

Filosofia e Gênero

Valéria Cristina L. Wilke
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Filosofia e Gênero

Comitê Científico

Cristiane Maria Marinho

Jordânia Araújo

Priscila T. Carvalho

Susana de Castro

Valéria Cristina L. Wilke

Filosofia e Gênero

Valéria Cristina L. Wilke
(Organizadora)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Produção Editorial
Ammy Lee Vitória
Daniela Valentini
José Luiz G. Mariani
Medéia Lais Reis
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F488	Filosofia e gênero. / organizadora, Valéria Cristina L. Wilke. 1. ed. e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024. 206 p.: il. color. (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)
	Modo de Acesso: World Wide Web: < https://www.institutoquerosaber.org/editora > ISBN: 978-65-5121-059-4 DOI: https://doi.org/10.58942/eqs.103
	1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotto (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
Carta a Gloria Anzaldúa	
<i>Annelise Schwarcz</i>	17
As imagens dos corpos: reimaginando o espaço político com Carole Pateman	
<i>Camila Kulkamp</i>	29
O desafio da filosofia autoral no Brasil: Dá licença, posso pensar?	
<i>Cristiane Maria Marinho</i>	47
Argumentos de filósofas contra o casamento	
<i>Eduardo Vicentini de Medeiros</i>	65
Gênero, Filosofia e a exