, como um de seus líderes Frederick Douglass. Muitas mulheres brancas identificaram-se com a causa permitindo que crianças negras adentrassem as escolas para adquirir educação formal, conforme afirma Davis (2016, p.47):

Prudence Crandall foi uma professora que desafiou a população branca de Canterbury, Connecticut ao aceitar uma menina negra em sua escola. Sua postura íntegra e inflexível durante toda a polêmica simbolizou a possibilidade de firmar uma poderosa aliança entre a já estabelecida luta pela libertação negra e a embrionária batalha pelos direitos das mulheres.

As represálias racistas eram sempre muito intensas, como, por exemplo, queimar escolas de professoras que tomavam tal iniciativa. Durante o movimento abolicionista, mulheres brancas casadas de classe média e mulheres brancas trabalhadoras, apesar de sofrerem, claramente, um tipo de opressão menos intenso que as mulheres negras escravas, frequentemente, descreviam-se, figurativamente, como escravas<sup>52</sup>. Inúmeras mulheres brancas engajaram-se no movimento abolicionista, pois além de identificarem-se com a causa, viam no movimento a oportunidade de terem voz no espaço público. Davis mostra como a união das mulheres brancas à causa abolicionista constituiu uma luta potente contra a opressão.

---

de casa”, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente (...).”

<sup>52</sup> Davis, 2016, p.46: “Entre as mulheres trabalhadoras e aquelas que vinham de prósperas famílias de classe média, as primeiras certamente tinham motivos mais legítimos para se comparar às escravas. Embora fossem nominalmente livres, elas eram tão exploradas em suas condições de trabalho e em seus baixos salários que a associação com a escravidão era automática. Ainda assim, eram as mulheres com recursos financeiros que evocavam essa analogia de modo mais literal em seus esforços para expressar a natureza opressiva do casamento”.

Após a abolição da escravidão norte-americana, em 1863, a autora ressalta que a luta pela emancipação do povo negro estava apenas no início. A abolição aconteceu, mas homens negros e mulheres negras continuavam trabalhando extenuantes jornadas no campo e, no que diz respeito às mulheres negras, constituíam a principal força de trabalho doméstica, sempre sujeitas a abusos sexuais por homens brancos.

Além dos extenuantes trabalhos que se perpetuaram pós-escravidão, o racismo assumia o formato de segregação nos Estados Unidos, especialmente nos estados do sul. Mulheres negras e homens negros foram proibidos de frequentar escolas por certo período, além de todos os locais possuírem leis expressas de separação entre negros e brancos, amparadas pelas leis de Jim Crow (1876-1965), promulgadas nos estados do sul.

A violência imprimida aos homens negros e mulheres negras assumia tons ainda mais dramáticos com linchamentos constantes de pessoas negras. Aos homens negros imprimiu-se o mito do estupro e às negras o mito da mulher sensualizada a ser abusada. Enquanto o racismo assumia contornos terríveis nos Estados Unidos, o movimento sufragista liderado por Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony interpretavam<sup>53</sup> que com a abolição da escravidão homens negros e mulheres negras passariam a ter a mesma situação política e social das mulheres brancas, ignorando a precariedade da situação do povo negro.

O movimento sufragista liderado pelas referidas mulheres passou, então, a assumir um discurso cada vez mais racista, argumentando em diversas ocasiões que elas deveriam ter prioridade no voto em relação ao povo negro. Na virada do século, o movimento sufragista liderado por mulheres brancas adotou o ápice do discurso racista, a fim de que os homens brancos lhes concedessem o direito ao voto. Estes discursos incluíam a maior instrução das mulheres brancas em relação às mulheres negras e homens negros, bem como o fato de que elas seriam as mães que geram os brancos; os discursos, portanto, assumiram um tom de supremacia branca com a intenção de capturar a atenção dos homens brancos e mulheres brancas. O discurso

<sup>53</sup> Davis, 2016, p85

de Elizabeth Cady Stanton no livro *History of Woman Suffrage* citado por Davis demonstra as atitudes racistas adotadas pelas sufragistas brancas:

Agora, coloquem esse grande exército de mulheres refinadas e cultas de um lado; do outro, a crescente massa de africanos emancipados e, à frente dela, o numeroso bando de imigrantes da Ilha Esmeralda [Irlanda]. Há força suficiente em nosso governo para tornar segura a concessão do direito de voto a africanos e irlandeses? Há. Nós lhe daremos essa força. Se fizermos isso, perderemos nossa força? E deveríamos nos dirigir à melhor e mais honrada parcela de nossa sociedade, a quem devemos o fato de sermos civilizados; nossas professoras; nossas companheiras; a quem recorreremos, mais do que a quaisquer outras pessoas, em busca de conselhos para os problemas; a quem confiamos tudo o que nos é mais caro – o bem-estar de nossas crianças, nossa família, nossa propriedade, nosso nome e nossa reputação e, o que é mais profundo, nossa vida interior, algo que um homem não pode compartilhar com mais de uma pessoa –, deveríamos nos dirigir a elas e dizer que, “afinal de contas, elas não estão aptas a votar onde os irlandeses votam e onde os africanos votam”? [...] Eu digo [...] *é mais importante as mulheres poderem votar do que os negros poderem votar.* (Stanton Apud Davis, 2016, pp.80-81).

Enquanto homens negros e mulheres negras sofriam a mais cruel segregação, prisões injustas e linchamentos, as sufragistas brancas para além de os abandonarem à própria sorte assumiam um discurso abertamente racista pró-supremacia branca. Angela Davis mostra como este tipo de luta que busca resolver um tipo de opressão (a da mulher branca), ancorando-se em um discurso opressor (contra mulheres negras, homens negros e imigrantes), é um tipo de luta não potente, não eficaz, que apenas serve aos interesses dos opressores.

A elite masculina branca capitalista beneficia-se, inteiramente, de divisões entre aqueles e aquelas que são oprimidas. Mulheres negras e homens negros realizam trabalhos pesados, mal pagos e extenuantes. Nos Estados Unidos, os trabalhos realizados por mulheres negras e homens negros foram trabalhos no campo, além de trabalho doméstico com relação às mulheres negras e, por fim, sua inserção na indústria. Para além de toda segregação instituída com as leis de Jim Crow, os linchamentos e encarceramentos do povo negro, tem-se o escalonamento de remunerações feito pelo capital. Para que se tenha uma ideia, hoje, nos Estados Unidos, as mulheres negras

ganham 39% menos do que homens brancos exercendo as mesmas funções<sup>54</sup> e 21% menos que as mulheres brancas, realizando as mesmas atividades.

As lutas e divisões dentro da classe trabalhadora, entre brancos e negros, homens e mulheres são altamente lucrativas para o capital, tendo em vista que a luta da classe trabalhadora se enfraquece quando brancos trabalhadores lutam contra negros trabalhadores, bem como o capital realiza o escalonamento de salários, possibilitando que se pague menos aos mais discriminados. De acordo com Davis (2016, p.129): “Claro, essa luta entre a classe trabalhadora branca e negra não era inevitável. Entretanto, apologistas da nova classe de capitalistas monopolistas estavam determinados a provocar essa divisão racista”.

Em outras palavras, a personificação do capitalismo que são os capitalistas lucra com o racismo e o sexismo. Racismo e sexismo tornam-se estruturantes do modo de produção capitalista, tendo em vista o lucro, conforme se verá adiante.

As sufragistas brancas insistiam com as trabalhadoras fabris, majoritariamente brancas, que elas só seriam livres se tivessem direito ao voto. Estas trabalhadoras estavam preocupadas com questões mais imediatas como menores jornadas, melhores condições de trabalho e melhores salários. O sufrágio feminino parecia a elas, inicialmente, uma pauta abstrata.

Como ressalta Davis, Anthony, uma das líderes do movimento sufragista branco, “não conseguiu perceber que tanto as mulheres da classe trabalhadora quanto as mulheres negras estavam fundamentalmente unidas a seus companheiros pela exploração de classe e pela opressão racista, que não faziam discriminação de sexo. Embora o comportamento sexista de seus companheiros precisasse, sem dúvida ser contestado, – o inimigo comum – era o patrão, o capitalista ou quem quer que fosse responsável pelos salários miseráveis, pelas insuportáveis condições de trabalho e pela discriminação racista e sexista no trabalho” (Davis, 2016, p. 147-148).

---

<sup>54</sup> <https://leanin.org/data-about-the-gender-pay-gap-for-black-women#endnote1>

As trabalhadoras só passaram a reivindicar o direito ao voto quando perceberam particular relevância no voto como instrumento da luta de classes, para exigir melhores salários e melhores condições de trabalho.

Em 1852, nasce a liga proletária nos Estados Unidos, composta, principalmente, por homens. Quando o partido socialista foi criado em 1900, sua composição começa a mudar. O partido rapidamente adotou a batalha pela igualdade das mulheres. Por volta de 1920 o partido, para além da luta de classes e pela igualdade das mulheres, reconhece: “a centralidade do racismo na sociedade dos Estados Unidos. Desenvolveram uma séria teoria sobre a libertação negra e produziram um histórico consistente de ativismo na ampla luta contra o racismo” (Davis, 2016, p. 157). No movimento do partido comunista norte-americano contra a opressão de classe, gênero e raça, com inúmeras representantes mulheres como Claudia Jones, Angela Davis ressalta, novamente, a potência desta luta contra amplas formas de opressão.

De acordo com Angela Davis, Claudia Jones era:

(...) profundamente comunista – uma comunista dedicada, que acreditava que o socialismo guardava a única esperança de libertação para as mulheres negras, para o povo negro como um todo e, na verdade, para a classe trabalhadora multirracial. Por isso, sua crítica era motivada por um desejo construtivo de encorajar suas colegas e camaradas brancas a se livrarem das próprias atitudes racistas e sexistas.

No exemplo de Claudia Jones, membro do partido comunista, Angela Davis descreve o tipo de luta efetivamente produtiva, a saber: o tipo de movimento que abrange todos os oprimidos, homens negros e mulheres negras, trabalhadores e trabalhadoras exploradas pelo capital, bem como mulheres oprimidas pelo sexismo. Em outras palavras, Angela Davis deixa claro em seu livro *Mulheres, raça e classe* que as lutas potentes são aquelas que unem os oprimidos e oprimidas em uma luta conjunta por sua libertação, contra o opressor.

No livro traduzido pela Boitempo com título *A liberdade é uma luta constante* consta uma série de falas, entrevistas e palestras feitas por Angela Davis. Neste livro, torna-se evidente como opressões interligam-se e são retroalimentadas em prol dos lucros capitalistas. Resta claro, também, para a autora, que

a união internacional contra opressões internacionais, que nitidamente estão relacionadas, se faz necessário.

O primeiro capítulo do livro consiste em uma entrevista concedida a Frank Barat, em 2014, em que a autora ressalta que o modo de produção capitalista tende a nos fazer perceber a realidade como individual e privada, quando, na verdade, estamos todas e todos inevitavelmente inter-relacionados, de modo que todos os problemas que atingem nossas vidas são fruto de certos tipos de relações sociais e, da mesma maneira, as lutas que solucionam tais problemas devem ser coletivas.

Esta percepção fragmentada, individual e privada das nossas vidas aparece, desta forma, para nós, pelo próprio caráter que o trabalho assume no modo de produção capitalista, a saber: um trabalho produtor de mercadorias que por suas próprias feições estão destinadas a serem trocadas no mercado, de acordo com o interesse exclusivo do produtor em seu valor<sup>55</sup>. Segundo Marx (2013, p. 148):

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas.

Ao longo de *O Capital* e outras obras, Marx mostra como todos e todas estão produzindo em relação, no âmbito

---

<sup>55</sup> É interessante notar, como Marx fez nos Grundrisse, que na forma mercadoria o valor de uso assume uma forma que não é a sua, qual seja: o valor. A mercadoria possui um duplo aspecto: o valor de uso que é a sua utilidade, sua qualidade útil e o valor que é a expressão do tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção. A forma autonomizada do valor é expressa pelo dinheiro e o produtor, quando produz, produz para o mercado, pois visa ao valor da mercadoria, sua transformação em dinheiro.

do trabalho, e como a cada novo ciclo de produção do capital estas relações específicas do modo de produção capitalista são reproduzidas. Entretanto, a sociedade produtora de mercadorias não aparece como relações sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas, como coisificação de pessoas e personificação de coisas, tudo isto como fruto dos próprios trabalhos privados que produzem mercadorias. Marx denomina este fenômeno inerente ao modo de produção capitalista como fetichismo da mercadoria.

Em outros termos, a sociedade produtora de mercadorias, resultante da aparência de não conexão entre os trabalhos privados, gera uma percepção social de que elementos sociais da realidade estão todos fragmentados, quando estão totalmente ligados. Isto inclui as opressões à subjetividade humana que parecem ser fruto de algo exterior e acima da realidade social. Angela Davis faz um enorme esforço em seus livros, para mostrar como as opressões estão interconectadas neste todo relacional que é o modo de produção capitalista. Devemos entender o modo de produção capitalista como o que ele é, a saber: um certo tipo de relação produtora de opressões e não apenas um conjunto de leis econômicas.

Para Marx, O Capital é uma relação<sup>56</sup>, uma relação em que um lado (o dos capitalistas) extrai mais-valor e o outro (o dos trabalhadores) é explorado, produzindo sempre um excedente que é tomado dele pelo capitalista, quando se trata da produção de trabalho produtivo. Contudo, mesmo quando se trata do trabalho improdutivo ou que não está diretamente ligado à extração de mais-valor, podemos verificar que há opressão e se fizermos uma análise mais concreta da sociedade, veremos que há diversas formas de opressão interligadas, porque estas opressões estão relacionadas à forma como o capitalismo se reproduz a cada novo ciclo e como ele se aproveita de opres-

---

<sup>56</sup> MARX, 2013, p.836: “Inicialmente, Wakfield descobriu nas colônias que a propriedade de dinheiro, meios de subsistência, máquinas e outros meios de produção não confere a ninguém a condição de capitalista se lhe falta o complemento: o trabalhador assalariado, o outro homem, forçado a vender a si mesmo voluntariamente. Ele descobriu que o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas, intermediada por coisas”.



sões anteriores a este modo de produção, como a opressão de gênero, remodelando-as. Nunca houve modo de produção capitalista sem opressão de gênero e parece que a opressão de gênero não deixará de existir enquanto houver modo de produção capitalista, embora sejam possíveis avanços a partir de lutas, assim como são possíveis avanços da situação da classe trabalhadora por meio da luta de classes, conforme afirma Cinzia Arruzza, (2015, p.50).

Vamos começar com um fato: uma formação social capitalista desprovida de opressão de gênero (em suas áreas formas) jamais existiu. Aquele capitalismo limitado ao uso de desigualdades pré-existentes permanece datado: imperialismo e colonialismo contribuíram para a introdução das hierarquias de gênero nas sociedades onde não existiam antes, ou existiam de forma muito mais nuançada. O processo de acumulação capitalista foi acompanhado pela igualmente importante expropriação das mulheres de diferentes formas de propriedade das quais tiveram acesso, e profissões de que foram capazes de ter durante a alta Idade Média; a alternância dos processos de feminização e desfeminização do trabalho contribuíram para reconfiguração contínua das relações familiares, criando novas formas de opressão baseadas no gênero. O advento da reificação da identidade de gênero, que começa no fim do século XIX, contribuiu para o reforço de uma matriz heteronormativa que teve consequências opressivas para as mulheres, mas não apenas para elas. Outros exemplos podem ser citados. Afirmar que mulheres obtiveram liberdades formais e direitos políticos apenas no capitalismo, que até então eram inimagináveis porque esse sistema criou condições sociais que tornaram esse processo de emancipação possível, é um argumento de validade questionável. De fato, se poderia dizer a mesma exata coisa para a classe trabalhadora como um todo: é apenas no capitalismo que as condições foram criadas de modo a permitir a emancipação política dos estratos subalternos e que essa classe se tornou o sujeito capaz de obter vitórias democráticas importantes. E daí? Isso demonstraria que o capitalismo prescinde da exploração da classe trabalhadora? Acho que não.

Ou seja, em um grau de concretude maior de análise do capital, pode-se perceber que opressões ligam-se todas umas às outras, dentro deste complexo social que é o capital entendido como relação. A opressão de gênero toma uma outra forma no modo de produção capitalista e parece tornar-se parte de sua constituição. Sua produção e reprodução recriam estas opressões, constantemente, conforme ressalta Cinzia Arruzza, (2015, p.57).

(...) *ser capaz de interpretar as relações de poder baseadas no gênero ou orientação sexual como momentos concretos daquela totalidade articulada, complexa e contraditória que é o capitalismo contemporâneo.* Deste ponto de vista, estes momentos concretos certamente possuem suas próprias características específicas e devem ser analisadas com ferramentas teóricas adequadas e específicas (da psicanálise à teoria literária...), mas eles também mantêm uma relação interna com esta totalidade maior e com o processo de reprodução societal que prossegue de acordo com a lógica da acumulação capitalista.

Fazer um paralelo maior com a obra de Marx exigiria a escrita de outro artigo, mas vale notar que a maneira como Marx entende o modo de produção capitalista é dialética. Os elementos sociais encontram-se em relação e em oposição, o que nos faz pensar que é evidente que as opressões, no modo de produção capitalista, estão relacionadas, conforme afirma Dias (2019, p. 107): “Marx assume que o próprio objeto analisado, a saber: o modo de produção capitalista é dialético, contraditório, com oposições, mediações e relações que põem o próprio movimento do real social”.

Angela Davis também ressalta que o racismo e o sexismo estão indiscutivelmente ligados à opressão capitalista, classista. Isto não significa dizer que não existia racismo e sexismo antes do modo de produção capitalista, mas apenas significa ressaltar que a realidade é um todo e que todas estas opressões estão relacionadas. Este todo não é apenas um todo espacial, mas também temporal.

Estas relações do todo social podem ser vistas na luta contra o sistema prisional norte-americano ou pelo abolicionismo<sup>57</sup> das cadeias dos Estados Unidos como uma continuação da luta pelos direitos civis da década de 50 e 60 que por sua vez é uma continuação da luta pela abolição da escravidão. Em ou-

---

<sup>57</sup> Shaw, 2009, p.103: Davis picks up this argument in *Are prisons obsolete?* by drawing a parallel between the convict lease system and modern day privatization (Davis, 2003, p. 37). Much of her work on prisons, in fact, deals with the disturbing amount of profit that is being made from the prison industry and the disturbing relationship between this aspect of government and economy. Davis (1998, p. 2) wrote in the newsmagazine *Colorlines*, ‘as prisons proliferate in US society, private capital has become enmeshed in the punishment industry. And precisely because of their profit potential, prisons are becoming increasingly important to the U.S. economy.’

tros termos, a luta pela abolição da escravidão conecta-se com as lutas contra o racismo e contra o decorrente encarceramento da população negra nos EUA e sua utilização como mão-de-obra similar à escravidão. Este constitui um exemplo de conexão temporal das lutas.

Do ponto de vista espacial, Angela Davis mostra como lutas relacionadas à libertação do povo palestino, podem ligar-se às lutas contra o racismo nos Estados Unidos e às lutas contra a opressão à imigração. Segundo a autora, a empresa de segurança G4S, norte-americana, está envolvida na construção do muro que separa os Estados Unidos do México, bem como construiu o muro que separa Israel do território árabe. Além disso, é responsável pela construção e monitoramento de presídios nos EUA, pelo encarceramento político da população palestina, pelos aprisionamentos de pessoas na África do Sul (é a maior empregadora corporativa do continente africano), é responsável pela construção de escolas semelhantes a prisões nos EUA e também está envolvida em mortes de imigrantes sem documentação. De acordo com Davis, este é um exemplo de empresa que está enraizada na estrutura de opressão ao povo palestino, negro da África do Sul e dos EUA, bem como está ligada à opressão aos imigrantes<sup>58</sup>. Esta empresa é a personificação de como as opressões ligam-se espacialmente pelo mundo e de como as lutas deveriam conectar-se da mesma forma. De acordo com a autora: “(...) parece que essa corporação compreendeu a conexão de uma forma que deveríamos ter compreendido há muito tempo” (Davis, 2018, p.130).

Entender o real como uma totalidade inter-relacionada parece ser a melhor compreensão que se pode ter da vida social, embora o modo como está estruturada a sociedade leve-nos, constantemente, a perceber a realidade como fragmentada e individual, devido à própria forma de vida que o capital nos impõem, como produtores privados e atomizados.

Apesar desta aparência, todos e todas estão produzindo coletivamente e em relação, como bem mostrou Marx e como explica Davis.

---

<sup>58</sup> Davis, 2018, pp.60-61.

As opressões estão inter-relacionadas e precisam ser compreendidas desta forma, para que lutas potentes se formem. Em outros termos, a discriminação racial, por exemplo, é anterior ao modo de produção capitalista, mas é completamente apropriada e torna-se estruturante do modo de produção capitalista, no sentido de que este modo de produção aproveita-se desta forma de opressão para lucrar, seja pagando menores salários aos homens negros e mulheres negras, seja atraindo-os para a guerra (guerras imperialistas que não são suas), seja lucrando com o sistema penitenciário que encarcera, principalmente, homens negros e mulheres negras, seja fragmentando a classe trabalhadora e suas lutas, a partir do mito da supremacia branca.

Em seu livro *A Liberdade é uma Luta Constante*, Davis traz dados<sup>59</sup> de que há 2,5 milhões de pessoas encarceradas em presídios nos EUA. Este país possui a maior população carcerária do mundo, 25% da população carcerária mundial, sendo que possui apenas 5% da população mundial. Segundo a autora, a maioria presa é composta de minorias étnicas (Davis, 2018, p.63 e 68). No livro *Mulheres, Cultura e Política*, Davis ressalta que uma constante política do governo Reagan foi tentar responsabilizar a população negra pela sua pobreza e todas as outras mazelas que a assolam. Davis ressalta que durante a administração deste governo foi assumido um discurso cada vez mais relacionado ao fato de que a família negra possuía um problema que não seria social, mas seu próprio problema, como o fato de grande parte das crianças serem criadas apenas por mães, sem pais presentes que pudessem prover a família. Ou seja, o problema não estaria em todos os fatores sociais aos quais as famílias negras estão expostas, como desemprego, baixa escolaridade e de qualidade ruim, baixas remunerações, etc. O problema estaria na própria estrutura da família negra (Davis, 2017, pp.72-74).

O governo Reagan assumiu este discurso como forma de poder cortar assistência social da qual as minorias étnicas eram majoritariamente beneficiárias. No livro *Mulheres, Cultura e Política*, a autora mostra como as causas de gravidez prematura e

---

<sup>59</sup>

Dados que estão em um discurso de 2013.

desestruturação das famílias negras estão diretamente relacionadas às mais duras condições de vida que são impostas a estas famílias dentro do modo de produção capitalista. De acordo com a autora, em um artigo de 1986 sobre os EUA presente no livro *Mulheres, Cultura e Política*:

Análises atuais sobre a família negra apontam de modo contínuo que, entre 1960 e 1980, o percentual de mulheres negras solteiras com crianças subiu cerca de 21% para 47%. O que raramente é apontado, porém, é que durante o mesmo período histórico o percentual de homens negros empregados despencou de cerca de 75% para 55%. (...) Os índices oficiais de desemprego entre adolescentes negros projetam uma taxa de 50% de desocupação, mas a realidade é que menos de 20% realmente possuem empregos. O restante simplesmente não é considerado parte da força de trabalho (...). De acordo com o relatório anual do Fundo de Proteção à Infância, se quase metade das crianças negras é pobre (em comparação com uma em cada seis crianças brancas), isso se dá porque a renda mediana das famílias negras é inferior a 60% da renda das famílias brancas. Em 1983, metade de todas as famílias negras teve renda inferior a US\$ 14 mil. (Angela Davis e Fania Davis, 2017, p. 75).

Estes dados revelam como a população negra sofre de maneira ainda mais dura a exploração de classe do que a população branca. As análises de Davis, contudo, nunca tentam justificar o isolamento de lutas ou ressaltar que a população negra pode libertar-se sem a libertação de todas e todos aqueles que são oprimidos, ao contrário, a demonstração de que existem formas de opressão ainda mais duras dentro do modo de produção capitalista, que atinge seu ápice quando a pessoa é pobre, negra e trans, é um chamado para que todas e todos os oprimidos unam-se e constituam movimentos de lutas potentes contra os opressores.

Estas lutas materializaram-se nos movimentos abolicionistas em que mulheres brancas uniram-se a homens negros e mulheres negras em prol desta causa. Homens negros e mulheres negras deixaram de ser mão-de-obra nos estados do sul dos EUA para lutar pela sua libertação junto ao exército do norte que apoiava a abolição da escravidão. Tal apoio, que segundo Davis, constituiu mais de 200.000 pessoas, foi fundamental não apenas para a libertação da escravidão do povo negro, mas para a vitória

do exército do norte (Davis, 2018, p.72)<sup>60</sup>. Estes são momentos que a autora ressalta serem momentos de lutas potentes.

Da mesma forma, resultados de reivindicações do movimento negro como a educação pública levada aos estados do sul dos Estados Unidos não beneficiaram apenas crianças negras, mas também crianças brancas e pobres (Davis, 2018, p. 73).

Tais lutas concretizaram-se, também, nas reivindicações pelos direitos civis nos EUA, em que as mulheres foram protagonistas. Lutas potentes em que oprimidas e oprimidos, de diversos locais e de diversas causas, unem-se, foram observadas, da mesma forma, no caso do assassinado de Michael Brown em Ferguson. Inúmeras manifestações foram feitas nos EUA, após o assassinato do garoto negro pela polícia. A polícia armada militarmente foi filmada tentando conter os manifestantes, inclusive, com bombas de gás. Palestinos e palestinas com experiência em movimentos sociais entraram em contato, através das redes sociais, com os manifestantes e as manifestantes, para informá-los sobre como resistir em caso de contato com o gás lacrimogêneo<sup>61</sup>.

Segundo Angela Davis, a conquista dos direitos civis teria significado o fim do *apartheid* do ponto de vista formal e legal, mas não do ponto de vista econômico, por exemplo. Em outras palavras, aqueles e aquelas que lutam contra o racismo precisam, também, lutar contra a opressão econômica ou de classe, porque uma forma de opressão alimenta a outra. A ascensão social e econômica de algumas pessoas negras, no modo de produção capitalista, nunca será garantia de ascensão de todas as pessoas negras, porque o capital na forma dinheiro é acumulado a partir da exploração, extração de mais-valor, extração de excedente de quem é assalariado que constitui a imensa maioria da população.

---

<sup>60</sup> Du Bois apud Davis (2018, p.72): “Como a Guerra Civil significou emancipação e como o trabalhador negro venceu a guerra com uma greve geral que transferiu seu trabalho de um proprietário de terras confederado para o invasor do norte, em cujas fileiras do Exército os trabalhadores começaram a ser organizados como uma nova força de trabalho”.

<sup>61</sup> Davis, 2018, p.79

Da mesma forma, lucra-se com o sexismo, no modo de produção capitalista, seja através da mais baixa remuneração das mulheres em relação aos homens, seja através da tentativa de ligar o sexo feminino a serviços não remunerados como serviços domésticos e de cuidados com crianças, idosos ou outras pessoas da família. A captura do sexismo pelo modo de produção capitalista também se dá pela objetificação dos corpos das mulheres, com a indústria de cirurgias plásticas, por exemplo.

Em outros termos, ainda que o sexismo exista antes do modo de produção capitalista, ele não é, de forma alguma, algo que está fora deste sistema, ele é completamente apropriado por este modo de produção, constituindo um dos elementos geradores de lucro baseado na opressão. De acordo com a autora:

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do que gênero. O feminismo deve envolver a consciência em relação ao capitalismo – quer dizer, o feminismo a que me associo. E há múltiplos feminismos, certo? Ele deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colônias, às capacidades físicas, a mais gêneros do que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que pensamos poder nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias “mulher” e gênero. As metodologias feministas nos impõem a explorar conexões que nem sempre são aparentes. E nos impulsionam a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. (Davis, 2018, p.99)

A partir desta citação é possível perceber que Angela Davis esforça-se para mostrar como o sexismo não é algo que paira no ar e fora da sociedade, mas é uma forma de opressão ligada a outras que precisam ser combatidas em conjunto, por intermédio do combate desta estrutura social que ao ser produzida e reproduzida, constantemente, recria os elementos que tornam o sistema sempre mais lucrativo como é a exploração de classe, o racismo e o sexismo.

A compreensão do feminismo, para a autora, constitui, então, uma definição mais ampla do que muitas acepções do termo, com múltiplas conexões. Se a opressão sobre a mulher

negra envolve erradicar a pobreza e, portanto, o capitalismo, porque este não pode ser reproduzido sem recriar as formas de opressão que são lucrativas para ele, então, ao pensarmos o feminismo negro e de outras minorias étnicas, precisamos modificar radicalmente o modo de produção, a fim de que opressões não sejam mais constitutivas da estrutura social, de modo que o lucro não seja a finalidade do processo, mas a emancipação de mulheres oprimidas e homens oprimidos. Segundo a autora:

Quando nós, enquanto mulheres afro-americanas, enquanto mulheres de minorias étnicas, continuamos a subir em direção ao empoderamento, erguemos conosco nossos irmãos de minorias étnicas, nossas irmãs e irmãos da classe trabalhadora branca e, efetivamente, todas as mulheres que sofrem os efeitos da opressão sexista. Nossa pauta de ativismo deve abranger uma série ampla de demandas. Devemos exigir empregos e a sindicalização das trabalhadoras não organizadas e, de fato, os sindicatos devem ser compelidos a abordar questões como ação afirmativa, equidade salarial, assédio sexual no trabalho e licença-maternidade remunerada. (Davis, 2017, p.23).

Esta é só mais uma passagem, de um de seus livros, em que a autora demonstra a ligação que as lutas devem assumir, incluindo a luta contra o sexismo, tendo em vista a conexão entre as opressões. É por isso que Davis (2017, p.17) ressalta que “precisamos nos esforçar para “erguer-nos enquanto subimos”. Em outras palavras, devemos subir de modo a garantir que todas as nossas irmãs (...), assim como todos os nossos irmãos, subam conosco”.

Tais lutas, como afirma a autora, são sempre coletivas, embora a aparência tenda a fragmentá-las e concentrá-las em apenas alguns indivíduos.

Angela Davis assume que as lutas de Nelson Mandela, Martin Luther King e as suas próprias lutas são expressões de lutas amplas, coletivas e que apenas nesta coletividade estes esforços ganham força. De acordo com Davis (2016, p. 19):

Mesmo que Nelson Mandela tenha sempre insistido que suas realizações foram coletivas, conquistadas também por homens e mulheres que o acompanhavam, a mídia tentou alçá-lo a herói. Um processo similar tentou dissociar Martin Luther King Jr. do imenso número de mulheres e homens que constituíram o verdadeiro cerne do movimento pela liberdade nos Estados Unidos em meados do



século XX. É fundamental resistir à representação da história como o trabalho de indivíduos heróicos, de maneira que as pessoas reconheçam hoje sua potencial agência como parte de uma comunidade de luta sempre em expansão.

Além da aparência de fragmentação das opressões, que na verdade estão todas conectadas, parece, no modo de produção capitalista, que tudo é fruto do esforço ou da luta do indivíduo, quando, na realidade, as lutas contra a opressão só ganham força quando muitos indivíduos aderem a elas. Assim, Mandela, Martin Luther King e Angela Davis são apenas expressões destas lutas maiores, segundo a autora.

Desta forma, é possível concluir, a partir do pensamento da autora, que a totalidade que aparece fragmentada, na verdade, encontra-se em relação, tanto no que concerne às opressões, quanto no que diz respeito ao lucro, como no caso da empresa G4S que lucra com a construção de presídios, de muros entre países, de prisões e, portanto, com estruturas socioeconômicas que alimentam o racismo, bem como com o *apartheid* palestino e o tratamento criminal dado aos imigrantes ilegais.

Ora, se o sistema de opressão está interligado, embora a aparência seja de fragmentação e não conexão entre as opressões, as lutas potentes formam-se quando estas conexões são estabelecidas do lado da resistência, como ocorreu com a luta pela abolição da escravidão nos EUA, em que mulheres brancas aliaram-se a mulheres negras e homens negros. O mesmo ocorreu na luta pelos direitos civis norte-americanos nas décadas de 50 e 60, no caso do assassinato de Michael Brown em Ferguson, quando ativistas palestinas e palestinos solidarizaram-se, ou mesmo em pequenos atos de resistência quando estudantes da Universidade Atlântica da Flórida rebelaram-se e disseram que seu estádio de futebol não receberia o nome de corporações de prisões privadas<sup>62</sup>.

Isto significa que o movimento pelo abolicionismo prisional, as lutas contra o racismo, o sexismo, contra a opressão a minorias étnicas como as indígenas, a batalha pela transformação radical do modo de produção, de forma a não mais gerar

<sup>62</sup> Davis, 2018, p.102.

as condições materiais e subjetivas que retroalimentam estas opressões, compõem uma luta interligada que, frequentemente, se expressa concretamente, conforme citado anteriormente.

De acordo com a autora, todas e todos aqueles que são oprimidos devem unir-se, sonhar, imaginar e agir em prol da construção de uma estrutura social que elimine qualquer vestígio de opressão, por isto a autora nunca abandonou a ideia de uma transformação radical da sociedade, com a luta pelo fim de todas as opressões que envolve a derrubada do modo de produção capitalista e a construção do comunismo. Neste sentido, a autora ressalta que: “Não podemos agir com moderação. Teremos de ter disposição para nos erguer e dizer “não” unindo nossas almas, articulando nossas mentes coletivas e nossos corpos, que são muitos” (Davis, 2018, p.131).

A partir de tudo que foi expresso neste texto deixamos algumas perguntas em aberto: de que lado você está? Dos opressores ou dos oprimidos? Caso considere-se oprimida ou oprimido, por que então não tentar compreender as opressões que se produzem e reproduzem no modo de produção capitalista e lutar contra elas de forma unida?

Se pudéssemos reler o *Manifesto Comunista* de Karl Marx à luz de Angela Davis poderíamos cunhar o mote “oprimidos e oprimidas uni-vos”, no lugar de “proletários uni-vos”.

**Referências:**

ARRUZZA C. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo *Revista Outubro*, n. 23, pp.33-58, 1º semestre de 2015.

COLLINS P H. *Intersectionality as critical social theory*. Durham: Duke University Press, 2019.

DAVIS, A. *A Liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. *Uma Autobiografia*. São Paulo: Boitempo editorial, 2019.

\_\_\_\_\_. *A democracia da abolição: para além do império, das prisões e da tortura*. Rio de Janeiro: Editora Bertand Brasil, 2019.

\_\_\_\_\_. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo editorial, 2017.

\_\_\_\_\_. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo editorial, 2016.

\_\_\_\_\_. *Women, race & class*. New York: Vintage Books, 1983.

DIAS M. C. L. C. A recepção da dialética para Marx. *Revista eletrônica de estudos hegelianos*. v. 16, n.27, pp.100-118, 2019.

JOY J. *The Angela Y. Davis reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998

\_\_\_\_\_. Resting in Gardens, Battling in Deserts: Black Women's Activism. *The Black Scholar*. Vol. 29, n 4, pp.2-7, 1999.

<https://leanin.org/data-about-the-gender-pay-gap-for-black-women#endnote1>

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

\_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. *Manifest der kommunistischen partei*. MEW: B22: 3A:S.482.

MENDIETA E. Scholar's Symposium: The Work of Angela Y. Davis. The Prison Contract and Surplus Punishment: On Angela Y. Davis's Abolitionism. *Hum Stud, Springer*. New York: 30, pp.291-309, October, 2007.

RIBEIRO D. Black feminism for a new civilizatory framework: a Brazilian perspective. *Sur - International Journal on Human Rights*. v.13, n.24, pp. 99 – 103, 2016.

SHAW R. F. Unorthodox Criminologists: A special issue – Part II Angela Y. Davis and the prison abolition movement, Part II. *Contemporary Justice Review*, vol. 12, n. 1, pp. 101-104, March, 2009.



# **Ler Judith Butler: sujeito, desidentificação, performatividade**

Reading Judith Butler:  
subject, desidentification, performativity

**Mariana Pimentel Fischer**

Docente do departamento de direito da UFPE

**Resumo:** As teses de Judith Butler são centrais para o debate atual sobre filosofia política, mas nem sempre têm sido bem compreendidas por militantes ou por acadêmicos. As dificuldades de entendimento parecem estar conectadas ao estilo de escrita, assim como a diversidade de perspectivas que a filósofa mobiliza. Busco, neste artigo, tornar mais clara a maneira pela qual Butler reconstrói ideias da tradição francesa com o objetivo de elaborar conceitos centrais para seu projeto crítico tais como sujeito, identidade, agência e performatividade.

**Palavras-chave:** sujeito, desidentificação, performatividade, gênero, pós-estruturalismo.

**Abstract:** Judith Butler's theses are crucial to the contemporary debate on political philosophy. Her ideas, however, have not always been well understood by activists or scholars. These difficulties are related to her writing style as well her constant allusions to other theorists drawn from a wide range of different theoretical traditions. In this article, I will try to clarify how Butler reconstructs ideias from

French Theory in order to elaborate central concepts for her perspective such as subject, identity, agency and performativity.

**Keywords:** subject, desidentification, performativity, gender, post-structuralism

## 1. Um estilo de escrita pesado e obscuro?

O pensamento da filósofa norte-americana Judith Butler nem sempre tem sido bem compreendido por militantes (cf. MANZI & SCOFANO, 2015) ou por acadêmicos. Martha Nussbaum (1999), por exemplo, faz fortes críticas a seu estilo de escrita, que seria “pesado e obscuro (...) denso em menções a outros teóricos, recrutados de um amplo espectro de tradições distintas” (p. 38), diversos pensadores seriam mencionados em “alusões casuais” (p. 38) e, assim, suas ideias “nunca são descritas com detalhes suficientes para incluir não iniciados” (p. 38). Butler (1999b), por seu turno, convoca Herbert Marcuse para dar uma contundente resposta a Nussbaum: segundo ela, filósofos comprometidos em realizar uma crítica radical não falam como as outras pessoas, pois seu discurso pressupõe o colapso do universo discursivo e comportamental para o qual se pretende traduzi-lo (BUTLER, 1999b).

Mesmo se concordarmos que há bons motivos para isso, não há como negar que os textos da norte-americana não são de fácil compreensão. O meu propósito, nesse artigo, é justamente desfazer mal-entendidos e ajudar aqueles que pretendem começar a ler os seus trabalhos. Para tanto, apresentarei alguns aspectos relevantes de sua trajetória e tentarei mostrar como ela mobiliza a tradição francesa com objetivo a elaborar conceitos centrais para o seu projeto, tais como sujeito, identidade, agência e performatividade.

Butler é uma pensadora heterodoxa. Não apenas em razão das recorrentes associações inusitadas entre pensadores de linhagens distintas, mas também por conta da maneira que conecta teoria e prática. O seu percurso intelectual extrapola os limites estritos da academia, envolve também uma intensa

militância política, principalmente em defesa de direitos das mulheres, de gays e de lésbicas. Ela se esforça para pensar lado a lado teoria e a ação de movimentos sociais: se as práticas devem conduzir a uma reconfiguração de conceitos da teoria, a teoria pode também ajudar militantes a realizar uma autocrítica. Nessa toada, desconfia de certas vertentes do feminismo, sobretudo as que insistem na centralidade de identidades; mas, ainda assim, afirma que sua teoria faz parte da tradição feminista (cf. BUTLER, 1999a).

Ora, tal desconfiança com relação ao papel de identidades não deve surpreender. Seu empreendimento crítico está afinado ao projeto de filósofos como Michel Foucault e Theodor Adorno, já que “O julgamento opera para ambos como forma de subsumir um particular em uma categoria já constituída; a crítica pergunta pela constituição desses campos de categorias” (BUTLER, 2002, p. 218). Em lugar de prescrever algum tipo de modelo de vida; Butler, tal como o frankfurtiano e o francês, está mais interessada em desfazer (*Undo*) a lógica que determina que vidas são possíveis ou impossíveis, vivíveis ou invivíveis, e, assim, abrir espaço para alternativas radicalmente novas. O seu propósito é, portanto, colocar em questão o quadro normativo que organiza nosso modo de experimentar o mundo. Adorno insistia que as questões referentes à eticidade podem apenas surgir, na vida social, no momento em que as normas deixam de ser auto-evidentes. Para a filósofa, trata-se reinscrever esse projeto no contexto do debate atual sobre feminismo, ela enfatiza, portanto, o papel de uma crítica imanente capaz de provocar um reexame do vocabulário da tradição feminista e impulsionar a sua reconstrução (cf. ADORNO, 2000; BUTLER, 2005).

Suas primeiras publicações, no início da década de 1980, demonstram uma preocupação constante com formas de atualização da filosofia hegeliana na França. Autoras e autores como Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty e Jacques Lacan, ajudam-na a refletir sobre o problema da constituição do sujeito e sua relação com a alteridade (cf. BUTLER, 1987). Esses mesmos temas são reformulados de maneira original em *Problemas de Gênero* (1990), que se tornou um dos textos fundadores da *Teoria Queer* norte-americana - um campo de estudos e práticas

que ganhou força em meados da década de 1990 nos EUA e que pretende desnaturalizar concepções socialmente arraigadas sobre gênero de modo a investigar formas de ação política que não mais se apoiam em identidades. A partir de meados da década de 2000, há uma mudança de ênfase em sua perspectiva. Em vez de questões específicas sobre gênero, a tônica passa a recair sobre um tema mais geral, a precarização (cf. BUTLER, 2004b, 2005, 2009, 2013, 2015). O interesse em elaborar uma teoria do sujeito que carrega em si o outro (como dizem autoras e autores de linhagem hegeliana), sua relação com identidades, assim como o papel da performatividade e da agência se mantem, contudo, constante em toda sua trajetória intelectual. Para ela, é fundamental perguntar pela possibilidade de agência em um sujeito já desde sempre está emaranhado a determinações da vida social.

## 2. Franceses nos EUA

Butler (1999a) escreve: “*Problemas de Gênero* é baseado na ‘Teoria Francesa’, a qual é uma curiosa construção norte-americana” (p. x). De fato, pensadoras e pensadores que para os franceses pouco tem em comum, no contexto norte-americano são frequentemente interpretados de maneira interligada, como parte de uma mesma tradição. Não por acaso, portanto, sua leitura sofre objeções daqueles que insistem que a teoria da filósofa seria demasiadamente eclética e pouco fiel aos escritos de autores tão diversos como Foucault e Jacques Derrida. Butler (1999a) responde que seu trabalho não deve ser compreendido como uma tentativa de reproduzir com fidelidade as teses dos teóricos que utiliza, deve sim ser lido como um esforço de tradução cultural. Para ela, mudanças enriquecedoras na teoria podem ocorrer por meio de novas apropriações. A defesa de uma tradução cultural e de um inesgotável processo de reconstrução da teoria está na base do pensamento de Butler, que insiste ainda que a tarefa da crítica não deve ser simplesmente aplicar o pensamento francês ao feminismo, mas reformular ideias em jogo naquele contexto tendo em conta problemas referentes a lutas sociais atuais.



Lembremos, então, que expressões como pós-estruturalismo ou tradição francesa são utilizadas para fazer referência, de maneira bastante genérica, a pensadoras e pensadores que, notadamente, a partir da década de 1950, na França, buscaram dar um passo além do estruturalismo de Ferdinand Saussure e de Claude Lévi-Strauss. Em 1916, Saussure afirmou haveria uma estrutura (isto é, uma forma constante) que estabeleceria as relações entre os elementos de toda e qualquer língua. Posteriormente, o antropólogo Lévi-Strauss tentou identificar as estruturas que determinariam a reprodução de significados em atividades de diversos grupos humanos, como rituais religiosos, jogos e hábitos alimentares. Uma importante provocação sobre o papel da mulher na sociedade é feita por Lévi-Strauss. Para ele, as sociedades se formam com base em uma Lei que proíbe o incesto e que, concomitantemente, funda a exogamia (o casamento entre membros de clãs diferentes) e estabelece para as mulheres o papel de objeto de troca: “na sociedade humana um homem deve obter uma mulher de outro homem, que lhe dá uma filha ou irmã (...) os homens que trocam a mulheres, e não o contrário” (LEVI-STRAUSS, 1982, p. 154). Lévi-Strauss já indicava, assim, que existem normas que, sem que possamos perceber, organizam nosso modo de vida e, especialmente, estabelecem um peculiar papel para as mulheres.

O trabalho destes dois autores instigou a investigação de Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida, que não cessaram de indagar: existem, de fato, determinações linguísticas constantes que organizam nossa língua e nosso modo de vida? Há estruturas que impulsionam não só nossas relações mais diretas de parentesco, como também nossas relações de trabalho e com o Estado? Falamos ou “somos falados” pela linguagem? Particularmente aqueles que se interessaram por temas ligados à feminilidade perguntaram pelo lugar da mulher em uma estrutura simbólica que nos precede. Se Lévi-Strauss estiver certo (ou se sua explicação for útil, ao menos, para explicar a formação de sociedades patriarcais), como podemos transformar esse papel de objeto de troca estabelecido para mulher? Nesse sentido, autores de trajetória bastante distinta como Simone de Beauvoir e

Jacques Lacan<sup>63</sup>, cada um a seu modo, mostram a importância de manter a pergunta “o que é uma mulher?”.

Se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também explicá-la pelo “eterno feminino” e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na terra, teremos que formular a pergunta: que é uma mulher? (BEAUVOIR, 1970, p. 9).

Em especial a partir da década de 1960, as lutas feministas passaram a se organizar por meio de demandas identitárias. Parecia ser preciso estabelecer especificidade do gênero feminino assim como as peculiaridades de um feminismo negro ou lésbico para organizar combates contra a opressão. Levar as teses debatidas no contexto do pós-estruturalismo a sério significa, todavia, conservar a pergunta “o que é uma mulher?”. E se não pudermos definir o que é uma mulher, como poderemos lutar contra a dominação? E se não nos apoiarmos em uma identidade (ou em identidades), como, então, poderemos agir politicamente? Eis os desafios de um feminismo que pretende ultrapassar as fronteiras do próprio feminismo.

### 3. Gênero, performatividade e agência

Butler recepciona a legado estruturalista ao afirmar que existem imposições linguísticas que nos precedem e, ao menos em parte, determinam nossas vidas. Essas imposições estabelecem, sem que possamos nos dar conta, normas que formam a maneira pela qual atuamos o gênero. Afirmações como “sou um homem” ou “sou uma mulher”, que parecem ser descrições daquilo que irrevogavelmente somos, sub-repticiamente estabelecem prescrições. Elas dissimulam sua força normativa, isto é, a maneira pela qual impõem como devemos agir para que possamos nos enquadrar em uma das duas possibilidades previamente definidas para o gênero, assim “as operações de poder que governam o gênero são fugidias, elas se referem ao que ‘deve ser o caso’ sob a rubrica ‘do que é o caso’” (BUTLER, 1999a, p. xxi).

<sup>63</sup> Para Lacan não existe “a” mulher, podemos somente falar em singularidades, isto é, em mulheres. Ver, principalmente, o *Seminário. Livro 20* (1985).

O grande obstáculo para pensarmos as normas de gênero reside, portanto, na dificuldade que temos de percebê-las como tal. Com o auxílio da psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan, Butler mostra que não conseguimos enxergar as normas, pois elas estão ao mesmo tempo fora e dentro: nós as introjetamos e as naturalizamos (cf. BUTLER, 1993, 1999a, 2000). Aquilo que tomamos como um atributo que nos seria interno é, entretanto, algo que nós antecipamos e produzimos por meio de atos corporais. O gênero pode ser compreendido, assim, como um “efeito alucinatório de gestos naturalizados” (BUTLER, 1999a, p. xv).

Se, tal como os estruturalistas, Butler percebe que somos governados por normas que nos precedem; ela vai além do estruturalismo ao encontrar um modo muito particular de mostrar que esta determinação não é completa. Para ela, há, ainda assim, liberdade, ou, se quisermos usar uma expressão frequente no debate norte-americano, agência (*agency*). O ponto nevrálgico aqui é: o potencial para liberdade está justamente nas normas que governam a nossa ação. Não é possível simplesmente deixarmos as normas para trás, pois elas nos constituem. Como diz Foucault, o sujeito é o efeito das normas. Butler ressalta, todavia, que apesar de ter afirmado que há práticas de sujeição e, do mesmo modo, de liberdade; Foucault não desenvolveu suficientemente suas formulações sobre os modos específicos em que a autonomia pode ocorrer. A filósofa explora esse caminho por meio de suas reflexões sobre performatividade: segundo ela, podemos repetir e, ao mesmo tempo, transformar. Como disse, o conceito de performatividade é de fundamental importância para sua teoria. Não é um exagero afirmar que as diversas reconfigurações e novas associações feitas em torno dessa noção ao longo de sua trajetória constituem o aspecto mais original de seu trabalho

Alguns defendem que gênero é biológico e outros que é construído culturalmente; Butler propõe um terceiro caminho: gênero é, para ela, performativo. Para sustentarmos um lugar que nos é atribuído por asserções como “és um homem” ou “és uma mulher”, temos de realizar determinados gestos, temos

que nos vestir de certa maneira, ou seja, temos de realizar uma performance. Algo semelhante ao que ocorre no teatro. É como se estivéssemos nos apresentando a um público. Diferentemente do teatro, entretanto, aqueles cuja atuação não condiz com as normas de gênero podem sofrer diversas formas de punição social, tal como nos casos de violência contra homossexuais, transgêneros, travestis e intersexuais. Gênero é performativo no sentido de que a essência, identidade ou realidade natural que atos e gestos que indicam o gênero parecem expressar são, na verdade, fabricações, que se configuram por meio da repetição e citação de atos realizados por outros no passado (cf. BUTLER, 1993, 1999a, 2013).

As bases de seus argumentos residem, sobretudo, em teses Derrida (cf. DERRIDA, 1988). Ela lembra leitura de “Diante da Lei”, de Kafka, feita por Derrida:

Há aquele que espera pela lei, aguarda sentado diante das portas da lei, atribui uma certa força a lei pela qual espera. Antecipação de um desvelamento de sentido autoritário é a maneira pela qual a autoridade é atribuída e instalada: a antecipação conjura o objeto (1999a, p xiv).

A filósofa rastreia, ainda, a crítica de Derrida a John Austin e mostra as dificuldades de pensar a performance a partir de um ato ilocucionário que executa a ação apenas no momento de sua enunciação. Um discurso de ódio, por exemplo, tem efeitos corporais imediatos; possui, todavia, igualmente, efeitos que se prolongam no tempo, os quais são produzidos pela reiteração: para que a ofensa se materialize, ela precisa ser repetida. O fato de que os efeitos de uma enunciação são diferidos no tempo e que exigem reiteração implica na impossibilidade se sustentar indefinidamente sua condição original. A reprodução produz necessariamente falhas ou excessos na norma. Essas fraquezas da norma podem ser trabalhadas de maneira a criar um excedente de significação. Reside aí a possibilidade de agência. Butler afirma: “isso é política então, essa abertura (para repetir diferentemente). Não a possibilidade de não repetir, mas possibilidades que se referem ao como e ao onde” (BUTLER, 1999c, p. 160.) Importa olhar para o contexto

e para a maneira pela qual a reiteração ocorre, pois cada vez que é reencenada, uma enunciação pode ser transformada.

a verdadeira tarefa é descobrir como um sujeito que é constituído no e pelo discurso, recita o mesmo discurso, mas, talvez para um outro propósito. Para mim, a questão sempre foi sobre como encontrar agência, o momento da nova citação ou do *replay* do discurso que a condição da emergência de um sujeito (BUTLER, 1999c, p. 165).

A palavra *queer* nos EUA, por exemplo, na década de 1980, tinha um sentido pejorativo, era utilizada para insultar a população LGBTT (de maneira semelhante a expressão “bicha” no Brasil). Na década de 1990, contudo, especialmente na Califórnia, ativistas engajados à *Teoria Queer* insistiram em repetir a palavra em outro contexto e a seu modo, forçando a constituição de outro sentido. Por conta de tais práticas, o vocábulo *queer* hoje, na maior parte dos EUA, perdeu sua conotação pejorativa, é utilizado para se referir a pessoas que não se enquadram bem em qualquer referência conhecida para o gênero, frequentemente, a pessoas que parecem ser interessantes e que atijam a curiosidade. No Brasil, há, hoje, tentativas de reconfigurar tal estratégia tendo em conta as particularidades do País; fala-se, aqui, em *Teoria Bicha* (cf. TAKARA, 2017; COOLING, 2012).

A ideia central é a de que uma transformação social pode ser impulsionada por ocorrências que mostram que aquilo que parecia ser uma realidade natural e auto-evidente é, na verdade, manufaturado: deformidades no gênero, falhas na repetição ou repetições paródicas. A performatividade aponta para processos que produzem aquilo que percebemos como realidade. Mas não apenas isso. Abre também espaço para o desfazimento da realidade tal como conhecemos (cf. BUTLER, 1993, 1997 1999a, 2013, 2015).

A agência, para a filósofa, está localizada justamente nesse jogo performativo de reiterações repleto de paradoxos. Trata-se, assim, de enfatizar práticas capazes de desfazer imposições normativas que estabelecem limites à nossa imaginação e que, uma vez e de novo, determinam um sentido bastante restrito para aquilo que compreendemos como possibilidades de mudança social. Butler (1999c) escreve: “penso que não se

pode trabalhar com a teoria política sem um senso de imprevisibilidade, sem antecipar uma ruptura com o regime atual a qual não pode ser conhecida no presente. Estou sempre buscando essas rupturas” (p. 162).

Como disse, a noção de performatividade foi, por ela, algumas vezes reformulada. Mais recentemente, no livro *Notes towards a performative theory of assembly* (2015), Butler pergunta como a performatividade pode ser pensada coletivamente e ressalta a relevância de um direito à assembleia (*right to assembly*) ou um direito à presença de corpos em ruas ou praças. Diferentemente do modelo comunicacional habermasiano, a norte-americana interessa-se, portanto, pelo o fato de que a presença de corpos que se reúnem em espaços públicos tem efeitos performativos, que sempre extravasam a intencionalidade.

#### 4. Política e desidentificação

Parece que agora é possível perceber com mais clareza a estratégia que utiliza para ultrapassar o estruturalismo: “dizem-nos que a regra que proíbe o incesto é universal, mas Lévi-Strauss reconhece que ela não ‘funciona’ sempre. Ele não investiga, contudo, quais são as suas formas de não funcionamento” (BUTLER, 2000, p. 17). Butler ressalta que as normas produzem funcionalidade e conformidade na vida social, mas, ao mesmo tempo, geram necessariamente práticas disfuncionais, formações sociais que as excedem e expõem suas falhas. Mudanças profundas podem ocorrer por meio da mobilização destes pontos excessos ou deficiência.

A heterossexualidade oferece posições sexuais normativas que são intrinsecamente impossíveis de incorporar e a falha persistente em identificar-se plenamente e sem incoerência com essas posições revela que a heterossexualidade ela mesma é não só uma lei obrigatória como também uma comédia inevitável. De fato, este *insight* sobre heterossexualidade (como sistema obrigatório e comédia intrínseca, uma paródia constante de si mesma) estabelece uma perspectiva gay/lésbica alternativa (BUTLER, 1999a, p. 155).

Por esta razão, Butler se interessa, por exemplo, pela atuação de *drag queens*. Na performance das *drags* a identifica-

ção de gênero acontece como uma paródia: a *drag* mostra que o gênero é uma imitação, ou melhor, uma imitação da imitação. A filósofa anota: “a paródia do gênero revela que a identidade original a partir da qual o gênero se estiliza é uma imitação sem origem” (1999a, p. 175).

Ao realizar performances que imitam mulheres idealizadas em nossa cultura, tal como as divas de Hollywood, a *drag* revela a falha que as divas tentam a qualquer custo esconder: nem mesmo a mulher que encarna a diva é capaz de alcançar o modelo ideal que a sua imagem tenta sustentar. Há, ainda, algo de melancólico na performance da *drag*, algo que nos mostra que houve uma perda (desse lugar idealizado) que não foi bem elaborada.

Poderemos compreender melhor a importância dessas reflexões se lembrarmos como a busca por um enquadramento identitário ou por alcançar uma imagem idealizada determina visceralmente, hoje, o nossa maneira de atuar o gênero. Parece que esse ideal que as divas de Hollywood tentam encarnar é um dos fatores que impulsionam tantas mulheres, em nossa cultura, a se submeter a uma quantidade exagerada de cirurgias estéticas, as quais podem até mesmo colocar suas vidas em risco. Lembremos também que tem se tornado cada vez mais frequente a realização de procedimentos cirúrgicos de mudança de sexo. Butler fornece especial atenção a esta última questão. Se, de um lado, ela percebe que, para alguns, a realização destas cirurgias é a única forma de tornar suas “vidas vivíveis”; de outro lado, ela também tem em conta os riscos e os casos de arrependimento. Não podemos esquecer que há um preço a pagar pela procura por um enquadramento sem ambivalências em uma das duas possibilidades para o gênero (cf. BUTLER, 1993, 1999a, 2004).

Imagens e identidades, as quais parecem ser, cada vez mais, fortalecidas em nosso modo de vida, podem esmagar o sujeito, que não cessa de tentar alcançar um lugar que é, por definição, inalcançável e, dessa maneira, encontra-se impedido de descobrir uma forma singular de viver. Talvez a crítica seja capaz de suavizar o peso de tais identidades e idealidades. Talvez, se este peso for diminuído, os sujeitos se sintam

menos compelidos a realizar tantas intervenções cirúrgicas ou de diversas maneiras se manter em uma busca obstinada por alcançar ideais ou se enquadrar em modelos pré-estabelecidos para o gênero.

A crítica à identidade ganha um sentido mais específico na medida em que a filósofa conecta a lutas sociais. Movimentos sociais, como o movimento feminista ou o movimento negro, utilizam frequentemente identidades para articularem suas demandas. Eles creem precisar dizer o que significa ser mulher ou ser negro para falar sobre a especificidade da opressão que sofrem e, assim, reivindicar mudanças. Esta questão tem especial relevância para perspectivas feministas atuais, que ressaltam a importância de pensar as diversas características e diferentes demandas de mulheres negras e mulheres trans, por exemplo. Em vez de uma identidade feminina, fala-se, neste contexto, em múltiplas identidades.

Butler desconfia de ações políticas fundada em identidades (fixas ou fluidas), pois, para ela, ao reforçarmos socialmente identidades corremos o riscos de reforçarmos também modos de exclusão (ou, como ela prefere, abjeção). Por exemplo, se definirmos a identidade feminina a partir de características biológicas e dissermos que, mulheres são diferentes dos homens, pois podem gerar vida, excluiríamos mulheres estéreis e mulheres que decidiram não ter filhos. Se, em vez disto, utilizarmos o DNA como critério, excluiríamos mulheres trans, travestis, intersexuais e aquelas que não se encaixam em qualquer categoria de gênero. Devemos estar atentos ao fato de que sempre que nos apoiamos em identidades criamos irreconhecibilidade ou, ainda, ininteligibilidade.

Butler (1999a) escreve:

A mobilização de categorias identitárias com o propósito de politização sempre permanece ameaçada pela possibilidade da identidade se tornar um instrumento de poder ao qual se opõe. Esta não é uma razão para não usar identidades e ser usado por elas. Não há posição política purificada do poder, e talvez esta impureza seja o que produz “agência”, isto é, o potencial de interrupção e reversão de regimes regulatórios (p. xxvi).



Ela não defende que a referência a identidades deslegitima por completo a ação política. Particularmente, em seus escritos mais recentes, concede que, por vezes, pode ser importante fazer um uso estratégico de identidades. Afirma, contudo, que há perigos ligados a esse modo de atuar. Movimentos sociais ou outros grupos políticos que reforçam identidades correm o risco de reproduzir a opressão que criticam. Por isso, a filósofa ressalta a importância da ampliação de coalizões políticas que não mais se sustentam em identidades.

Embora os discursos políticos que mobilizam categorias identitárias tendam a cultivar identificações em defesa de um objetivo político, pode ser que a persistência de desidentificações seja igualmente crucial para a rearticulação de contestações democráticas (BUTLER, 1993 p. 4.).

Adversários de Butler argumentam que seu projeto crítico negligencia o papel das lutas sociais como acontecem concretamente no tempo atual: se, hoje, grande parte dos grupos políticos se organizam por meio de identidades, a proposta de desidentificação poderia, no final das contas, provocar a desmobilização destes grupos.

Atenta a essas questões, Butler contra-argumenta e afirma que podemos observar atualmente alianças que se constituem mais em razão da resistência ao poder do que em razão de identidades e que, por isso, são capazes de dar lugar a indivíduos e grupos que guardam pouca ou nenhuma semelhança. Este tipo de coalizão pode tornar dessemelhanças produtivas: indivíduos ou grupos não precisam estar ligados por identidades para que possam trabalhar juntos. São alguns exemplos de alianças que desafiam padrões identitários: nos EUA, há grupos religiosos de gays e lésbicas que se opõem as restrições ao casamento homoafetivo; nos EUA e Europa, *queers* e imigrantes atuam conjuntamente contra limitações a cidadania e a direitos civis; há, em todo o mundo, coalizões que incluem grande diversidade de participantes, as quais defendem direito à saúde e à migração de pessoas com HIV positivo (BUTLER, 2009); no Brasil, podemos mencionar Ocupe Estelita em Recife, do qual podem participar

todos os que se opõem a um modelo de desenvolvimento urbano assentado em uma concepção individualista.

Nesses casos e em muitos outros o que une sujeitos ou grupos é a força de resistência a operações de poder. Butler impulsiona, assim, uma investigação sobre normas que, sem que possamos perceber, fazem-nos reconhecer apenas os semelhantes e sobre uma ordem política que regula tais notas de semelhança.

### Referências:

ADORNO, Theodor. *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2000.

BEAUVOIR, Simone. *O Segundo Sexo: Fatos e Mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BUTLER, Judith. *Subjects of Desire: Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987

\_\_\_\_\_. *Bodies that Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*. New York & London: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. *Excitable Speeches*. New York: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. New York & London: Routledge, 1999a.

\_\_\_\_\_. "A "Bad Writer" Bites Back. *The New York Times*, 1999b.

\_\_\_\_\_. On Speech, Race and Melancholia. Entrevista concedida à Vicky Bell. *Theory, Culture & Society*, Vol. 16(2): pp. 163-174, 1999c.

\_\_\_\_\_. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. In David Ingram (ed). *The political: Blackwell readings in continental philosophy*. Oxford: Blackwell, 2002, pp. 212-228

\_\_\_\_\_. *Undoing Gender*. New York & London: Routledge, 2004.

\_\_\_\_\_. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York & London: Verso, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York & London: Verso, 2009.

\_\_\_\_\_ & Athena Athanasiou. *Dispossession: The Performative in The Political (Conversations with Athena Athanasiou)*. Cambridge: Polity Press, 2013.

- \_\_\_\_\_. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2015
- COLLING, Leandro. Como pode a mídia ajudar na luta pelo respeito à diversidade sexual e de gênero. In: PELÚCIO, Larissa et al. (Org.). *Olhares plurais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988
- HONNETH, Axel (2000a). Dezentriert Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik. In Axel Honneth. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 237 – 254.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 20. Mais, Ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- Lévi-Strauss, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MANZI, Ronaldo; SCOFANO, Helgis. Ainda a Questão de Gênero – (In)Determinação ou Luta por Reconhecimento. *Transformação* vol.38 no.1 Marília, pp 29-42, Jan./Abr, 2015
- NUSSBAUM, Martha. The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler. *New Republic* 22 Feb. 1999. pp. 37-45. Disponível em <http://www.tnr.com/archive/0299/022299/nussbaum022299.html>. Último acesso em janeiro/2011.
- TAKARA, Samilo. Pode uma bicha comunicar? At(r)ques para uma Teoria da Comunicação Samilo Takara. *Triade*, Sorocaba, SP, v. 5, n. 10, p. 18-32, dez. 2017



# **Pioneiras da Educação no Brasil: Mulheres, professoras e intelectuais<sup>64</sup>**

## **Pioneers of Education in Brazil: Women, Professors and Intellectuals**

**Rita de Cássia Fraga Machado<sup>65</sup>**

Docente do PPGEDU/UEA – rmachado@uea.edu.br

**Fernanda Santos Paulo<sup>66</sup>**

Doutora em educação pela UNISINOS/ Instituto de  
Desenvolvimento Social Brava Gente, BRAVAGENTE, Brasil

---

<sup>64</sup> Colabora para a escrita desse texto, com fichamento das obras, a estudante de pedagogia e bolsista de iniciação científica Erika Beatriz, sua pesquisa tem investigado essas questões.

<sup>65</sup> Professora do PPGEDU/UEA. Pós-Doutora pelo Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Bolsista PNPd/CAPES. Doutora em Educação pelo Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – E-mail: rmachado@uea.edu.br.

<sup>66</sup> Doutora em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos/ Unisinos, Bolsista Capes - Proex (2014-2018). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, Bolsista CNPq (2012-2013). E-mail: fernandaeja@yahoo.com.br ; fernanda.paulo@pq.cnpq.br <https://orcid.org/0000-0002-8022-9379>.

**Resumo:** As trajetórias teórico-práticas das intelectuais Nísia Floresta (1810-1885), Ana Maria Saul (1945) e Maria Lacerda de Moura (1887-1945) contribuíram e contribuem para movimentos de reinvenção da Educação nas dimensões popular, epistemológica, cultural, antropológica e política em uma perspectiva histórica. A compreensão de educação e universidade, neste texto, advém da trajetória das professoras que, em suas vidas e obras, possuem significativas contribuições para repensar a universidade na perspectiva da Educação libertadora. A sua prática profissional como mulheres intelectuais e militantes da Educação é permeada por processos de formação política. Entender esse processo na dimensão ético-política colabora no entendimento da Educação como concepção que disputa o projeto de sociedade. O objetivo deste artigo, portanto, é apresentar as trajetórias teórico-práticas dessas mulheres pioneiras da Educação brasileira. O seu trabalho é pouco conhecido pela academia, que por sua vez é machista. Desta maneira, faz-se necessário conhecer como suas trajetórias na educação brasileira possuem significativos impactos nas pesquisas educacionais, trazendo à vista o pensamento dessas mulheres, que é de suma importância para os estudos de educação e mulheres.

**Palavras-chave:** Pioneiras, educação brasileira, mulheres, professoras, intelectuais, feminismo.

**Abstract:** The theoretical-practical careers of Nísia Floresta (1810-1885), Ana Maria Saul (1945) and Maria Lacerda de Moura (1887-1945) have contributed and still do for initiatives for the reinvention of Education on popular, epistemic, cultural, anthropological and political dimensions in a historical perspective. The understanding of Education and University here comes from the careers of Professors which, in their lives and works, represent meaningful contributions to the rethinking University on the perspective of a libertarian Education. Their professional practice, as women, intellectuals and Education enthusiasts is filled with processes of political self-development. Understanding this process in the ethical-political dimension helps in the understanding of Education as a concept which competes in the field of Society projects. This article aims thus to present the theoretical-practical careers of these pioneer women in Brazilian Education. These women's works, known by few people in a male academic context in Brazil, are essentially necessary. Knowing their careers in Brazilian Education has meaningful impacts on educational researches, bringing to visibility their thoughts is of utmost importance for the studies on Education and Women.

**Keywords:** pioneer women, brazilian education, women, female professors, female intellectuals, feminism.

## Introdução

O presente estudo se debruça sobre o pensamento de três pioneiras da Educação no Brasil: Nísia Floresta, Maria Lacerda de Moura e Ana Maria Saul. Estudar o pensamento pedagógico dessas mulheres é fundamental para construirmos uma pedagogia feminista e popular. Todas, de forma bastante efetiva, estiveram comprometidas com a educação brasileira. Contemporâneas, trazem um debate criador e humano para a educação. Revisitá-las, portanto, é de extrema importância quando falamos em democracia. Seus pensamentos trazem um movimento inovador para a pedagogia brasileira. No pensamento de Nísia Floresta, percebemos o compromisso com a educação das meninas, a *educação intelectual das meninas*; com Maria Lacerda, há um desafio a ser superado com a questão da alfabetização, aliado à educação das mulheres, e, com Ana Maria Saul, percebemos um pensamento prático, ligado ao conceito de libertação humana.

As trajetórias teórico-práticas de Nísia Floresta (1810-1885), Ana Maria Saul (1945-) e Maria Lacerda de Moura (1887-1945) contribuíram e contribuem para movimentos de reinvenção da Educação nas dimensões popular, epistemológica, cultural, antropológica e política em uma perspectiva histórica. A compreensão de Educação e Universidade, no presente, advém da trajetória das pensadoras, visto que, em suas vidas e obras, encontramos significativas contribuições para repensar a sociedade na perspectiva da Educação libertadora, popular e feminista.

A prática profissional, como mulheres, intelectuais e militantes da Educação, é permeada por processos de formação política. Entender esse processo na dimensão ético-política colabora no entendimento da Educação como concepção que disputa um projeto de sociedade. A exemplo de Maria Lacerda, cujo pensamento se relacionava à luta da classe trabalhadora no período em que se encontrava. Aliás, foi uma das poucas que se inseriu no movimento de classe.

O objetivo deste artigo, portanto, é apresentar as trajetórias teórico-práticas dessas mulheres pioneiras da Educação brasileira. O seu trabalho é pouco conhecido pela academia

machista. Desta maneira, faz-se necessário conhecer como suas trajetórias na educação brasileira possuem significativos impactos nas pesquisas educacionais, trazendo à vista o seu pensamento, que é considerado de suma importância para os estudos de educação e mulheres.

### **1. Nísia Floresta (1810-1885): Pioneira da Educação Feminina no Brasil**

Os primeiros escritos de Nísia Floresta datam de 1831, em artigos escritos para o jornal *O Espelho das Brasileiras*, de Pernambuco. Ali, iniciava-se a carreira de Nísia Floresta, a escritora. Seu talento e luta marcaram sua vida literária. (ITAQUY, 2013). Nísia foi mulher literária, escritora, professora e feminista. Sobre a sua família sabe-se que:

O pai de Nísia, Dionísio Gonçalves Pinto Lisboa, um português formado em advocacia, chegou no Brasil em meados do século XIX (...) ele se apaixonou por uma viúva de nome Antônia Clara Freire, que já tinha uma filha (...) uma de três filhos que teve com o bacharel, foi registrada, em homenagem ao pai, como Dionísia Gonçalves Pinto. Nascia assim, no dia 12 de outubro de 1810, aquela que viria a tornar-se uma ilustre brasileira. (ITAQUY, 2013, p. 25).

A família de Nísia mudava-se constantemente, viviam de forma itinerante, devido à profissão do pai, pois “ele assumia causas que iam contra grandes fazendeiros e proprietários das regiões” (ITAQUY, 2013, p. 25).

Nísia teve um casamento arranjado ou não – há dúvidas – quando tinha 13 anos. Mas durou pouco tempo. Como afirma Itaquy, (2013, p. 26), “(...) uma corajosa atitude em tempos tradicionais (...) ao ver uma mulher desfazer o sagrado laço do matrimônio e a posição que as mulheres possuíam naquele contexto”.



Figura 1: Nísia Floresta



Fonte: [https://www.google.com/search?q=N%C3%ADsia&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjz9rGT5qDkAhWYI7kGHRq5AQwQ\\_AUIES-gB#imgrc=eGvsf1jjJPrpDM](https://www.google.com/search?q=N%C3%ADsia&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjz9rGT5qDkAhWYI7kGHRq5AQwQ_AUIES-gB#imgrc=eGvsf1jjJPrpDM):

Neste sentido, seus primeiros escritos trataram desse tema: a importância da autonomia das mulheres frente à religião e ao casamento. Para Nísia, não poderia ser a única opção da mulher se casar, pois considerava a intelectualidade importante para a sua emancipação. A pensadora não era contra o casamento, mas a favor da educação das meninas, desde jovens, ou seja, desde a sua mocidade.

No texto *Opúsculo humanitário*, Nísia sugere que:

Imitemos principalmente os ingleses no respeito à religião e alei, os alemães no hábito de passar e lavarem-se acima de todos os povos pelo estudo e pela reflexão, os franceses em seu espírito inventor em suas generosas inspirações civilizadoras [...] quando vemos naquelas nações tornarem-se todos os dias novas medidas para se melhorar ainda mais a educação de sua mocidade [...] (FLORESTA, 1989, p. 95).

Essa ideia pode parecer colonizadora, mas não é. Para Nísia “[...] o nosso Brasil, tão rico, tão grandiosamente excedendo a todas as nações do mundo os recursos naturais, pre-

cisando lutar”, ainda no século XIX, tinha grande dificuldade para oferecer às suas mulheres uma pequena parte das suas instruções, principalmente para as das classes mais baixas, diferente da oferecida em países da Europa e dos Estados Unidos.

Para Nísia, há, nesses países, uma educação que poderia servir de inspiração ao nosso país, o Brasil. Seria uma espécie de efeito positivo, pois tiraria essas pessoas da ignorância e, desde cedo, se investiria na educação das crianças, das meninas.

### Segundo Floresta:

[...] A ignorância de nossas mulheres poderá ser um dia substituída por conhecimentos que as torne dignas de renome [...] Só a educação para produzir salutareos efeitos deve acompanhar o indivíduo desde a infância (FLORESTA, 1989, p. 95).

A educação para as meninas, a sua educação intelectual, estava longe de nossa realidade, o que temos hoje é uma educação fraca e machista. O que existia era uma educação moral capitalista das meninas, o que tornava impossível adquirir o hábito das boas práticas intelectuais, que constitui a base de uma completa educação, dizia Floresta. Até então, grande parte das mães, longe de se esforçarem para diminuir os prejudiciais efeitos de tais condições, lhes ia, por seu turno, inculcando princípios demasiadamente arriscados para elas no futuro.

[...] tão graves conseqüências para a mulher, que lá se tem formado nesse pequeno ser compilador, atento, chamado menina [...] Uma mãe é, então, o quadro mais eloqüente para lhes servir de norma em sua conduta futura, o modelo que devem primeiro copiar: se esse modelo não é perfeito, como poderá a menina apresentar uma cópia perfeita? (FLORESTA, 1989, p. 96).

“A menina alemã, inglesa, e mesmo a francesa é um pequeno tesouro de graças naturais, respirando a mais pura inocência [...] E o que é da maneira brasileira?”. E pensamos: qual a resposta para essa pergunta? Seria também as meninas brasileiras tesouros de graças naturais? Não, a educação de nossas meninas teve início muito tarde no Brasil. Só tivemos direito à escola pública após a constituição de 1988<sup>67</sup>, devido

<sup>67</sup> Mesmo tendo em 1866 a primeira mulher a formar em Medicina, Rita Lobato, não é possível afirmar que, anteriormente à Constituição de

à luta de muitas mulheres, incluindo a própria Nísia Floresta. Respiramos, historicamente, uma educação patriarcal, violenta e detentora de todos os vícios.

À fé que a não podemos encontrar nessas pequenas criaturas apertadas nas barbatanas de um espartilho, penteadas e vestidas à guisa de mulher, afetando-lhe os maneios e o tom, destituídas muita vez de toda a simplicidade e candura. [...] ceifada tão de chofre e prematuramente pelo fatal abuso de uma moda, a quem sem escrúpulo, se sacrifica entre nós a saúde da menina (FLORESTA, 1989, p. 98).

Desta maneira, “[...] no Brasil, não se poderá educar bem a mocidade enquanto o sistema da nossa educação, quer doméstica, quer pública, não for radicalmente reformado. [...]” (FLORESTA, 1989, p. 101). Concluímos, assim, que se os mestres não possuírem as qualidades indispensáveis para o cargo de magistério, e incluírmos o feminismo como a principal qualidade, é impossível a mudança. Portanto, é da comunhão de práticas educativas, humanas, feministas e democráticas, que Floresta afirmava que poderão sair mulheres e homens capazes de firmar o renome da nação brasileira:

[...] no Brasil – onde a mulher nada é ainda pelo espírito e nenhuma liberdade goza das que utilizam e honram as mulheres do Norte [...] são as mães quase sempre o arbitro exclusivo da educação das filhas [...] transfundaram nos tenros corações de suas filhas na inata doçura e as boas qualidades do vigor, furtando-as aos exemplos de vaidade, de orgulho e dos erros que atendem a destruir ou a inutilizar a sua obra. Resignam, por amor delas, o gosto imoderado pelos prazeres do mundo [...]” (FLORESTA, 1989, p. 102).

Por fim, para uma educação feminista e popular, segundo pensadora, seria necessário “guiar as meninas em tão digno empenho e seria preciso vencer-se a fraqueza que se tem de inspirar-lhes gosto por futilidade”. E “dando-lhes apenas ligeiros matizes de boa educação, só lhes atraem passageiros sucessos, que lhes preparam muitas vezes, no futuro, tristes e cruéis desilusões” (FLORESTA, 1989, p.103). Essa boa educação se fundamenta, portanto, na autonomia, na igualdade e na conquista intelectual das mulheres.

---

1988, o direito universal sem distinção de sexo, raça e classe social de educação era garantido.

## **2. Ana Maria Saul (1945): Mulher, professora, intelectual e Pioneira da Educação popular**

Ana Maria Saul nasceu em 25 de novembro de 1945, em São Paulo. É graduada em pedagogia, fez Mestrado e Doutorado em Educação, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Desde 1970, é professora da PUC/SP, atuando na graduação e no Programa de Pós-Graduação em Educação. Foi colega de trabalho do Paulo Freire nessa universidade, e, atualmente, coordena a Cátedra Paulo Freire dessa instituição.

Em 1989, assumiu o cargo de coordenação da reformulação do currículo das escolas municipais da Secretaria de Educação da cidade de São Paulo, cujo secretário de educação era Paulo Freire, considerada “uma das mais competentes especialistas brasileiras em Teoria do Currículo” (FREIRE, 2006, p.24) que ele já conhecera. Ana Saul é reconhecida pelos professores e professoras pelas pesquisas acerca do tema avaliação emancipatória, fruto de seus estudos acadêmicos. A sua tese (1981–1985) foi sobre esse tema articulado aos processos democráticos na reformulação de um curso de pós-graduação.

No âmbito universitário, Saul em desenvolvendo pesquisas na área da educação desde 1975, quando iniciou a docência na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Possui experiência como pesquisadora, na gestão acadêmica e administrativa, como vice-Reitora Acadêmica dessa universidade. Além de ter passado pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Educação: Currículo, na condição de Vice-coordenadora. Desde 1990, é coordenadora da Cátedra Paulo Freire, igualmente Coordenadora do Grupo de Pesquisa O pensamento de Paulo Freire na educação brasileira. Esse grupo é certificado pela universidade com registro no Diretório de Pesquisa do CNPq.

Ana Maria Saul é uma das intelectuais brasileiras que vem estudando a obra de Paulo Freire e contribuindo para a construção de uma rede de pesquisadores com aderência ao pensamento freiriano e à Educação Popular. Nesse contexto, é coordenadora da rede freiriana de pesquisadores, a partir do projeto de pesquisa mencionado.

A trajetória teórico-prática da professora é inspiração para a reinvenção da Educação Popular nas dimensões epistemológicas, culturais, antropológicas e políticas em uma perspectiva histórica. Observamos, nos seus estudos, que suas pesquisas propõem a difusão, análise crítica e aprofundamento dos estudos sobre a pedagogia de Paulo Freire, principalmente na atualidade.

A partir de seu trabalho como professora-pesquisadora, com experiência em trabalho na educação básica e superior, desenvolve temas relacionados à educação pública brasileira na atualidade, inspirada no pensamento de Paulo Freire. A abrangência de seus estudos possibilitou a criação de uma “Rede Freireana de Pesquisadores”, constituída por uma equipe de dezenas de pesquisadores e colaboradores interinstitucionais. Assim, a pioneira da Educação popular freiriana vai constituindo espaços de diálogos interinstitucionais no âmbito nacional, cujo compromisso permanece com o pensamento de Paulo Freire, seu colega de Universidade, e com a educação pública brasileira.

Seus estudos e pesquisas têm repercussões em vários trabalhos realizados em teses e Dissertações (PAULO, 2018), além de publicações de textos em periódicos qualificados e livros. Considerada como uma intelectual que investiga a educação pública e as perspectivas curriculares e avaliativas, ela vem revelando a possibilidade e necessária reinvenção do pensamento de Paulo Freire na perspectiva crítica da educação.

Paulo Freire foi seu colega na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo entre os anos de 1980 a 1997. Trabalharam juntos e dividiram sala e disciplinas durante esse percurso profissional, ambos vinculados ao Programa de Educação: Currículo.

No ano de 1998, Saul criou a Cátedra Paulo Freire, vinculada ao Programa, que tem por objetivo homenagear o educador e realizar encontros de estudos e pesquisas sobre a sua obra. A foto abaixo representa o elo entre Ana Maria Saul e Paulo Freire, cujo entendimento de Universidade, para ambos, é de um espaço de formação (SEVERINO, 2006), laços de amizade e de colaboração.

Figura 3: Ana Maria Saul no lançamento do livro de Paulo Freire “Pedagogia: Diálogo e conflito”.



FONTE: <http://acervo.paulofreire>

É da ideia de Universidade de Ana Maria Saul e Paulo Freire apontada anteriormente que deriva nossa compreensão. E tal compreensão é baseada na trajetória de pesquisa e docência da professora Ana Maria Saul, marcada por histórias e memórias, muitas vezes, invisibilizadas. Suas significativas contribuições para repensar a universidade na perspectiva da Educação popular ainda são pouco conhecidas. A prática profissional, como mulher, intelectual e militante da Educação Popular, foi atravessada por processos de inserção em movimentos de formação política dentro e fora da Universidade. Desde então, a Educação Popular passa a fazer parte do seu *que fazer*. Em entrevista à Fernanda dos Santos Paulo (2018), nos relata, ao tratar da presença de Paulo Freire e da Educação Popular na sua trajetória teórico- prática, que:

Aí pessoas de movimentos, pessoas de diferentes tipos de, de participação na vida, na vida profissional, pública, mas que, de algum modo, ouviram falar de Paulo Freire e foram procurar a cátedra para ver se na PUC tinha esse espaço. A Educação Popular pode estar na

Universidade. [...], ela deve ser pautada nos princípios da Educação Popular. Então eu não posso dizer, olha a minha universidade, a universidade onde eu trabalho, é uma universidade pautada na Educação popular. Não é. Ali tem uma diversidade de professores que são diferentes, mas eu tenho liberdade, na universidade que eu trabalho, de fazer o meu trabalho na perspectiva que eu acredito e quero fazer. Autonomia e compromisso político caminham juntos. (SAUL, Ana Maria. Entrevista. [fev. 2017]. Entrevistador: Fernanda dos Santos Paulo. Porto Alegre, 2017. 1 arquivo de 7 página transcritas).

Entender esse processo na dimensão ético-política colabora no entendimento da Educação Popular como concepção comprometida com a ocupação dos espaços. Isto é, uma Educação Popular como resistência disputando projeto de educação e de sociedade.

Sabemos que o conceito de Educação Popular é diverso, complexo e até divergente. Paulo (2018), por sua vez, apresenta um estudo sobre os sentidos e significados da Educação popular. Como exemplo do tensionamento:

Na suíça, Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), por meio de cartas dirigidas a seus amigos (Enrico Gessner e o inglês James Pierpoint Greaves), escritas entre os anos de 1801 a 1809, discorria sobre suas ideias acerca da Educação Popular. O significado voltava-se para a instrução das crianças pobres, vinculado ao contexto de industrialização europeu, onde milhões de pessoas moravam nos subúrbios das grandes cidades, em condições de vida precárias. É, portanto, nessas cartas, que ele faz menção a respeito da Educação Popular com —conteúdo extremamente biográfico. (SOËTARD, 2010, p.41). Isso, porque ele escreve nas cartas as suas experiências profissionais, sendo que uma delas tratava do projeto de criação de uma escola profissional para os pobres, o qual era considerado como Educação Popular. Sob este prisma, na minha interpretação, o sentido da *Educação Popular*, para Pestalozzi, é de cunho assistencialista. (PAULO, 2018, p. 178-179).

O entendimento da Educação popular faz esse campo de conhecimento teórico-prático ser interpretado de múltiplas formas, de acordo com as influências teórico-metodológicas. Na trajetória teórico-prática da pioneira da Educação popular freiriana, a sua contribuição, neste sentido, para a história da Educação popular e para a universidade é justamente, dentro desse debate acerca da Educação Popular, fazer desta uma *práxis* com vistas à transformação da educação e da sociedade. “Eu



sinto que a minha prática tem sido orientada pelos princípios de Educação Popular que Paulo Freire propôs.<sup>68</sup>

Figura 4: Entrevista com Ana Maria Saul.



Fonte: Paulo (2018).

A humildade intelectual e compromisso com a rigurosidade metodológica é testemunhada na entrevista realizada com a professora, cujo trabalho teórico-prático é reconhecido e respeitado entre os seus pares. Entretanto, apesar da longa trajetória profissional, seu trabalho carece de maior reconhecimento no âmbito acadêmico. Constatamos, com isso, que mulheres intelectuais da Educação Popular ainda são pouco reconhecidas como intelectuais e o reconhecimento, até então, é exclusivo e restrito a pequenos grupos.

A docência universitária de mais de quarenta anos e os impactos de suas pesquisas educacionais para a educação faz com que a educadora seja reconhecida como pioneira da Educação Popular freiriana. Ela apresenta, a partir da sua experiência profissional, originária de movimentos de Formação política, como no movimento estudantil, uma epistemologia das práxis.

<sup>68</sup> SAUL, Ana Maria. Entrevista. [fev. 2017]. Entrevistador: Fernanda dos Santos Paulo. Porto Alegre, 2017. 1 arquivo de 7 página transcritas)



A contribuição de Paulo Freire em sua formação é percebida na entrevista, nas suas publicações e em seus estudos. Para a educadora, o educador lhe ensinou que ser professor e professora é estar e ser comprometido, que somos seres do e com o mundo; portanto, somos sujeitos interventivos. Isto é, somos “um ser do trabalho e da transformação [...]” (FREIRE, 1992, p. 28).

Saul (1988) apresenta Freire como uma referência importante na perspectiva crítico-transformadora, sobretudo a partir dos conceitos de diálogo, de conscientização e de criação coletiva no que caracteriza como avaliação emancipatória. A avaliação emancipatória é um dos temas trabalhado pela educadora. Para ela, a avaliação dialógica e mediadora serve para a intervenção do professor em sua prática profissional. É um processo de descrição, análise e crítica de uma dada realidade, visando transformá-la, situada numa vertente libertadora. No Dicionário Paulo Freire, Saul (2010), especificamente no verbete currículo, dá indicações da perspectiva da Educação Popular, na sua acepção de política crítico-transformadora, cuja defesa é a educação libertadora.

### **3. Maria Lacerda de Moura (1887-1945): Educação Igualitária de mulheres e homens.**

Maria Lacerda de Moura nasceu em Minas Gerais, no dia 13 de maio de 1887, e desde jovem se interessou pelo pensamento social e pelas ideias anticlericais. Formou-se pela Escola Normal de Barbacena e em 1904 começou a lecionar na mesma escola.

Segundo Eggert e Pacheco (EGGERT; PALHECO, 2010), Moura publicou em 1918 a obra *Em torno da educação* e, em 1919, *Renovação*, estabelecendo contato com jornalistas em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro.

[...] em 1920 fez sua primeira conferência fora de Barbacena e daí até sua morte, em 1945 fez uma longa lista de conferências e uma intensa produção intelectual materializada em livros e artigos publicados [...] foi atuante no cenário político de seu tempo ao debater por escrito com comunistas, anarquistas, feministas, educadores, democratas, jornalistas. [...] Mudou-se para São Paulo em 1921 e

junto com algumas militantes anarquistas fundou a Federação Internacional Feminina, cuja proposta era discutir questões relativas à mulher e à criança, de modo a transformar as relações sociais capitalistas, lutando pelo direito ao voto e outras medidas (EGGERT; PALHECO, 2010, p. 199).

Maria Lacerda de Moura pode ser considerada também uma das pioneiras do feminismo no Brasil, bem como a professora que defendia uma pedagogia feminista.

Figura 2: Maria Lacerda de Moura



Fonte: [https://www.google.com/search?biw=1366&bih=576&tbm=isch&sa=1&ei=N0ldXfmEL5e65OUP2y82AI&q=Maria+lacerda+de+Moura+&oq=Maria+lacerda+de+Moura+&gs\\_l=img.3..0l2j0i](https://www.google.com/search?biw=1366&bih=576&tbm=isch&sa=1&ei=N0ldXfmEL5e65OUP2y82AI&q=Maria+lacerda+de+Moura+&oq=Maria+lacerda+de+Moura+&gs_l=img.3..0l2j0i)

Seu pensamento pedagógico era voltado para a luta contra o analfabetismo. A professora, desde 1904, trabalhou intensamente com a questão da educação, colaborando para fundar a liga contra o analfabetismo, em Barbacena, em 1912. “Educadora, convicta de que a educação é uma força revolucionária e de que sua missão seria de exercê-la” (LEITE, 2005, p.15).

Ainda que tenha renegado a escola oficial [...] conferencista ativa, tratava de temas como educação, direitos da mulher, amor livre, combate ao fascismo e antimilitarismo [...] se posicionou contra o movimento feminista sufragista [...] passou a compreender que a conquista dos direitos políticos serviriam a uma elite feminina, e que, portanto, tanto as mulheres ricas quanto as pobres permaneceriam com escravas seculares. [...] compreendia que as desigualdades sociais existentes entre os gêneros e as condições em que se encontravam as mulheres resultavam da diferente educação que tinham acesso, tanto escolar como não escolar. [...] defendia o controle da natalidade pelas mulheres, através da *maternidade consciente*, independência financeira, e era contrária ao amor único [...] (EGGERT; PALHECO, 2010, p. 200-201).

No seu mais lido e famoso texto *Das vantagens da educação intelectual e profissional da mulher na vida prática das sociedades*, Moura afirmou que

A vida social exige no homem e na mulher características especiais, atributos bem definidos a fim de assegurar o bem estar coletivo. O homem nasce com qualidades indispensáveis aos feitos de homem. A mulher tem em si o gérmen hereditário para preencher suas funções. Pondo de parte, porém a questão dos sexos, a multiplicação da espécie, pergunta-se, uma humanidade só de homens seria completa? Da mesma forma raciocinaremos com relação à mulher: fariam elas mundo harmonioso no seu conjunto?”(MOURA, 2010, p.95)

A pensadora também questiona e propõe a obra a reflexão no sentido de uma educação feminista, apesar de não ser esta sua pauta central. Para ela a mulher nasceu, socialmente falando, mulher antes de esposa e mãe, assim como o homem nasce “sábio ou generoso, filósofo ou operário, político ou guerreiro, inventor ou andarilho, independente das funções de pai”. E por que razão nos dizem com arrogância axiomática: a mulher nasceu para esposa e mãe, para o lar? Se o homem, socialmente falando, tem fins de preencher independente do sexo, a mulher não menos, é claro. A enfermeira, a operária, a cientista, a escritora, a professora, a médica, a farmacêutica, a diplomata, a filantropa, a diretora de hospitais e creches, etc., entregar-se-á mais bem aos deveres se não tiver filhos (LEITE, 2005, s/p).

Segundo Moura:

[..] a obra da educação científica racional para ambos os sexos, é o mais perfeito instrumento de liberdade. É a extinção da miséria

universal, é o acúmulo de riquezas, é a contribuição para a solidariedade – a moral do futuro. [...] Faz desaparecer o preconceito de classes, elevando o respeito a verdade, o benefício coletivo. [...] Desde a escola primária, o objetivo da educação, como dizia Diderot – é a *utilidade* (Moura, 2010, p.206).

Nesse sentido, no seu pensamento, não poderá existir nunca a igualdade natural – é lógico, e ninguém tem a pretensão de ir contra as leis naturais – é a harmonia em uma aparente desarmonia. Para esse sistema, sua inferioridade é apenas econômico-social, inferioridade de preconceito. “Os séculos de escravidão fizeram dela ente mais fraco física e mentalmente. [...] a deseducação feminina tem retardado a civilização” (EGGERT; PALHECO, 2010, p.207).

Em notas de conclusão, podemos considerar a educação atual incapaz de lhe desenvolver aptidões e faculdades latentes – deseduca, continua o prejuízo tradicional, considerando que o progresso depende das duas facções humanas –, o homem só poderá atingir o apogeu da sua grandeza intelectual e moral quando a mulher tiver clarividência moral. Assim é indispensável a revolução na educação, a fim de ruir todo edifício antigo e reconstruir novos alicerces mais sólidos, racionais, científicos. “[...] Socialmente falando, é fator da civilização moral: deve caminhar e fazer caminhar a Humanidade em busca da Beleza e da Verdade, que seu cérebro ainda lhe não deixou entrever” (Moura, 2010, p. 209).

### Referências:

EGGERT, E; PALHECO, O. Maria Lacerda de Moura e a educação libertária para mulheres. In: *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. p.199-209.

FLORESTA, Nísia. *Opúsculo humanitário*. Introdução e notas de Peggy Sharp-Valadares. Posfácio de Constância L. Duarte. São Paulo: Cortez, 1989. In: ROSA, G. Nísia Floresta e a reforma na educação em busca da equidade de gênero. *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. P. 95-101.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação*. 10 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ITAQUY, Antônio Carlos de Oliveira. *Nísia Floresta: Ousadia De Uma Feminista No Brasil Do Século XIX*. Porto Alegre: Universidade Regional do Nordeste do Estado do Rio Grande do Sul, 2013.

LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. Maria Lacerda de Moura, uma feminista utópica. Florianópolis: Mulheres; Santa Cruz: EDUNISC, 205, *apud* EGGERT, E; PALHECO, O. Maria Lacerda de Moura e a educação libertária para mulheres. In: *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. p.199 –209.

MOURA, Maria Lacerda de. *A mulher é uma degenerada? Das vantagens da educação intelectual profissional da mulher na vida prática das sociedades*. In: EGGERT, e PALHECO, Maria Lacerda de Moura e a educação libertária das mulheres. *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. P. 199-210.

PAULO, Fernanda dos Santos. *Pioneiros e pioneiras da Educação Popular freiriana e a universidade*. Tese (Doutorado) — Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, RS, 2018. 268 f.

SAUL, Ana Maria A. *Avaliação emancipatória, desafio à teoria e à prática de avaliação e reformulação de currículo*. São Paulo: Cortez/ Autores Associados, 1988.

SAUL, Ana Maria. Currículo. In: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SAUL, Ana Maria. Entrevista. [fev. 2017]. Entrevistador: Fernanda dos Santos Paulo. Porto Alegre, 2017. 1 arquivo de 7 página transcritas).

SEVERINO, Antonio Joaquim. Pressupostos filosóficos da formação e da prática do educador. **Cadernos de Educação**, Pelotas, FaE/UFpel, Ano 15, n. 27, p. 37-54, jul./dez. 2006.



# Mulheres e gênese do capitalismo: de Foucault a Federici

## Women and genesis of Capitalism: from Foucault to Federici

**Silvana de Souza Ramos**

Professora Livre-docente do Departamento  
de Filosofia da USP

**Resumo:** O livro de Federici, *O Calibã e a Bruxa*, se articula a partir de três eixos: a crítica aos limites das análises de Marx no intuito de explicar a gênese do capitalismo uma vez que negligenciam o papel das mulheres neste processo; a crítica à genealogia foucaultiana da Modernidade, uma vez que, ao dar centralidade ao caráter produtivo do poder, deixa de lado a análise da repressão estatal como elemento decisivo para o adestramento do comportamento das mulheres; por fim, a pesquisa em torno do fenômeno histórico de caça às bruxas, ocorrido na Europa entre os séculos XVI e XVII, ou seja, durante a ascensão do capitalismo enquanto modo de produção preponderante no Ocidente. Meu objetivo é realizar uma apresentação destes três eixos, dando ênfase ao diálogo de Federici com Foucault. Trata-se, por um lado, de apresentar a posição da autora com relação à genealogia da mulher no interior da ordem capitalista, a qual se constrói principalmente em torno de uma discussão com o livro *História da Sexualidade I*, e, por outro, de mostrar que as questões levantadas por ela ganham maior envergadura se tomamos *Vigiar e Punir* enquanto obra responsável pelo diálogo entre os dois autores.

**Palavras-chave:** Mulher; Capitalismo; Patriarcado; Corpo; Michel Foucault; Silvia Federici

**Abstract:** Silvia Federici's book, *Caliban and the Witch*, is based on three fundamental axes: the critique of the limits of the Marxian analyzes in order to explain the genesis of Capitalism since they neglect the role of women in this process; the critique of the Foucauldian genealogy of Modernity, since, by giving centrality to the productive character of power, it sets aside the analysis of state repression as a decisive element for the training of women's behaviors at the beginning of the capitalist order; finally, the research on the historical phenomenon of witch hunting, which occurred in Europe between the 16th and 17th centuries, that is, during the rise of capitalism as a predominant mode of production in the West. My aim is to present these three axes, but giving emphasis to the Federici's dialogue with Foucault. On the one hand, I present the author's position regarding the genealogy of women within the capitalist order, which is mainly built around a discussion with the book *History of Sexuality I*. On the other hand, I show that the questions raised by Federici gain greater scope if one takes *Discipline and Punish* as the work responsible for the dialogue between the two authors.

**Keywords:** Woman; Capitalism; Patriarchate; Body; Michel Foucault; Silvia Federici

## Introdução

A pesquisa de Silvia Federici acerca das raízes da moderna exploração social e econômica das mulheres, trabalho iniciado nos anos 1970 e que dá corpo ao estudo da gênese do capitalismo apresentada em *O Calibã e a Bruxa – Mulheres, corpo e acumulação primitiva*, explicitam uma série de lacunas no que diz respeito à análise da profunda articulação entre patriarcado e capitalismo e a necessidade de novos estudos que permitam preenchê-las. Não deixa de ser espantoso o fato de que a caça às bruxas, fenômeno que dizimou centenas de milhares de mulheres na Europa e nas colônias americanas ao longo dos séculos XVI e XVII, tenha despertado tão pouco a curiosidade dos historiadores interessados na gênese da Modernidade e do



capitalismo. O fato de o Estado moderno ter, na aurora do capitalismo, empreendido uma voraz perseguição às mulheres e uma punição atroz de hábitos e comportamentos antes aceitáveis – tais como a profissão de parteira, as atividades coletivas de trabalho e de celebração, a cura através de poções e de ervas medicinais, as práticas contraceptivas, entre outras – haveria de carregar algum laço estrutural com a formação do novo modo de produção então nascente. Afinal, há aí elementos suficientes para perceber que a bruxa era, não apenas um ser místico, mas, principalmente, a encarnação de sujeitos femininos que o capitalismo precisava destruir para triunfar: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a que ousa viver só, a *obeha*.<sup>69</sup> Assim, ao invés de considera-la como um fenômeno lateral e sem relevância histórica, seria necessário empreender um estudo detalhado da caça às bruxas de modo a desvendar um aspecto decisivo da formação da classe proletária. Este estudo explicitaria a especificidade da moderna exploração das mulheres no capitalismo de modo a dar conta de sua necessária domesticação e subordinação aos homens neste novo contexto histórico, subordinação esta que incidiria sobre o corpo feminino e se estruturaria no interior daquilo que se convencionou chamar de patriarcado.

Não se trata, porém, de uma tarefa simples, uma vez que a defesa da hipótese de que haja uma articulação profunda entre patriarcado e capitalismo exige o enfrentamento, por um lado, da ortodoxia marxista, responsável por explicar a opressão de gênero como um resíduo de relações feudais, e, portanto, exterior à gênese do novo modo de produção. Nesse sentido, autoras como Dalla Costa e James, às quais Federici endereça o devido crédito em seu referido livro, mostraram que a exploração das mulheres havia cumprido uma função central

---

<sup>69</sup> Cabe salientar que o caráter mágico do saber popular precisava ser combatido por ser avesso à disciplina capitalista do trabalho, uma vez que propiciava a esses sujeitos uma justificável relação não administrada (e imprevisível, portanto) com seus corpos e com a natureza: “A incompatibilidade da magia com a disciplina do trabalho capitalista e com a exigência de controle social é uma das razões pelas quais o Estado lançou uma campanha de terror contra a magia – um terror aplaudido sem reservas por muitos dos que hoje são considerados fundadores do racionalismo científico: Jean Bodin, Mersenne [...], Newton, [...] Hobbes” (Federici, 2017, p. 261).

no processo de acumulação primitiva do capital, pois elas foram produtoras e reprodutoras da mercadoria mais importante nesse contexto: a força de trabalho. Não haveria instauração, tampouco continuidade do capitalismo, se não houvesse força de trabalho disponível, numerosa e adestrada, e, para que essa condição se instalasse, a exploração do corpo e o controle das mulheres foram decisivos, especialmente no que diz respeito ao trabalho reprodutivo. Além disso, para explicar o nascimento e o desenvolvimento do novo modo de produção, era necessário discutir o papel do trabalho doméstico no interior do circuito de exploração capitalista. Segundo essas autoras, o trabalho doméstico não remunerado foi, e ainda é, um pilar necessário para a organização da exploração dos trabalhadores assalariados. Isso significa que a restrição do campo de existência plena das mulheres ao escopo privado do lar e a consequente subordinação destas, tanto econômica quanto política, aos homens, o que Federici entende por patriarcado, não configura um traço acessório do capitalismo. Pelo contrário, dando continuidade aos estudos de Dalla Costa e James, a autora defende que o patriarcado não é uma estrutura atemporal ou trans-histórica, mas sim algo cujo conteúdo histórico específico é possível desvendar. Essa tarefa abre caminho para uma interpretação feminista da história do capitalismo e da luta de classes, algo que vai além do mero estudo da história das mulheres e de seu terrível silenciamento ao longo dos tempos. Afinal, trata-se de mostrar que a negligência com relação ao estudo da moderna exploração das mulheres impede que seja feita uma verdadeira gênese do capitalismo como um todo.

Por outro lado, o desvendamento da articulação entre patriarcado e capitalismo exige que seja revisitada a tópica relativa ao adestramento dos corpos vivos com vistas à produção e à reprodução administrada. Nesse sentido, é espantoso que Foucault, autor atento à mudança nas formas de punição na passagem à Modernidade, tenha sido indiferente à grandiosidade do espetáculo público de queima das bruxas. A especificidade do suplício das mulheres não foi objeto de estudo do filósofo francês, algo que sem dúvida poderia colocar em xeque uma série de conclusões acerca da genealogia do poder defen-

didadas pelo autor de *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber* e de *Vigiar e Punir – Nascimento da prisão*. Decerto, ao tomarmos a caça às bruxas como um fenômeno decisivo para a compreensão da Modernidade, percebemos que a domesticação do corpo e do comportamento das mulheres – a gênese moderna do indivíduo mulher – está amarrada a um processo vigoroso de repressão estatal. Desse modo, é preciso compreender que a soberania teve, e ainda tem, um papel importante no controle e na disciplina dos hábitos das mulheres. Não foram apenas os aparelhos disciplinares – o hospital, a escola, a prisão, entre outros – os responsáveis pela domesticação desses indivíduos, mas sim uma brutal repressão empreendida pelo Estado, ação que, em determinado momento, passou a visar um campo de ilegalismos antes desprezados, isto é, certos comportamentos típicos das mulheres no declínio da era clássica, especialmente das pobres e das camponesas. Federici nos ajuda a compreender esse ponto – essa espécie de cruzamento entre poder soberano e disciplinar que vigorou no processo de gênese da mulher moderna – ao defender que o capitalismo foi na verdade uma contrarrevolução que solapou as ações de resistência à exploração feudal, especialmente aquelas realizadas pelos trabalhadores e trabalhadoras dos campos europeus, e que uma das suas estratégias fundamentais foi a de dividir a classe oprimida e explorada por meio da desvalorização social das mulheres em relação aos seus pares masculinos.

Sendo assim, o trabalho de Federici revisita os principais eventos que marcaram a vitoriosa repressão àqueles e àqueles que tentaram resistir a certas práticas de exploração presentes no contexto feudal – a contrarrevolução capitalista. É nesse quadro que a caça às bruxas ganha sentido preciso, de modo a mostrar que a gênese do capitalismo exige dois estudos fundamentais: a análise do processo de acumulação primitiva e o estudo do caráter específico da repressão e do disciplinamento das mulheres em relação aos homens, pois se trata de elementos decisivos para a instauração da moderna sociedade patriarcal. No intuito de esclarecer e de discutir o alcance de algumas das conclusões alcançadas por Federici, devemos analisar cada um desses elementos.

## 1. A acumulação primitiva do capital

Entender o processo de acumulação primitiva do capital exige revisitar a passagem histórica do modo de produção feudal ao capitalista, assunto que ainda hoje gera muitas discussões e polêmicas.<sup>70</sup> Há uma série de eventos históricos, tais como a expropriação por parte do Estado das terras comunais em várias regiões da Europa, além dos cercamentos que aconteceram na Inglaterra e de outros eventos do mesmo tipo, os quais dão conta de práticas predatórias, abusivas e violentas, promovidas pela burguesia e ancoradas pela ação do Estado, presentes nas origens históricas do capitalismo. Ora, essas práticas dizem respeito a um processo complexo que envolve, de um lado, a crescente concentração da propriedade privada nas mãos de poucos (por isso, a necessidade de destruição das propriedades comunais, existentes no mundo feudal) e, de outro, a formação da classe proletária, a qual deveria dispor apenas de sua força de trabalho, algo a ser oferecido livremente à venda no mercado. Sendo assim, o estudo desse violento processo de acumulação primitiva é decisivo para o desvendamento da gênese do capital porque traz à luz o nascimento de novas relações sociais no interior desse modo de produção em formação, as quais dependem, é evidente, de uma base material precisa. Nas palavras de Marx:

A natureza não produz possuidores de dinheiro e de mercadorias, de um lado, e simples possuidores de suas próprias forças de trabalho, de outro. Essa não é uma relação histórico-natural [*naturgeschichtliches*], tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção social (Marx, 2013, p. 244).

Dito de outro modo, a expropriação de bens comuns e o acúmulo de propriedade privada e de dinheiro nas mãos de poucos são processos articulados, os quais configuram uma espécie de pré-história do capitalismo, sem o que este não poderia se instalar ou mesmo se desenvolver.

---

<sup>70</sup> Para uma apresentação mais ampla dessa discussão, cf. Harvey, 2013, pp. 229-300.

Federici retoma essa discussão marxiana acerca da expropriação violenta de toda uma classe de pessoas de qualquer controle sobre os meios de produção na aurora do capitalismo no intuito de produzir sua própria leitura desse fenômeno. É preciso dizer, no entanto, que a autora tem em vista duas lacunas deixadas por Marx. Em primeiro lugar, ela dá um passo atrás para mostrar, através de inúmeros documentos e estudos históricos, que, por volta do fim do século XIV, “a revolta do campesinato contra os senhores feudais havia se tornado constante, massiva e, frequentemente, armada” (Federici, 2017, p. 54). Sendo assim, o primeiro capítulo de *Calibã e a Bruxa* descreve um mundo feudal dinâmico, atravessado pela luta de classes, período em que o campesinato avançava na conquista de direitos e na preservação de seu excedente de trabalho:

O objetivo principal dos servos era preservar seu excedente de trabalho e seus produtos, ao mesmo tempo em que ampliavam a esfera de direitos econômicos e jurídicos. Esses dois aspectos da luta servil estavam estritamente ligados, já que muitas obrigações decorriam do estatuto legal dos servos (Federici, 2017, p. 54).

A autora analisa a servidão como relação de classe, o papel que a luta pelo comum – especialmente pela propriedade comum – teve no período, a amplitude das atividades das mulheres, uma vez que elas exerciam diversas profissões reconhecidas socialmente, a força das doutrinas hereges, seja no que diz respeito à crítica à Igreja, seja no que se refere à promoção de atividades sexuais e contraceptivas, divergentes das que acabarão por predominar no capitalismo, e a consequente necessidade de sua posterior criminalização, as lutas urbanas promovidas pela diminuição da população por conta dos episódios de peste – algo que deu poder econômico aos sobreviventes nas cidades europeias. Esse contexto efervescente de criatividade e de luta teve como resposta, segundo Federici, uma aliança entre a aristocracia e a burguesia, a qual deu vazão aos processos de acumulação primitiva do capital por meio da expropriação dos trabalhadores e da dissolução dos laços comunais existentes no mundo feudal.

Ora, o ponto mais importante analisado por Federici se encontra no fato de que essa aliança de classe, no interior de um determinado processo contrarrevolucionário, teve como resultado não a formação de uma classe proletária uniforme, sem divisão interna; pelo contrário, ao visar as mulheres como foco de resistência a ser combatido – já que elas resistiam à expropriação das terras comunais e à alienação do controle de seus próprios corpos –, a autora mostra que era interessante para essa aliança enfraquecer os trabalhadores estabelecendo uma divisão de gênero no seu interior. Um dos exemplos mais contundentes dessa estratégia foi o fato de que o Estado promoveu estupros coletivos, tornando o corpo feminino um bem comum responsável por substituir socialmente o campo das terras agora privatizadas, espécie de compensação dada aos trabalhadores em função de suas perdas. As consequências dessa violência para a posição social das mulheres foram desastrosas, pois ela depreciou significativamente a figura social da mulher, elemento que preparou um terreno propício para que a perseguição às bruxas se instaurasse praticamente sem qualquer resistência popular.

Mas não só isso. A transição ao capitalismo exigiu uma nova divisão sexual do trabalho. Os saberes antes cultivados e utilizados pelas mulheres no contexto feudal – o conhecimento das ervas medicinais ou o saber acerca do parto e das práticas contraceptivas, por exemplo – foram delas violentamente retirados, no mesmo ritmo em que essas práticas passaram a ser criminalizadas, constituindo, assim, uma zona de ilegalidade circunscrita pelo campo da bruxaria. A ciência moderna, por sua vez, agora promovida pelos homens e pelo Estado, tomou pouco a pouco o lugar das antigas crenças e práticas as quais estavam sob a responsabilidade social das mulheres. Federici defende a tese de que a reprodução, por exemplo, era um campo de domínio feminino, e que esse domínio desapareceu enquanto tal, na passagem histórica ao capitalismo, quando a parteira foi gradativamente substituída pelo médico. O novo modo de produção separou o trabalho produtivo, assalariado, tanto do reprodutivo quanto do improdutivo (o trabalho doméstico),

ambos não-remunerados.<sup>71</sup> Desse modo, iniciou-se a estruturação social segundo a qual o capitalismo faz uso do salário para controlar o corpo e o trabalho dos não-assalariados, o que acabou por provocar mais uma vez a desvalorização do papel social das mulheres em relação ao que se via no período anterior. Esse processo de divisão e de crescente hierarquia generificada no interior da classe proletária ajuda a compreender a gênese dos conceitos modernos de masculinidade e de feminilidade e, ademais, explícita por que o patriarcado – em que a mulher, desprovida de sua antiga posição social vê-se subordinada ao marido e ao patrão – é inerente à configuração social do capitalismo desde a instalação desse novo modo de produção.<sup>72</sup>

Decerto, Federici concorda com Marx ao sustentar a tese de que a expropriação dos meios de subsistência dos trabalhadores europeus e a escravização dos povos originários da América e da África nas minas e nas plantações do Novo Mundo foram decisivas para a acumulação primitiva. No entanto, ao lado de Calibã (o personagem da revolta anticolonial, presente em *A Tempestade*, de Shakespeare), a autora dá protagonismo à bruxa, representante da mulher explorada em formação. Se o capitalismo é estruturalmente racista, como já insinuava Marx, é preciso dizer que ele também é estruturalmente misógino. O processo de formação da classe proletária é marcado pela transformação do corpo das mulheres em fábricas de força de

---

<sup>71</sup> Sobre a gênese da figura histórica da dona de casa, e do trabalho doméstico enquanto tal (tendo por referência os estudos de Engels, importantíssimos para essa discussão), cf. o ensaio “A obsolescência das tarefas domésticas se aproxima: uma perspectiva da classe trabalhadora”, em Davis, 2016.

<sup>72</sup> Por essa razão, Federici utiliza o conceito de mulher em suas análises, embora ela não o essencialize, pelo contrário, trata-se de um produto histórico. Segundo ela: “se na sociedade capitalista a ‘feminilidade’ foi construída como uma função-trabalho que oculta a produção da força de trabalho sob o disfarce de um destino biológico, a história das mulheres é a história das classes, e a pergunta que devemos fazer é se foi transcendida a divisão sexual do trabalho que produziu esse conceito em particular. Se a resposta for negativa [...], então ‘mulher’ é uma categoria de análise legítima, e as atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres [...] e um nexo de união com a história das bruxas” (Federici, 2017, p. 31).

trabalho disponível para a produção e a reprodução de capital. Esse processo foi alcançado por meio do extermínio das mulheres dissidentes transformadas em bruxas, e pelo terror que essa prática disseminou no corpo social. Nestes termos, a acumulação primitiva foi, de um lado, o acúmulo de trabalhadores exploráveis e de capital. De outro lado, ela se configurou como “uma acumulação de diferenças e de divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias constituídas 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. 119).

## 2. O adestramento dos corpos

Se o processo de acumulação primitiva é um dos eixos de análise de Federici, não menos importante é o estudo do processo de controle do corpo feminino. A autora insiste em afirmar que Foucault não foi capaz de discutir o caráter específico do disciplinamento das mulheres no registro do capitalismo nascente. É verdade que ela estabelece essa discussão tendo por adversário o autor de *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Nesse sentido, sua apreciação fica restrita à análise do dispositivo de sexualidade, de modo que a não consideração da relação específica entre corpo das mulheres e poder/saber na aurora da Modernidade seria devida à ênfase dada por Foucault ao caráter produtivo do poder nesse período, o que o diferenciaria do poder soberano, predominantemente repressivo. O adestramento do corpo e o próprio lugar dado à reprodução na Modernidade – o quarto do casal, normatizado pelos saberes nascentes – seriam, assim, explicáveis pela produtividade de um poder que incita a falar sobre sexo e a confessar constantemente todo e qualquer comportamento sexual, o que teria por resultado a normalização desse comportamento e a definição do campo das práticas perversas a serem controladas.

Ora, a pesquisa histórica feita por Federici, a qual envolve inúmeros documentos, mas também ilustrações que dão notícia da progressiva construção de uma imagem demoníaca da sexualidade feminina – sexualidade que seria perigosa tanto



para os homens quanto para as crianças, pois envolveria práticas de sedução, de aborto e de infanticídio – contraria a ideia de que a repressão às mulheres seria apenas uma hipótese, sem lastro nas práticas preponderantes na Modernidade. Pelo contrário, esses documentos mostram que a sexualidade feminina foi demonizada e, por consequência, reprimida por meio de uma ampla ação estatal de perseguição política, apoiada pela Igreja e empreendida contra as mulheres, perseguição esta que culminava com a terrível morte na fogueira. Se a confissão teve aí algum papel, este se desenrolou sob intensa tortura, em consonância não com o que Foucault descreve como dispositivo de sexualidade, mas sim de acordo com o que ele apresenta como sendo o dispositivo de soberania, especialmente tal como este aparece na abertura de *Vigiar e Punir*. Eis uma discussão que Federici não leva adiante, pois ela tem em vista apenas o horizonte de *História da Sexualidade I*, e não a discussão sobre o poder disciplinar, presente no livro anterior. Nas palavras de Federici:

No caso da caça às bruxas – que Foucault ignora de forma surpreendente em sua *História da Sexualidade* –, o “discurso interminável sobre o sexo” não foi desencadeado como uma alternativa à repressão, mas a serviço da repressão, da censura, da rejeição. Certamente, podemos dizer que a linguagem da caça às bruxas “produziu” a mulher como uma espécie diferente, um ser *sui generis*, mais carnal e perverso por natureza. Também podemos dizer que a produção da “mulher pervertida” foi o primeiro passo para a transformação da *vis erotica* feminina em *vis lavorativa* – isto é, um primeiro passo na transformação da sexualidade feminina em trabalho. Mas devemos reconhecer o caráter destrutivo deste processo, que também demonstra os limites de uma “história da sexualidade” genérica, como a proposta por Foucault, que trata a sexualidade a partir da perspectiva de um sujeito indiferenciado, de gênero neutro, e como uma atividade que supostamente tem as mesmas consequências para homens e mulheres (Federici, 2017, p. 345).

A história da sexualidade, narrada do ponto de vista das mulheres, revela um elemento positivo, e nisto Foucault estava certo: a mulher moderna é um efeito de poder, ela é, por consequência, instrumento e alvo do poder. Ela não existia antes da configuração dos dispositivos de poder tal como se cristalizaram na Modernidade. Isso não significa, contudo, que possamos desprezar o caráter negativo – ou, segundo a expres-

são de Federici, *destrutivo* – desse processo. Embora a autora não explore essa perspectiva de análise, é possível sustentar que a sexualidade feminina não foi simplesmente normalizada por meio de práticas discursivas e tornada objeto de saberes; ela foi reprimida e transformada em trabalho não remunerado no interior de uma realidade social em que o dinheiro confere poder e *status*. O nascimento da mulher moderna por meio da usurpação de sua sexualidade e de seus saberes historicamente constituídos é, portanto, um ponto cego do processo de acumulação primitiva do capital e, ainda, do processo de instituição das modernas relações de poder. Esse nascimento seria incompreensível sem a análise da repressão estatal às mulheres configurada pelo amplo processo de caça às bruxas, isto é, sem que se dê a devida atenção ao papel decisivo do dispositivo de soberania nesse contexto.

A disciplina, segundo Foucault, não visa a transformação dos indivíduos por meio da intervenção sobre suas representações – ou por meio de uma ideologia; ela age no corpo, a assim reforma seus hábitos, transforma a alma, e dá nascimento ao indivíduo. Por isso, segundo Foucault, o poder disciplinar é antes produtivo que repressivo: ele não depende do engendramento de falsas representações, pois incide diretamente sobre o amplo espectro dos comportamentos e das práticas (cf. Deleuze, 2005). Ora, o que o espetáculo de caça às bruxas – ancorado em ações estatais repressivas e violentas – pode nos ensinar sobre o adestramento das mulheres, para além do que Foucault foi capaz de nos apresentar por meio de sua genealogia do dispositivo de sexualidade? Esse espetáculo nos ensina que a história da sexualidade se desenrolou de maneira diversa para homens e mulheres, e que estas ainda estão sob o jugo da lei e da soberania. Ademais, uma vez que, segundo Federici, o adestramento e a normalização das mulheres se dá por meio da tortura e da repressão, e não apenas pela administração dos comportamentos, é possível projetar essa discussão para o estudo do funcionamento atual do capitalismo de modo a dar conta da misoginia aí presente. Eis que chegamos a mais uma conclusão fundamental, extraída por Federici:

Assim como atualmente, ao reprimir as mulheres, as classes dominantes reprimiam de forma ainda mais eficaz o proletariado como um todo. Instigavam os homens que foram expropriados, empobrecidos e criminalizados a culpar a bruxa castradora por sua desgraça e a enxergar o poder que as mulheres tinham ganhado contra as autoridades como um poder que as mulheres utilizariam contra eles. Todos os medos profundamente arraigados que os homens nutriam em relação às mulheres (principalmente devido à propaganda misógina da Igreja) foram mobilizados nesse contexto. As mulheres não só foram acusadas de tornar os homens impotentes, mas também sua sexualidade foi transformada num objeto de temor, uma força perigosa, demoníaca, pois se ensinava aos homens que uma bruxa podia escravizá-los e acorrentá-los segundo a sua vontade (Federici, 2017, p. 341).

Assim como outros autores, Federici sustenta a ideia de que a acumulação primitiva não é um evento restrito à pré-história do capitalismo, pois ela acompanha os processos de exploração de mais-valor inerente ao sistema. Mais que isso, nos momentos históricos em que o capitalismo passa por crises – tais como a que vivemos atualmente, no contexto neoliberal – novos mecanismos de acumulação primitiva são postos em marcha, e, mais uma vez, eles atingem as mulheres preferencialmente.<sup>73</sup> A regulação do sistema, depende, portanto, da constante repressão das mulheres, e de sua ampla exploração e subordinação aos homens e ao Estado. Desse modo, essa gênese feminista do capitalismo, a qual reconfigura a compreensão dos processos de acumulação primitiva e de exploração de mais-valor, mostra-se, portanto, pertinente para o estudo neoliberalismo e de sua misoginia endógena. Mais que isso, ela mostra o laço profundo que une a luta das mulheres de hoje à resistência das bruxas de outrora.

---

<sup>73</sup> Luxemburgo e, mais recentemente, Harvey defendem também a coexistência entre exploração e acumulação por meios violentos (saque, expropriação, etc.), contrariando, assim, a tese de Marx, a qual situa a acumulação primitiva apenas na pré-história do capitalismo. A respeito, cf. Harvey, 2013, p. 292.

**Referências:**

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

Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo : Brasiliende, 2005.

Federici, Silvia. *Calibã e a Bruxa – Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

Harvey, David. *Para Entender o Capital*, Livro I. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Biotempo, 2013.

Marx, Karl. *O Capital. Livro I*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

# Feminismo Decolonial

## Decolonial Feminism

**Susana de Castro**

Docente do departamento de filosofia da UFRJ/PPGF

**Resumo:** O trabalho traz um apanhado das questões que norteiam o feminismo decolonial. O objetivo do artigo é mostrar que a matriz eurocêntrica do vocabulário de luta feminista atrapalha a elaboração de um modelo de feminismo que abarque o racismo estrutural dos países que foram colonizados. No lugar do vocabulário iluminista dos direitos é preciso construir pontes de interlocução com o feminismo negro revolucionário e com a filosofia ameríndia do Bem Viver.

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Racismo; Eurocentrismo; Bem Viver

**Abstract:** This paper gives an overview of the issues that guide decolonial feminism. The aim of it is to show that the Eurocentric matrix of the feminist struggle's vocabulary hinders the elaboration of a model of feminism that embraces the structural racism of the countries that were colonized. Instead of the illuminist vocabulary of rights, it is necessary to build bridges of dialogue with revolutionary black feminism and the Amerindian philosophy of Good Living.

**Keywords:** Decoloniality; Racism; Eurocentrism; Good Living

**O** movimento feminista surge com a luta das mulheres pelo direito ao voto. A luta por direitos iguais aos homens segue a lógica do vocabulário político emancipatório introduzido a partir da perspectiva iluminista europeia de universalização dos direitos e igualdade. Se todos somos iguais, não é justo que as mulheres tenham menos direitos do que os homens. Muitas vezes esquecemos essa origem europeia, iluminista do feminismo. Mas o grupo Modernidade/Colonialidade que agregou diversos intelectuais latino americanos a partir de meados da década de noventa (BALLESTRIN, 2013), pôs duramente em questão o projeto iluminista-moderno da Europa, principalmente porque sob a capa de progresso e emancipação deu suporte teórico ao projeto colonial racista.

O projeto europeu moderno é marcado pela ideia de racionalidade universal e de sujeito do conhecimento, isto é, pela noção de que os fundamentos do conhecimento verdadeiro estão no próprio sujeito. Para a perspectiva moderna, portanto, o que nos torna seres excepcionais na natureza é a nossa racionalidade. Mas que racionalidade é essa? O que percebemos é que essa racionalidade possui DNA, ou seja, ela reflete um contexto histórico, o do surgimento do capitalismo, sendo, portanto, culturalmente localizada. Trata-se da universalização de um modo de reflexão, de um modelo de racionalidade, a racionalidade instrumental. É essa racionalidade instrumental que vai justificar o modelo econômico do capitalismo nascente, de acumulação de capital com o emprego da mão de obra escrava e de exploração dos recursos naturais das colônias ultramarinas. Esse modelo de racionalidade se tornou de fato universal, porque atrelado ao domínio político e econômico da América pelas potências europeias na época da colonização. Os europeus não só tomaram as terras dos povos originários, mas também tomaram sua dignidade, na medida em que lhe impuseram o regime de trabalho forçado, reprimiram seus hábitos e costumes sociais, culturais e religiosos. Esse processo de dominação pelo imaginário, de desenraizamento cultural dos povos originários se assemelha a situação dos povos africanos trazidos da África para a América. A retirada forçada de seus países de origem, o dismantelamento de seus laços familiares

e nacionais, somados à situação iníqua da escravidão, foram estratégias de opressão e dominação física e psíquica utilizadas pelos colonizadores escravocratas. A política e a economia europeia estavam assentadas no racismo colonial. O branco europeu se autoelegeu padrão de superioridade racial e cultural, de tal modo que os outros povos, os não europeus, deviam lhes seguir os passos a fim de se aperfeiçoarem política e culturalmente (QUIJANO, 2000).

A proposta do feminismo decolonial é romper com qualquer noção de ponto de partida universal comum, abstrato, para o feminismo. Primeiro, não é possível falar em nome da mulher em abstrato, como propõe o feminismo tradicional, já que as experiências de vida e de história das mulheres são culturalmente diferenciadas. Segundo, por baixo do machismo ainda há uma outra opressão, mais violenta e que lhe serve de base, o racismo colonial. Enquanto habitantes da periferia do capitalismo mundial, o povo brasileiro é ainda hoje obrigado a ceder seu imaginário de desejo ao imaginário consumidor do capitalismo global, pois todas as formas alternativas de sociabilidade e expressão cultural não hegemônicas, isto é, não europeia-norteamericana, são consideradas inferiores e, por isso, estigmatizadas.

Uma vez que o vocabulário comum das lutas emancipatórias, tais como direitos civis, direitos humanos, autonomia, liberdade, igualdade, entre outros, originam-se do liberalismo moderno e do iluminismo, o feminismo decolonial o coloca na berlinda. Seguindo sua fundadora, a argentina Maria Lugones (2008), o feminismo decolonial mostra que as sociedades pré-colombianas não estavam sujeitas à mesma divisão sexual de tarefas que a europeia e como consequência dessa situação histórica, seus descendentes nos chamados países periféricos, ex-colônias, herdaram estratégias de vida e de sobrevivência, hábitos e formas de sociabilidade, diferentes da norma eurocentrada.

A diferença colonial, entre colonizador e colonizado, introduzida pela empresa colonial para justificar a exploração da mão de obra do não europeu racializado também significou uma diferença territorial, entre a colônia e a metrópole. A diferença territorial significou que nas colônias não havia regras

nem limites para a tomada da terra e de seus recursos, enquanto na Europa, as regras eram o que impediam os estados nacionais de invadirem o território do outro (SCHMITT, 2014). Essa diferença territorial trouxe consequências devastadoras não só para as ex-colônias, mas para o planeta. Seguindo Alberto Acosta (2016), considero que o modelo extrativista, predatório, antropocêntrico, do capitalismo global, nos conduz a um suicídio planetário. O modelo de sociabilidade liberal-moderno privilegia o indivíduo acima de tudo. Herdeiros desse modelo, o mundo ocidental que havia estigmatizado as formas de sociabilidade comunitária dos povos originários começa a perceber que os povos originários detêm uma forma de socialização avançada. O individualismo exacerbado leva ao adoecimento, ao isolamento. A competitividade torna o ambiente de convivência entre os pares um ambiente de disputa.

Na perspectiva decolonial, faz-se necessário hoje mais do que nunca o resgate das experiências de vida dos povos originários, na verdade, de todas as experiências não ocidentais que tenham uma cosmovisão holística. Essa cosmovisão holística é representada na América Latina pela noção do Bem Viver, comum a várias etnias indígenas no Equador, na Bolívia e no Brasil (ACOSTA, 2016). ‘Bem viver’ se opõe ao ‘viver melhor’ ocidental. O segundo está baseado na ideia de que uma boa vida depende do avanço progressivo do desenvolvimento tecnológico, isto é, na ideia de que as futuras gerações terão cada vez mais acesso a novas tecnologias, em um processo de melhoramento ao infinito. O primeiro, ao contrário, considera que o valor maior é a defesa da vida. Não há vida boa se a natureza é destruída. A defesa da vida deveria ser um princípio ético supremo. Hoje, está mais do que claro que o desenvolvimento econômico atrelado ao desenvolvimento científico tecnológico não atinge a população do planeta. O capitalismo liberal vende a ilusão de que ao seguir sua receita os Estados trarão prosperidade para todos, mas é evidente que essa tese é falsa. O desenvolvimento econômico de uns depende da pobreza de outros. Os chamados países periféricos precisam ser pobres para que os países centrais do norte possam manter o estilo de vida, o viver melhor, de seus habitantes.



Apesar de mais de cinco séculos de dominação, os grupos dos povos originários andinos e da Amazônia continuam resistindo ao capitalismo e mostrando que uma outra forma de organização social e econômica é possível. Uma organização política e econômica que considere o ser humano como parte da natureza e não o seu dono. Não é possível que consideremos normal o acúmulo indiscriminável de riquezas na mão de poucos. A ciência e a tecnologia a serviço do capital só servem para aprofundar as diferenças entre os países. É nesse sentido que Acosta (2016) alerta para a falsidade do projeto de desenvolvimento proposto pelos países centrais aos países periféricos, pois não é material nem racionalmente possível que toda a população do planeta venha a ter os mesmos padrões de consumo dos países industrializados, seja porque nesse caso o planeta colapsaria, seja porque de fato no capitalismo a desigualdade é um pressuposto; a riqueza de uns depende da pobreza de outros. Dessa maneira, baseando-se na experiência comunitária e de defesa da vida, da natureza, dos povos originários, Acosta sugere que deixemos de lado o viver melhor do capitalismo ocidental e adotemos o bem viver das comunidades andinas e amazônicas (2016).

Em consonância com a proposta do Bem Viver, o feminismo decolonial reivindica que seja dado protagonismo às experiências das mulheres que até hoje resistem à violência racista e colonialista. Suas pautas estão bem próximas ao feminismo negro e ao feminismo das mulheres de cor (YUDERKYS, 2016). Irmana-se com a proposta de bell hooks de feminismo revolucionário (2018), isto é, um feminismo que lute para o fim da exploração das mulheres que realizam o trabalho de outras mulheres, como o trabalho doméstico. A luta contra a exploração das mulheres negras ou indígenas é uma luta de todos, homens e mulheres, pois é uma luta não só contra a opressão do patriarcado, mas também contra a opressão econômica do capitalismo. O feminismo revolucionário busca mudar a sociedade como um todo, não somente a situação das mulheres. Não adianta ganhar mobilidade social para alguns grupos de mulheres, se na base continuarmos a ter mulheres em situação de exploração, mal remuneradas, sem direito à assistência de

saúde adequada, ou vítimas de assédio e violência. Uma das marcas daquilo que Maria Lugones cunhou de ‘sistema colonial moderno de gênero’ está justamente na ausência de solidariedade entre os homens e mulheres nos países que sofreram a colonização europeia. Para Lugones (2008), a falta de solidariedade atual entre homens e mulheres latino americanos é um resultado direto da colonialidade. Ao longo do processo de colonização, homens e mulheres nativos foram considerados desprovidos de civilidade porque na concepção racista do europeu, os hábitos e costumes dos nativos eram bestiais, mais próximos da animalidade do que da humanidade. Os nativos aos olhos dos europeus eram machos e fêmeas, não homens e mulheres. No processo de aculturação, os assim chamados ‘machos’ e ‘fêmeas’ foram se tornando forçadamente ‘homens’ e ‘mulheres’, cabendo ao homem, em seu papel de chefe da família, exercer seu domínio sobre as mulheres. A dominação patriarcal surge no colonialismo como forma de dar a ilusão ao nativo de que ele detinha também algum tipo de poder. Essas marcas do colonialismo permanecem até hoje como uma das formas de colonialidade do poder, o poder sobre o sexo. Quijano divide o poder colonial racista em poder sobre o trabalho e seus produtos, poder sobre o sexo e seus produtos e poder sobre o governo e suas instituições. Para Lugones, Quijano erra ao adotar a mesma linguagem europeia objetificadora da mulher ao elencar o controle sobre o sexo e seus produtos como um dos campos de disputa do poder colonial, pois na verdade não havia um poder patriarcal em curso nas sociedades pré-colombianas, o patriarcado surgiu com o colonialismo.

Não há hoje por parte dos latino-americanos o entendimento de que a luta pela libertação da sociedade contra o julgo da colonialidade eurocentrada, ou norte-americano-centrada, passe também pela luta das mulheres contra a opressão de classe, de cor e de sexo.

É preciso assumir o ponto de partida etnocêntrico, ou seja, o ponto de partida segundo o qual falamos desde um lugar geográfico e desde um contexto cultural e histórico. Essa realidade cultural é responsável por nos oferecer modos de identifi-

cações com os quais devemos, entretanto, manter uma atitude crítica tendo em vista o racismo estrutural que permeia toda sociedade eurocentrada.

Os processos de identificação ocorrem a partir das relações intersubjetivas, ou seja, é o olhar do outro que me constitui e eu de volta o constituo – mas, dependendo da relação de poder, o olhar de um vai se sobrepor ao do outro: o homem sobre o da mulher, o patrão sobre o do empregado, a patroa sobre a empregada doméstica.

O feminismo negro mostrou através do conceito de interseccionalidade que uma mulher cujo corpo é racializado, ou seja, é identificado como não-branco, sofre uma forma de discriminação que fica invisibilizada a partir da lógica dos direitos civis, cuja dinâmica fragmenta as diversas discriminações: ela não é vítima apenas de discriminação de gênero, mas de discriminação de gênero e de raça ao mesmo tempo.

Finalmente, o feminismo decolonial mostra que é preciso abrir nossa mente para formas de comunicação não verbais para que entendamos porque a lei punitiva não consegue alcançar a experiência da discriminação. Não basta usar indiscriminadamente o vocabulário dos direitos humanos como se isso fosse o suficiente para solucionar todos os problemas sociais. É preciso mudar a sociedade e a cultura.

As filosofias anti-essencialistas da contemporaneidade nos mostram que não é somente o argumento que convence o outro. É uma ilusão achar que o aparato institucional da democracia liberal, e seus fóruns de deliberação, sejam suficientes para convencer as pessoas de que devemos diminuir as desigualdades de gênero, de classe e de raça. Formas de comunicação não verbais, artísticas, e relatos de experiência são outros caminhos e ferramentas que devem ser utilizados no processo de transformação da sociedade e da maneira como nos relacionamos uns com os outros.

**Referências:**

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver – uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11. Brasília, 2013. P. 89-117.

LUGONES, Maria. “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*. N. 9. Bogotá, 2008. P. 73-101.

QUIJANO, Aníbal. *Coloniaidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Argentina, 2000.

----- “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”. In: *Perú Indíg.* 13 (29). Lima, 1992. P. 11-20.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá et. Alli. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2014.

# Entre idealismo moral e realismo político: Beauvoir em busca de uma síntese (im)possível?

Between Moral Idealism and Political Realism:  
Beauvoir in search of an (im)possible synthesis?

**Thana Mara de Souza**

Docente do Departamento e Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da UFES

**Resumo:** O artigo pretende expor e discutir, a partir dos textos dos anos 1940 e centrado principalmente em *Idealismo Moral e Realismo Político*, o modo como Beauvoir traz as noções de idealismo e realismo, moral e política, apontando para uma conciliação tensa entre eles, sempre a ser construída e nunca alcançável. Diante de dois opostos que caem em um mesmo erro (o de considerar apenas o aspecto de uma subjetividade abstrata ou apenas o aspecto de uma objetividade determinista), a filósofa traz o tema da ambiguidade como fundamental para pensar as relações e também separações entre moral e política, admitindo, ao mesmo tempo, uma projeção futura (transcendência) e uma realização presente (imanência).

**Palavras-Chave:** Beauvoir; Idealismo Moral; Realismo Político.

**Abstract:** The article intends to show and discuss, from the 1940s texts and focusing mainly on *Moral Idealism and Political Realism*, how Beauvoir brings the notions of idealism and realism, moral and political, leading for a tense conciliation between them, always to be

built and never achievable. In the presence of two opposites arguments that commit the same error (one considers only the aspect of an abstract subjectivity and the other, only the aspect of a deterministic objectivity), the philosopher brings the theme of ambiguity as fundamental to think about relations and also separations between morality and politics, conceding, at the same time, a future projection (transcendence) and a present realization (immanence).

**Keywords:** Beauvoir; Moral Idealism; Political Realism.

### Introdução:

É possível pensarmos em vários modos de abordarmos os aspectos de uma crítica política feminista. Dentre todos os possíveis, escolhi um que pode parecer, à primeira vista, menos militante ou mais tímido, mas que tem como objetivo discutir filosoficamente um texto de uma filósofa.

Se nas universidades brasileiras de filosofia estamos conseguindo criar um espaço mais consolidado de discussão sobre questão de gênero e sobre a importância de divulgar e pesquisar filósofas, desnaturalizando a ideia de que filosofia é feita apenas por homens; é preciso dar passos variados nesse trabalho, no sentido de mostrar que falar de um pensamento escrito por mulher não significa necessariamente falar da questão de gênero, porque corre-se um risco de criar um nicho, como se o único tema trabalhado por mulheres fosse o fato de sermos mulheres.

Isso é ainda mais aparente quando pensamos em Simone de Beauvoir. Falar em Simone de Beauvoir é quase sinônimo de falar em *O segundo sexo*, e imediatamente nos vêm à mente a frase “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (Beauvoir, 2016, p. 11). Não podemos negar a importância desse livro para a questão de gênero em meados do século XX e hoje; mas também é necessário compreender que esse livro se insere em uma corrente filosófica específica, e que sua autora traz noções que devem ser compreendidas a partir de onde se coloca, ou seja, a partir da fenomenologia francesa. Com todo o alcance

político e social que o livro felizmente tem, e que devemos continuar a explorar, não devemos, porém, esquecer que se trata de um ensaio filosófico e que, como tal, insere-se em um lastro teórico que não pode ser ignorado nem menosprezado.

E é esse aspecto que pretendo trabalhar nesse artigo: mostrar como a discussão de Beauvoir sobre a condição das mulheres insere-se em uma discussão moral e política presentes em outros ensaios, e que não deveria ser ignorada. Não compreenderemos de fato o alcance do pensamento beauvoiriano se não trouxermos as noções teóricas que ela trabalha e como ela constrói, em diálogo com a tradição filosófica moderna e contemporânea (principalmente Kant, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre)<sup>74</sup>, sua própria filosofia.

*O segundo sexo* foi publicado em 1949, final de uma década na qual Beauvoir escreveu principalmente textos morais e políticos. Sempre partindo de questões concretas, a filósofa traz temas clássicos da filosofia para modificá-los, para pensá-los ligados ao caráter histórico e contingente da realidade humana. Na contramão de uma filosofia de sobrevoos, sem interesse por metafísicas e ontologias, Beauvoir assume como ponto de partida de seu pensamento aquilo que há de mais concreto: a situação. Por isso, vemos que em seus textos dos anos 40, é recorrente as referências a uma França situada em uma guerra mundial e em um pós-guerra. E isso não é algo que se dê à revelia, mas que é o próprio objetivo de Beauvoir. Como ela mesma afirma no prefácio ao livro *O existencialismo e a sabedoria das nações*, de 1948: “Toda a conduta viva é uma escolha filosófica, e a ambição de uma filosofia digna desse nome é a de ser um modo de vida que traga consigo a sua justificação” (Beauvoir, 2008, p. 18).

Uma filosofia digna é, pois, aquela que se revela em um modo de vida, tornando impossível dissociar o pensamento teórico de posicionamentos morais e políticos, embora cada um deles tenha sua especificidade. E é o que Beauvoir tenta realizar nos anos 1940: diversos ensaios e artigos em torno de questões morais que terminarão por culminar na questão cen-

---

<sup>74</sup> Filósofos mais comumente citados em seus artigos sobre moral e política e também no ensaio sobre a condição das mulheres.

tral do feminismo no final da década. Assim, é importante que compreendamos esse caminho teórico e prático para melhor vermos a amplitude da filósofa.

Embora Beauvoir conte com inúmeros e bons comentaristas, a maior parte da bibliografia secundária ainda está muito centrada em observações gerais, que abrangem de forma genérica todas suas obras, ou então centrada principalmente em *O segundo sexo* e na questão da condição das mulheres. Falta, ainda, um debate mais exegético de alguns de seus textos. Assim, na falta de um debate mais aprofundado, na falta de uma análise mais estrutural de seu pensamento filosófico, proponho-me a fazer uma primeira aproximação, seguindo mais de perto o texto da própria Beauvoir e lançando hipóteses de leitura sobre sua filosofia política, de modo a propiciar um começo de debate mais filosófico de seu pensamento moral e político.

Em 1944, no ensaio *Pirro e Cinéias*, vemos o início da discussão em torno da alteridade e da relação entre presente-futuro, já numa tentativa de anunciar, ao mesmo tempo, a situação e a projeção, a transcendência e a imanência, esse jogo entre liberdade e facticidade: “Decerto que a violência existe. Um homem é ao mesmo tempo liberdade e facticidade; ele é livre, mas não desta liberdade abstrata posta pelos estoicos, ele é livre em situação” (Beauvoir, 2005, p. 182), temas esses que reaparecem com insistência em toda a segunda metade da década de 40. Em 1946, em “Olho por olho”, essa dualidade específica (que não pode ser compreendida tal como as dualidades modernas, porque de fato não se pode separar o que é diferente) reaparece nos termos de vingança-justiça. Assistindo ao julgamento de Brasillach, escritor colaboracionista que foi condenado ao fuzilamento após a guerra, Beauvoir explica porque se recusou a assinar uma petição em favor da comutação da pena do acusado. Embora todo o aparato jurídico formal tornasse distante as ações cometidas pelo escritor, embora aquele senhor julgado se distanciasse dele mesmo anteriormente, era preciso garantir que sua pena fosse cumprida. Muito antes de *Eichmann em Jerusalém*, de Hannah Arendt, vemos Beauvoir colocar-se como aquela que assiste aos depoimentos e julgamentos, e justifica sua decisão, apesar do formalismo do



direito, de não se juntar a Mauriac e Camus na solicitação de perdão a Brasillach, de defender a justiça no lugar da vingança, apontando, porém, as armadilhas dessa justiça idealista.

Em 1947, vemos essas questões serem formuladas em termos de uma noção que será, a partir de então, fundamental no pensamento de Beauvoir: a ambiguidade. Com a escrita do livro *Por uma moral da ambiguidade*, a filósofa descreve o quanto a história da filosofia tenta refugiar-se nos opostos, ou em uma subjetividade pura e abstratamente livre, ou em uma objetividade fixa e determinista; recusando a angústia, mas também a riqueza, da ambiguidade. E no mesmo período em que Sartre se debate com a questão da autenticidade<sup>75</sup>, Beauvoir, de modo mais claro e direto, mostra que: “mais do que uma superação hegeliana, trata-se aqui de uma conversão (...) Para atingir sua verdade, o homem não deve tentar dissipar a ambiguidade de seu ser, mas, ao contrário, aceitar realizá-la” (Beauvoir, 2005, p. 18).

Acentuando a “tensão constante” (Beauvoir, 2005, p. 27) de um homem que não cria o mundo, não escolhe sua facticidade (e por isso entendam o lugar, época em que nasce, assim como seu próprio corpo), que, por sua vez, só existe enquanto desvelada pela realidade humana, como vivida; Beauvoir descreve essa liberdade que só pode ser compreendida como movimento de libertação em um mundo dado e diante do olhar dos outros, que nos alienam à nossa revelia. Não por acaso, ao falar do senhor e do escravo hegeliano, a filósofa começa a fazer menção à situação das mulheres, às quais não é dada a possibilidade de exercerem sua liberdade - questão essa que se tornará central em menos de 2 anos depois, momento da publicação de *O segundo sexo*.

É, pois, nesse contexto teórico e social que o ensaio sobre a condição feminina é escrito. E é também em meio a esses questionamentos e diálogos que em 1945 Beauvoir escreve o artigo “Idealismo moral e realismo político”, o qual passaremos a analisar a partir de agora.

---

<sup>75</sup> Sartre aponta em *O ser e o nada* a necessidade de pensar a autenticidade, mas só chegará a elaborar um esboço do que ela seria em *Cadernos para uma moral*, livro inacabado e publicado postumamente.

### Os dualismos aparentemente opostos:

Beauvoir começa seu artigo, publicado na Revista Tempos Modernos, colocando em cena Antígona contra Creonte, no clássico dilema entre o direito divino e o direito da pólis. Partindo do que os próprios personagens dizem (e não inicialmente do que sua filosofia tem a dizer sobre eles), a filósofa mostra Antígona como protótipo da moralista intransigente, que pretende conservar a pureza da sua consciência – em confronto com Creonte, o protótipo, por sua vez, dos políticos cínicos, apenas preocupado “com os interesses da cidade e decidido a defendê-los não importa por que meios” (Beauvoir, 2008, p. 41). E, sem desenvolver essas imagens (e poderíamos dizer que, a partir da fenomenologia beauvoiriana, ambos na verdade erram e que, quer queiram ou não, ambos estão inseridos na concretude, que não elimina a liberdade), Beauvoir nos traz ao século XX, dizendo que, se não temos mais tanto o dilema entre o divino e a cidade, temos, no entanto, outros dilemas, e o posicionamento diante deles permanece, na maior parte das vezes, idêntico ao de Creonte e Antígona.

Diante das dualidades contemporâneas de subjetividade/coletividade; classe/nação, futuro/presente,

muitos deles procuram refúgio numa destas duas atitudes opostas, mas igualmente incapazes de os libertar de si mesmos: um moralismo intransigente, ou um realismo cínico; no primeiro caso, escolhem obedecer a uma necessidade interior, encerram-se na mais pura subjetividade; no segundo caso, decidem submeter-se à necessidade das coisas; perdem-se na objetividade (Beauvoir, 2008, p. 43).

Se o moralista idealista proclama sua subjetividade pura e se recusa a agir nas condições que se apresentam, porque não são as condições ideais (como se isso fosse possível); o político realista proclama a objetividade determinista e se recusa a valorar os meios para se atingir o fim, já ditado pelas circunstâncias, de modo que se trata apenas de obedecer ao que a situação exige (como se no próprio fato estivesse o sentido do fato). E ambos estariam, na visão de Beauvoir, errados. De certo modo, optando por escolhas opostas, ambos acabam por cair no mesmo erro: no de escolher apenas um dos lados da

equação, de colocar um termo como dado, determinado, sem relação com o outro.

Assim, a moral clássica, outro modo de Beauvoir de descrever essa escolha por uma subjetividade pura (a atitude de Antígona), herança mais ou menos adulterada da moral kantiana, se mostraria indiferente, preocupada em manter-se pura, e portanto, estéril, por optar por não se posicionar, por ver vantagens em se abster de questões concretas, dado que elas não se adequam às exigências abstratas. Em outras palavras, é como se, não aceitando os meios para chegar aos fins projetados, porque não ideais, desistíssemos do próprio fim. Ao não aceitar nenhum meio que não seja o meio ideal, abstrato, absoluto, o moralista intransigente abdica do próprio fim que busca – salvando, assim, sua pura subjetividade, mas com o preço de nada modificar.

No entanto, segundo Beauvoir, nem mesmo aqueles que defendem essa moral intransigente acreditariam nela, de modo que não seria difícil se opor a ela. Assim, fica-se estabelecido, a partir da fenomenologia à la francesa (que interpreta o ir às coisas mesmas não no sentido estrito husserliano, de pensar apenas no modo de doação, mas na realidade de fato do objeto visado), que o realismo ganha do idealismo. O que não significa optar pelo realismo, mas que, de partida, é a concretude que tem maior peso.

É por isso que, depois de fazer uma breve apresentação desse moralismo intransigente e puro, que se recusa a sujar as mãos em nome de sua subjetividade pura, Antígona, Beauvoir se concentra na descrição e crítica ao realismo político, porque, embora o ponto de partida seja a realidade, o modo como ambos – filósofa e político cínico – entendem essa realidade é muito distinto.

Podemos dizer que, tanto para Beauvoir quanto para o realismo político, é preciso lidar com questão singular e concreta, de forma que essa moral idealista se apresenta como estéril e obstáculo; e que ambos acentuam o caráter histórico e contingente das coisas humanas:

Empenhado no presente, ocupado a construir o futuro, o político sente o caráter histórico e contingente das coisas humanas e nega à moral qualquer caráter absoluto e intemporal; esta esforça-se por se retirar para fora do tempo, mas, ao fazê-lo, relega-se simplesmente para o passado, apresenta-se como uma inútil herança dos tempos idos; querendo-se absoluta, corta as suas raízes terrenas, e o homem de ação, enraizado na terra, já não descobre nela qualquer fundamento (Beauvoir, 2008, p. 45).

No entanto, se o ponto de partida é comum – a concreitude e singularidade das situações – não podemos simplesmente alocar Beauvoir como uma realista. E isso porque, para ela, o realismo erra ao optar pelo outro extremo: no de transformar o fim em um fim absoluto dado e determinado, de modo que, ao inverso mas mesmo movimento do idealista, qualquer meio valeria para o fim absoluto a ser atingido. Esses realistas políticos, ou políticos cínicos, assumem que os fins são impostos de fora, e que a própria realidade dita as regras do que deve ser feito, de modo que qualquer ato é possível e viável para se alcançar esse fim.

O político realista se coloca como um técnico, apenas pensa nas estratégias – todas elas possíveis – para alcançar o fim que já está definitivamente estabelecido pela própria circunstância. O fim a ser atingido, que a própria situação define, determina as ações a serem realizadas. É exatamente o que os colaboracionistas franceses fizeram: declarando que a derrota da Alemanha era impossível (o fim determinado pela própria circunstância), optaram pelo meio possível: colaborar. Se não há outra possibilidade final que não a vitória da Alemanha, então o melhor meio possível é aliar-se a ela o mais cedo possível.

Assim é que o realista político age. Nesse sentido, nada mais longe do pensamento de Beauvoir:

Claro que a ocupação da França pela Alemanha era uma realidade, mas era real também que os franceses continuavam a ser livres de dar a esse acontecimento o sentido que escolhessem, se todos tivessem colaborado, a Alemanha ter-se-ia tornado uma aliada; se resistissem, continuariam a ser adversária (Beauvoir, 2008, p. 49).

Se não se pode negar que havia uma facticidade não escolhida – a ocupação da França pela Alemanha; também não se

deveria negar, segundo Beauvoir, que o sentido dessa ocupação não era determinado pela própria ocupação. Colaborar não era aceitar o que era inevitável pela circunstância, mas era dotar de um sentido o fato atual, projetando sua continuação.

Mas não nos enganemos. Não apenas os conservadores são alinhados a essa política cínica. Para Beauvoir, há ao menos duas espécies desse realismo político, que coloca o que é objetivo como aquilo que define toda ação: o realismo conservador, da burguesia; e o realismo revolucionário, que instaura a noção de revolução desagregada dos movimentos que a engendram, como se não importassem os meios para se chegar a ela. Ambos pensam que o caçador se interessa mais pela lebre do que pela caça, enquanto, para Beauvoir (2008, p. 53), “na verdade, o caçador interessa-se pela lebre que ele caça; há aí uma totalidade indissolúvel”. Desse modo, se os realistas de esquerda acertam ao denunciar os idealistas e realistas de direitas, eles também erram ao colocar o fim como aquilo que justifica qualquer ato para a ele se chegar.

Ao fazer uma interpretação naturalista de uma atitude política, os realistas cínicos caem em contradição: “mais uma vez [falando do realista revolucionário], encontramos no realismo essa contradição flagrante: por respeito à realidade, nega essa realidade na qual todos os outros encontram o seu valor e o seu sentido: a realidade humana” (Beauvoir, 2008, p. 54).

Se os idealistas morais são relativamente fáceis de serem criticados porque nem eles mesmos acreditam no grau de pureza e abstração que reclamam, os realistas políticos, ao proclamarem o ponto de partida contrário – a realidade –, também caem no erro de tentar reduzir uma relação a apenas um dos termos. Em outras palavras, esses políticos cínicos tentam fazer, da política, uma atitude natural, suprimindo a doação de sentido que as subjetividades dão ao fato.

Na relação entre meios e fins, é como se os idealistas recusassem a alcançar o fim porque nenhum meio é ideal o suficiente para suas almas puras; e como se os realistas recusassem a valorar o meio porque o fim é ditado objetivamente e deve

ser, então, obedecido a qualquer custo. Ao contrário de ambos, Beauvoir coloca que

é impossível dissociar o fim do meio. O meio só se compreende à luz do fim pretendido, mas, inversamente, o fim é solidário do meio pelo qual se actualiza, e é falso que se possa chegar a um fim através de não importa que meio. O realista retrata mal a relação do meio com o fim: pensa o fim como uma coisa fixa, fechada em si mesma, separada do meio, que é definido, também ele como uma coisa, um simples instrumento (Beauvoir, 2008, pp. 54, 55).

Para Beauvoir, é preciso sair desses dualismos e optar pela ambiguidade. Se, por um lado, nem todo fim justifica os meios; por outro, não se deve utilizar um meio que destrói o próprio fim a ser alcançado. Quando um partido de esquerda, por exemplo, busca o poder para implementar seus programas, deve-se admitir quais meios para se chegar a esse fim? Valeria entrar totalmente no jogo de tal modo que o próprio programa a ser implementado é destruído no jogo de favores no Congresso? Para Beauvoir, não. Mas também valeria uma recusa da tentativa de alcançar o fim projetado porque todos os meios implicam em sujar as mãos? Para Beauvoir, também não. Fins e meios são uma totalidade indissolúvel, são uma teia ligando o presente ao futuro.

Para expressar essa ligação, Beauvoir lança mão de uma noção que reaparece em seus textos e ganhará, em *O segundo sexo*, uma importância muito grande: o corpo.<sup>76</sup> Do mesmo modo que o corpo é, ao mesmo tempo, uma força mecânica e a expressão de nossa existência, nossos atos se inserem ao mesmo tempo como fenômenos materiais e como realidade sig-

<sup>76</sup> A noção de corpo entrelaçado entre liberdade e facticidade, como expressão e mecânica, é fundamental a ser trabalhada no pensamento de Beauvoir, para pensarmos qual feminismo seria possível pensar a partir dela. A meu ver, esse feminismo admitiria um peso da facticidade, uma impossibilidade de anular um corpo estruturado na diferença, sem, no entanto, fazer dessa diferença uma determinação. Talvez Beauvoir se afaste de alguns feminismos mais contemporâneos, que trazem uma subjetividade toda poderosa, capaz de anular as facticidades impressas no corpo; e, em seu lugar, propusesse uma ênfase mais na significação desse corpo do que em sua anulação. Para essa hipótese, no entanto, seria necessário fazer uma análise aprofundada do capítulo sobre a biologia, presente em *O segundo sexo*, o que destoa do objetivo deste artigo.

nificante. E idealismo moral e realismo político erram, ambos, ao apontar, um, apenas para o ato como realidade significativa, ignorando que ele se insere em fenômenos materiais; e outro, em apontar, apenas para o ato como fenômeno material, ignorando que ele também é uma realidade insignificante.

Nosso corpo, que biologicamente nos constitui enquanto natureza e não pode ser eliminado enquanto tal – é por isso que Beauvoir insiste tanto em *O segundo sexo*, nas particularidades do corpo da fêmea que, com sua estrutura hormonal distinta do corpo do macho, é também e ao mesmo tempo, a expressão de nossa existência, aspecto que também não pode ser eliminado. Mais próxima talvez de Merleau-Ponty do que de Sartre nesse aspecto, o corpo é simbólico em Beauvoir como facticidade e transcendência, como o elemento que reúne a subjetividade e a objetividade, aquilo que não escolhemos e que, junto a ele, nos construímos de modo singular e distinto.

Mas tal como o nosso corpo é uma força mecânica capaz de provocar no mundo material efeitos determinados e ao mesmo tempo, no entanto, a expressão de nossa existência, também os nossos atos se inserem na série de fenômenos materiais, porém sendo também realidades significantes (Beauvoir, 2008, p. 55).

Esse corpo livre e determinado, expressão subjetiva e mecânica objetiva, é, para a filósofa francesa, aquilo que mostra de forma clara essa relação ambígua, esse dilema das nossas ações, que são, ao mesmo tempo, inseridas em um mundo não escolhido, com desenvolvimentos não previstos, mas que, nem por isso, deixam de ser projeções subjetivas que valoram o mundo de uma forma ou outra. Não se trata, aqui, de pensar em uma subjetividade que tudo pode, que é absoluta no sentido abstrato, tal como Antígona, mas também não se trata de, tal como Creonte, colocar-se como um técnico que pretende anular sua subjetividade. Nem subjetividade total, nem objetividade total: a subjetividade existe em um mundo já determinado, com olhares que nos alienam, com um corpo que não escolhemos – e só nesse mundo, nessa facticidade, é que é possível falar em subjetividade.

Realidade significante e fenômeno material, o ato inse-  
re-se nas redes do determinismo e também da liberdade, colo-  
ca-se tal como uma teia na qual não distinguimos mais o que é  
um aspecto ou outro, mas que não existe sem os dois aspectos.  
É preciso pensar na unidade do projeto, e isso significa que o  
fim só existe porque projetado subjetivamente, mas que, para  
realizá-lo, é preciso agir em um mundo, com e contra outros,  
de forma que nossos próprios atos nos escapam, se objetificam.

O fim visado é sempre uma situação humana, ou seja, um fato sig-  
nificantemente; os atos que tendem a constitui-lo devem, pois, ao mesmo  
tempo, criar uma coisa e revesti-la de um sentido; o insucesso é tão  
total se a coisa não for animada por nenhum sentido, quanto se o  
sentido não conseguir encarnar-se (Beauvoir, 2008, p. 55).

Uma coisa não animada e um sentido que não se en-  
carna são esses opostos escolhidos pelo realista político e pelo  
idealista moral que, para fugir do dilema, se refugiam em solu-  
ções fáceis. Para Beauvoir, é preciso destacar ao mesmo tempo  
que a coisa é animada pela subjetividade (contra os realistas  
políticos) e que o sentido só faz sentido se encarnado em uma  
coisa (contra os idealistas morais), de forma que, uma política  
não pode ser cínica, mas deve reconhecer suas ligações com  
a valoração do humano (portanto, com a moral); e que esta,  
moral, só faz sentido se inserida em uma situação concreta e  
específica (portanto, ligada à política).

Mas se é preciso pensar em uma moral realista que se  
ligue à política, e uma política que reconheça que o sentido  
do fim projetado vem da realidade humana, isso significa que,  
para Beauvoir, teríamos que alcançar um plano de uma síntese  
harmonizadora e feliz?

Nem tanto. Como já citado no texto de 1947, em *Por  
uma moral da ambiguidade*, não se trata tanto de pensar em  
termos de superação hegeliana em uma síntese, mas em termos  
de conversão. Beauvoir aposta no assumir a ambiguidade, e  
não em resolvê-la, o que significa, aqui, que nada está decidido  
de antemão. Dizer que moral e política estão “entrelaçadas” é  
dizer ao mesmo tempo que “sendo todo o ato a ultrapassagem  
de uma situação concreta e singular, teremos a cada vez de



inventar de novo um modo de ação que traga em si a sua justificação” (Beauvoir, 2008, p. 60).

Conciliar política e moral não é alcançar uma ética normativa que nos aliviaria da angústia da decisão. Pelo contrário: “reconciliar moral e política é, pois, reconciliar o homem consigo mesmo, é afirmar que a cada instante este pode assumir-se totalmente. Mas isso exige que renuncie à segurança que esperava atingir encerrando-se na pura subjetividade da moral tradicional, ou na objetividade da política realista” (Beauvoir, 2008, p. 61). A conciliação é um exercício de assunção da ambiguidade e da tensão, e não uma superação em uma síntese que eliminaria a tensão.

Nesse sentido, se é possível falar em termos de conciliação, ela não aparece para Beauvoir como uma convivência tranquilizadora, que nos salvaria do incômodo de refletir, decidir e agir. Embora haja uma tentativa de falar em uma moral realista que é política e uma política que não existe sem moral realista, não devemos pensar que esses dois termos (moral e política) sairiam do antagonismo e nos levariam a uma síntese que todo conflito resolveria. Essa síntese, nos moldes hegelianos, seria, para Beauvoir, impossível. Mesmo que possamos projetá-la, ela não é realizável. Em outras palavras, algo se perde, e o que se perde não é recuperável.

Assumir a ambiguidade, a conciliação tensa entre moral e política, é assumir também que não podemos partir de condições ideais, que devemos partir do que não escolhemos; mas que, ao mesmo tempo, o fato não determina o modo como lidaremos com ele. Ou seja: liberdade e facticidade estão imbricadas e exigem sacrifícios.

Descer à terra é aceitar a sujidade, a derrota, o horror, é admitir que é impossível salvar tudo; e que o que se perde está irremediavelmente perdido. Querera isso dizer que precisamos voltar a justificar, pelos fins, seja que meios forem? Não: o que é preciso compreender é que fins e meios formam uma totalidade indissolúvel; o fim é definido pelos meios que dele recebem o sentido; uma ação é um conjunto significativo que se estende através do mundo, através do tempo, e cuja unidade não pode ser quebrada. É essa totalidade singular que se trata de, a cada instante, construir e escolher. Compete-nos a nós escolher se é preciso matar um homem para salvar dez, ou se é me-

lhor deixar morrer dez, para não trair um; nem no céu, nem na terra uma tal decisão está inscrita. O que quer que eu escolha, serei infiel à minha vontade profunda de respeitar a vida humana; porém, sou obrigado a escolher, e nenhuma realidade exterior a mim mesmo me indicará a minha escolha (Beauvoir, 2008, p. 63).

Sem ajuda das leis divinas e sem ajuda das leis da cidade, o ser humano está condenado a escolher, e, na escolha, a valorar o mundo que não escolhe mas que ajuda a construir. A totalidade indissolúvel entre moral e política não está dada, mas deve ser construída e escolhida como totalidade singular que nunca, de fato, estará totalizada. Assim, se por um lado Beauvoir indica a necessidade de conciliar política e moral, idealismo e realismo, é para caminhar no sentido contrário de uma síntese impossível, indicando que devemos perder a esperança de uma reconciliação definitiva, assim como devemos assumir que é um sonho impossível ter meios que sempre concordam com o fim.

E é nesse caminho de escolhas e perdas, de sacrifícios e traições, que nos construímos e construímos o mundo. Assumir a fratura é nosso fardo e “o preço a pagar pela sua presença no mundo, pela sua transcendência e pela sua liberdade” (Beauvoir, 2008, p. 63).

Não há resposta sobre se matar um homem para salvar dez “vale a pena” ou não. Essa decisão deve ser tomada pelas pessoas diante dessa circunstância; e é a ação delas que descreverá a moral por elas escolhidas. Essa moral não se constroi de forma anterior, abstratamente, para depois ser aplicada às circunstâncias. São as circunstâncias que solicitam de nós, ações, e nossa escolha em agir de um modo ou outro é que tornará essa circunstância com um certo valor moral e político.

Há, pois, imbricamento entre ação, pensada como concreta no mundo; e mundo, pensado como dotado de um sentido humano, mas as teias que ligam um ponto a outro são frágeis e devem ser tecidas, agora, por nossas mãos, na insegurança e indecisão, mas agora.

**Referências:**

BEAUVOIR. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa: Caos, 2008.

BEAUVOIR. *Por uma moral da ambiguidade, seguido de Pirro e Cíneias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BEAUVOIR. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016 (vol. 2).



# Arendt e as revoluções: a república à luz do conceito de liberdade política<sup>77</sup>

Arendt and the revolutions: the republic in the light of the concept of political freedom

João Pedro Andrade de Campos

Doutorando em filosofia pela UFG

**Resumo:** Arendt não se dedicou a esmiuçar algumas das nuances históricas das Revoluções Americana e Francesa em sua obra, pois esse não era o seu objetivo, como ela mesma diz em *Sobre a revolução*. Outrossim, a empreitada da autora era a de se debruçar sobre os desdobramentos e implicações dos eventos em questão. Ela afirmava se interessar pelas questões iminentemente políticas ali postas. Neste artigo, iremos buscar percorrer essa indicativa proposta pela autora. Deste modo, e com a consciência de que o tema gera, ainda, grandes polêmicas, nosso recorte se dá pela perspectiva da relação entre os conceitos de liberdade política e república, tendo como fio condutor os eventos de *Sobre a revolução*.

**Palavras-chave:** Liberdade, República, Revolução.

**Abstract:** Arendt did not devote himself to scrutinizing some of the historical nuances of the American and French Revolutions in his

<sup>77</sup> O presente artigo foi extraído, editado e revisado de nossa dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Goiás e financiada com bolsa CAPES.

work, for that was not its purpose, as she herself says in *On Revolution*. Moreover, the author's endeavor was to look at the developments and implications of the events in question. She claimed to be interested in the imminently political questions posed there. In this article, we will seek to go through this indicative proposed by the author. Thus, and with the awareness that the subject still generates great controversies, our focus is on the perspective of the relationship between the concepts of political freedom and the republic, having as its thread the events of *On Revolution*.

**Keywords:** Freedom, Republic, Revolution.

## 1. Considerações iniciais

**P**ara Hannah Arendt (2011), o sentido do termo “Revolução” empregado na política só veio a surgir durante o próprio curso dos acontecimentos do séc. XVIII em ambos os lados do Atlântico, sendo antes um conceito aplicado aos estudos da astronomia<sup>78</sup>. A conotação que conhecemos de revolução atrelada a uma mudança brusca e fundacional da realidade política de um determinado local não era compartilhada, inicialmente, pelos *Pais Fundadores* dos EUA e nem pelos revolucionários franceses. Eles possuíam, como observa Arendt, apenas uma perspectiva de que recolocariam as coisas do jeito que tinham de ser e não mudariam, substancialmente, o contexto em que viviam. Todavia, este aspecto representa, em nossa perspectiva, um momento pouco significativo em termos cronológicos, visto que a percepção pelos agentes revolucionários de que estavam

<sup>78</sup> A respeito de críticas em relação ao conteúdo historiográfico de *Sobre a revolução*, vale a pena citar as observações de Newton Bignotto: “Transcorridas várias décadas desde sua publicação, é possível dizer que observações históricas contidas no livro tanto sobre a revolução americana quanto sobre a revolução francesa foram superadas pelos estudos publicados desde o aparecimento dos trabalhos pioneiros de Gordon Wood e de Bailyn sobre a história americana do século XVIII e de Furet sobre a França. Abordar, no entanto, o livro de Arendt a partir de um debate sobre a historiografia mais recente sobre o fenômeno revolucionário pode produzir um resultado pouco elucidativo na medida em que podemos acabar caindo na armadilha de produzir a hermenêutica de um texto de um ponto de vista que nem mesmo seu autor considerava como sendo o mais importante” (2011, p. 43).

empreendendo algo novo foi sentida, em ambas as revoluções, de maneira inicial, a despeito do fato de que tinham nenhum ou pouco conhecimento de que estavam iniciando um teor preambular destes eventos.

Nas análises de Hannah Arendt sobre a Revolução Francesa, a autora destaca, por um lado, o papel da *questão social* como grande marco desta revolução e, por outro, o considera como seu ocaso. Para a autora, este é o principal elemento que irá distanciar as duas mais relevantes revoluções da modernidade, isto é, a Francesa e a Americana. As reflexões de Arendt acerca desta tópica são direcionadas, sobretudo, para se pensar o motivo pelo qual, em sua visão, a Revolução na França tenha “fracassado”. A pensadora acredita que ao ser colocada em primeiro plano a solução das necessidades urgentes da população pobre e miserável na França, o movimento revolucionário se distanciou do objetivo primeiro de qualquer revolução que se pretenda exitosa, a saber, a fundação de um corpo político.

A perspectiva de Arendt sobre a fundação de um corpo político se assenta na efetividade da liberdade política – uma característica essencial na teoria política da autora, que se enraíza em tópicos como a ação e a fala no espaço público, livres de impedimentos. Por essa via, a Revolução Americana, embora não tenha adquirido as dimensões de sua análoga francesa, obteve um sucesso superior, pois conseguiu não só promover, mas assegurar a permanência de instituições e espaços destinados à manifestação de atos e palavras conjuntos no ambiente público sob a tutela de uma constituição, atribuindo direitos e deveres claros aos cidadãos.

Os encaminhamentos que propomos neste artigo, frente ao que mencionamos, buscará contrastar e explicitar as diferenças e peculiaridades que percorreram os eventos revolucionários francês e americano setecentistas. Como já mencionamos, não é o caso aqui de nos atermos aos aspectos estritamente históricos, dado que por um lado este não era o objetivo central da reflexão de Arendt e, por outro lado, este pode ser considerado um dos pontos de menor sustentação rigorosa na obra da autora. Posto isso, nos deteremos, enfim, no que tange o percurso

teórico proposto pela autora que nos permite pensar os eventos em questão sob um olhar voltado para questões políticas relevantes, como a liberdade e fundação de uma república.

## 2. Liberdade e espaço público

A concepção de liberdade em Arendt dá-se por uma via que se sustenta no espaço público e que é, ainda, balizada pela ação em conjunto<sup>79</sup>. Seguindo por esse itinerário, as análises da autora endereçadas aos eventos revolucionários do setecentos reforçam que, para aqueles agentes revolucionários – os Pais Fundadores na América ou os *Hommes de lettres* no limiar da revolução na França –, a liberdade era existente apenas em público, pois “era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens”, e assim, diferentemente do livre arbítrio ou da liberdade interior, não era um “dom ou uma capacidade; era a praça ou o espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos” (ARENDR, 2011, p. 169). Há uma distinção pontual, portanto, acerca do conceito de liberdade em Arendt, primeiramente pelo seu distanciamento das ideias de liberdade interior e também do *liberum arbitrium*, mas sobretudo pelo seu teor essencialmente público e político.

---

<sup>79</sup> A distinção entre uma liberdade enraizada no princípio da política e outra ligada, sobretudo, ao que diz respeito ao corpo – seja no modo pelo qual os seres humanos se voltam para si e se acolhem na interioridade, ou na satisfação das necessidades biológicas da vida –, foi realizada também por Benjamin Constant. No seu ensaio *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, Constant recupera o sentido de liberdade atribuído aos povos gregos e romanos da Antiguidade, e uma *nova* liberdade que nasce com os homens na modernidade. Para o autor, há, basicamente, uma distinção entre estas duas concepções, a saber: “o objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria”, enquanto que “o objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados” (CONSTANT, 1985, p. 3). A análise do autor nos vale como mais um elemento para acentuarmos a interpretação de Arendt acerca do sentido de liberdade na Antiguidade – e que, de acordo com a autora, foi uma fonte de inspiração tanto para os revolucionários americanos quanto para os franceses em suas ações iniciais.



Podemos perceber, claramente, que a autora adota e incentiva uma perspectiva substantiva de liberdade, ou seja, algo que de fato seja tangível aos homens, não apenas enquanto desejo ou vontade, mas principalmente enquanto possibilidade e potência de ação. É possível dizer ainda que, para a existência deste tipo de liberdade acontecer, é caro um *locus* específico para ela, que é não outro senão o espaço público, pois, como estamos explicitando, “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDRT, 2013, p. 195). Ainda se mostra relevante apontarmos que estas considerações convergem, decisivamente, na predileção de Arendt pela Revolução Americana em detrimento da Revolução Francesa, tendo em perspectiva que a primeira buscou fundar, no seu transcurso, justamente esses espaços para que os homens pudessem aparecer, enquanto agentes livres, frente uns aos outros, levando a cabo a ideia de que “a liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (ARENDRT, 2013, p. 195).

Evidencia-se que a esfera pública ou espaço público são, para usarmos de uma analogia cara ao pensamento de Arendt, o palco no qual atores realizam feitos por meio de atos e palavras, ou seja, um espaço compreendido como um “mundo artificial”, pois é construído pelos homens enquanto artifício para se relacionarem em conjunto. Além disso, é no contexto público, sob a luz de instituições que salvaguardam o direito de se expressar politicamente, que os agentes não são relegados à restrição espacial de seus lares. Ora, em contraposição à concretude e à expressividade dos atos e falas vivenciadas no espaço público, a esfera privada da vida restringe a uma determinada obscuridade as ações humanas, de modo tal que ficam atadas à mera satisfação das necessidades biológicas do corpo.

Cabe notar que o exercício da liberdade política no espaço público se distancia, na perspectiva arendtiana, das necessidades biológicas da vida. Assim, remontando à Antiguidade clássica, os homens que podiam participar das coisas públicas

estavam liberados das “dores do corpo”<sup>80</sup> e podiam, portanto, adentrar ao mundo comum, agindo entre seus pares. Todavia, mesmo prescindindo da libertação das necessidades vitais básicas, isto não implica em uma legítima afirmação da liberdade política e pública. Dizendo de outro modo, a etapa da libertação das necessidades biológicas pode ser um estágio que antecede o exercício da liberdade, porém, mais que isso, a plena liberdade política possui, no pensamento de Arendt, a prerrogativa de um espaço público comum aos homens. Este espaço, que pode ser entendido como um mundo politicamente organizado, é a condição para a elaboração de uma atividade livre que se faz entre agentes politicamente equânimes e que podem, portanto, ser notados por suas palavras e ações (ARENDR, 2013, p. 194).

Acentuando o que já mencionamos anteriormente, podemos observar que a libertação das necessidades da mera vida diz respeito a um dos pressupostos para que haja condições e possibilidades da prática política. Entretanto, mesmo que relacionadas, a simples liberação dos fados biológicos não resulta diretamente na garantia da liberdade política. Para que ocorra, de fato, a entrada ao cenário público de agentes que se farão notar por meio de suas ações e palavras, é cara a prerrogativa de que, portanto, existam instituições garantidoras da sobrevivência da esfera pública. Dizendo de outra maneira, para que seja efetiva a ação política, é imprescindível, e sem ressalvas, a necessidade da existência de um mundo compartilhado, entendido como espaço comum para a manifestação de discursos e ações plurais.

De posse destes elementos preliminares, podemos nos concentrar agora em um aspecto que diz respeito diretamente aos objetivos da revolução, uma vez que, para Arendt “o fim da revolução é a fundação da liberdade” (2011, p. 189). É possível dizer que, a partir das reflexões feitas em nossa exposição, a

---

<sup>80</sup> Obviamente, esta questão toca em um ponto obscuro da história, a saber, a escravidão. Seja na Antiguidade ou na Modernidade analisadas por Arendt, esta tópica se encontra presente de forma velada. Não que a autora subscreva ou apenas ignore o quão importante e grave é o tema, mas sim que, para Arendt, esta questão deve ser discutida em outro âmbito, o do direito civil e não o da política propriamente dito.

pensadora privilegia certo arquétipo de liberdade que se alinha ao conceito de liberdade positiva, pois se insere em um conjunto de elementos que visam destacar não apenas a livre restrição de movimento espacial dos agentes, mas, sobretudo, realça que diante desta liberdade política, os atores políticos estão seguros da possibilidade de terem seus atos e palavras compartilhados entre seus pares como elemento para fomentar a vida do cenário público. Assim, podemos perceber que embora o aspecto “positivo” da liberdade política esteja em evidência e salte aos olhos, há ainda a existência de características “negativas” da liberdade, ou seja, de alguns elementos relativos a não interferência nas ações dos cidadãos que estão assentadas, por consequência, nos direitos à liberdade de expressão e de associação<sup>81</sup>.

Em síntese, o itinerário explicitado até o momento evidencia que a autora traz à tona a tópica que diz respeito à fundação da liberdade política. Nosso intuito acerca destes aspectos é explicitar, agora, a vinculação entre a fundação do corpo político e a salvaguarda da liberdade no espaço público comum aos homens, através da redação de uma constituição.

Em conformidade com as diferenças das Revoluções Americana e Francesa, o modo pelo qual estas duas revoluções se direcionaram para assentar e constituir suas respectivas aspirações também se deu de modo diverso. No caso da Revolução Americana, o processo que se desenrolou na forma da Declaração de Independência e, posteriormente, da Constituição dos Estados Unidos, foi consequência direta de um longo conjunto de ações dos colonos, que naturalizaram e enraizaram um sistema mais horizontal de poder. Noutros termos, mesmo anteriormente à “(...) guerra de libertação, a luta pela independência que era a condição para a liberdade, e a constituição dos novos estados” (ARENDE, 2011, p. 189), os habitantes do Novo Mundo já vivenciavam a experiência de deliberar sobre questões comuns em conjunto, assumindo compromissos mútuos, fazendo promessas e constituindo uma nova maneira de se entender a dinâmica da noção de poder na tentativa de bus-

---

<sup>81</sup> A distinção entre os elementos que dizem respeito a um aspecto positivo de liberdade e a outro negativo pode ser encontrada mais claramente em Berlin (1969).

car uma perspectiva horizontal e mais participativa, em detrimento do que era rotineiro, por séculos a fio, nas monarquias do Velho Mundo mesmo já possuindo a experiência da tradição feudal na Inglaterra do séc. XIV com a Câmara dos Comuns e na França de Luís XIV com o Parlamento.

Seguindo por este raciocínio, podemos entender que a Revolução Americana foi precedida pelo hábito da participação pública e, portanto, emergiu em um terreno no qual já se fomentava a tomada de decisões e a participação política coletivas (ARENDDT, 2011, p. 206). Nas palavras de Arendt, podemos perceber e reforçar o quanto a experiência do acúmulo político do Novo Mundo, desde o Velho Mundo Inglês, contribuiu na formação de um movimento revolucionário coeso e que teve seus fins bem delimitados na lei:

Os que receberam o poder de constituir, de elaborar constituições, eram delegados devidamente eleitos de corpos constituídos; receberam sua autoridade das bases, e, quando aderiram ao princípio romano de que a sede do poder reside no povo, não estavam pensando em termos de uma ficção e de um absoluto, a nação acima de qualquer autoridade e absolvida de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis. (2011, p. 217)

O entendimento constitucional que perpassou por entre aqueles que redigiram as constituições das colônias americanas esteve sempre muito claro, no sentido de ter sido norteado pela ideia de que “(...) a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva duradoura [...] assim jamais era um estado de espírito subjetivo, como a vontade” (ARENDDT, 2011, p. 207).

Por outro lado, podemos dizer que o histórico da tradição política na França adveio de uma forma distinta. No decorrer do movimento revolucionário francês, aqueles agentes se depararam com a tarefa de romper com uma estrutura verticalizada na tomada de decisões e, por consequência, viram-se frente à vacância de um absoluto na política pelo qual se derivava o poder e a autoridade de arregimentar toda a população. Diante desse desafio, os revolucionários identificaram, quase por coincidência, que a libertação dos pobres e miseráveis de

sua penúria diária deveria estar depositada no corpo da própria nação. Assim, ao passo que a Revolução Americana elaborou e incentivou a redação de um documento concreto, a Revolução Francesa deixou ao encargo da vontade do povo a direção final do movimento, representando posteriormente, em resumo, que “o endeusamento do povo na Revolução Francesa foi consequência inevitável da tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte” (ARENDE, 2011, p. 237).

Se remetermos estas reflexões ao que dissemos anteriormente acerca do que Arendt entende por liberdade e libertação, podemos identificar uma relação entre o que se viveu nos dois lados do Atlântico e, assim, assumir que temos, de um lado, uma constituição alimentada (de maneira central, embora ocorra uma “mescla” dos dois conceitos) pela liberdade positiva e, no outro, uma pautada pela liberdade negativa ou libertação. No caso da Revolução Americana, a liberdade política dos colonos se deu por razões e condições estruturais pelas quais podemos dizer que, ao buscar nas assembleias constituintes a redação de uma constituição, buscou-se um meio de perpetuar aquele espírito fundacional e expandir a relação entre liberdade política e poder. Dessa maneira, com maior participação na esfera pública, as tomadas de decisões seriam fruto de um encadeamento de poder originário da participação ativa dos representantes de condados, municípios, e de outros espaços mais localizados de ação política.

Na Revolução Francesa, a derrubada do poder e da autoridade absolutos do rei, somada à sublevação do povo antes restrito aos caprichos das necessidades da vida, desenvolveu nos revolucionários a ideia de que a constituição se tratava de uma maneira pela qual poderiam, apenas, limitar as ações do governo, de modo tal que se assegurasse ao povo a tomada total do poder. Deste modo, identificou-se que a fonte da lei e do poder seriam colocadas sobre os ombros da população. Todavia, como estamos entendendo a partir da perspectiva de Arendt, a libertação do povo da miséria não é necessariamente reflexo de uma construção política, mas sim de uma força irresistível oriunda do caráter necessário e até mesmo volátil

dos processos biológicos do corpo. Isto fez com que o que teria sido a constituição e a fundação de um novo corpo político, se transformasse apenas na busca de um livramento de algo que era necessário.

O caminho argumentativo que percorremos durante este item desempenhou a função basilar de mostrar como, no pensamento de Arendt, mesmo não atingindo o fim último da instauração e salvaguarda da liberdade política, a Revolução Francesa conseguiu fomentar pelos séculos posteriores uma série de discussões que ganharam capilaridade no terreno da *questão social*. Deste modo, fica clara a expressão de Arendt na qual a autora afirma que, embora a Revolução Americana tenha sido exitosa em seus objetivos, foi a Revolução Francesa que incendiou o mundo. Em nossa perspectiva, acreditamos que este fato tenha se dado pela irresistibilidade e força que a libertação desempenha, como mostraremos a seguir em nossa exposição. O que nos leva, no próximo item, a explicitar com maiores detalhes a relação entre liberdade e libertação na constituição de um corpo político.

### **3. Libertação e a *questão social***

O sentido de liberdade para Hannah Arendt recai de forma contundente sobre a política, sendo ambas, nesta ótica, indissociáveis. Assim, nossa pensadora recorre ao fenômeno político das Revoluções modernas – tendo como parâmetro as ocorridas na América e na França – para defender que, nos contornos destes movimentos, o que os impulsionou foi a avidez por liberdade política, ou seja, a busca pela estruturação de um espaço público no qual os homens pudessem agir em conjunto e deliberar sobre os mais variados temas e problemas que os envolvessem. Contudo, a autora elencará duas disparidades centrais entre estes dois movimentos revolucionários, a saber: (i) dada a abrupta tomada do espaço público francês pelos pobres e miseráveis, a instauração da liberdade política foi comprometida pela tentativa de se solucionar a *questão social*; por outro lado, (ii) no âmbito da América, apesar do contexto escravagista e da dizimação dos índios, as questões concernen-

tes ao estatuto social não infligiram primazia à fundação de instituições públicas e políticas duradouras asseguradas pela redação de uma constituição.

As análises de Arendt sobre o contexto norte-americano, como já sugerimos, parecem suavizar o quão radical era a condição de opressão de negros e índios no cenário da Revolução Americana. O relato de Tocqueville sobre a situação de ambos os povos nos parece indicar já uma supressão de direitos e tolhimento identitário, que mais tarde Arendt irá exemplificar com o caso dos apátridas e refugiados. Todavia, parece-nos que se a autora examinasse com maior acuidade as questões descritas por Tocqueville, poderia ter enriquecido sua reflexão. Podemos ver, a seguir, que o autor de *A Democracia na América* atenta para a similaridade na perda do enraizamento comunitário tanto dos negros escravizados quanto da população indígena:

A opressão tirou com isso, dos descendentes dos africanos, quase todos os privilégios da humanidade! O negro dos Estados Unidos perdeu até mesmo a lembrança de seu país: não ouve mais a língua que seus pais falaram, abjurou a religião e esqueceu os costumes deles. Deixando assim de pertencer a África, não adquiriu porém nenhum direito aos bens da Europa; deteve-se entre duas sociedades; ficou isolado entre dois povos, vendido por um e repudiado pelo outro, não encontrando no universo inteiro senão o lar de seu amo para lhe fornecer uma imagem incompleta da pátria (TOCQUEVILLE, 2005, p. 374).

E sobre os índios, Tocqueville diz sobre a expulsão deles de suas terras:

No momento em que os índios deixaram seus campos paternos, já estavam esgotados ou reduzidos. A terra em que vão fixar sua morada está ocupada por gente que vê com inveja os recém-chegados. Atrás deles está a fome, diante deles a guerra, por toda a parte a miséria. A fim de escapar de tantos inimigos, eles se dividem. Cada qual procura se isolar para encontrar furtivamente os meios de sustentar sua existência e vive na imensidão dos desertos como o proscrito no seio das sociedades civilizadas. O vínculo social, desde há muito debilitado, rompe-se então. Para eles já não havia pátria, logo não haverá mais povo; no máximo restarão famílias; o nome comum se perde, a língua é esquecida, os traços da origem desaparecem. A nação deixa de existir. Mal vive na lembrança dos antiquários americanos e só é conhecida de alguns eruditos da Europa (2005, p. 381).

Conforme Tocqueville relata, os indígenas na América do Norte viviam entre dois extremos bem delimitados, “tinham de destruir os europeus ou tornar-se seus semelhantes” (2005, p. 383). A última opção, de acordo com os relatos do autor, parecia ser a derradeira alternativa ou nem mesmo era colocada no plano da escolha pelos próprios índios. Careceríamos de um aprofundamento antropológico maior de nossa parte sobre o tema, mas podemos arriscar dizer que eles buscaram resistir aos reiterados ataques dos europeus por uma característica guerreira, somada à íntima liberdade que de desfrutavam desde que nasciam – por serem *selvagens*, do ponto de vista eurocêntrico. Segundo as observações de Tocqueville, podemos perceber que, diferentemente do que aconteceu com os negros ou em grau de proporção menor, os nativos americanos foram massacrados, pois resistiram às tentativas de assimilação à cultura dos colonizadores:

Debilitando entre os índios da América do Norte o sentimento da pátria, dispersando suas famílias, obscurecendo suas tradições, interrompendo a cadeia das lembranças, mudando todos os seus hábitos e alimentando desmedidamente suas necessidades, a tirania europeia tornou-os mais desordenados e menos civilizados do que já eram. A condição moral e o estado físico desses povos não cessaram simultaneamente de piorar, e eles se tornaram mais bárbaros à medida que eram mais infelizes. Todavia, os europeus não puderam modificar inteiramente o caráter dos índios e, com o poder de os destruir, nunca tiveram o de civilizá-los e submetê-los (2005, p. 376).

A condição dos negros era igualmente degradante e perplexa. A perplexidade que tangencia a condição deste povo, para além do fato de terem sido escravizados e em alguns casos já nascerem escravos, por terem sido comprados ainda no ventre da mãe (TOCQUEVILLE, 2005, p. 375), está inscrita no paradoxo de continuar escravo ou ganhar liberdade e não ter outra alternativa senão retornar ao estágio anterior por alguma outra via. Nas palavras de Tocqueville:

Se se torna livre, a independência muitas vezes lhe parece um grilhão ainda mais pesado que a própria escravatura; pois, no curso de sua existência, aprendeu a submeter-se a tudo, exceto à razão; e, se a razão se tornasse seu único guia, não lhe saberia reconhecer a voz. Mil novas necessidades o assediam, e faltam-lhes os conhecimentos e a energia necessários para resistir a eles. As necessidades são amos



que cumpre combater, mas ele aprendeu apenas a se submeter e a obedecer. Chegou, então, a este cúmulo de miséria, em que o cativo ou o embrutece e a liberdade o faz perecer (2005, p. 375).

Podemos observar que a questão escravagista e a indígena no contexto da Revolução Americana tinha dimensões expressivas, das quais nem os *Pais Fundadores* poderiam passar ao largo. Todavia, vemos que Arendt reiteradamente atribui à *questão social* na Revolução Francesa o seu ocaso. Outrossim, não estamos de posse de elementos que corroboram a tese de que no contexto norte-americano tal questão também se dava como iminente?

Arendt delimita um recorte teórico pelo qual suas análises remetem ao enredo de temas relevantes, mas que não obteve *status* de questão a ser resolvida na opinião da população em geral no século XVIII. E, por isso, os próprios agentes revolucionários, os Pais Fundadores da América, não se viam impelidos a voltar seu olhar para essa problemática de maneira enfática e propositiva, ou seja, no sentido de buscar ações que pudessem melhorar as condições de vida destes povos, embora estivessem cientes da dimensão da questão. Diante do itinerário acima apresentado, podemos lembrar que o pensamento de Arendt é comumente alvo de críticas por parecer não levar em conta, dado o rigor que se faz necessário frente ao tema, a questão escravagista e indígena na América e, em contrapartida, ressaltar de forma demasiadamente negativa a questão social no solo francês. Apesar de acolhermos tais críticas, no âmbito desta discussão nos limitaremos a discutir a problemática inscrita no que tange a elaboração de uma constituição<sup>82</sup> por se estreitar, diretamente, com o papel atribuído por Arendt à fundação de um novo corpo político.

Os estudos da autora dirigiram-se para as próprias ações dos homens das revoluções, sendo que estes não se detiveram no exame das condições dos escravos. Temos em evidên-

---

<sup>82</sup> Posteriormente, iremos aprofundar esse tema, isto é, a relevância de uma constituição. Esperamos, com isso, relacionar e apresentar aspectos que possibilitem a vinculação do pensamento de Hannah Arendt à tradição republicana tendo como aporte o respaldo de uma constituição que sustente as instituições políticas e, por conseguinte, a liberdade de todo o corpo político.

cia, por conseguinte, que Arendt não atua com total descaso acerca da tópica escravagista; em uma breve ressalva a autora busca apontar a omissão dos revolucionários americanos a esse respeito, mostrando de maneira sintética que, de fato, “[...] a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas, totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo” (ARENDDT, 2011, p. 106). Esta passagem de *Sobre a revolução*, nos permite perguntar: por que Arendt evita o tema apesar de reconhecer sua relevância? Posto isso, o que na verdade possibilitou a instauração da liberdade política – e o que é o centro da análise arendtiana – foi o fato de que na América, ao contrário da França, não havia aquela camada massiva de miseráveis tomados, então, por suas *necessidades* mais básicas, em destaque no palco do processo revolucionário.

Tanto o enredo social quanto os próprios recursos naturais do território americano, aliados ainda à sua natural extensão territorial, favoreceram um cenário de relativa abundância para a população em geral (ARENDDT, 2018, p. 196). No conjunto destes elementos e daqueles que se seguem no percurso de nossa abordagem, poderemos mostrar que a questão social na América não desempenhou o mesmo papel que no Velho Mundo, pois não conseguiu aglutinar forças suficientes que pudessem trazer ao espaço público as inquietações das massas escravizadas e dizimadas e as necessidades vitais dessa parcela do povo reduzida à miséria. Deste modo, a busca pela libertação dos miseráveis no contexto francês, em relação à falta de recursos básicos para sua sobrevivência, mostrou-se, no rigor do termo, uma reivindicação necessária para a própria derrubada do *Ancien Régime* e, conseqüentemente, para a formação de um novo corpo político.

Na visão de José Luiz de Oliveira, há uma duplicidade na expressão “necessidade” acerca dos movimentos revolucionários que estamos colocando em pauta, e que pode nos auxiliar no entendimento do mote de cada um destes dois fenômenos da política. Para Oliveira, no pensamento de Arendt a referência ao termo *necessidade* não se aplica apenas ao que diz

respeito às necessidades de satisfação corpóreas e à extrema pobreza. Para ele, há ainda “uma necessidade política que por meio da liberdade impulsiona os seres humanos para a instauração do novo”, diferentemente “da necessidade biológica que reivindica do corpo humano, soluções urgentes para manter as suas condições vitais em funcionamento” (OLIVEIRA, 2007, p. 122). Certamente, podemos então compreender que este duplo movimento que circunda a tópica da necessidade envolveu de maneira contundente ambas as revoluções colocadas em evidência por Arendt. Porém, se de acordo com ela e com o que vimos até o momento a Revolução Americana encarna a necessidade inerente da condição humana de instauração de novos horizontes políticos, a Revolução Francesa se resvalou na necessidade de atender às demandas das camadas miseráveis da população e, diante disso, teve um direcionamento diferente do que a de sua correlata americana.

Se levarmos em consideração este duplo eixo, em torno do qual giram as duas hipóteses sobre o sentido de necessidade encaminhadas por Oliveira, devemos, primeiramente, compreender que para Arendt as necessidades do corpo surgem de maneira avassaladora e, desta forma, acrescidas também por seu fator de irresistibilidade não permitem espaço para a construção da liberdade. Assim, no ramo revolucionário francês, a derrocada deste movimento esteve inscrita no fato de que há uma atração arrebatadora em relação à tensão entre pobres e ricos, uma vez que “essa força devastadora pode parecer quase irresistível, pois brota e é alimentada pela necessidade da própria vida biológica” (ARENDR, 2011, p. 155). Deste modo, enquanto a Revolução Americana esteve desde o princípio alimentada pela trilha da construção e efetivação da liberdade política, a Revolução Francesa se viu diante do impasse entre a liberdade e a libertação, optando, como analisa Arendt, pela última.

Retomando diretamente o teor de irresistibilidade da questão social, torna-se evidente que o impulso inicial pela liberdade, transfigurado na libertação das camadas pobres e miseráveis de suas necessidades biológicas, levou a um fenômeno que, como dissemos, não havia antes na história surgido

com tamanha profusão. Outrossim, é a partir da inserção do povo, *le peuple*, na geografia da revolução, que os contornos do movimento se transformam e a questão social adquire seu predicado político pela primeira vez (ARENDRT, 2018, p. 188). O impacto das demandas sociais foi extremamente determinante para o curso da Revolução Francesa, ao ponto de se alocar em um patamar de importância superior ao do estabelecimento de uma forma de governo ou mesmo da “(...) *constitutio libertatis*, a fundação e a constituição da liberdade” (ARENDRT, 2018, p. 189). Ainda sobre este ponto, ao citar Robespierre, Arendt nos mostra, de maneira didática, a guinada da liberdade para a libertação pela qual a revolução passara e como, desta maneira, colocou em segundo plano a escolha da forma de governo que assentaria e coroaria a fundação do novo corpo político: “A República? A Monarquia? Eu só conheço a questão social” (ROBESPIERRE *apud* ARENDRT, 2018, p. 191). Fazendo alusão a uma imagem popular, podemos dizer que o movimento revolucionário francês, aliado à questão social, tornou-se algo de proporções descomunais e difíceis de serem controladas, do mesmo modo como é razoavelmente trabalhoso e imprudente apagar as chamas de uma fogueira com gasolina.

A questão social, portanto, é o ponto de virada da Revolução Francesa, é o que a torna assimétrica, ao longo de seu desenvolvimento, à Revolução Americana diante de muitos aspectos relevantes. Foi a partir do aparecimento da multidão de pobres, miseráveis e oprimidos à luz do dia, que se desloca o foco da “necessidade política” para a libertação das necessidades cotidianas. Neste sentido, para Arendt, os homens da revolução se depararam com uma antiga questão e que, além de recorrente, é muito cara ao vocabulário da teoria política, a saber: a liberdade em seu sentido negativo e a liberdade em seu sentido positivo<sup>83</sup>. No primeiro caso, estamos diante de um aspecto da liberdade que se ocupa da eliminação de qualquer restrição às ações dos indivíduos, seja ela de cunho político, econômico ou de direitos. Em sequência, temos o sentido positivo de liberdade, “(...) o de ser livre em seus atos, de realizar

---

<sup>83</sup> Para uma perspectiva mais abrangente e aprofundada sobre isto, ver BERLIN (1969).

não tanto o *eu-quero*, mas o *eu-posso*” (ARENDT, 2018, p. 184), que pode ser bem exposto no pensamento de Arendt através da compreensão da “(...) construção de um espaço no qual a liberdade poderia despontar nas palavras e atos de homens livres” (2018, p. 184).

Por essa via, vimos que há uma relação sedimentar no que diz respeito à compreensão positiva de liberdade em detrimento da mera libertação, e a redação de uma constituição para que, de fato, seja dado um segundo passo em direção ao arremate da fundação de um corpo político legítimo. Isto ainda se mostrou relevante para podermos compreender a inserção de todos estes elementos – liberdade política, fundação, constituição – na tessitura de uma trama que conflui, com efeito, no sustento de direitos.

#### 4. A liberdade política e o republicanismo

Trazer para nossa discussão o que Arendt teoriza sobre o espaço público e sobre a categoria da ação parece ser oportuno, uma vez que é neste espaço que são delegadas as relações políticas entre os homens, as quais, dizem respeito ao seu relacionamento dentro de uma comunidade política. Neste sentido, nossa intenção agora é a de continuar nossa reflexão sobre as revoluções à luz da perspectiva política da liberdade, colocando em cena o espaço público por ser o habitat natural dessas expressões que caracterizam, desde a Antiguidade, o homem como um ser voltado para a política e para os assuntos da Cidade, de acordo com uma série de tradições do pensamento político, em especial o *republicanismo*.

Estamos percebendo que uma República se constitui por uma série de artifícios que visam a preocupação com os bens públicos, com o interesse comum e com a formação de instituições que, apoiadas em uma Constituição, tenham a envergadura legal necessária para a proteção do corpo político contra as instabilidades provenientes de interesses escusos. Todavia, o Corpo político republicano não é erigido apenas desta maneira e continuado somente com o apoio do recurso constitucional. Mais

que isso “o regime republicano não propõe apenas que o poder seja contido por leis e se exerça para o povo, em vista do bem comum, mas exige ainda que seja exercido, de algum modo, por todo o povo, ou ao menos em seu nome – nos casos em que se admite a representação política” (CARDOSO, 2004, p. 46-47). Nestes termos, parece-nos que o pensamento da autora se aproxima destas reflexões sobre a república ao passo em que avançamos, a nosso ver, revisitando a perspectiva de Arendt acerca dos sistemas de Conselhos, justamente por se tratar de um conjunto de elementos convergentes acerca do que seria enriquecedor para a questão da representação política em uma república.

Os Conselhos, como define Arendt em alguns momentos de sua reflexão sobre o *Tesouro perdido das revoluções*, são caracterizados pela formação espontânea (2011, p. 329) e por surgirem do seio das revoluções, por iniciativa popular visando à ação e à ordem (2011, p. 339). Além de percorrer os acontecimentos revolucionários do setecentos, o surgimento dos Conselhos também pode ser vislumbrado nos acontecimentos da Comuna de Paris de 1871, na Revolução Russa em 1905 e 1917, na Alemanha em 1918 e 1919 e na Revolução Húngara de 1956. Todavia, mais que explicitar como se deu o surgimento específico dos Conselhos em cada um destes contextos, nos importa ter em mente sua face republicana como foi explicitada por Arendt: “O objetivo comum era a fundação de um novo corpo político, um novo tipo de governo republicano que se basearia em ‘repúblicas elementares’ de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir” (2011, p. 334). Percebe-se que os Conselhos objetivavam maior participação do povo na estrutura do governo.

Ao se remeter às preocupações de Thomas Jefferson com a estabilidade da nova república americana, Arendt nos diz que “o que ele viu como um perigo mortal para a república foi que a Constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos”; seguindo este raciocínio, “o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabelecera um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania” (ARENDR, 2011, p. 318).

A questão da atuação política é uma preocupação, como estamos percebendo, latente no pensamento de Arendt e que se alinha com um modo de se pensar a república como lugar da participação do povo no espaço público. Ademais, podemos ver a partir disso que o pleno exercício da cidadania é entendido como um direito primário, pois só no encontro da ação pública é que, de fato, se constituem os cidadãos republicanos.

Tendo em mente a argumentação que estamos pautando, uma questão parece ser pertinente para colocarmos em campo no sentido de melhor compreender as contribuições de Arendt para a tradição republicana e, assim, como a autora lança mão de elementos novos e enriquecedores para o fomento da tradição em questão. Neste sentido, *quem* é o cidadão da “República arendtiana”? Nas observações de Kohn, que assumimos a seguir, podemos perceber que a cidadania em Arendt é o encontro de uma via existencial e identitária, pois tão logo compreendamos que a pluralidade é uma categoria central do pensamento da autora, podemos visualizar que os cidadãos, no espaço público, se relacionam coletivamente na construção conjunta de instituições que reflitam um aspecto moral de reconhecer as diferenças dos *outros* como algo importante para a via pública:

Dessa forma, a “República”, como marco de ação, deliberação e liberdade, conecta-se com uma forte noção de cidadania que tem um sentido existencial e compromete toda a identidade. O homem como cidadão é um ser de uma formação moral única, respeitoso das convicções dos *outros*. A questão é que os cidadãos se entregam à comunidade, amam as leis que ajudam a construir e geram instituições que expressam sua vontade e desejo. Portanto, a solidariedade é a virtude política cardeal e é indispensável para a ação, para a entrada em uma esfera pública que rompe as cadeias da existência privada e, assim, *ilumina* a “liberdade do mundo”. A ação cívica é, assim, a maior experiência da Vida Boa (2005, p. 142)<sup>84</sup>.

<sup>84</sup> [“De este modo, la ‘República’ como marco de la acción, deliberación y libertad entronca con una noción fuerte de ciudadanía que tiene un sentido existencial y compromete toda la identidad. El hombre como ciudadano es un ser de una sola formación moral, respetuoso de las convicciones de los *otros*. La cuestión es que los ciudadanos se entreguen a la colectividad, que amen las leyes que ayudan a construir, y que generen unas instituciones que expresen su voluntad y su deseo. Por ello, la solidaridad es la virtud política cardinal y es indispensable para la acción, para la entrada en un ámbito

Os cidadãos de uma república, de forma geral, podem ser entendidos como aqueles agentes que fazem o corpo político se movimentar a partir de suas ações. Todavia, é importante ressaltarmos que apesar de ser sugestivo pensar que tal movimento contínuo no espaço público se deve a uma suposta uniformidade das ações políticas, na verdade esta performance é resultado de uma valorização da pluralidade neste contexto. Dizendo de outra maneira, os cidadãos de uma república devem ser marcados, de acordo com Arendt, por suas distinções de ações e palavras, que reforçam suas singularidades enquanto indivíduos, mas por outro lado fortalecem o corpo político por agirem visando sua manutenção e perpetuidade.

Pode-se dizer que, aparentemente, há uma tensão irreconciliável entre o público e o privado, entre o particular e o plural, que inviabilizaria a formação de uma comunidade republicana no pensamento de Arendt. Todavia, este parece ser exatamente um dos pontos que distanciam a autora de alguns elementos da tradição republicana, à primeira vista, mas que se vistos com mais atenção demarcam, sobretudo, um novo olhar sobre a República que não se limite ou se restrinja a pensar esse regime político apenas do ponto de vista do cidadão no espaço público como um agente isolado. Nas palavras de Kohn:

essa exigência de aceitar o pluralismo não significa, simplesmente, que há *alteridade*, que há algo que frustra os desejos, ambições, paixões ou objetivos que qualquer um de nós poderia ter e, portanto, que o agente, predominantemente necessário, para regular a sociedade civil deveria ser o da “liberdade negativa”. É, antes, que há uma distinção singular sobre cada indivíduo humano e que todos têm direitos iguais de reconhecimento e solidariedade em relação a suas necessidades e interesses particulares. Assim, em comparação com o paradigma procedimental, hegemônico hoje, nossa autora reivindica o direito de *isonomia* e juízo crítico intersubjetivo como as condições específicas de possibilidade para uma conformação pluralista e participativa da esfera pública, ou seja, de uma práxis comunicativa democrática que funcione como um contrapeso e juiz

---

público que quiebra las cadenas de la existencia privada y de esta manera *ilumina* la ‘libertad del mundo’. La acción cívica es, así, la experiencia más elevada de la Vida Buena.”]



avaliador do poder governamental, restringindo-o a um exercício limitado e visível de autoridade. (2005, p. 143)<sup>85</sup>

Nestes termos é que concordamos com a interpretação de Margareth Canovan segundo a qual existe, na perspectiva de Arendt, uma espécie de dialética hegeliana no espaço público que contrasta a *unidade* e *pluralidade* dos cidadãos:

O conceito de Arendt de uma república de cidadãos mantida unida por um mundo público compartilhado, no qual há espaço para que sua pluralidade apareça, é também muito diferente do ideal da tradição republicana clássica, que era *comunitária ao ponto de ser sufocante*. Como Hegel, Arendt tenta articular uma compreensão da política na qual a unidade e a pluralidade são combinadas dialeticamente e, como em Hegel, o que sintetiza os momentos opostos da dialética é o mundo concreto das instituições políticas (2002, p. 248. Grifo nosso.)<sup>86</sup>.

O ideal comunitário do qual Arendt busca se desvincular, na leitura de Canovan, nos faz remeter à descrição feita por Benjamin Constant da força dos costumes dentro das repúblicas da Antiguidade que, no entendimento do autor, fazia com que houvesse um desequilíbrio na articulação entre as coisas públicas e as privadas. Assim, “[para os] antigos, o indivíduo,

<sup>85</sup> [“esta exigencia a aceptar el pluralismo no significa, meramente, que existe *otredad*, que hay algo que frustra los deseos, las ambiciones, las pasiones o las metas que cualquiera de nosotros pudiese tener y, por lo tanto, que el agente, predominantemente necesario, para regular la sociedad civil deba ser el de la ‘libertad negativa’. Se trata, más bien, de que existe una distinción singular acerca de todos y cada uno de los individuos humanos y que todos tienen iguales derechos al reconocimiento y a la solidaridad respecto de sus necesidades e intereses particulares. De allí que, frente al paradigma procedimentalista, hegemónico en nuestros días, nuestra autora reivindica el derecho a la *isonomía* y la capacidad de juicio crítico intersubjetivo como las condiciones de posibilidad específicas para una conformación pluralista y participativa de la esfera pública, es decir, de una praxis comunicativa democrática que opere como contrapeso y juez evaluador del poder gubernamental, conстриéndolo a un ejercicio limitado y visible de la autoridad.”]

<sup>86</sup> [“Arendt’s concept of a republic of citizens held together by a shared public world in which there is space for their plurality to appear is also very different from the ideal of the classical republican tradition, which was communitarian to the point of being stifling. Like Hegel, Arendt tries to articulate an understanding of politics in which unity and plurality are dialectically combined, and, as with Hegel, what synthesises the opposed moments of the dialectic is the concrete world of political institutions.”]

quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados” (CONSTANT, 1985, p. 1). Para Constant, na Antiguidade a liberdade se definia por uma submissão dos assuntos privados ao corpo público. Já sobre a liberdade dos modernos, o autor a define, em síntese, como a não obrigação da atividade política direta na Cidade e, sobretudo, como a não interferência na vida privada: “A independência individual é a primeira das necessidades modernas. Consequentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política” (CONSTANT, 1985, p. 4).

Na visão de Constant, como também na de Arendt, encontramos uma convergência no que diz respeito ao modo pelo qual os autores pensam a importância de nutrir as experiências humanas tanto na esfera privada, quanto na esfera pública. Todavia, diferentemente de Constant, que tece elogios ao sistema representativo como uma alternativa para a não obrigatoriedade da atividade pública, Arendt não encaminha sua reflexão nestes mesmos contornos, pois, como estamos vendo, para ela é não só importante que os cidadãos exerçam protagonismo nas decisões públicas, mas sim, é algo substancial e constitutivo da república e, por conseguinte, da formação republicana das pessoas. Ainda nesse mesmo sentido, outra diferença relevante a ser salientada é aquela que diz respeito a crítica de Arendt ao *liberalismo* por se tratar de uma corrente de pensamento, à qual Constant é associado, que tenta apartar a política do espaço público estabelecendo, portanto, uma liberdade *da* política e, deste modo, tal corrente se dedica meramente aos assuntos relacionados à manutenção da vida e suas necessidades intrínsecas (ARENDR, 2013, p. 202) que, como vimos, dizem respeito a uma dimensão particular da vida humana e não acessível ao público.

Embora ocorra em Arendt, como vimos, uma recusa ao liberalismo no tocante à separação entre liberdade e política, podemos ver, por outro lado, que a autora considera relevante a posição tradicional desta corrente de pensamento em não se permitir que a esfera pública se torne, por assim dizer, um espaço que sufoque o indivíduo. Seguindo tal perspectiva, parece-nos interessante o comentário de José Eisenberg que realça

a marca da reflexão arendtiana em não se vincular, de modo dogmático, a nenhuma corrente de pensamento. De acordo com Eisenberg, Arendt irá privilegiar, no liberalismo, a salvaguarda de direitos que são necessários à proteção dos indivíduos e ao exercício da liberdade na república, e, por outro lado, ao se afastar de tal corrente e se aproximar do comunitarismo, ela privilegiaria o senso de pertencimento a uma comunidade. Deste modo, “nem liberal, nem comunitarista, o pensamento arendtiano caracteriza-se por duas recusas simultâneas: uma recusa radical em reduzir a singularidade do sujeito humano ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo”, e de outro lado, “uma recusa radical em reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética da comunidade ou à vida associativa da sociedade” (EISENBERG, 2001, p. 166-167). Neste sentido, as ideias de participar do exercício do poder, de respeito aos direitos individuais e da manifestação da opinião, apenas para citar alguns elementos, afinam as perspectivas arendtianas de que uma república – nos termos que foram salientados por Canovan na relação dialética entre unidade e pluralidade – deve ser o *locus* profícuo para que os cidadãos construam sua comunidade e a própria cidadania.

Canovan, sobre o último tópico que mencionamos acima, nos oferece uma importante visão que às vezes pode passar despercebida na leitura das obras de Arendt. A intérprete nos chama a atenção para o fato de que Arendt, ao refletir sobre a república, se mantém em uma tensão oscilante entre um “pessimismo sobre a capacidade dos seres humanos de estabelecer ‘instituições duradouras’ e otimismo diante do pensamento de que cada novo membro da raça humana é, afinal, capaz de se unir a outros para fazer um novo começo em meio às ruínas do antigo” (2002, p. 248-249)<sup>87</sup>. Nas palavras de Arendt, a tensão que foi identificada e analisada por Canovan posteriormente, pode ser expressa, ainda, nos termos de uma preocupação so-

---

<sup>87</sup> [“(…) pessimism about the capacity of human beings to establish ‘lasting institutions’, and optimism at the thought that each new member of the human race is, after all, capable of joining with others to make a new beginning amid the ruins of the old.”]

bre como as leis podem harmonizar estes contrastes entre os novos começos e a perpetuação de instituições republicanas:

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (ARENDDT, 1989, p. 517).

Na passagem acima a inquietação de Arendt acerca dos *novos começos* e da estabilidade do corpo político é evidente. A autora nos incita a concluir que as leis, no conjunto de estabilização do corpo político, são a pedra de toque para criar as possibilidades de comunicação entre os homens plurais e resguardá-los frente às incertezas da inevitável renovação do cenário público pelo nascimento político de “novos cidadãos”. Isto significa dizer que na medida em que novas pessoas nascem elas se inserem *na vida*, porém, apenas quando se expressam no ambiente público, fazendo uso da palavra e da ação, é que se inserem “*no mundo humano*, e essa inserção é como um *segundo nascimento*, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDDT, 2014, p. 221. Grifo nosso).

Como podemos perceber, a inscrição da natalidade na vida política é reconhecida por Arendt como algo inteiramente imprevisível, seja em um sentido de promover ações visando uma maior pungência do espaço público ou mesmo causando sua ruína. Apesar de ela não oferecer uma resposta direta para este tópico, nos importa reter a perspectiva de que é apenas preservando e cuidando do locus próprio da atividade política que os cidadãos da república podem se situar neste jogo que, ao ser desempenhado, oferece possibilidades impares no tocante a saú-

de do corpo político, quando também demarca o tom de responsabilidade por aquele Mundo constituído e reconstituído continuamente pela política no exercício da cidadania republicana.

## 5. Considerações finais

O conceito de liberdade política é tomado como um ponto basilar dos estudos arendtianos. Buscamos mostrar, neste trabalho, que Arendt desenvolve sua perspectiva de liberdade de um modo bem demarcado, estipulando certas fronteiras conceituais com ideias relevantes da tradição filosófica ocidental. Neste sentido, o conceito de liberdade política, em Arendt, por um lado se afasta de vias que o alinhem à concepções de liberdade interior e livre arbítrio, por exemplo. Em outro sentido, ao fazer tais distinções, a liberdade política, de acordo com o que explicitamos, alimenta uma perspectiva substantiva, pois diz respeito ao que se faz e ao que se pode fazer dentro dos limites constitucionais de uma república.

Ao refletir sobre os acontecimentos nas revoluções americana e francesa, Arendt realizou a tarefa de mostrar a importância do empenho legítimo para a fundação de um corpo político. Ora, a autora, ao se preocupar com os *sentidos* das revoluções, elabora uma reflexão que, paulatinamente, desemboca na constatação de que uma comunidade republicana, para ser bem constituída e duradoura, deve buscar – e tal busca, no sentido de uma permanência ativa talvez seja o ponto chave da questão – a estabilização das contingências do *novo* em uma constituição que harmonize o *espírito revolucionário* de instauração de uma novidade política diante de uma comunidade que possa acolher seus cidadãos garantindo seu espaço e possibilidade de ação sem, nesse sentido, deixá-los totalmente desamparados.

**Referências:**

ARENDT, Hannah. What is Freedom? In: Between past and future. Nova York: The Viking Press, 1961. p. 143-172.

ARENDT, Hannah. Sobre a revolução. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. Que é Liberdade? In: Entre o Passado e o Futuro. Tradução Mauro V. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 188-220.

ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. Ação e a busca da felicidade. In: STARLING, Heloisa. (org.). Ação e a busca da felicidade. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. p. 113-154.

BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Trad. Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. O que nos faz pensar, n. 29, p. 41-58, maio de 2011.

CARDOSO, Sérgio. Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: CARDOSO, Sérgio (org.). Retorno ao republicanismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 45-66.

CANOVAN, Margareth. Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Nova York: Cambridge University Press, 2002.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Revista Filosofia Política, n. 2, p. 1-7, 1985.

DOYLE, Willian. The Ancien Regime. Houndmills: Macmillan, 1986.

EISENBERG, José. Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo jardim de. (org.). Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 166-175.

KOHN, Carlos. Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. Filosofía Unisinos, v. 6, n. 2, p. 138-148, mai/ago 2005.

OLIVEIRA, José Luiz de. A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

TOCQUEVILLE, Alexis de. O antigo regime e a revolução. Trad. de Yvonne Jean. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

TOCQUEVILLE, Alexis. A Democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução de Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia François Furet. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.





# **JUDITH BUTLER LEITORA DE MERLEAU-PONTY: POR UMA CRÍTICA AO CORPO COM SER SEXUADO**

## **JUDITH BUTLER, MERLEAU-PONTY READER: A CRITICISM OF THE BODY AS A SEXED BEIGN**

**Diego Luiz Warmling**

Mestre em filosofia pela UFSC

**Javier Andres Paez**

Mestre em antropologia social pela UFSC

**Resumo:** Entre Merleau-Ponty e Butler, avaliaremos quão produtivas são as derivações da fenomenologia às performances de gênero. De Merleau-Ponty, se o corpo é veículo das vivências pessoais, é pela sexualidade que somos coabitados por outrem. A sexualidade está pressuposta em todas as atmosferas da vida. Contudo, diz Butler, Merleau-Ponty reedita a hipótese de uma essência heteronormativa, não-corporificada e fundante do comportamento. Pautado pela diferença sexual, Merleau-Ponty olvida o quanto as construções de gêneros estão apoiadas no fato de que os corpos se enformam às situações civilizacionais. Trata-se, então, de interpelar a enformação do corpo em gêneros normativos... É preciso que ampliemos a perspectivas sobre como os corpos dramatizam os signos culturais. Só assim vislumbraremos os gêneros como atos intencionais, performáticos e não-referenciais. Tais performances dão lugar à uma ótica onde as identidades alternativas assumem um papel crítico diante das sanções masculinistas.

**Palavras-Chave:** Butler, Merleau-Ponty, Corpo Sexuado, Atos Performativos, Gêneros.

**Abstract:** Between Merleau-Ponty and Butler, we will evaluate how productive the derivations of phenomenology are to gender performances. From Merleau-Ponty, if the body is the vehicle of personal experiences, it is through sexuality that we are cohabiting with others. Sexuality is presupposed in every atmosphere of life. However, says Butler, Merleau-Ponty reiterates the hypothesis of a heteronormative, unincorporated essence that underlies behavior. Guided by sexual difference, Merleau-Ponty ignores how gendered constructions are supported by the fact that bodies conform civilizational situations. Therefore, it is about questioning the shaping of the body in normative genders. We need to broaden perspectives on how bodies dramatize cultural signs. Only then will we see genders as intentional, performative and non-referential acts. Such performances give rise to an optics where alternative identities play a critical role in the face of masculinist sanctions.

**Keywords:** Butler, Merleau-Ponty, Sexed Body, Performative Acts, Genders.

## 1. Merleau-Ponty e a fenomenologia do corpo sexuado

### 1.1. Percepção e intercorporeidade

**N**a tentativa de retomar contato da consciência com o mundo, Merleau-Ponty enfatiza a consciência perceptiva para, dela, acentuar as fontes deste nosso envolvimento tácito com as coisas e com os outros que nos circundam. No cerne da *Lebenswelt* fenomenológica, sua meta é pôr em foco “a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, [...] e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 214). Em vias de uma filosofia que legitime os componentes das vivências em primeira pessoa, o autor reclama o primado da percepção, cuja função é restituir o sentido de nossa inserção originária num mundo e num corpo vivo, desde os quais o contato com qualquer transcendência faz-se possível. E é inquerindo uma base

sensível, anônima, pré-pessoal e misteriosa que Merleau-Ponty encontra no corpo a potência exploratória necessária às nossas vivências pessoais e intersubjetivas.

Mundana, a percepção é a estrutura pela qual nossas vivências são possíveis. Colocando-nos em relação com os outros que nos interpelam, ela não é nem objeto em-sí nem mundo para-nós; ela é um em-si-para-nós. Ela nos dispõe diante de uma autonomia apta a acentuar um horizonte de possibilidades que não escolhemos, mas que são dadas e formam o anteparo sobre o qual está fundada a subjetividade. Ora, quando reflito sobre o que percebo, reencontro em mim “um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471). Pela percepção, abro-me à presença de outrem que “percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 472). Como num acabamento daquilo que vivo e faço, a presença de outrem em meus atos destitui a reflexão tética de qualquer valoração imanente. É através do outro que, em meu corpo, percebo um prolongamento de minhas intenções. Portanto, meu corpo e o corpo de outrem são “o verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474).

Tudo o que sou, o sou em função de minhas relações. O que sou não depende totalmente de mim: “meu temperamento só existe [...] pelos olhos de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 582-583). Sendo assim, é enquanto unidade de sentido de nossas vivências mundanas e intersubjetivas que a consciência perceptiva surge como uma inerência racional e vital da existência. Com efeito, é integrando-a ao movimento geral do ser-no-mundo que Merleau-Ponty encontra no corpo a certificação de um agente perceptivo, mundano e pré-predicativo transbordante às determinações do meio e da consciência. Nem puro objeto, nem pura ideia, o corpo esboça uma reflexão tácita que, anônima, é testemunha viva da experiência dinâmica do repertório de possibilidades provenientes da relação sujeito-mundo.

Em Merleau-Ponty, nossas vivências estão apoiadas numa dimensão ambígua e pré-pessoal que torna a reflexão um cons-

tructo tardio. Fenomênica, intencional e perceptiva, a ação do corpo é, então, autoconsciente. Ela esboça uma espécie de reflexão tácita, tal como num sistema de interdependências. Estamos falando do “meio universal, correlato a todos os fenômenos possíveis” (FERRAZ, 2006, p. 83). Por conseguinte, enquanto fator originário da existência, a corporeidade revela-nos um modo de ser ambíguo que – implícito, confuso e misterioso – aponta à gênese de nossas experiências enquanto nos une ao mundo e aos outros num constante movimento de transcendência.

Isto posto, entendemos que, em Merleau-Ponty, a principal característica da consciência perceptiva é sua encarnação. A percepção está reportada ao corpo! Mundano, o corpo “não é coisa nem ideia, mas espacialidade e motricidade, recinto ou residência e potência exploratória” (CHAUI, 2002, p. 68). Ele “não é da ordem do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’” (CHAUI, 2002, p. 68). Perceptivo, ele é investido de uma valoração existencial cujas significâncias são, em-si e para-si, vivenciadas em primeira pessoa. Na contramão dos axiomas fomentados pela imanência de um *cogito* atemporal, pela encarnação, compreendemos que nossas experiências são frutos da reciprocidade entre o engajamento individual e as situações mundanas. Aquém de quaisquer mecanicismos “partes extra partes”, a relação dialógica entre corpo-próprio e mundo compõe, então, uma unidade viva e situacional que, em vias de um “retorno às coisas mesmas”, aponta à impossibilidade de separarmos o psíquico do somático.

Para Merleau-Ponty, o organismo e as ocasiões psicológicas são entrelaçáveis, visto que não há ação subjetiva independente dos movimentos do corpo. Se todo “processo orgânico desemboca em um comportamento humano” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 130-131), então não há um só ato psíquico que não tenha encontrado seu esboço em disposições fisiológicas. Assim, se é preciso ter em vista a constante atividade do corpo em situação com o meio, é através da estrutura perceptiva que podemos não apenas conceber o sentido de nossas vivências, mas entender que o homem expressa o vaivém da existência, ora corporal, ora voltada aos pessoais.

Assim entendido, o homem é um “corpo-no-mundo” que se diferencia “de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 119). Ele é o lugar da mútua adesão entre o psíquico e o somático; e é por ele que a consciência intencional atua, revelando-nos o sentido do Ser. Apoiada numa base de significâncias vitais e originárias, a ação humana pressupõe uma espécie de envolvimento tácito, irrefletido, impessoal e dialógico do homem com a presença inalienável de um campo de possibilidades sempre já aí. Acentuando certas experiências fundamentais, é no corpo como fundante do comportamento onde rastreamos não só o leque das possibilidades humanas, mas a via pela qual restituímos o contato ingênuo, situacional e prático do homem com o mundo e com os outros.

Sendo corpo no mundo, se um projeto me é possível, “é porque estou irremediavelmente ligado com o real num sentido radical” (WAELEHENS, 2006, p. XII). Isto significa que ser um corpo é “juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11). Para além de perspectivas intelectualistas ou voluntaristas, experienciar o meio é habitar um organismo vivo em situação com os outros. Portanto, resta dedicar esforços à estruturação de uma filosofia cuja meta é descrever a “fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio enquanto corpo cognoscente ou princípio estruturante” (CHAUI, 2002, p. 66). Trata-se de entender que ser corpo é estar amarrado aos outros, pois o corpo é no espaço e sua espacialidade “é o desdobramento de seu ser corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 206).

Variando segundo um sistema de equivalências, ser corpo é viver uma tomada de posição indivisa que nos faz habitar todos os espaços, meios e coisas, estando situação com elas. Apreendido de modo global e imediato, meu corpo não é para mim um saco de órgãos justapostos. Sou meu corpo “em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos”

(MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 143-144). Enquanto fenômeno intransponível daquilo que sou e faço, o esquematismo corporal é uma síntese implícita que, sempre por se fazer, revela-nos modos de ser ambíguos e indetermináveis. Sensível entre sensíveis, é a personificação do pacto de codependências entre sujeito e alteridade.

Envolvido em todos os nossos posicionamentos individuais e coletivos, o corpo é a gênese que dá sentido e lugar à experiência. Ele é a estrutura estável da existência! Perceptivo, não retém *a-priori* nossas vivências; abre-se à elas para que possa esboçar nossas respostas e decisões diante das possibilidades mundanas. Termômetro entre sujeito e alteridade, é a nossa inserção primordial: “a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 145). É a confirmação de uma estrutura vital que nada deve ao *cogito* como ato instituinte, mas que, sendo o momento da dialogia entre consciência e meio, estabelece uma correspondência global entre os meus gestos e os de outrem. Sendo assim, o corpo não é nem objeto (em-si) nem ideia (para-si) no meio (mundo), mas vivência: experiência de um corpo-próprio (sujeito) em relação com o âmbito das situações que lhe excedem e lhe amparam. Mundano, o corpo-próprio é, portanto, intersubjetivo – intercorpo!

Engajado nas coisas e veículo daquilo que sou no mundo, o corpo-próprio é o pivô a partir do qual sou presença e me faço presente: “é o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam sua face” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 122). Furtivo ao tratamento que as ciências desejam lhe impor, ele não existe “como uma coisa inerte, mas esboça [...] o movimento da existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 125). Seus atos são a manifestação originária de um poder que, antes de qualquer posicionamento voluntário, nos impele a agir e modificar o meio, sabendo que aí há sempre um anteparo perceptivo. Trabalhando em vistas de um nada ativo que não repousa em si, a existência corpórea nos impele a viver os pactos individuais e coletivos que fomentamos com os outros. Por conseguinte, nada impede que eu me ausente de minha “existência pessoal,

mas é apenas para reencontrar em meu corpo a mesma potência [...] pela qual estou condenado ao ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 228).

Em Merleau-Ponty, do ponto de vista existencial, consciência e corpo estão em comunhão com o meio. Para além da ação autoconstitutiva do pensamento, não há aí polarizações ou relações hierárquicas, mas reciprocidade e codependência. Enquanto estrutura ambígua da existência, o corpo não está além ou aquém de mim; ele é “um percipiente-percebido que [...] inere no espaço e no tempo” (GILES, 1979, p. 238). Portanto, nem subjetivo nem objetivo, o corpo é uma entidade fenomênica que, sendo experiência para mim, sou eu vivendo as coisas que habito.

Paradoxal, o corpo sente seu próprio estranhamento quando tenta tocar-se tocando. Como veículo do enraizamento mundano, ele é um objeto que ao mesmo tempo sou eu presente em meu campo perceptivo. Longe de quaisquer determinações dualistas, é um corpo-sujeito cujas intenções o levam a agir como uma totalidade portadora de todas as correlações possíveis. Assim, como síntese implícita e misteriosa de nossa existência, viver um corpo é, num só tempo, ser e perceber-se.

Para Merleau-Ponty, esta ambivalência “não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 445). Ser corpo, então, é viver a experiência originária pela qual não estou diante de um objeto; sou este objeto, pois sou meu corpo, inalienável e inevitavelmente. Evidenciando, com isto, o âmbito de codependências entre essência e existência, o autor diz que as funções humanas estão pressupostas em relações de codependências. Sensível entre sensíveis, a corporeidade exprime “a potência de se juntar às coisas e se sincronizar com elas” (DUPOND, 2010, p. 13). Ela é a gênese que dá sentido e lugar às nossas experiências. Por conseguinte, enquanto princípio que, encarnado, percebe, se move, deseja e sofre, é ao mesmo tempo princípio motor, lugar da expressão e ser sexuado. E se é pelo corpo que o ser vai ao mundo, é pela afetividade que vemo-nos coabitados por outrem. Revisitemos, pois, as dimensões da sexualidade e ve-

jamos como Merleau-Ponty abre-nos aos outros, revelando o nosso estilo de ser ao acentuar a permanente dialética entre existência e afetividade.

## **1.2. As dimensões da sexualidade e a promiscuidade com a existência.**

De acordo com Merleau-Ponty, a relação que mantemos com outrem está incluída na relação do corpo consigo. Contudo, não há como pensar a corporeidade sem ter em conta sua implicação n'outras realidades sensíveis. Para além de uma experiência para mim, é preciso considerar uma atmosfera que, intersubjetiva, confirma nossa mundivivênica, mas não se apresenta como independente da infraestrutura existencial. Enquanto fato que só tem sentido para nós, é preciso vislumbrar o modo como os outros se apresentam pelos afetos, desejos e paixões para, só assim, compreender como existimos e somos. Não objetivas, nossas relações com outrem se constituem “através do nosso ser total, em que o caráter afetivo se faz presente desde o início” (FURLAN, 1998, p. 242). E se a meta da fenomenologia é descrever como as coisas se apresentam sem radicalismos, é na afetividade onde Merleau-Ponty encontra um ponto de apoio à diferenciação.

Para o francês, as lentes deterministas do empirismo e do intelectualismo se afastam dos estados elementares de nossas vivências quando concebem a sexualidade como um modo de representação causal da consciência. Do ponto de vista epistêmico, o foco em processos extrospectivos ou introspectivos acarreta o condicionamento e a perda de certas representações, bem como “um enfraquecimento do prazer” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 214). Em detrimento destas correntes puristas e absolutistas, Merleau-Ponty entende que, se corpórea e intencional, a afetividade não pertence nem à reflexologia condicionada nem ao entendimento puro, mas liga-nos ao mundo e aos outros, involuntária e cegamente. Disto, mostra-nos que, entre o automatismo e a representação, existe uma zona vital e espontânea onde se elaboram as possibilidades motoras, perceptivas, intelectuais e eróticas de cada qual.



Segundo esta perspectiva, é preciso que consideremos uma atmosfera implícita, segura e subjacente aos atos voluntários. Trata-se de encontrar na existência um Eros e uma Libido capazes de animar um mundo original, dar significação sexual aos estímulos e esboçar, “para cada sujeito, o uso que fará de seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 215). Projetada entre as coisas, a sexualidade vem acentuar o modo como, vivendo um corpo, encontro-me nos outros. Intencional e codependente, trata-se de um corpo onde a afetividade é a “maneira de existir com ou contra os outros, de viver neles ou por eles” (CHAUI, 2002, p. 68).

Em inalienável relação com estes outros que, como eu, são seres carnis e afetivos, é na sexualidade onde encontro o prolongamento de minhas intenções. De fato, o corpo de outrem e o meu são, dissemos, “o verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470). O contato com a alteridade através da diferenciação expressa o modo pelo qual fazemo-nos signos neste mundo intercorpóreo. Não plenamente voluntária, a sexualidade traz à baila um saber sedimentado que não é pura experiência para mim ou para o outro. Pela afetividade, sou para outrem e outrem é para mim! Juntos, somos esta confusão, da qual ninguém se destaca. Carnal, o erotismo não é um *cogito* que busca uma falta cogitada. Assim, se sou meu corpo, visto invariavelmente outro corpo; e a sexualidade “se faz no mundo e não em uma consciência” laborativa (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 217).

Para Merleau-Ponty, impera, na sexualidade, uma compreensão prévia do mundo que não faz parte da consciência tética, mas que, desejante, liga-me aos outros. Trata-se de “uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que se abranda com ela” (GILES, 1979, p. 257). Relacional, a afetividade é a chave da dialética entre o *em-si* e o *para-si*! É o *locus* da mutua pressuposição entre realidades contraditórias porém indissociáveis: “é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual [...] não se sustenta” (MERLEAU-PONTY, 2011, 231). Portanto, como horizonte de abertura, o corpo sexuado projeta e situa nosso

estilo de ser em relação ao tempo e aos outros. Ao escopo desta análise, isto faculta-nos o resgate de uma dimensão existencial da vida afetiva, agora compreendida segundo a mútua pressuposição entre existência e erotismo.

Com efeito, em Merleau-Ponty a sexualidade ampara a forma geral da existência, pela qual projetamo-nos no mundo e construímos nossa história. Da compreensão de que o homem é um devir em relação às demais realidades sensíveis, o autor sustenta uma abordagem existencial da afetividade. A sexualidade deixa, pois, de constituir um ciclo independente. Presente desde o início, ela está ligada ao nosso ser por inteiro, mediante relações de trocas e reciprocidades. Sendo assim, enquanto signo privilegiado do nosso estilo de ser, observa-se uma intimidade entre vida afetiva e existência. Dialogia esta que nos faz repensar não só as teorias clássicas, mas a experiência erótica segundo a teoria psicanalítica.

Com efeito, considerando os limites desta análise, não aprofundaremos as contribuições de Merleau-Ponty sobre a psicanálise. Visto que Judith Butler refere-se predominantemente ao modo como fenomenologia e existencialismo são aplicáveis ao conjunto das teorias feministas e de gênero, não nos interessa comentar as distintas facetas suscetíveis nas interlocuções entre Freud e Merleau-Ponty. Não obstante, ainda que o autor da *Fenomenologia da Percepção (1945)* transvalore do arcabouço freudiano, ocorre que suas considerações são notórias e fundamentais à compreensão de sua teoria. Neste sentido, é preciso reconhecer que, se existe comunhão entre fenomenologia e psicanálise, tal diálogo parte do seguinte entendimento: o humano não é o resultado de processos absolutamente fisiológicos ou intelectivos. Vital à compreensão daquilo que conceituaremos como ato performativo, isto indica que tanto a fenomenologia quanto a psicanálise constatarem que o humano, sendo esta libra de carne no mundo, também é um constructo histórico-social.

O enigma freudiano, diz Merleau-Ponty, reside em encontrar “na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes de consciência”

(MERLEAU-PONTY, 2011, p. 218). Por mais que seu arcabouço conceitual seja objetivista, é fato que os signos psicanalíticos buscam desvelar nas funções corpóreas uma dialética capaz de reintegrar os impulsos eróticos no homem. Diante disto, não há como alegar que Freud contradiz o método fenomenológico! Ele contribui ao sustentar “que todo ato humano ‘tem um sentido’, e procurar [...] compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo às condições mecânicas” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 218-219). Para além de atividades instintuais e genitais, pulsão e libido expressam – via sonhos, atos falhos, símbolos substitutivos, imagens egóicas, jogos de palavras, etc. – o poder que “o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). E é, pois, na sexualidade onde encontramos a chave daquilo somos com os outros.

Posto que a meta da pulsão é a satisfação em objetos reais ou fantasiosos, para a teoria psicanalítica, surgem problemas quando o indivíduo fixa suas ações n’algum dos estágios pré-genitais (anaclítico, oral ou anal) e, incapaz de seguir o fluxo normal do erotismo, experimenta em sua conduta efeitos que, visíveis para o outro e involuntários para si, são vividos no corpo, mas não pertencem à consciência. Em função de um ordenamento social que visa manter sob controle as paixões, é interessante, então, que esta força seja orientada pelo terapeuta de modo tal que, de uma tese formulada pelo consulente em “terceira pessoa”, o mesmo não só traga à consciência seus desejos, mas aprenda a lidar com eles de modo objetivo, sabendo sempre o que aí subjaz. Contudo, se é a sexualidade quem tece nossa história pessoal, eis aí um problema. Se a sexualidade está pressuposta na existência, jamais deve ser postulada como uma realidade autônoma. Desde a primeira pessoa do singular, a afetividade está ligada à nós por inteiro. Assim, é preciso indagar se complexos descritos por Freud “exigem de fato um sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 276).

Para Merleau-Ponty, uma explicação causal de nossa conduta resulta apenas numa teoria segundo a qual o conjunto das ações humanas só é compreensível a partir de certos quadros patológicos. O arcabouço freudiano não é, pois, “um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279). Formuladas em “terceira pessoa”, suas explicações são anedóticas. Dirigem-se aos atos pessoas, mas dão conta apenas dos aspectos mensuráveis dos nossos afetos e paixões. Por conseguinte, por mais próxima que seja da fenomenologia, há algo de censurável na metapsicologia! Influenciado pelos pressupostos cientificistas de sua época, Freud só consegue indagar, por exemplo, a histeria se parte de uma tese objetivista formulada na terceira pessoa do singular e, assim, a trata como “efeito de um conflito intrapsíquico intolerável que, não obstante ter sido tornado inconsciente, continua produzindo manifestações” (MULLER-GRANZOTTO, 2005, p. 401)

Isto estabelecido, se, para a psicanálise, curar-se é reviver e liquidar de forma inteligível os nossos conflitos, em Merleau-Ponty, já que os afetos estão imbricados na corporeidade, eles se conectam com a atividade do coito, mas aí não se limitam, pois a transbordam. Ainda que mais tarde revise alguns destes posicionamentos, Merleau-Ponty entende que Freud transforma a sexualidade num impulso *a priori*, determinante da ação humana. Se grande parte de suas anedotas envolvem a afetividade, isto é “porque a atitude geral do ser no mundo [...] sempre envolve a sexualidade [...] como um momento expressivo da relação entre corpo próprio e mundo” (FERRAZ, 2006, p. 101). Portanto, se para Freud a libido é estritamente sexual, para Merleau-Ponty ela pode estar ligada aos processos de diferenciação, mas não se limita ao sexo em sentido estrito, pois é apenas um dos modos de ser corpo neste mundo inter-humano.

Não se trata, pois, de saber se a existência humana advém da sexualidade, mas de questionar o que se entende por sexualidade! Em psicanálise, vigora um duplo entendimento: “por um lado, ela insiste na infra-estrutura sexual da vida; por outro, ela ‘incha’ a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 219-221).

Mas como a afetividade não pode ser circunscrita num só entendimento, não há sentido “dizer que a existência se compreende pela vida sexual” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 219-221). Ao fim das contas, faz-se primordial que, via sexualidade, retomemos a existência como o meio de comunicação entre os corpos.

Imbricada na existência, a sexualidade funde os nossos posicionamentos com os de outrem. Vivendo-a em nosso corpo, nossos atos podem ser pessoais sem passarem pelo crivo tético da consciência e fisiológicos sem constituírem parte de uma causalidade de estímulos extrínsecos. Fundamental à constituição do sujeito, a sexualidade é não apenas um signo privilegiado da existência, mas a oportunidade de familiarizarmo-nos com a humanidade em seu drama primordial. Corporificados, os afetos asseguram que somos autônomos e dependentes uns dos outros.

Sem ser objeto expresso da consciência, a vida afetiva fomenta a forma geral da existência humana. Através dela, projetamo-nos no mundo e adquirimos um estilo de ser em relação aos outros. Mundana, a sexualidade é uma atmosfera polivalente, coextensiva à vida. Ela se encarrega de uma dialética global que encontra na ambiguidade o anteparo originário de nossa existência. Assim, se não é possível rastrear na sexualidade o polo determinante de nossa conduta, é pelo fato dela estar arraigada na existência que um indivíduo só tem história pessoal se possui história sexual. Existência e sexualidade se difundem mutuamente!

Isto posto, Merleau-Ponty sustenta que, seja qual for a direção, a cada instante brota de nós uma intenção que nos projeta no mundo e impele a viver em situação. Ora, se tudo o que vivemos tem múltiplos sentidos, então a sexualidade é a presentificação de um campo de indeterminação que, por sua conta e risco, sempre escapa à possibilidade de estereotiparmos uma ação como estritamente erótica. Visto que todo ato humano possui um sentido sincronicamente corpóreo, afetivo e existencial, a sexualidade representa um dos modos pelos quais estamos investidos no mundo. Neste sentido, se todo posicionamento voluntário é também a retomada de uma explicação sexual, então resta dizer que sexualidade e existência são osmó-

ticas: “se a existência se difunde na sexualidade, a sexualidade se difunde na existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 234). Trata-se de reconhecer que vigora na existência humana um princípio de indeterminação que não apenas escapa às representações téticas da consciência, mas também não diz respeito à qualquer falha cognitiva.

Em função de sua estrutura, a existência é uma transcendência ambígua, indeterminada e misteriosa. Sendo o lugar de nossa abertura e comunicação com outrem, ela é a encarnação do movimento de retomada e transvaloração dos contextos factuais. Situacional, é uma transcendência incapaz de abandonar a si, pois “nunca ultrapassa nada definitivamente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 234). Em permanente tensão, ela não admite fatos puros, haja vista que é o “movimento pelo qual os fatos são assumidos” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 234-235). Deste modo, se é verdade que a relação do homem consigo e com os outros está amparada por um subsolo de sentido não particularizável, não há engano quando assumimos, desde Merleau-Ponty, que todas as funções humanas são rigorosamente solidárias entre si. Inacabada em função de sua estrutura, não há na condição humana predicados absolutamente necessários ou contingentes. Diante da ambiguidade afetiva que nos constitui, tudo nos é necessário e contingente, pois constantemente refazemo-nos “na existência através dos acasos do corpo” (GILES, 1979, p. 260).

Na contramão das pretensas hierarquizações, Merleau-Ponty diz que a afetividade não é autônoma sobre as demais atmosferas da vida. Presente em nosso ser por inteiro, ela está “integrada ao conjunto do comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 234). Sendo assim, não se limita a um aspecto transcendente ao fenômeno da vida, centrada em representações inconscientes. Ao escopo de nossa análise, isto significa: além de uma espécie natural, o homem é uma ideia histórica. Nele não se configuram posses incondicionais ou atributos furtivos. Não-necessários, tudo o que somos, o somos em relação ao outro: em relação a esta base de situações que fazemos nossa, que sem cessar transvaloramos, dramatizamos e performa-

mos, mas que jamais é totalmente livre. Por conseguinte, não há explicação da sexualidade que não se reduza a ela mesma, pois, sendo o que é, já é algo além de si. A sexualidade é o nosso ser por inteiro. Nela, engajamos “toda a nossa vida pessoal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236).

Pressuposta desde a consciência perceptiva, a imbricação entre sexualidade e existência garante, segundo Merleau-Ponty, um afastamento das concepções essencialistas que enclausuram o humano num polo significativo. Para o autor, se é fato que, enquanto presentificação do nosso ser, o corpo também é a expressão geral de nossa existência, então não existe qualquer “ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2011, p 236). Portanto, se há na sexualidade um horizonte de significações intencionais, ninguém está inteiramente salvo ou totalmente perdido. Sendo carne no mundo, todo ato humano sempre possui diversos sentidos. E como é de se esperar, as dimensões da sexualidade estão envolvidas em cada um deles, segundo relações de promiscuidade e codependência.

## **2. Butler leitora de Merleau-Ponty**

### **2.1. Para dar conta da diferença sexual.**

Ao fim da década de 1980, Judith Butler busca resgatar a relevância da fenomenologia sobre as teorias feministas e de gênero. Para ela, grande parte dos significantes feministas contemporâneos advém da máxima “ninguém nasce mulher: torna-se” (BEAUVOIR, 2009b, 361), cujos frutos são resultados da tradição existencialista e suas considerações sobre a corporeidade. Assinalando aí um emaranhado de possibilidades aptas a redimensionar os problemas de gênero, Butler reavalia os axiomas adotados pelas fenomenologias, no intuito de refletir sobre os matizes que, apesar de formulados, estão implícitos nestes discursos. Não exegéticas, tais leituras criticam a concepção existencialista de sujeito, sugerindo uma revisão às noções de corpo e mundaneidade. Reveladora, a leitura de Butler encontra nas obras de nomes como Sartre, Merleau-Ponty e Beauvoir

o uso incipiente das categorias de gênero. Permeada por várias disciplinas, ela empenha-se em deslocar certas ferramentas do feminismo filosófico para dar lugar à teoria dos atos performativos. E é no limite das teorias fenomenológico-existenciais que, revisando-as, encontra amparo aos estudos sobre gênero.

Segundo sua interpretação, o método fenomenológico visa explicar como – através do corpo – os agentes sociais constituem linguística e cotidianamente o mundo social. Todavia, ainda que pressuponham uma capacidade interpretativa prévia ao uso voluntário da linguagem, muitos intérpretes tratam os agentes sociais não como sujeitos, mas como objetos dos atos constitutivos. Assim, quando afirmam que *ninguém nasce mulher*, não raro repetem os vícios da consciência objetual, passando por alto o fato de que o gênero não é nem uma identidade estável nem o *locus* a partir do qual decorrem os atos pessoais. Balizado pelos vícios da diferenciação sexual, o existencialismo sustenta que, de forma tênue no tempo, o gênero é um constructo descontínuo capaz de instituir a identidade por meio da estilização de certos atos que, diante de outrem, se repetem de modo quase natural.

Na contramão de essencialismos e substancialismos, Butler entende que o gênero é uma construção performativa na qual a plateia e seus atores o creditam tal como a realidade. Para além de quaisquer dinâmicas imagéticas, a identidade de gênero é vivida na concretude histórica do corpo-próprio e de suas relações com outrem. Estilizada em função da repetição de certos atos no tempo, o gênero não é um constructo homogêneo! Não-estático, sempre existirá a possibilidade de transvalorá-lo. Desta feita, é em oposição aos modelos interpretativos que generificam o sujeito antes de sua lida cotidiana que Butler define os atos performativos não só como constitutivos da identidade, mas como objetos de crença – *“a compelling illusion”* (BUTLER, 1988, p. 520).

Atentando aos limites do existencialismo, a autora demonstra que as performances de gênero jamais deixam de ser atravessadas por sanções coletivas, mas é justamente por ser performáticas que podem transvalorar as condições que as rei-



ficam. Trata-se, então, de tomar a fenomenologia como ponto de apoio para “fundamentar una concepción performativa de ‘agencia’ y, en un sentido amplio, de ‘política’” (FEMENÍAS, 2003, p. 20). Isto posto, vejamos o que – em função dos atos performativos, da constituição do gênero e dos problemas feministas – Butler nos diz sobre a tradição fenomenológica. Disto, acentuemos as acusações e elogios que tece sobre a corporeidade e a sexualidade em Merleau-Ponty.

## 2.2. Gênero e atos performativos: comentários sobre fenomenologia.

Em *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* (1988), Butler argumenta que as teorias feministas têm se mostrado reticentes quanto as teses que explicam as mulheres a partir das diferenças fisiológicas. Da distinção entre sexo e gênero, têm se considerado insuficiente tratar o sexo como o único fator determinante das vivências femininas. Dentre as teses críticas, as fenomenologias que versam sobre a corporeidade têm se mostrado interessadas nas distinções entre a anatomia e os significantes que o corpo assume em seus contextos situacionais. É em textos como *O Ser e o Nada* (1943), a *Fenomenologia da Percepção* (1945) e *O Segundo Sexo* (1949) que, em torno da liberdade, busca-se refletir sobre questão da sexualidade e, assim, assumir que o humano é uma ideia histórica, não uma espécie natural. De modo significativo, fala-se, ainda, das mulheres e, nos dias de hoje, dos gêneros não como simples fatos fisiológicos, mas como constructos indetentários sócio-culturais.

De fato, exceto n’*O Ser e o Nada*<sup>88</sup>, a facticidade do corpo não é negada, mas separada dos processos pelos quais as-

<sup>88</sup> Balizado pela sintaxe de uma ontologia fenomenológica, Butler entende que Sartre reedita certos “fantasmas cartesianos” ao afirmar 1) que é pela ação nulificante da consciência que a unimos a certo objeto vivente no mundo e 2) que o corpo “ou bem é coisa entre coisas, ou bem é aquilo pelo qual as coisas a mim se revelam” (SARTRE, 2014, p. 386). De fato, se a percepção é constituinte dos atos reflexivos, então “sou meu corpo na medida em que sou” (SARTRE, 2014, p. 412). Contudo, segundo Sartre, também é preciso admitir que “não sou meu corpo na medida em que não sou o que

sume seus significantes culturais. Feminino ou masculino, ser corpo é fenômeno ativo de apropriação e encarnação das possibilidades histórico, afetivas e intersubjetivas. Assim, se por acaso Beauvoir<sup>89</sup> e Merleau-Ponty desejassem descrever o corpo generificado, ambos necessitariam de uma compreensão ampliada dos atos mundanos, de modo que fosse possível rastrear tanto aquilo que constitui os significantes incorporados em primeira pessoa, quanto o modo como tais signos são parodiados e transvalorados. Em síntese: os atos pelos quais os gêneros são constituídos tem vasta proximidade com a ideia de que, na verdade, estes atos são performativos, ou melhor, de que estes atos são personificados teatralmente, mas vividos no mundo humano. Diante disto, a tarefa de Butler reside em examinar de que maneiras os gêneros são constituídos por atos corporais e, neste sentido, quais as transfigurações civilizacionais permitem aventar (Cf. BUTLER, 1988, p. 521).

Por exemplo, quando Merleau-Ponty argue em favor da percepção e das vivências intersubjetivas, sustenta que o cor-

---

sou; pois dele escapo por minha nadificação” (SARTRE, 2014, p. 412). Ora, se o corpo é o ponto de partida para aquilo que sou, então só é necessário enquanto “obstáculo a ser transcendido para ser no mundo, ou seja, como obstáculo que sou para mim mesmo” (SARTRE, 2014, p. 412). Para nós, isso significa que, apesar de endosar a dialogia entre em-si e para-si, Sartre focaliza a identidade pessoal num ponto fixo quando, em razão da consciência como transcendência, transforma o corpo numa imanência intrínseca.

<sup>89</sup> Sobre isto, devemos salientar que Butler se põe a tarefa de examinar os nuances implícitos no “tornar-se mulher” de Beauvoir. Deste mergulho, a estadunidense insinua que, mesmo sem dar-se conta, a autora d’O *Segundo Sexo* teria distinguido *sexo* e *gênero*, dando a entender que o *gênero* é um aspecto culturalmente adquirido da identidade (Cf. BUTLER, 1986, p. 35). Para Butler, o “tornar-se mulher” possibilita-nos compreender que, se existe algo natural, é o *sexo*; o *gênero* designa um agrupamento de apreciações instauradas historicamente. Ser “mulher” não é, então, um dado natural. Ser mulher é ter-se tornado mulher! Neste sentido, ser um gênero é *tornar-se um gênero*! Não obstante, enquanto verbo, *tornar-se* é dotado de um sentido ambíguo que, desde o marco existencialista, pressupõe conceitos como “eleição e “projeto”. Segundo Butler, isto parece suscitar a incorporação de uma escolha voluntária. Mas se o gênero implica uma escolha, como pode ser um constructo social? Afinal, “nos construímos como mujeres o somos construídas como mujeres” (DÍAZ, 2008, p. 42)? Daqui, segue o antagonismo entre os posicionamentos voluntaristas e deterministas que perpassam o conjunto das obras butlerianas.

po é não só um constructo histórico, mas um leque de possibilidades continuamente realizáveis que adquirem significado através de suas vivências concretas, historicamente mediadas no mundo (Cf. BUTLER, 1988, p. 521). Enquanto horizonte de oportunidades situacionais, sua aparição não pode ser determinada por quaisquer essências intra-psiíquicas. Ser corpo é viver uma concretude intencional que, não meramente factual ou material, jamais será idêntica a si mesma. Teatralmente dramática, as vivências corpóreas assumem seus significados materializando, continua e incessantemente, suas possibilidades sociais e intersubjetivas.

Não obstante, alegar que a corporeidade é fruto de um “eu” desencarnado que o precede e o governa é assumir uma gramática desafortunada: “a *unfortunate grammar*” (BUTLER, 1988, p. 521). Com efeito, se corpóreo, o “eu” é uma maneira de materializar suas oportunidades. Intencional, a corporificação é a estilização das convenções e situações históricas feitas, dramatizadas e reproduzidas contextualmente. Construir o gênero, neste sentido, é não apenas um modo de vir à superfície, de ser e estar aberto à percepção de outrem, mas uma maneira de estilizar a existência: “a *stylistics of existence*” (BUTLER, 1988, p. 521). Este modo de ser jamais se autoestiliza! Sua existência é imbuída de uma materialidade histórica que o condiciona e o limita, para além das facultações estritamente voluntárias. Feito em ato, o gênero é, pois, um modo de ser intencional e performático. É um constructo situacional, dramático e não referencial. Um estilo que, como indivíduos corpóreos, assumimos mundana e intercorporeamente, para além de decisões conscientes e voluntárias.

Isto posto, quando, em função dos axiomas adotados pelo existencialismo francês, Beauvoir diz que *tornar-se mulher* excede os dados naturais, para Butler aí jaz a distinção entre sexo, como fato anatômico, e gênero, como interpretação cultural dessa facticidade (Cf. BUTLER, 1988, p. 522). Segundo sua leitura, se, desde Beauvoir, “mulher” é um vocábulo destituído de significados imanentes, então ser mulher é induzir o corpo a se conformar com uma ideia histórica de “mulher”. Materializar-

-se mulher é ter *se tornado* mulher, obedecendo ou resignificando as situações que lhe são lançadas. Ser mulher é tornar-se um gênero, responsabilizando-se por suas consequências. Assim, se tornar-se um gênero é humanizar-se perante outrem, então não é possível que exista uma essência, um fato ou um objeto ideal que externalize o que os gêneros são. Não é um fato biológico quem configura o gênero, mas o modo como, em ato, esta ideia é socialmente parodiada, performada, sustentada e transvalorada. Construídas em ato, as performances de gênero ocultam sua gênese, pois partem de um consentimento coletivo tácito que o concebe, o sustenta e o credita tal como um fato natural. Por este motivo, por mais ficcional que seja, a constituição do gênero faz com que ela surja como natural e necessária.

Ora, mas em que medida a fenomenologia é funcional à descrição feminista dos gêneros? Para Butler, a fenomenologia contribui às teorias feministas quando funde teoria e prática, revelando que o mundo é produto de atos decorrentes das vivências subjetivas. Ora, tal como na fenomenologia, muitas feministas compreendem não só que as estruturas sociais são implementadas por práticas individuais, mas que as situações pessoais são melhor analisadas sob a ótica dos contextos compartilhados. Boa parte destas teses pressupõe que os dramas individuais não são inteiramente particulares, mas dispostos socialmente. Condicionada pelo meio, a atmosfera pessoal é, pois, implicitamente política! Todavia, sustentar que o público e o privado são dialógicos não quer dizer que as situações particulares deixam de ser pessoais por serem vivenciadas por outrem. Significa apenas que os atos pessoais encarnam situações genefiricadas, e isto ocorre de distintas maneiras. Considerando que o pessoal é também político, que os gêneros são constituídos por atos mediados e, enfim, que o corpo só é cognoscível em sua forma generificada, então trata-se de sugerir que o corpo só se torna gênero por uma série de atos renovados, revisados, consolidados e historicamente sedimentados (Cf. BUTLER, 1988, p. 522-523).

As apropriações feministas das teses fenomenológicas facultam-nos entender que os atos que nos constituem são am-

bíguos. Para Butler, isto significa: atuantes, as performances de gênero são expansivas ao ponto de incluírem, já na primeira pessoa do singular, estruturas mais amplas. Diante disto, reconhecemos que, vividas nos corpos, certas ações de gênero são ações instrumentais de organização e resistência coletiva que, sabendo ou não, favorecem relações sociais mais igualitárias. Não obstante, não há como passar por alto que, para favorecer laços de solidariedade, algumas destas apropriações supõem o gênero “mulher” como uma categoria universal e, em nome da libertação de quem é tratada como *Outro*<sup>90</sup>, fomentam a falsa promessa de uma eventual solidariedade política (Cf. BUTLER, 1988, p. 522-523).

De fato, inseridas na sociedade falocrata, as teses feministas apoiadas na fenomenologia têm o exito de, apesar da opressão, reconhecer a importância das mulheres sobre o conjunto dos saberes. Não há, segundo Butler, como negar tal contribuição! No entanto, é sintomático que, ao dar visibilidade às mulheres, tais apropriações pouco se empenham em examinar o estatuto das categorias que adotam e, assim, atentar às opressões cujos resultados levam à reprodução irrefletida de uma identidade de gênero construída segundo as categorias binárias da diferenciação. Ao declararem, por exemplo, que “mulher” é uma “situação histórica”, as fenomenologias enfatizam que o corpo

<sup>90</sup> Em suas obras, Beauvoir busca “descrever a condição da mulher” (BEAUVOIR, 2009a, p. 145). Indagando suas vivências, a autora nota que “em todo caso, o homem se colocava como o Sujeito e considerava a mulher como um objeto, o Outro” (BEAUVOIR, 2009a, pp. 145-146). Ora, se há uma forma humana positiva, esta é masculina; a mulher “aparece como o negativo” (BEAUVOIR, 2009b, p. 16). Destituída de significação própria, a mulher é o corpo; a encarnação daquilo que o “homem decide que seja” (BEAUVOIR, 2009b, p. 16). Ela é o sexo: o símbolo da diferenciação que só se determina em relação aos signos fálcos. Assim, enquanto o homem é pensado segundo sua autonomia, a mulher “é o inessencial” (BEAUVOIR, 2009b, p. 17). Se o “homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2009b, p. 17). Ela é o *Segundo Sexo* que, reduzido à condição de objeto de consumo e desejo, perde não só a condição de corpo fenomênico, mas é suprimida a “pura presença ante el *logos* dominante masculino” (SÁENZ, 2009, p. 97). Para Beauvoir, nulificada em sua própria transcendência, a cultura exclui a mulher toda ação racional, autônoma e livre. No escopo das fenomenologias-existenciais, entendemos que tanto Beauvoir quanto Merleau-Ponty buscaram reagir contra este tipo de abordagem.

sofre um processo de aculturação pelo qual assume um conjunto de convenções capazes de estruturar o modo como somos percebidos. Ora, interpela Butler, mas se o gênero é um signo cultural assumido por um corpo sexuado, torna-se impossível separá-lo da sexuação biológica. Diante disto, resta à fenomenologia assumir seus limites! Resta-lhe reconhecer que a encrustação do gênero no sexo resulta numa série de ficções imperativas, tais como o *sexo natural* ou a *verdadeira mulher* (Cf. BUTLER, 1988, p. 524). Além disto, outro efeito bastante questionável é a ereção de regras excludentes que, ao longo do tempo, produzem uma série de estilos corporais reificados pelos axiomas do binarismo de gênero e dos contratos heteronormativos.

Segundo Butler, boa parte das civilizações são regidas por regulações que, visando suas metas, dispõem a afetividade diante de tabus que visam somente assegurar o *status quo* e punir os transgressores. Uma das maneiras de perpetuar e ocultar esse sistema é cultivando os corpos em sexos distintos. Assim, no que tange a fenomenologia, trata-se de saber se ela contribui à reconstrução feminista do caráter sedimentado do sexo, do gênero e da sexualidade no nível corpóreo (Cf. BUTLER, 1988, p. 525). Com efeito, o interesse fenomenológico nos atos pelos quais a identidade é assumida pode servir de pivô às teses feministas que visam compreender como os corpos genericados são concebidos. O modo como, na primeira pessoa do singular, estes corpos dramatizam as vivências intersubjetivas possibilita-nos vislumbrar os distintos modos de atuação das convenções sociais. Todavia, é cada vez mais difícil imaginar a opressão sofrida pelas minorias tomando como ponto de partida apenas os atos individuais. Por mais que as responsabilidades coletivas preexistam, isso não implica que a opressão decorra apenas deles. Existem situações onde certos atos não só são avessos às convenções, mas capazes de transvalorar suas condições. E é neste sentido que a faceta performativa da subjetividade impõe uma revisão das premissas individualistas subjacentes ao enfoque fenomenológico.

Assim como na teoria feminista, o âmbito “pessoal” apresentado na fenomenologia se expande ao ponto de incluir

as estruturas coletivas. Enquanto inscrição temporal de uma performance, os atos individuais são pessoais e coletivos. Na medida que dramatizam e resignificam o *status quo*, é então factível que os atos de gênero vividos no corpo assumam um enfoque teatral cuja orientação abranda tanto os voluntarismos exacerbados, quanto os determinismos absolutos.

Ora, é vestindo, parodiando e resignificando as normas, os axiomas e os contratos civilizacionais que, corporificados, os gêneros jamais podem ser confundidos com as ações de alguém isolado. Com efeito, não é que não existam configurações provenientes de escolhas individuais, mas o fato de muitas destas serem feitas em nome das sanções que pretendem negar mostra que, na verdade, o gênero não é só uma questão pessoal. Performáticos, os gêneros são pessoais, mas já estavam sendo realizados antes do sujeito entrar em cena. Tal como numa peça teatral, o gênero é um ato ensaiado que depende de seus atores para ser atualizado e reproduzido como realidade. Portanto, enquanto performance pública, não é nem individual, nem fruto daquilo que é culturalmente inscrito sobre ele. Feito em ato, o corpo generificado não só não depende de um “eu” prévio que lhe confere significâncias culturais, como não é um recipiente anorgânico passivamente roteirizado pelas regulações civilizacionais. Dentro da performance que parodia, o ator (corpo generificado) está desde sempre inscrito e situado no palco em que atua (mundo inter-humano). E assim como uma peça necessita tanto de um roteiro quanto de um intérprete, também o sujeito corporificado atua em seu papel (gênero) dentro de um espaço cultural prévio (Cf. BUTLER, 1988, p. 526)

Não obstante, é para além do contexto teatral que estas configurações se manifestam. Inscrito mundanamente, performar gênero é um ato de perigo e enfrentamento, pois aí não estão traçadas linhas rígidas que diferenciam ficção e vida. Na rua ou no ônibus, não há para uma *trans* qualquer presunção de que sua performance é contrastável com a realidade. Visto que não prestam contas às normas pré-existentes, as configurações de gênero estruturam uma nova realidade. Em devir, não se limitam à distinção “sexo-gênero”, pois desafiam a separação

entre realidade e aparência. Feitas em ato, tais paródias prescindem de cristalizações essencialistas. Sendo assim, enquanto for performada, a performance de uma *trans* é tão real quanto a de qualquer pessoa.

Reais em ato, os gêneros não são, portanto, expressivos, mas performáticos. Contra as fenomenologias, isso indica que os gêneros não são anteriores aos atos pelos quais são dramatizados e conhecidos. Nas várias maneiras onde a corporeidade assume e reconfigura seus significantes, não há qualquer eguidade prévia por meio da qual as ações pessoais e coletivas são mensuradas como verdadeiras ou falsas. Para além de ficções heteronormativas, alegar que a realidade de gênero é fruto de performances sociais indica, então, que os essencialismos adotados pelas teorias feministas apoiadas na diferença sexual também formam parte de uma estratégia hegemônica e excludente, segundo a qual o aspecto paródico dos gêneros é constantemente ocultado. Para Butler, contudo, o gênero é um ato em sentido amplo. Como performance, ele constrói uma paródia social de sua interioridade psíquica. Neste sentido, jamais será verdadeiro, falso, real, aparente ou ontologicamente necessário!

Com efeito, se é verdade que Butler não prescinde de uma teoria que defina os gêneros, então resta entender que, sem uma autocrítica, as teorias feministas, existenciais e fenomenológicas tampouco são capazes de avaliar como as opressões cotidianas fundamentam as categorias pelas quais os gêneros são concebidos. Ora, se é possível recomendar – como o Kristeva o fez<sup>91</sup> – que utilizemos o termo “mulheres” apenas como ferramenta política, é preciso, com isto, indagar quais vantagens de se colocar em cheque o estatuto metafísico desta categoria (Cf. BUTLER, 1988, p. 529). Uma coisa, é utilizá-lo sabendo de sua insuficiência ontológica; outra é articular uma visão de mundo normativa que o celebra como uma realidade cultural não atestável. Sendo assim, não interessa à estadunidense reescrever o gênero “mulher” de modo a torna-lo ontologicamente essencial às querelas políticas. Antes de mais nada,

<sup>91</sup> Para Butler, Kristeva recomenda que as feministas se valham da categoria “mulheres” apenas como ferramenta política (Cf. BUTLER, 1988, 529); (Cf. BUTLER, 1989b).



faz-se vital uma genealogia dos meios institucionais pelos quais os gêneros são configurados. Só assim entenderemos que, ao intitular-se fundador da cultura, o paradigma da diferença sexual passa por alto a possibilidade de uma avaliação de sua constituição, tanto pela via universalizante da tradição fálica, quanto pela perspectiva das teses feministas que constroem uma ficção metafísica, em nome da qual reivindicam a libertação de uma classe subjugada (Cf. BUTLER, 1988, pp. 529-530).

Amparados pelos pressupostos fenomenológicos, trata-se, enfim, de indagar uma genealogia crítica dos constructos de gênero que priorize uma concepção de ampla de ato que, além de performativo, é historicamente constituído e socialmente compartilhável. Tal genealogia, diz Butler, inclui uma política de atos performativos que não só redescrevem os gêneros existentes, como expõem, elucidam e transvaloram os atos e as estratégias de reificação que constituem e ocultam os gêneros conforme os vivenciamos. Não ontologicamente sistematizável, esta via interpretativa reconhece a importância de se representar as mulheres, mas defende que tal representação não pode distorcer a coletividade factual que a teoria deseja libertar (Cf. BUTLER, 1988, p. 530). Em verdade, em relação aos discursos que conferem centralidade aos símbolos fálicos, não como há deixar de admitir quão benéficas e emancipatórias são as teses feministas balizadas pela diferença sexual. Contudo, persiste um problema quando esta baliza prescreve uma restrição binária aos corpos ou – como em Merleau-Ponty – um panorama conceitual implicitamente heteronormativo que não raro serve à descrição viciada das identidades de gênero e da sexualidade.

Para Butler, é vital que a fenomenologia compreenda: apesar do caráter arraigado do patriarcado e, neste sentido, da diferença sexual ser utilizada como marco à emancipação feminina, não é possível desconsiderar que, enquanto inscrição corporal e cultural, o gênero é um fator pertinente. Para além de quaisquer determinismos ou voluntarismos absolutos, os gêneros não são nem passivamente inscritos no corpo nem delimitados pela anatomia, pela linguagem, pelos símbolos de poder ou pela soberba do patriarcado. Enquanto performances

vívidas de um corpo, os gêneros são aquilo que, constante e invariavelmente, se supõe sob coerção, diária e incessantemente, com angústia e prazer (Cf. BUTLER, 1988, p. 531). Sendo assim, visto que personificam paródias de crítica e enfrentamento, são suficientes para apontarmos aos vícios das teses fenomenológicas, mais especificamente ao heteronormativismo de Merleau-Ponty. Vejamos o que Judith Butler nos diz sobre o filósofo da percepção.

### 2.3. A crítica feminista ao corpo sexuado

Em *Deshacer el Género* (2006), seguindo alguns dos passos de Merleau-Ponty, ao falar sobre os homossexuais, Butler sugere que a sexualidade não é nem um atributo privado, nem uma série de inclinações pré-delimitadas. Enquanto estilo de ser no mundo, a afetividade nos direciona aos outros. Ela revela que, como corpos sexuados, somos esculpidos por nossas relações de apego, autonomia e dependência. Intrínseca, ela é, desde o início, nosso ser por inteiro. Assim, “no es esta o aquella dimensión de nuestra existencia, ni la llave, ni la base de nuestra existencia, sino más bien coextensiva con la existencia” (BUTLER, 2006, p. 57).

Mas qual a relação disto com os apontamentos feitos até aqui? Com efeito, apesar do hiato temporal, é em “*Sexual Ideology and Phenomenological Description...*” (1989) onde Butler explicita seu interesse pelos supostos merleau-pontianos acerca da percepção, da corporeidade e de suas contribuições ao âmbito das teses feministas, principalmente no que tange sua proximidade e seu abismo quanto ao *tornar-se mulher*. Sobre isto, observamos: em função das atualizações beauvoirianas, apesar de reconhecer a relevância de Merleau-Ponty, Butler não só não o segue acriticamente, como tece críticas aos modos como o francês delimita o corpo sexuado. Isso ocorre porque a preocupação de Butler com os corpos performativos é encorajada pela utilidade que as configurações de gênero possuem sobre as teses feministas, na medida em que outrora foram esboçadas por Beauvoir.

Para a estadunidense, não há como contestar que o *Segundo Sexo* se utiliza das contribuições de Merleau-Ponty. O problema é que, ao falar da mulher como o *Outro*, Beauvoir reformula e amplia a subjetividade encarnada, direcionando-a aos debates feministas e ao problema da emancipação. Assim, ainda que mais tarde Merleau-Ponty trate do toque e da carnalidade<sup>92</sup>, fica claro que o conjunto da sua obra não viabiliza este tipo de direcionamento. Com isto, salientamos que os escritos de Butler sobre Merleau-Ponty demonstram sua “crítica a Merleau-Ponty, en parte a través de las tesis de Beauvoir” (DÍAZ, 2008, pp. 56-57).

Não obstante, é preciso dizer que esta leitura de Judith Butler possui diversos matizes! Ora, se é fato que Merleau-Ponty atenta às insuficiências da tradição determinista, Butler o elogia enquanto serve à refutação das teses naturalistas que regulamentam a vida sexual. Considerando que, para Merleau-Ponty, a sexualidade designa um movimento espontâneo do sujeito encarnado com o mundo, numa primeira visada, parece que, de fato, uma filosofia da percepção tem muito a contribuir às pautas igualitárias do feminismo. Para além da simples ati-

<sup>92</sup> Acerca da ontologia da carne e da teoria do entrelaçamento empreendidas por Merleau-Ponty em seus escritos tardios, Butler entende que, quando dois corpos se tocam, ambos abrem “camino para una aprehensión sensible del mundo” (BUTLER, 2016, p. 9). Com efeito, antes de qualquer posicionamento voluntário, já estou em “con un terreno de alteridad que no es restrictivamente humano” (BUTLER, 2016, p. 9). Segundo Butler, isso significa que aquém da intercorporeidade e da intencionalidade fenomenológicas, é só por uma ontologia do sensível e, portanto, da *carnalidade* que torna-se possível descentrar o olhar objetificante, entendendo que a reversibilidade do toque não é propriedade de um sujeito autoconstitutivo, mas de uma rede de significantes inalienáveis. Não se trata “de lo que toco del otro, o de mí mismo, sino de la condición de posibilidad del tacto, una tactilidad que excede cualquier tacto dado y que no puede reducirse a una acción unilateral realizada por un sujeto” (BUTLER, 2016, p. 33). Assim, segundo esta dinâmica híbrida e reversiva de entrelaçamentos entre os corpos, se não podemos tocar sem ser tocados, Butler entende que, antes qualquer assimilação acrítica do projeto fenomenológico, a meta de Merleau-Ponty n’*O Visível e o Invisível* (1964) é rastrear como se forma o sujeito a partir de um toque que não pertence a ninguém. Neste escopo, assim como a *carnalidade*, o conceito de *tato* vem, então, apontar à “condición de posibilidad de tocar y ser tocado, una condición que estructura de modo activo aquello que a la vez hace posible” (BUTLER, 2016, pp. 33-34).

vidade genital, pensar a dependência entre existência e afetividade desde as situações concretas, de modo a reestabelecer os componentes histórico-afetivos da sexualidade, pode colaborar ao reconhecimento da diversidade sexual. Segundo Butler, a proposta de que o corpo sexuado é uma ideia histórica pode, sim, ser aproveitada à formulação das pautas feministas e de gênero suscetíveis, por exemplo, desde *O Segundo Sexo* (Cf. BUTLER, 1989a, p. 85).

Não puramente biologicista, a corporeidade em Merleau-Ponty nos faz tomar consciência da importância em compreender “las diversas maneras de dar sentido al mundo, de re-configurar significaciones, hábitos y actitudes heredados y construídos” (SAENZ, 2009, p. 97). Tal como nas teses feministas provenientes do existencialismo, o corpo é não só o veículo da apropriação dos signos mundanos, mas um mecanismo em transformação. Não se trata de um fato cristalino e estático, mas de um estilo de ser e existir que o sujeito – apoiado numa situação história que o excede – realiza e dramatiza segundo suas possibilidades (Cf. BUTLER, 1989a, p. 86). Mas por mais que Merleau-Ponty viabilize uma ampliação da sexualidade e, assim, contribua aos discursos sobre a diversidade, é preciso indagar se sua filosofia é capaz de operar uma real mudança nos pressupostos que regulamentam o heteronormativismo. Para Butler, ainda que indague o sentido histórico dos atos corpóreos, Merleau-Ponty oferece uma interpretação da sexualidade que pouco refuta as normas do patriarcado! Isto ocorre pois, além de adotar a heterossexualidade como pressuposto normativo, o francês caracteriza “la sexualidad masculina como mirada descorporalizada que enfoca a su objeto de deseo como cuerpo y solo crudo cuerpo” (DÍAZ, 2008, p. 57). De fato, interpela o biologicismo, mas acaba repetindo o vício de se compreender as relações culturais entre os sexos a partir de um referencial fálico, universal e masculino.

Segundo a análise de Butler, por mais que Merleau-Ponty enfatize a faceta autônoma e dependente dos sujeitos corpóreos, a estrutura da percepção é misógina, heteronormativa e continuadora da tradição segundo a qual a mulher, condenada

ao invisível, é a presentificação do imaginário masculino. Independentemente de quais tenham sido as inovações propostas na fenomenologia do corpo sexuado, o sujeito que visa outrem é um sujeito masculino que não só projeta “sus deseos sobre el cuerpo femenino sino que considera eso que es su proyección como la estructura misma del cuerpo percibido” (DÍAZ, 2008, p. 58). O corpo que este indivíduo fálico percebe é um corpo passivo, visualmente objetificado e, por assim dizer, feminino. Não importando quais olhares são detidos sobre este corpo, ele é visto de tal modo que seus atributos provocam, invariavelmente, os gestos fálicos. Por conseguinte, mesmo quando Merleau-Ponty assume a reversibilidade das mãos, o toque está sempre “repleto de matices solipsistas que excluyen al otro e ignoran la diferencia sexual, de manera que se limita a describir lo visible, ahora duplicado” (SÁENZ, 2009, p. 103). Para Butler, “here the *solipsistic circle* of the masculine *voyeur* seems complete” (BUTLER, 1989a, p. 94).

De fato, em Merleau-Ponty a sexualidade é a expressão da existência. No conjunto de sua obra, ambas estão presupostas, de modo a tornar o corpo “un lugar de apropiación y un mecanismo de transformación” (SÁENZ, 2009, p. 118). Contudo, neste mesmo contexto, o corpo feminino não raro performado pelas mulheres parece conter uma essência física que, balizada pela diferença sexual, é determinada não como sujeito, mas como objeto da percepção. Tal corpo parece conter uma “essência objetiva” que elicia o desejo masculino. Ele não possui uma existência aberta, mas uma essência fixa que não se confunde com seu sujeito. Neste sentido, o corpo genérico nomeado por Merleau-Ponty, “ese cuerpo que es existencia, tiene que ser masculino” (DÍAZ, 2008, p. 58). E se o corpo feminino não é seu próprio sujeito, então “la existencia no pertenece a la mujer” (DÍAZ, 2008, p. 48).

Ao primar pela percepção, a tentativa merleau-pontiana de manter um sujeito genérico enquanto são descritas as experiências intercorpóreas é infecunda! O sujeito universal de que sua fenomenologia fala não deixa de ser um sujeito culturalmente determinado: um corpo androcentrico. Assim, na

medida que em Butler nos referimos aos corpos performáticos, não é viável que invoquemos uma estrutura universal mediante a qual os casos particulares são compreendidos. Se desejamos efetuar uma crítica ao corpo sexuado, devemos reconhecer que as indagações merleau-pontianas tendem a conferir legitimidade e universalidade à uma forma da sexualidade pré-esboçada pela cultura. E por mais que a fenomenologia busque proporcionar uma compreensão ampla da afetividade e, assim, interpelar a regulações normativas, o fato é que, muito provavelmente, tais expectativas são ilusórias, pois o que prevalece é a “sexualidad masculina, la cual se caracteriza por una mirada des-corporalizada que define su objeto como un simple cuerpo” (SAÉNZ, 2009, p. 118).

De fato, em Merleau-Ponty a afetividade situa-nos. Ela nos torna copartícipes de uma comunidade mais ampla. Contudo, o mundo do qual o francês fala não transborda as relações culturais de dominação, onde o homem é o ser que deseja e assiste (o *voyeur*) e a mulher, o ser desejado e objetivado; onde “el sujeto normal vidente es el hombre y el ‘cuerpo visto es el de la mujer” (SAÉNZ, 2009, p. 118). Sexista, Merleau-Ponty sustenta que a dialética entre os sexos está suposta nas vivências intercorpóreas, mas o que faz é conferir ao corpo uma estrutura universal supostamente a-histórica que, em função de um vício heteronormativo, passa por alto o fato de ser motivada por regulações culturais.

O autor explica essa estrutura alegando que a sexualidade é um modo de familiarizarmo-nos com a humanidade segundo seus laços de autonomia e dependência. Mas ao descrever a corporeidade a partir de uma estrutura fálica e alegar que somos codependentes uns dos outros, apenas reimprime a dialética existencialista do “Eu” e do “Outro”. Segundo Butler, esta é somente uma maneira de atualizar a dialética do “senhor” e do “escravo” (Cf. BUTLER, 1989a, pp. 95-96). Portanto, se as palavras de Merleau-Ponty forem devidamente analisadas, notamos que apenas reeditam a ideia segundo a qual posso, enquanto corpo, ser “reducido a objeto por la mirada de otra persona para quien yo no soy persona; también puedo convertirme en el amo y mirar yo a la otra personal” (DÍAZ, 2008, p. 59).

Para Butler, é preciso admitir a similaridade entre a ideologia merleau-pontiana da afetividade e a dialética hegeliana. Sexualmente situado, o *modus operandi* da percepção muito se assemelha ao do desejo. Assim, “el sujeto que desea es equivalente al amo y el objeto deseado al esclavo” (DÍAZ, 2008, p. 59). Ora, se o “senhor” é um existente descorporizado, o escravo é a personificação daquilo que falta ao amo. O que resta ao escravo, então, é assumir-se como objeto de desejo: o corpo faltante ao senhor. Tal qual a condição feminina, lhe é imputada a condição de um ser sem desejo; um ser inessencial e secundário. Em função disto, salta aos olhos como não existem, nesta dialogia, quaisquer corpos desejan-tes.

Diante dos comentários remetidos por Butler, notamos: seja na percepção, intersubjetividade ou reversibilidade das mãos, vigora em Merleau-Ponty a aceitação de uma estrutura metafísica da corporeidade. Por mais que não seja possível rastejar um leque explícito de sinónimas como “senhor = sujeito desejante = corpo masculino” e “escravo = objeto de desejo = corpo feminino”, Merleau-Ponty reproduz a compreensão de que o corpo feminino é um existente fragmentado. Adotando em grande medida o suposto beauvoiriano segundo o qual a mulher – reduzida pelo homem à condição de *Outro* – se conforma às vivências inessenciais da corporificação, para Butler, a descrição merleau-pontiana da afetividade parte de uma dinâmica heteronormativa. Assim, Merleau-Ponty não só esvazia a experiência feminina de referências culturais específicas, como a converte em uma estrutura ontológica que, se n’algum momento puder ser contextualizada, só o será mediante o marco heteronormativo. Metafisicamente confusa, tal problematização da sexualidade em momento algum assinala ou reconhece as relações culturais de dominação e submissão existentes entre os sexos.

Ora, quanto ao valor que a teoria de Merleau-Ponty pode ter aos debates feministas, Butler acredita que o problema da carnalidade esboçado tardiamente pode servir à estruturação de uma ontologia que, em detrimento do privilégio da visão, dá ênfase ao toque. Segundo a estadunidense, trata-se aí de uma

descrição do erotismo onde a *carne* enquanto atmosfera de partilha resiste às categorizações normativas e aos dualismos sujeito-objeto. Não obstante, considerando que a *Fenomenologia da Percepção* interpreta o embate entre “senhor” e “escravo” como uma dinâmica invariante da vida sexual, Butler questiona se Merleau-Ponty foi realmente capaz de afastar-se das teses onde predominam o *voyeurismo* e a objetificação do *Outro*. Para ela, o autor de *O Visível e o Invisível* (1964) cai em confusão ao acreditar que sua teoria retoma a primordialidade da experiência vivida e, assim, olvida o fato de que sujeito e objeto – senhor e escravo – são constructos metafísicos que em quase nada divergem dos prejuízos ontológicos clássicos (Cf. BUTLER, 1989a, pp. 97-98). Deste modo, a constituição merleau-pontiana do sujeito é, no mínimo, problemática, pois “pretende representar no a un género sino a todo género” (DÍAZ, 2008, p. 61).

Em favor de uma descrição da corporeidade, Merleau-Ponty passa por alto a possibilidade dos gêneros figurarem como categorias constitutivas da identidade. Assim, se só há sujeito enquanto persistir um estereótipo fálico de transcendência, então Merleau-Ponty consagra este universal como um modelo destinado à constituição de qualquer humano. Como observa Butler, tal consagração traz consigo sérias limitações, pois desvaloriza não o gênero, mas as mulheres (Cf. BUTLER, 1989a, p. 98).

Isto posto, à recusa do gênero para elucidar a objetividade fálica, soma-se o fato de que não é possível rastrear em Merleau-Ponty qualquer historicidade da sexualidade dos corpos. Com efeito, se são muitas as sexualidades e se seus contextos linguísticos também são diversificados, então este hiato da teoria merleau-pontiana só pode ser visto como uma falta grave. Para dar acesso à “coisa mesma”, “es fundamental la referencia a la concreta sexualidad y al concreto cuerpo del que se pretende hablar” (DÍAZ, 2008, p. 61). Assim, por mais prolifera que seja, a leitura merleau-pontiana da sexualidade é bastante ingênua!

Privilegiando uma perspectiva universalista, Merleau-Ponty reduz a concretude da vida a uma abstração metafísica,



na qual não estão incluídas as situações particulares dos sujeitos corpóreos, constituídos histórica, social e culturalmente. Neste sentido, se é possível uma apropriação feminista de suas teses, Butler deixa claro que será preciso avaliar em que medida estas contribuições legitimam e universalizam as estruturas hegemônicas de poder, bem como a opressão sexual daí decorrente. Para além daquilo que uma fenomenologia do corpo sexuado é capaz explicitar, trata-se, pois, de entender o corpo como veículo performativo de expressão e dramatização dos elementos histórico-existenciais constituídos em gênero, e a sexualidade como uma atmosfera de lutas culturais passíveis à transvaloração, à inovação e à mudança.

### **3. Conclusão: para além do corpo sexuado, gêneros performativos.**

No intuito de sustentar que a construção da identidade ocorre dramática e paródicamente, Butler não apenas avalia os méritos e limites das teses fenomenológicas, mas insiste que, se desejamos conceber os gêneros como atos performativos de um corpo-próprio, é preciso deixar claro em que medida as proposições de nomes como Beauvoir e Merleau-Ponty são produtivas aos discursos feministas e à compreensão das configurações de gênero. Ora, se é verdade que “ninguém nasce mulher” (BEAUVOIR, 2009b, 361), então o gênero jamais expressará uma identidade estática e substancial. Para Butler, o gênero é um constructo esboçado mediante atos descontínuos e repetitivos, abertos à transformação. Contra quaisquer concepções que possam querer coisificá-lo ou cristalizá-lo, ele é o resultado de uma performance mundana e social: “a *performative accomplishment*” (BUTLER, 1988, p. 520). Neste sentido, contra as naturalizações e binarizações, trata-se de abrir mão de uma nova compreensão das condições de formação dos gêneros, onde não são as formas, e sim os atos quem constituem e produzem a crença de que o gênero de um corpo atuante no mundo (sujeito ator) pode ser real.

Ao escopo de nossa leitura, isto aponta à necessidade de uma revisão do modelo fenomenológico empreendido por Mer-

leau-Ponty. De acordo com Butler, Merleau-Ponty supõe um Eu prévio, fundante de nossas condutas e ações. De fato, diz ela, não dá para passar por alto que, para além das cristalizações anatômicas, a concepção da mulher como uma situação histórica encontra amparo na ideia segundo a qual o corpo perceptivo é uma ideia histórica construída intersubjetivamente. Em verdade, em Merleau-Ponty o aspecto fático e material da corporeidade não são negados, mas diferenciados de sua inserção cultural. Em função disto, Butler entende que as teses fenomenológicas precisam ampliar a compreensão sobre os atos que descrevem não só os modos como os corpos carregam seus significados, mas como estes são representados, dramatizados e performados.

Para ela, a fenomenologia precisa entender que o corpo não é só matéria fática. Não somos apenas um corpo disposto entre outros. Mundano, “el cuerpo se hace” (DÍAZ, 2008, p. 64). Enquanto se materializam, os corpos dramatizam suas situações. Diante disto, supor um Eu “fático”, prévio e descorporeizado cujas facultações exercem poder sobre a corporificação é valer-se de uma gramática desafortunada.

Assinalando esta infeliz adversidade, Butler propõe que consideremos o gênero não como um universal impositivo sobre os casos particulares, mas como um ato ao mesmo tempo intencional, performativo, dramático e não-referencial: “*a corporeal style*” (BUTLER, 1988, p. 521). Com efeito, é preciso dizer que Butler não abandona os marcos fenomenológico e existencial, onde noções como “intencionalidade” e “projeto” são vitais à liberdade do sujeito corporificado. Sua revisão sustenta apenas que a performatividade talvez seja mais adequada à “crítica al recurso al yo previo a la acción” (DÍAZ, 2008, p. 64). Intencionais, os gêneros performativos indicam não só que não há uma essência prévia aos gêneros, mas que são os atos de gênero que os criam e ocultam, facultando-nos a ilusão de que são reais e naturais.

Diante disto, trata-se de questionar se as contribuições de Merleau-Ponty podem servir às teses feministas que interpelam o caráter natural dos gêneros, dos sexos e da sexualidade. Estendendo suas críticas às fenomenologias, Butler ques-

tiona em que medida os feminismos interessados em analisar a constituição dos corpos generificados encontram amparo na preocupação segundo a qual os corpos agem em conformidade com as situações civilizacionais oferecidas. Para ela, as fenomenologias – dentre elas, a de Merleau-Ponty – não dão conta deste problema! Ao sustentar que as opressões são mantidas e reproduzidas por agentes pessoais conformados aos poderes hegemônicos, tais discursos tomam como ponto de partida os atos individuais, mas raramente consideram o conjunto dos condicionantes sociais favoráveis à opressão.

Sob a ótica butleriana, isto é um grave equívoco, pois não há como passar por alto as situações culturais condicionantes da ação voluntária. Demasiadamente individualista, o enfoque existencial revela-nos, então, seus limites, pois não reconhece que é da perspectiva da ação compartilhada que brotam boa parte dos questionamentos relativos às opressões cotidianas. Concordando com o lema feminista, se é verdade que as vivências pessoais são, também elas, políticas/coletivas/sociais e, neste sentido, que é possível ampliar os valores subjetivos ao plano cultural, então é preciso dizer, contra a fenomenologia, que os atos pelos quais os corpos generificados são estilizados não são solitários: “*the act that gender is [...] clearly not one’s act alone*” (BUTLER, 1988, p. 525). Performados e vividos em ato, os gêneros são efetuados em função de suas matizações pessoais, mas é em relação às sanções coletivas que torna-se impossível reduzi-los ao meramente individual.

Nunca plenamente autônomos ou originais, os atos de um corpo generificado atuante no mundo são “una suerte de ritual repetitivo de significados socialmente estabelecidos” (DÍAZ, 2008, p. 66). Assim, o gênero não é nem um projeto individual, nem um constructo extrínseco imposto sobre o corpo. Considerando, tal qual Merleau-Ponty, que o corpo não é simplesmente passivo aos códigos culturais, para Butler, os atos de gênero são, além de intencionais, dramáticos e performativos.

Ao contexto desta análise, isto significa que as performances de gênero colocam em suspenso inclusive a distinção entre realidade e aparência. Diferentemente daquilo que Mer-

leau-Ponty e as fenomenologias-existenciais sustentam, as configurações de gênero não expressam “ninguna esencia interior sino que ellas mismas son las que constituyen la identidad de género” (DÍAZ, 2008, p. 67). Portanto, dos veios abertos por Butler, se é verdade que não existe uma identidade autêntica, natural ou universal, conseqüentemente, tampouco existirá qualquer configuração de gênero mais real ou mais verdadeira que as outras. E isto porque, segundo Butler, noções como “sexo natural” e “gênero verdadeiro” são apenas criações culturais fictícias que, em favor de suas próprias causas, encobrem e oprimem a faceta crítica e performativa das identidades de gênero.

Na contramão de certos individualismos, não restam dúvidas, então, de que pôr em questão os modos como as performances de gênero são estruturadas é fundamental ao conjunto das teorias feministas. Politicamente falando, não há como negar que a lutas emancipatórias ver-se-iam beneficiadas se, em determinadas situações, fossem amparadas por certos universais capazes de unificar o discurso de uma classe oprimida – a categoria “mulheres”, por exemplo. Todavia, estas ficções só são úteis enquanto instrumentos políticos de luta, resistência e enfrentamento. Assim, se desejarmos empregá-las, que jamais as utilizemos como categorias ontológicas aptas a promover a real liberdade das minorias. Tratando-as como fantasiosas, Butler entende: para além das fenomenologias, não é que, em favor de certas causas, não possamos dispor destas categorias; a questão é que não podemos deixar de problematizá-las.

Assumindo, um importante direcionamento às teorias feministas e de gênero, Butler interpela a costumeira ênfase que se confere à celebração e à articulação normativo-prescritiva de uma essência, de uma natureza ou mesmo de uma cultura própria para as mulheres. Indagando se de fato existem “as mulheres” ou, ainda, se é possível falar desde um ponto de vista específico delas (Cf. BUTLER, 1988, p. 529), contra Merleau-Ponty e a fenomenologias, Butler diz que uma coisa é valer-se de uma categoria sabendo de suas insuficiências; outra é articular uma visão normativa que celebre e emancipe uma realidade inalcançável. Dispondo a diferenciação como pedra

angular àquilo que deseja julgar e oprimir, as fenomenologias atenuam a investigação sobre o modo como se estrutura, organiza e dissemina a opressão sexual. Seja por um ponto de vista masculino e universalista, seja pela adoção da categoria “mulheres” como fator das proclamações feministas, Butler entende que, assim como o heteronormativismo compulsório, o pressuposto da diferença sexual, além de problemático, não é suficiente para dar conta da faceta crítica e performática em que estão inseridos os corpos generificados.

Diante disto, trata-se não só de pôr em cheque as filosofias que universalizam as categorias fálicas, mas de dar espaço e tornar presentes os constructos de gênero socialmente marginalizados. Para além da matriz binária, só assim compreenderemos que, ativas, as performances de gênero não estão fixadas nem pelo corpo, nem pela natureza, e tampouco pela simbologia fálica. Dramáticos, os gêneros dão lugar à uma ótica de reconhecimento pela qual as identidades alternativas assumem um papel crítico e reativo em relação às normas, regulações e sanções impostas dogmaticamente pela cultura masculina.

**Referências:**

- BEAUVOIR, S. **A Força das Coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009a.
- \_\_\_\_\_. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009b.
- BUTLER, J. **Deshacer El Género**. Barcelona: Paidós, 2006
- \_\_\_\_\_. **El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad**. Barcelona: Paidós, 2007
- \_\_\_\_\_. **Los Sentidos Del Sujeto**. Barcelona: Herder Editorial, 2016
- \_\_\_\_\_. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. **Theatre Journal [Maryland]**, v. 40, n. 4, pp. 519-531, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- \_\_\_\_\_. Sex and Gender In Simone de Beauvoir's *Second Sex*. **Yale French Studies [Connecticut]**, n. 72, pp. 35-49, 1986.
- \_\_\_\_\_. Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In: ALLEN, J.; YOUN, I. M. **The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy**. Indiana: Indiana University Press, 1989a, pp. 85-100
- \_\_\_\_\_. The Body Politics of Julia Kristeva. **Hypatia**, Vol. 3, No. 3, pp. 104-118, 1989b.
- \_\_\_\_\_. Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (org.) **Feminism as Critique: On the Politics of Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 128-142.
- CHAUI, M. S. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DÍAZ, E. B. **Qué Cuenta Como Una vida: La pregunta por la libertad en Judith Butler**. Madrid: A. Machado Libros, 2008
- DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FERRAZ, M. S. A. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.
- FEMENÍAS, M. L. **Judith Butler: Introducción a su Lectura**. Buenos Aires: Catálogo, 2003.
- FURLAN, R. **Introdução à Filosofia de Merleau-Ponty: contrapon-tos com Freud e Wittgenstein**. 1998. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998. Disponível em: <[Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020, Natal. ISSN1983-2109](http://www.biblio-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

tecadigital.unicamp.br/document/?view=vtls000129490>. Acesso em: 03/02/2016

GILES, T. **Crítica fenomenológica da psicologia experimental em merleau-ponty**. Petrópolis: Vozes, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MULLER-GRANZOTTO, M. J. Merleau-Ponty leitor de Freud. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 399-432, dez. 2005.

SÁENZ, M. C. L. Contribuciones De Merleau-Ponty A La Filosofía Feminista. **Phainomenon**, v.1 n. 18-19, pp. 95-124, 2009.

SARTRE, J. P. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

WAELEHENS, A. Uma Filosofia da Ambiguidade. *In*: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. I-XXV.





# **A palavra de uma cidadã na tormenta revolucionária: o pensamento político de Olympe de Gouges**

The word of a citizen in the revolutionary storm:  
the political thinking of Olympe de Gouges

**Marcela Prado Mendonça**

Doutoranda em desenvolvimento  
e meio ambiente- PRODEMA/UFS

**Marcelo de Sant’Anna Alves Primo**

Doutor em filosofia pela UFBA e professor  
de Filosofia do Colégio de Aplicação da UFS

**Resumo:** Nosso texto pretende refletir acerca dos modos de discurso e do alcance dos textos políticos de Olympe de Gouges. Em particular, vamos nos ater a três escritos da autora que, através de gêneros discursivos diferentes, permitem ver a sua produção plural e seu engajamento político no contexto da França revolucionária: 1) *A Réflexion sur les noirs* – 1788 – que apresenta sua experiência com a escravidão, a injustiça e o preconceito que a população negra sofria, mesmo que em uma época de ideias iluministas. Mais do que isso, ela critica a *Comédie Française*, a qual não permitia que uma de suas peças de teatro fosse representada ao público, já que continha uma contundente crítica à discriminação racial; 2) *A Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* – 1791 - que surgiu durante o momento em que as mulheres tinham seus próprios clubes políticos; 3) Por último, o panfleto *Les*

*trois urnes* – 1793 – texto que desnuda o caráter autoritário do Estado jacobino pós-revolução e que levou Olympe a ser guilhotinada.

**Palavras-chave:** Olympe de Gouges; mulheres; revolução; política.

**Abstract:** Our text intends to reflect on the ways of discourse and the scope of the political texts of Olympe de Gouges. In particular, we will stick to three writings of the author that, through different discursive genres, allow us to see her plural production and political engagement in the context of revolutionary France: 1) The *Refléxion sur les noirs* - 1788 - which presents her experience with the slavery, injustice and prejudice that the black population suffered, even in an age of Enlightenment ideas. More than that, she criticizes *Comédie Française*, who did not allow one of her plays to be performed to the public, as it contained a blunt criticism of racial discrimination; 2) The *Déclaration des droits de la femme et de citoyenne* - 1791 - that arose during the time when women had their own political clubs; 3) Lastly, the pamphlet *Les trois urnes* - 1793 - a text that underscores the authoritarian character of the post-revolutionary Jacobin state and led Olympe to be guillotined.

**Keywords:** Olympe de Gouges; women; revolution; politics.

“Mulher, acorda! A força da razão faz-se ouvir por todo o universo;  
reconhece teus direitos.”

Olympe de Gouges, *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*,  
“Pós-âmbulo”.

## 1. Introdução

Não há dúvida da radicalidade do discurso<sup>93</sup> de Olympe de Gouges no que concerne à emancipação das mulheres ou, no mínimo, à conscientização delas do papel engajado e decisivo que elas têm e desempenham na política e na sociedade. Encarcerada na Abadia de Saint-Germain-des-Prés e sendo guilhotinada em 1793, tal execução foi motivada pela sua

<sup>93</sup> A respeito da radicalidade do discurso de Olympe através, por exemplo, da intertextualidade, ver SIESS, J., 2016.

oposição ao império do Terror pós-revolucionário imposto por Robespierre e seus comandados. À época da aprovação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* pela Assembleia Nacional da França em 1789, teve-se a impressão de uma atmosfera democrática em que todos os *homens* gozariam dos mesmos direitos. Em consonância com o surgimento de clubes políticos de mulheres<sup>94</sup>, Olympe encara de frente os seus opositores jacobinos. Com seu espírito livre e insubmisso, lança mão de um discurso político que reivindica a igualdade, sendo um pressuposto crucial e incontornável para a defesa dos interesses da nação, colocando-a no mesmo nível dos magistrados e acima dos revolucionários. Originária da classe social chamada “terceiro estado”, após ficar viúva muito jovem, começou a frequentar os salões literários e a escrever peças teatrais, panfletos revolucionários, entre outros. O conteúdo de seus textos, além de uma dura crítica à sociedade, tratavam da defesa do abolicionismo, da igualdade entre os sexos, da defesa dos filhos ilegítimos e da proposta de divórcio. Dessa maneira, sendo uma mulher ilustrada, frequentava os salões, discutia com filósofos, escrevia a serviço de seus ideais e lutas e publicava seus escritos assinando com o seu próprio nome, a despeito de toda misoginia que existia no “esclarecido” Século das Luzes.<sup>95</sup>

Embora no século XVIII, as personagens femininas proliferassem tanto na cena pública como na literária, ainda estavam sob a tutela masculina, desprovidas de *persona* civil e política, existindo juridicamente apenas através do pai, marido ou outro “responsável” e não possuíam seus direitos civis, políticos e profissionais reconhecidos. Segundo Cruz, “mesmo após 1789, com a criação de um novo espaço político de ‘liberdade, igualdade e fraternidade’, além da inegável e ampla participação feminina na Revolução Francesa, as mulheres não foram contempladas com direitos políticos” (2018, p. 28). O chamado Século das Luzes, devido à valorização da razão e a

<sup>94</sup> Clubes contra os quais os jacobinos se insurgiram para justamente afastar as mulheres da política.

<sup>95</sup> Todavia, Amanda de Queirós Cruz lembra que “muitas de suas demandas estavam presentes em reivindicações de outros iluministas e em reivindicações anônimas, como por exemplo, a participação política feminina aparecia nos escritos de Condorcet e nos cahiers de doléance” (2018, p. 28).

mudança de paradigmas que estabeleceu, foi um século caracterizado por grandes mudanças, mas que ainda possuía resquícios e preconceitos dos séculos passados. Um exemplo disso seria a situação paradoxal das mulheres que, não sendo vistas como *citoyennes* da república, não usufruíam dos mesmos direitos civis, políticos e trabalhistas concedidos aos homens.<sup>96</sup> Eram encaradas como desiguais e “até inferiores por muitos homens considerados esclarecidos, ao mesmo tempo em que o discurso sobre igualdade universal se intensificava e progredia na Europa ilustrada” (*Id. Ibid.*) Dessa maneira, o entendimento herdado pelo século XVIII sobre as mulheres era marcadamente circunscrito por um discurso misógino, sendo legitimado sucessivamente por grandes autoridades do período, tais como teólogos, juristas e médicos. O comportamento masculino concernente às mulheres sempre foi paradoxal, oscilando entre a atração e a repulsão, entre a admiração e a hostilidade. O discurso que alertava sobre o perigo da mulher e que impregnou

<sup>96</sup> Segundo Michèle Riot-Sarcey, “A primeira dificuldade surge no acontecimento maior da Revolução Francesa, que declara o indivíduo livre: desfeitas as ordens, os homens são devolvidos a suas individualidades múltiplas e à desigualdade de suas situações sociais, enquanto os representantes, recentemente reconhecidos como detentores provisórios da soberania do povo, procuram reconstituir uma soberania una e indivisível. Soberania em condições de reunir indivíduos semelhantemente livres. Assim, um dos primeiros cuidados dos revolucionários representantes é distinguir a multiplicidade dos homens da comunidade dos cidadãos, pois só os cidadãos eram passíveis de reconstituir a unicidade da soberania. Ainda assim, era preciso separar os cidadãos passivos dos cidadãos ativos, na medida em que o homem só era pensado livre em função daquilo que ele não era ou já não era mais, ou seja, do homem dependente. Como se a dependência do outro fosse a condição da liberdade de um. Esse respeito, o abade Siéyès é o mais explícito nos debates preparatórios à *Declaração dos Direitos do Homem*: “Todos os habitantes de um país devem nele gozar do direito de cidadão passivo; todos têm direito à proteção de sua pessoa, de sua propriedade, de sua liberdade, mas nem todos têm direito a tomar parte ativa na formação dos poderes públicos, nem todos são cidadãos ativos. As mulheres, pelo menos no estado atual, as crianças, os estrangeiros, também aqueles que não contribuísem em nada para Sustentar o estabelecimento público, não devem em absoluto influir ativamente na coisa pública?. Essa rigorosa precisão aos poucos se torna certeza necessária ao bem público. Esboça-se então a imagem do cidadão esclarecido em primeiro lugar e, por consequência, proprietário, com a qual se identificam todos os representantes sucessivos do soberano, mantido assim em sua indivisível unidade” (1994, p. 249).

as mentalidades desde o final da Idade Média vinha da Igreja “e delineava a mulher como dotada de sexualidade e pecado, uma mistura de Eva e Satã” (*Id. Ibid.*, p. 29). Posteriormente, ganha destaque o discurso oficial acerca da mulher produzido em meados da Idade Moderna por autoridades, cujos pilares eram o discurso dos teólogos, a ciência médica – que identificava a mulher como um sexo oriundo do masculino e imperfeito – e o parecer formal dos juristas, que se afinavam e sustentavam de comum acordo. Assim sendo, como situar os escritos de Olympe de Gouges nesse contexto? Mesmo lançando mão de um apelo patriótico sob a sua pena com um objetivo político determinado, deixa subentendido nas entrelinhas “um projeto que visa ao estabelecimento de uma outra relação entre os dois sexos, à instauração da igualdade” (SIESS, 2005, p. 10). Mais do que isso, tal projeto nos leva a pensar em que medida e até que ponto a autora subverte o discurso político dominado pelos homens para colocá-lo a serviço de seus próprios fins, reivindicar os direitos da mulheres e propagar e defender a igualdade entre os sexos e outras causas que ela defendeu nos três escritos de Olympe escolhidos para este artigo.

## 2. A crítica ao preconceito racial e à escravidão na *Réflexion sur les noirs*

Em 1788, Olympe de Gouges redige a *Réflexion sur les noirs*. Com ideias abolicionistas, a autora pensa a condição dos escravos negros no século XVIII, onze anos antes da Revolução Francesa, em um contexto de profusão do ideário iluminista, evidenciando que os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade ainda estavam longe de serem alcançados.<sup>97</sup> Temática já abordada em 1783 com a sua peça teatral *Zamora et Mirza ou l'Heureux Naufrage* e que inaugura o ingresso de Olympe na literatura e que já mostra o seu engajamento político. A despeito de um clima de liberdade da palavra reinante nos *salons* e que ao teatro era inescapável ser objeto de debate, tema do preconceito racial era um assunto delicado mesmo no seio de um

<sup>97</sup> Só para situarmos, o decreto de abolição da escravatura nas colônias surge em 1794, sendo posteriormente restabelecido por Bonaparte em 1802 e definitivamente abolido em 1848.

século “iluminado” e ainda mais quando a respectiva crítica da escravidão negra sai do punho de uma mulher. Ao final do prefácio da edição de 1792 – a última versão do texto – ela diz com todas as letras que o escreveu a peça para justificá-la a seus detratores, “que os odiosos Colonos tinham proscrito e apresentado como uma obra incendiária” (2014, p. 8).<sup>98</sup> O conteúdo anti-escravagista da peça foi apresentado pela primeira vez em que, na história do teatro, foram escolhidos como personagens principais escravos negros, tanto no nível dos decoros e costumes, como no nível das maquiagens e dos figurantes, aspectos que deram uma verdadeira coloração local à representação cênica da peça de Olympe. Aí ela toma partido publicamente pela abolição da escravidão, traçando “em algumas linhas todos os vergonhosos preconceitos sobre o racismo, fundados sobre a crença na maldição divina que a Igreja católica jamais colocará fim” (BLANC, 2014, p. 90).

Logo no início da *Réflexion*, Olympe afirma com todas as letras: “sempre me interessei pelo destino deplorável da raça negra” (2018[1788], p. 284).<sup>99</sup> À medida que o seu entendimento sobre as coisas mundanas se desenvolvia, ocorreu a primeira vez em que viu uma mulher negra, levando-a a refletir e questionar-se sobre a sua cor. Perguntas feitas a outrem não colocaram termo à sua curiosidade e intelecto, já que só ouvia como resposta que as pessoas negras eram selvagens, castigadas pelos céus. Quanto mais crescia, Olympe entendia que não era de forma alguma de ordem natural que a escravidão era infligida aos negros e que a única causa dessa injustiça era o poder e os anseios particulares dos brancos: “Na medida em que crescia, percebi claramente que o preconceito e a força as condenavam àquela escravidão terrível, na qual a Natureza não participava de forma alguma; e que os poderosos e injustos interesses

<sup>98</sup> Trecho retirado de uma conferência proferida por Geneviève André-Acquier, em razão de uma homenagem à Olympe de Gouges na cerimônia de entrega de diplomas aos nomeados e promovidos na ordem das Palmas Acadêmicas, em 17 de abril de 2014, na prefeitura de Montauban. Disponível em: [http://web.ac-toulouse.fr/automne\\_modules\\_files/pDocs/public/r26109\\_61\\_olymp\\_e\\_de\\_gouges\\_et\\_la\\_question\\_de\\_lesclavage\\_des\\_noirs.pdf](http://web.ac-toulouse.fr/automne_modules_files/pDocs/public/r26109_61_olymp_e_de_gouges_et_la_question_de_lesclavage_des_noirs.pdf)

<sup>99</sup> Utilizo aqui a tradução feita por Jasmim Sedie Drigo e Nádya Carrasco Pagnossi, cotejando-a com a edição original francesa de 1788.

dos brancos eram os únicos responsáveis pelo fato” (*Id. Ibid.*) Convicta sucessivamente da verdade sobre a condição dos escravos, Olympe inspira-se em tal episódio para a sua estreia nos espetáculos teatrais franceses com uma peça surgida de sua imaginação. Se o interesse despertado nos homens pelo destino dos escravos os levaram a dispender esforços para aliviarem o peso da escravidão nos negros, contudo, nenhum permitiu que eles representassem em um palco a sua própria condição, com suas indumentárias e a sua cor, como ela tinha em mente e se não esbarasse na proibição estipulada pela Comédie Française:

Convencida por um longo tempo dessa verdade e dessa terrível situação dos escravos, inseri sua história na primeira peça que surgiu da minha imaginação. Muitos homens se interessaram pelo destino dos escravos e se esforçaram para aliviar seu fardo, porém nenhum pensou em deixá-los subir ao palco com suas roupas típicas e sua cor como eu planejava fazer, se a Comédie Française não tivesse se oposto (*Id. Ibid.*)

Colocando em segundo plano a sua peça e a recepção da mesma pelos especialistas da Comédie e pelos espectadores em geral, Olympe se ocupa com uma questão: em relação à situação da escravidão negra “quando nos ocuparemos em mudar essa realidade, ou ao menos tentar amenizá-la?” (*Id. Ibid.*, pp.284-285). Tais indagações acerca de qual maneira é possível tirar os negros de sua situação deplorável de escravidão começaram a enfurecer os proprietários coloniais<sup>100</sup>. Contando entre as raras mulheres da *Société des Amis des Noirs*, foi acusada por seus detratores de “donzela escritora de maus romances sobre o Congo” (BLANC, *op.cit.*, p. 91). Para a girondina, as pessoas são iguais em todos os lugares e toda a desgraça promovida pela escravidão começou quando ela se tornou um comércio, traduzida pela ganância e avidez por ganho nas ilhas mais inóspitas. Os colonos europeus, movidos pela cobiça do que pode-

<sup>100</sup> Segundo Olivier Blanc, “Esses primeiros movimentos filantrópicos terminaram inquietando seriamente os proprietários coloniais. Em 1789, para se opor aos esforços dos Amigos dos Negros, eles formaram um clube fazia suas reuniões no hotel de Massiac, na praça das Vitórias, em Paris. Toda a sociedade crioula, muito poderosa, aí se encontrava periodicamente para exercer uma espécie de pressão sobre a Assembleia Nacional que, ela mesma, contava muitos deputados proprietários coloniais” (2014, pp.90-91).

ria ser extraído nos lugares mais remotos, mudavam completamente o curso das coisas onde pisavam. Dessa maneira, “pais passaram a repudiar seus filhos, filhos a sacrificar seus pais, irmãos a brigar, e os derrotados foram vendidos como gado no mercado. À que me refiro? Que a escravidão se tornou um comércio nos quatro cantos do mundo” (GOUGES, 2018[1788], p. 285).<sup>101</sup> À luz dessa constatação, por exemplo, lembremos que em 1789, a colônia francesa das Índias Ocidentais de São Domingos respondia por dois terços do comércio exterior francês, constituindo-se como o maior mercado individual para o tráfico de negros da Europa. Era um dos motores da economia à época, a maior colônia do planeta, o orgulho francês que atraía os olhares invejosos de outras nações imperialistas e a sua estrutura era amparada pelo labor de quinhentos mil escravos.<sup>102</sup> O espanto de Olympe a respeito de pessoas serem

---

<sup>101</sup> Holbach, em 1772, n’*A moral universal*, já desferia duras críticas ao tráfico de escravos e às leis que permitiam esse tipo de “comércio”: “Assim a razão humana, desenvolvendo-se com o tempo, curou pouco a pouco as nações da sua bárbarie e as conduziu a alguns usos mais equitativos, mais conformes à moral e a interesse do gênero humano. Essa moral clama a todos os habitantes do mundo que, ricos ou pobres, poderosos ou fracos, ditosos ou desgraçados, eles são da mesma espécie e têm direitos iguais à equidade, à beneficência e à piedade de seus semelhantes. Porém, sua voz não se fez ouvir por esses mesmos europeus, quando sua avidez os transplantou para um novo mundo. Vós os vedes, nessas regiões, comandar como verdadeiros tiranos alguns negros desgraçados, que um comércio odioso compra como vis animais para revender a senhores impiedosos que lhes fazem sentir as crueldades e os caprichos dos quais a insolência, a impunidade e a avareza podem tornar capaz. Esse tráfico abominável é, no entanto, autorizado pelas leis de nações que se dizem humanas e civilizadas, ao passo que um sórdido interesse faz que elas, evidentemente, ignorem os direitos mais sagrados da humanidade” (2014, III, vi, p.743). Em um tom ainda mais radical, Frantz Fanon, em *Os condenados da terra*, afirma: “Essa opulência europeia é literalmente escandalosa, pois foi construída sobre as costas dos escravos, alimentou-se do sangue dos escravos, vem em linha direta do solo, e do subsolo desse mundo subdesenvolvido. O bem-estar e o progresso da Europa foram constituídos com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos. Isso, decidimos não esquecer jamais” (2005, pp. 122-123).

<sup>102</sup> Contudo, em seu livro *Os jacobinos negros*: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos, C. L.R. James comenta: “Em agosto de 1791, passados dois anos da Revolução Francesa e dos seus reflexos em São Domingos, os escravos se revoltaram. Em uma luta que se estendeu por doze anos, eles derrotaram, por sua vez, os brancos locais e os soldados da monarquia



comercializadas é no sentido de os brancos não conseguirem entender que eles são iguais aos negros a despeito de sua cor, e é nessa variedade que a natureza mostra toda a sua perfeição. Atentar contra essa pluralidade racial é querer ir contra à sua obra. Assim como a vasta diversidade de espécimes de animais, plantas e minerais diferentes que a Natureza produziu, em relação à cor das pessoas não seria diferente. Assim, “Por que o dia não discute com a noite, o sol com a lua, ou as estrelas com o céu? Tudo é diferente, é diverso, e é nisto que reside a beleza da Natureza. Por que então destruir sua obra?” (2018[1788], p. 285) A humanidade sendo o que há de mais belo originado pela natureza, não acusam de bárbaras as raças que exploram os brancos, e estes, por sua vez, em relação aos negros, são “igualmente cruéis com pessoas cujo único meio de resistência é a submissão” (*Id.Ibid.*).

Nesse sentido, Olympe chega talvez ao ponto nevrálgico do conteúdo revolucionário da *Réflexion*, a saber, quando a submissão começa a enfraquecer, se eleva o sentimento de revolta, de vários tipos, uma vez que esse sentimento explode dentro do escravo e leva-o a agir. É inadmissível que colonos, sustentado pelo trabalho de seus escravos, os castiguem sem parar, não pensando minimamente em um tratamento melhor para com eles.<sup>103</sup> Nesse sentido, é permitido pensar a respeito de mudar o seu destino, melhorar suas condições de vida e

---

francesa. Debelaram também uma invasão espanhola, uma expedição britânica com algo em torno de sessenta mil homens e uma expedição francesa de semelhantes dimensões comandada pelo cunhado de Bonaparte. A derrota da expedição de Bonaparte, em 1803, resultou no estabelecimento do Estado negro do Haiti, que permanece até os dias de hoje. Essa foi a única revolta de escravos bem-sucedida da História, e as dificuldades que tiveram de superar colocam em evidência a magnitude dos interesses envolvidos. A transformação dos escravos que, mesmo às centenas, tremiam diante de um único homem branco, em um povo capaz de se organizar e derrotar as mais poderosas nações europeias daqueles tempos é um dos grandes épicos da luta revolucionária e uma verdadeira façanha” (2010, p. 15).

<sup>103</sup> Holbach argumenta na mesma linha de raciocínio: “Essa humanidade deveria fazê-las sentir que os homens negros são homens, sobre cuja liberdade os homens brancos não têm o direito de atentar, mas, pelo menos, deveriam tratar com bondade, quando o destino os submete ao seu poder” (2014, III, vi, p. 743).

fazer com que eles não usufruam mal da liberdade que lhes for concedida (2018[1788], p. 286). Ironicamente, Olympe afirmando não entender nada de política, argumenta que alguns preveem que uma liberdade mais ampla colocaria em pé de igualdade os negros e os brancos, e os primeiros sendo, a partir de então, donos de seus próprios destinos, poderiam eles mesmos comandar as suas vontades empenharem-se mais em seus ofícios. Não seriam mais vítimas da intolerância, e tendo os mesmos direitos como os outros, tornar-se-iam mais sábios e humanos (*Id. Ibid.*). Dessa maneira, retratando de uma forma corajosa a situação dos negros nas colônias, ela o fez no pior momento, a saber, quando havia uma grande diatribe promovida pelos proprietários coloniais contra os defensores da abolição da escravidão. Inspirando-se no texto de Olympe, poderíamos retornar ao exemplo de São Domingos, mas agora quando obtiveram a sua independência em 1803, processo iniciado em agosto de 1791 – três anos depois da publicação da *Réflexion* – quando os escravos movidos pelos rumores da Revolução Francesa, rebelaram-se contra seus opositores brancos e contra os soldados das tropas à mando do regime monárquico francês. Todavia, se os escravos haitianos se inspiraram na *Réflexion* de Olympe para obterem a sua alforria, isso é uma outra história. O que intentamos mostrar é que, à luz da sua entrada inaugural na Comédie Française com uma peça crítica ferrenha do tráfico negreiro e, mesmo entendendo que suas apreciações, boas ou más, sejam devidas ao acaso, Olympe, através do teatro, pôde manifestar a sua sensibilidade e o seu apoio incondicional à abolição da escravatura: “Mais do que ninguém, devo me interessar pelo destino desses desafortunados Negros, porque faz cinco anos desde que escrevi uma peça baseada em sua história trágica” (2018[1788], p. 286).

### **3. Direitos e deveres iguais a ambos os sexos na *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne***

Em 1791, Olympe ousadamente redige uma *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, considerada um escândalo saído da pena de uma mulher vista como contrarrevolucionária.

ria, à medida que subverte o discurso político de dominação masculina utilizando-o para seus próprios fins. Tal declaração, motivada pela reivindicação de igualdade entre ambos os sexos, demonstrou os limites das atribuições e garantias de cidadania a ambos os sexos no seio da Revolução. Iniciando o texto com os fatores que foram causadores de calamidades públicas e da corrupção do governo, a girondina resolve mostrar a todos, republicanamente, “uma declaração solene, os direitos inalienáveis e sagrados da mulher” (1791, p. 6). Mas quais foram os antecedentes da redação da *Declaração*? Olympe escreve uma epístola intitulada À rainha, na qual desenvolve o seu argumento político destinando-se a Marie-Antoinette. Afirmando ser “pouco afeita à linguagem dos reis” (1791, p. 1), mostra tomar partido do povo estando à frente desse movimento. Segundo Siess, “o *ethos* da locutora desvela a cidadã que estende a mão à esposa do monarca para lhe mostrar o bom caminho a seguir, além de guiar o próprio rei nesse caminho” (2016, p. 146). Eloquência humilde e direta à Rousseau – pelo qual não esconde o apreço – que permeia o caminho a ser seguido, reportando-se primeiro à rainha, aos franceses e depois às mulheres. Colocando-se mesmo à altura da realeza, Olympe, em meio à tirania promovida sumariamente pelo projeto político revolucionário, entende que contribui para a mudança de mentalidade em relação ao porvir dos novos tempos. Em um *tête-à-tête* com a sua destinatária, Madame de Gouges tenta fazer com que a rainha esqueça a sua figura de perseguida e que se empenhe no dever de trazer de volta ao seio da nação os que dela se afastaram e tornaram-se seus inimigos<sup>104</sup>. A sua figura na esfera privada agora é completada por outra que remete à esfera pública, a saber, a da “rainha mediadora que têm deveres para com a nação” (SIESS, 2005, p. 14). Em nome dos direitos das mulheres, Olympe entende que Marie-Antoinette tem um papel fundamental, já que “não foi o acaso que a elevou a um

<sup>104</sup> Para Siess, “[...]la figure de la reine persécutée appartient au passé ; au moment où Olympe lui écrit, c’est la réaction de Marie-Antoinette qui constitue l’enjeu. L’épistolière formule donc avec force ses attentes à l’égard de sa partenaire: comme toute mère et épouse, Marie-Antoinette a le devoir de ramener au sein de la famille les membres qui s’en sont éloignés et risquent de se tourner contre elle” (2005, p. 14).

lugar iminente, de dar peso à desenvoltura dos Direitos das Mulheres e de acelerar o seu sucesso” (AR, 1791, p. 2). Dessa maneira, podemos perceber os dois objetivos da epístola à rainha: instiga-la a sustentar a causa das mulheres e fornecer à Olympe as bases para uma nova *Declaração dos direitos*. O apelo político agora dá lugar à exigência de trabalhar na instauração da igualdade entre mulheres e homens.

Composta de dezessete artigos breves, a *Declaração* tem por base a supracitada *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, consumada em 1789, mas suscetível de ser mudada decisiva e substancialmente em vários pontos sob a pena de Olympe. Por exemplo, no artigo I, “a *Mulher* [e não o homem] nasce livre e permanece igual em direitos” (1791, p. 7, grifo nosso). No artigo XI consta:

A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões constitui um dos direitos mais preciosos da *mulher* [e não somente do homem], dado que esta liberdade garante a legitimidade dos pais em relação aos filhos. Toda *cidadã* [e não somente o cidadão] pode, portanto, dizer livremente: eu sou a mãe de um filho que lhe pertence, sem que um preconceito bárbaro a force a esconder a verdade; sob pena de responder pelo abuso dessa liberdade nos casos estabelecidos pela lei (*Ibid.*, p. 9-10, grifos nossos).

No artigo XII, “a garantia dos direitos da mulher e da cidadã necessita de uma utilidade maior; tal garantia deve ser instituída para vantagem de todos, e não para a utilidade particular daqueles a quem ela foi confiada” (*Ibid.*, p. 10). No artigo III talvez esteja uma das mudanças mais importantes em relação à *Declaração* de 1789, quando Olympe afirma a necessidade de uma dupla Assembleia: “O princípio de toda soberania reside essencialmente na Nação, que nada mais é que a *reunião* da mulher e do homem: nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emane expressamente deles” (*Ibid.*, p. 7, grifo nosso). Tais exemplos ilustram a prioridade dada às mulheres no conteúdo do texto, não mais podendo serem deixadas de fora do espaço público, como afirmara Rousseau que, paradoxalmente, é a fonte filosófica inspirada de Olympe.

Uma das referências da *Declaração* é o *Segundo Discurso* do filósofo de Genebra – 1755 - no qual ele reflete sobre a

origem e os fundamentos da desigualdade entre os *homens*.<sup>105</sup> Tal obra, que dará todo o fundamento antropológico do discurso defensor dos direitos das mulheres de Olympe, servirá justamente para subvertê-lo<sup>106</sup>, à luz do primeiro artigo: “A Mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos. As distinções sociais só podem ser fundamentadas no interesse comum” (*DD*, 1791, p. 7). É sabido que no *Segundo Discurso*, Rousseau estabelece a oposição entre o homem natural e o social, mostrando que este último se corrompeu sucessivamente à medida que se aperfeiçoou cada vez mais. A natureza, que não mente de forma alguma, mostra de forma evidente que os homens são iguais por natureza, logo, atribuindo-lhes direitos incontestáveis (SIESS, 2016, p. 151). Nesse sentido, como Rousseau, Olympe relaciona antropologia e política, destacando que, entre os direitos do homem, a igualdade se sobressai. Contudo, há profundas diferenças entre os argumentos de um escrito e outro seja na conclusão, seja no que tange à orientação argumentativa. Em última instância, a natureza permite negar a superioridade do homem.

Insistindo mais um pouco nos ecos da obra de Rousseau nos argumentos da *Declaração* de Olympe, vemos lá no artigo VI a noção de “vontade geral”<sup>107</sup>, tão cara ao filósofo de Genebra, vontade não da soma quantitativa dos membros do corpo político, mas concernente ao que todos querem em co-

<sup>105</sup> Logo no parágrafo inaugural do *Segundo Discurso*, assim consta: “É do HOMEM que devo falar e a questão que examino me diz que vou falar a homens pois não se propõem questões semelhantes quando se tem medo de honrar a verdade. Defenderei, pois, com confiança, a causa da humanidade perante os sábios que me convidam a fazê-lo e não ficarei descontente comigo mesmo se me tornar digno de meu assunto e de meus juízes” (1987-88, p. 39, destaque em maiúsculas de Rousseau).

<sup>106</sup> Olympe alude ao escrito de Rousseau em um texto chamado *A felicidade primitiva do homem*.

<sup>107</sup> “A lei deve ser a expressão da *vontade geral*; todas as cidadãs e cidadãos devem colaborar pessoalmente ou por seus representantes, para a sua formação; ela deve ser igual pra todos: todas as cidadãs e todos os cidadãos, sendo iguais frente a ela, devem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, postos e empregos públicos, de acordo com sua capacidade, e sem qualquer distinção a não ser por suas virtudes e seus talentos” (*DD*, 1791, p. 8, grifos nossos).

num para a fundação e manutenção de um Estado<sup>108</sup>. E no artigo IV a questão dos direitos naturais se apresenta, como no *Segundo Discurso* e no *Do Contrato Social*, atrelada às noções de liberdade e de justiça, mas

A liberdade e a justiça consistem em restituir tudo que pertence a outrem. Sendo assim, o exercício dos direitos naturais da *mulher* não tem outros limites senão a perpétua tirania que o homem lhe impõe; estes limites devem ser reformados pelas leis da natureza e da razão (*DD*, 1791, p. 8, grifo nosso).

Contudo, salta à vista que a inspiração de Rousseau fica para trás quando o exercício dos direitos naturais da mulher e não mais unicamente do homem<sup>109</sup> – fazendo com que ela se torne sujeito de direito *par excellence*.<sup>110</sup> Nesse sentido, não é possível argumentar que o termo “homem” na *Declaração* de 1789 seja equivalente à “humanidade” como um todo, pois as mudanças feitas por Olympe em seu texto foram feitas justamente para mostrar o embate entre homens e mulheres, do qual ela mesma foi vítima subindo ao cadafalso. Nesse sentido, a própria concepção de natureza defendida por Rousseau no *Segundo Discurso* parece se voltar contra ele, pois agora “é a mulher que ocupa o lugar legítimo por natureza” (SIESS, 2016, p. 152). O suposto direito natural do homem seria, na verdade, o direito do mais forte imposto sucessivamente no decorrer dos tempos, por meio de atos tirânicos que promoveram a transformação de um mundo natural em um mundo normatizado

<sup>108</sup> “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado e não passa de uma soma das vontades particulares. Quando se retiram, porém, dessas mesmas vontades, os a-mais e os a-menos que nela se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (ROUSSEAU, 1987, II, iii, p. 47).

<sup>109</sup> Rousseau afirma no *Segundo Discurso*: “Essa ignorância da natureza do homem é que lança tanta incerteza e obscuridade sobre a definição verdadeira do direito natural, pois, como diz, o Sr. Burlamaqui, a ideia do direito e, mais ainda, a ideia do direito natural, são evidentemente ideias relativas à natureza do homem” (1987-88, p. 33, destaques nossos).

<sup>110</sup> Substituindo o que asseverava o mesmo artigo IV da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789: “desse modo, o exercício dos direitos naturais de cada homem tem como únicas barreiras as que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos”. Ver SIESS, 2016, p. 151.

por regras civis. Sendo necessária ser revista essa desigualdade entre os sexos pelas leis da natureza e da razão, o artigo V diz: “As leis da natureza e da razão proíbem todas as ações nocivas à sociedade; tudo que não é defendido por tais leis [...] não pode ser impedido, e ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo que elas não ordenam” (DD, 1791, p. 8). Podemos depreender do conteúdo do artigo citado que o direito de igualdade é levado às últimas consequências, servindo plenamente à causa das mulheres, mesmo o termo igualdade sendo positivo em determinados artigos da *Declaração* e em outros adquirindo um cunho negativo.<sup>111</sup>

#### 4. A denúncia do autoritarismo jacobino no panfleto *Les trois urnes*

Olympe de Gouges já se destacara no final da década de 1780, como autora de várias peças inspiradas em questões políticas imediatas. Com o status de cidadão que a Revolução Francesa concedeu a ela, abdicou plenamente do seu direito de refletir acerca das questões mais importantes da época. A sua última declaração pública estando livre foi o panfleto *Les trois urnes*. É uma grande folha de fôlio, impressa apenas de um lado, o título, impresso em maiúsculas grandes e negritas, enquanto a impressão do texto em duas colunas verticais. O mais impressionante e muito chamando a atenção para si mesma, como uma publicação não-oficial, é o papel de cores vivas em que é impresso.<sup>112</sup> O panfleto trata da necessidade de um plebiscito nacional para decidir que forma de governo é a mais favorável pelo povo francês. A escolha se dá entre uma república unitária, um sistema federal ou uma monarquia constitucional. A escrita é urgente, mas a identidade autoral adotada, quando slogans severos e comícios gritados eram corriqueiros à época. Luís XVI fôra guillotinado em 21 de janeiro de 1793, Marie-Antoinette estava encarcerada, os deputados girondinos

<sup>111</sup> O maior exemplo disso seria no artigo IX: “Com toda mulher declarada culpada, deve ser exercido todo rigor da lei” (DD, 1791, p. 9).

<sup>112</sup> Disponível em: <https://blogs.bl.uk/european/2013/11/olympede-gouges-and-les-trois-urnes.html>

da Convenção Nacional, com quem Olympe de Gouges simpatizava politicamente, sucumbiam e a sua prisão havia sido ordenada em 13 de junho de 1793, sendo que era legal a pena de morte. Além disso, a França foi assolada por inimigos externos, a Convenção Nacional não admitiu nenhum desafio ao seu poder soberano e sua facção dominante - os jacobinos - deixou clara a estrutura ideológica de seu Estado inegociável em todos os decretos emitidos: a República, indivisível. Os argumentos de Olympe sobre a estrutura do Estado eram mais moderados. A publicação desses argumentos em *Les Trois Urnes* foi excepcionalmente corajosa, mas que a levou à morte. Ela foi rapidamente identificada como a autora do cartaz, presa e julgada perante o Tribunal Revolucionário sob acusação de sedição em 2 de novembro de 1793, sendo o conteúdo do cartaz usado como parte das evidências contra ela.<sup>113</sup> Considerada culpada, ela foi decapitada na guilhotina no dia seguinte, sendo que Maria Antonieta, os deputados girondinos e muitos outros tiveram o mesmo fim.

Em 1793, o novo patriotismo francês, fundado sobre o amor de uma pátria libertada do despotismo sob todas as suas formas, substituíra a lealdade do *Ancien Régime*. Os soldados revolucionários representavam um povo livre que trava embate somente contra os tiranos para defender a causa dos povos e que “dá às nações seus direitos, sua majestade e sua primeira energia” (BLANC, 2014, p. 191). Entretanto, a tirania jacobina não tardou a se mostrar politicamente através de um autoritarismo revolucionário, não sendo permitido aos franceses elegerem qual forma de governo seria mais conveniente à nação. Diante deste contexto político, sempre consciente dos próprios meios expressivos da própria capacidade desenvolta de expor

---

<sup>113</sup> Sobre os antecedentes da morte de Olympe, ver o belo romance de Maria Rosa Cutrufelli, *Eu vivi por um sonho*: os últimos dias de Olympe de Gouges, defensora dos direitos da mulher. A respeito do conteúdo do panfleto, vejamos um dos diálogos de Olympe contra o seu delator, Fouquier-Tinville: “[FT] – Que imaginação, senhora! Pretende sustentar que homens que pensam a questão de modo diverso uns dos outros poderiam reunir-se em um único lugar para depositar seus votos numa urna? Como pode crer que isso aconteceria de maneira pacífica? Não lhe parece uma ideia perigosa? [OG] - As urnas são a alternativa à revolta armada” (2009, p. 90).



as próprias ideias usando a palavra, sobretudo escrita, Olympe no panfleto *Les trois urnes* “acentua e declara a tendência à provocação, ao protagonismo e à autoreferência” (GRASSI, 2017, p. 186). Ideologicamente não aceitava a ideia de igualdade e liberdade defendida por seus colegas, que apoiavam uma igualdade somente entre os homens, excluindo o sexo feminino, o que para ela não constituía uma igualdade real. Passou então a redigir manifestos que defendiam a inclusão das mulheres na Revolução e na construção de um novo governo. A autora se insurgia também contra Jean-Paul Marat e Maximilien Robespierre, principais expoentes do partido Jacobino, que instaurou o Reino do Terror em 1792. Ela acusava ambos por terem sido os principais responsáveis pelos massacres de setembro de 1793, que somaram aproximadamente 2.000 mortes. Além disso, acusava os Jacobinos de aspirarem ao autoritarismo em vários de seus escritos, valendo-lhe uma denúncia ao Clube dos Jacobinos. Estima-se que o Reino do Terror tenha feito aproximadamente 17.000 vítimas, a maioria delas guilhotinadas, e todas por razões políticas. Em março de 1793, entrou em vigor uma lei que permitia a repressão de escritos que defendessem os princípios republicanos, e era exatamente o que fazia seu manifesto *Les Trois Urnes ou Le Salut de la Patrie*, obra de caráter federalista e girondino.

Então vamos ao texto propriamente dito. Abrindo o texto por meio de um personagem chamado Toxicondindronn, cujo significado botânico remete a uma planta venenosa, e essa metáfora sutil se relaciona ao autoritarismo jacobino como um verdadeiro tóxico à nação francesa, mostrando que em toda parte existe a estupidez humana e seus crimes mais atrozes. Em todos os governos extremos, o bem sempre nasce do mal, o que constituiria “a essência das revoluções, para regenerar governos com o excesso de sua depravação. Francês: pare, leia. Tenho-lhe muitas coisas para contar” (1793a). Segundo Olympe, o mundo nem começou no paraíso com Adão e Eva muito menos acabou com a Revolução Francesa. Esta, mantendo a corrupção característica do *Ancien Régime*, faleceu justamente no momento de sua regeneração. Contudo, a tripartição da França parece mostrar que as grandes revoluções também o são

em crimes, ferindo a dignidade de um verdadeiro republicano. Para Olympe, é preciso olhar realmente nos olhos do inimigo e perceber que, apesar de o tirano estar morto, os seus excessos ainda permanecem no seio da república, sendo preciso enfrentá-los: “Qual é o motivo de sua dissidência, francês? A morte do tirano. Bem, ele está morto! Com o seu todas as partes têm que cair, e seus excessos criminosos me lembram, apesar de mim, da imagem grandes revoluções: submeto aos seus olhos novamente, tenha a coragem de olhar para ele” (1793a).

Citando vários episódios históricos, Olympe argumenta que em todos esses momentos sempre haverá a oportunidade de derrubar tiranias que impedem o bom exercício dos governos e a sua conservação, sempre tendo como fim último a paz e felicidade universais. Os homens por natureza são iguais e se fosse o caso de, dentre eles, surgir um líder, sê-lo-ia para “para vigiá-los incessantemente sobre a felicidade deles, e não para que isso criasse em torno de si, prevalecendo sobre meus direitos sagrados” (*Ibid.*) Nesse sentido, um líder não pode estar à frente de uma nação para somente obter privilégio à custa de quem o elevou ao poder, como um parasita que suga todas as forças de um Estado em prol de seus anseios particulares.<sup>114</sup> Através da fala do personagem do panfleto, Olympe discorre que Toxicodindronn, cansado, venceu os opositores sacrílegos, reabilitando os direitos do francês e que vai percorrer o globo para acabar de exterminar os opositores querendo “purificar a Revolução Francesa, como um licor que, depois de muito tempo coberto pelo lixo de todas as mentes que o criaram, torna-se um néctar, agradável e saudável” (*Ibid.*) A França estando dividida em três, são três poderes lutando entre si e, se não porem termo a suas contendidas recíprocas, matarão uns aos outros. O verdadeiro republicano quer que eles vivam em harmonia,

---

<sup>114</sup> “Não sei que crime é esse me fazendo dizer o que nunca pensei, os padres roubaram metade da fortuna pública, nem como os nobres conseguiram erguer palácios, ao lado do humilde chalé, e insultar, com pompa e sua devassidão, o lavrador indigente, o fazendeiro virtuoso que regava com sua fúria e sua rasga o campo que alimentava aqueles homens orgulhosos e vaidosos. “Oh! Quão grato você é pela honestidade do agricultor, guiado pela natureza simples! Sob sua aparência áspera, seu coração é generoso. Enterrado abaixo chão lamacento...é ouro” (1793a).

não permitindo que o inimigo estrangeiro, aproveitando-se da França fragmentada, a invada apagando o seu esplendor.

E quem fará escolher a melhor forma de governo para uma nação acometida pela corrupção revolucionária? Como se pronunciar sobre um governo que deve ser submetido a todas as opiniões? Olympe faz o seu apelo: que os franceses escolham por si mesmos “e decidam qual governo é mais adequado ao seu caráter, seus costumes, seu clima, de modo que para eles a revolução é para sempre a escola dos tiranos, e não a escola dos povos” (1793b). Não é mais possível recuar dessa empreitada, a saber, a da instauração de um governo sadio e sólido, austero nas leis contra as torturas e guilhotinadas, atrocidades resultantes das opiniões divergentes de um governo tripartido. Dessa maneira, todos devem se pronunciar livremente sobre qual forma de governo a ser adotada. Olympe solicita à Convenção que restabelecesse o decreto que suspenda as armas para deixar o povo mais tranquilo para decidir entre as formas de governo propostas. Por sua vez, cada departamento formaria a convocação das assembleias primárias, “sendo colocadas três urnas do presidente da assembleia e em cada uma delas esse registro: governo republicano, uno e indivisível: governo federativo; Governo monarquista” (1793b). A escolha será livre e individual de cada governo e cada eleitor com o seu respectivo voto em mãos. O governo que conseguir a maioria dos votos comemorará a sua vitória em um festival cívico e “o universo gritará, tão espantado há quanto tempo está atento às dissensões da França: ‘Os franceses são invencíveis!’” (1793b). E quem tem realmente apreço à pátria e à igualdade, viveria com prazer em “um governo verdadeiramente republicano; mas, como você sabe, esse governo quer ser governado por homens virtuosos e desinteressados” (1793b). O final dessa história todos sabemos: devido ao teor anti-jacobino do seu panfleto *Les trois urnes*, em dois de novembro de 1793, seus companheiros girondinos foram executados. Olympe foi interrogada sem a presença de um advogado. Ao ser condenada à pena de morte, ela declarou que estava grávida, mas um dos acusadores públicos do Tribunal não acreditou nela. No dia 3 de novembro, Olympe de Gouges foi guilhotinada aos 45 anos de idade. Ela teria dito, antes que

a a sua cabeça fosse decepada, “Filhos da Pátria, vocês vingarão minha morte”. O acusador público que a enviou definitivamente para o cadafalso, Antoine Fouquier-Tinville, foi condenado à morte em 1795 por mandar mulheres grávidas para a guilhotina, entre outros crimes. O Reino do Terror durou até o ano de 1794, quando os Jacobinos foram derrotados.

## 5. Considerações finais

Na conclusão de seu artigo “Reivindicar os direitos das mulheres em 1791: uma tentativa fadada ao fracasso? O interdcurso da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*”<sup>115</sup>, Jürgen Siess nos fornece um verdadeiro anti-climax: da interrogação proposta no título se reivindicar os direitos das mulheres estaria destinada ao insucesso, ao final ele *afirma* que tal tentativa está destinada a não ser realizada<sup>116</sup>, devido à existência de homens que simplesmente não querem sequer pensar numa plena igualdade de direitos entre homens e mulheres, muito menos alienarem da sua parcela de poder que possuem. Ora, isso seria deslegitimar totalmente a luta das mulheres atualmente, espelhada no engajamento de Olympe de Gouges à época da Revolução. Ela mesma afirmara com todas as letras na carta À Rainha: “[...] esta obra não seja trabalho de um dia, infelizmente [...] Esta revolução só acontecerá quando todas as mulheres se sensibilizarem com a sua condição deplorável e com os seus direitos que perderam na sociedade” (AR, 1791, p. 3).

Mesmo sendo moderada politicamente – defendia a queda dos tiranos, mas não a do governo monárquico – e radical - no seu entendimento acerca da relação entre homens e mulheres - o que a tornou “duplamente marginalizada” (SIESS, 2016, p. 159), pensamos que justamente esta dupla margina-

<sup>115</sup> Cujá tradução de Rubens Damasceno Morais foi publicada na *ED&A: Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*. Ilhéus: UESC, 2016, p. 142-161, e eu devo boa parte da minha argumentação às reflexões suscitadas neste artigo.

<sup>116</sup> “Quanto a Olympe de Gouges, diríamos que a autolegitimação destinada a lhe permitir a obtenção de uma posição no espaço público está fadada ao fracasso: ela não poderá ocupar nenhum lugar no campo político” (2016, p. 158).

lização é o *ponto de partida* e não a conclusão final de toda a luta das mulheres por seus direitos, já levada a cabo por Olympe no século XVIII. Nesse sentido, olhemos para o exemplo da apropriação e radicalização feita por ela das fontes teóricas que lhe serviram de matriz e fundamento para a sua *Declaração* e radicalizemos mais ainda, a saber: enfatizar na prática o engajamento no reequilíbrio de poder o qual os homens reservaram histórica e politicamente para si próprios, através de práticas políticas e proposições jurídicas concretas - já tentadas pela girondina, diga-se de passagem - imprescindíveis para as mulheres adquirirem o conhecimento necessário para a defesa de seus interesses na sociedade.<sup>117</sup> Leiamos o artigo X da *Declaração*: “Ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo que sejam de princípio; a mulher tem o direito de subir ao cadafalso; mas ela deve igualmente ter o direito de subir à tribuna [...]” (DD, 1971, p. 9).

Para atualizarmos as causas defendidas por Olympe de Gouges, aludimos aqui a um texto chamado “A democracia representativa na ausência de mulheres” de Michèle Riot-Sarcey. A autora, querendo distanciar-se de uma certa tradição francesa que insiste em se gabar quando lembra dos fundadores da democracia liberal, questiona a suposta impossibilidade de aperfeiçoá-la, quando se trata de incluir as mulheres nesse tipo de democracia: “Por espírito de liberdade e por necessidade, considerando a fraquíssima representação das mulheres nas instituições políticas, parece-me indispensável, ao contrário, criticá-lo” (1994, p. 247).

Um dos termos ao qual Riot-Sarcey se atém é o termo igualdade. Palavra pomposa e imponente em termos universais, mas enganosa no sentido particular, a suposta igualdade é, na verdade, uma palavra ilusória que, querendo ser liberadora, só mantém ainda mais os privilégios de quem a manipula, fazendo com que sirva à prática da dominação. Ela cita o exemplo de Jeanne Derooin que, em 1848, já denunciara o vão sentido das palavras e em particular a palavra igualdade, já que esta não

<sup>117</sup> E isso o próprio Siess concede, pois “esse é o seu principal traço distintivo, isto é, dar o exemplo a outras mulheres para que elas possam acessar o campo político” (2016, p. 157).

é inteiramente aplicada nas sociedades (RIOT-SARCEY, 1994, p. 248). Ora, não é sem propósito que ela cita justamente a Olympe de Gouges, que já denunciara essa suposta igualdade entre os sexos quando desnudou as contradições, limites e até mesmo a misoginia da *Declaração universal dos direitos do homem*, surgida em 1789. E se formos mais a fundo, nos três escritos que escolhemos, podemos ver o quão radical eram no seio da revolução: 1) quando Olympe escreve *Zamora et Mirza*, peça que inspirou cinco anos depois a redação da *Réflexion sur les noirs*, ela simplesmente não tinha uma oportunidade igual à dos teatrólogos homens para representar a sua peça, sendo que depois de por vezes revisada por seu tema polêmico – o da abolição da escravatura – pôde ser encenada; 2) quando redige a *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne*, a autora simplesmente mostra que é bastante contraditório escrever acerca dos direitos universais – isto é, que valham *igualmente* para todos – somente para homens, sendo muito óbvio que o mundo não é constituído somente por homens; 3) por fim, o panfleto *Les trois urnes*, onde reclama a igualdade de opinião e de peso dos sufrágios na escolha dos governos, incluindo as mulheres nessa escolha democrática a partir da denúncia da tirania jacobina, que não via as mulheres como verdadeiras cidadãs. Esses são somente alguns elementos que, à luz do século XVIII, podemos pensar o lugar, a situação e o papel das mulheres nos regimes democráticos contemporâneos.

Em 2014, o nome de Olympe de Gouges apareceu novamente na cena política nacional francesa, quando escolheram as próximas personalidades da História Francesa que ingressariam no Panthéon, que só contava com os nomes de apenas duas mulheres, Sophie Berthelot e Marie Curie. Foi discutido então o ingresso de mais quatro nomes na cripta do monumento, dentre os quais dois eram de mulheres, Germaine Tillion e Geneviève de Gaulle-Anthonioz. Ambas são conhecidas por seu combate ao nazismo durante a Segunda Guerra Mundial. O nome de Olympe de Gouges foi citado como uma *possível* candidata à entrada no Panthéon, por sua defesa dos direitos dos negros, das mulheres e dos filhos ilegítimos. Todavia, ela não fez parte dos reconhecidos pela Pátria, e atribui-se esta decisão

ao momento de instabilidade social que vivia a França, com diversos protestos a favor da família tradicional. Especula-se que ela tenha sido deixada de fora para não ser o estopim de uma reação popular conservadora, visto que suas obras criticavam todos os costumes patriarcais de seu século – século das Luzes! - e, da mesma maneira, os do nosso século.

**Referências:**

ANDRÉ-ANQUIER, Geneviève. *Olympe de Gouges et la question de l'esclavage des noirs*, Disponível em: [http://web.ac-toulouse.fr/automme\\_modules\\_files/pDocs/public/r26109\\_61\\_olympede\\_gouges\\_et\\_la\\_question\\_de\\_lesclavage\\_des\\_noirs.pdf](http://web.ac-toulouse.fr/automme_modules_files/pDocs/public/r26109_61_olympede_gouges_et_la_question_de_lesclavage_des_noirs.pdf), acesso em 26/11/2019.

BLANC, Olivier. *Olympe de Gouges: des droits de la femme à la guillotine*. Paris: Tallandier, 2014.

CRUZ, Amanda de Queirós. *Olympe de Gouges: entre o Iluminismo e a guilhotina*, “In”: *Aurora*. Niterói: UFF, 2018, ano 1, vol.1, p. 27-38.

CUTRUFELLI, Maria Rosa. *Eu vivi por um sonho: os últimos dias de Olympe de Gouges, defensora dos direitos da mulher*. Trad. de Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOUGES, Madame de. *Oeuvres*. Tome I. Paris: Cailleau, 1788[versão fac-símile].

GOUGES, Olympe de. *Les droits de la femme*. Paris: s.l.p., 1791.

GOUGES, Olympe de. *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*. Paris: s.l.p., 1791.

GOUGES, Olympe de. *Réflexions sur les hommes nègres*, in: *Oeuvres de Madame de Gouges*, Paris, v. 3, p. 92-99, 1788.

GOUGES, Olympe de. *Les trois urnes*. Disponível em: <https://blogs.bl.uk/european/2013/11/olympede-gouges-and-les-trois-urnes.html>, acesso em 26/11/2019.

GRASSI, Antonia Criscenti. *Olympe de Gouges, Les trois urnes, ou le salut de la patrie (1793)*, Disponível em: <http://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2017/07/Criscenti-Grassi.pdf>, acesso em 26/11/2019.

HOLBACH, Barão de. *A moral universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Trad. de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.

MULLER, Catel/BOCQUET, José-Louis. *Olympe de Gouges*. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Record, 2014.

RIOT-SARCEY, Michèle. *A democracia representativa na ausência de mulheres*, “In”: *Estudos feministas*. Florianópolis: UFSC, 1994, p. 247-255.



ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1987-88 (Coleção “Os pensadores”).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. 4 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987 (Coleção “Os Pensadores”).

SIESS, Jürgen. Un discours politique au féminin. Le projet d'Olympe de Gouges, “In”: *Mots. Les langages du politique*. Paris: ENS éditions, 2005, 78, p. 9-21.

SIESS, Jürgen. Reivindicar os direitos das mulheres em 1791: tentativa fadada ao fracasso? O interdiscurso da *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, trad. de Rubens Damasceno Morais, “In”: *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. esp. ADARR, mai. 2016 p. 142-161.

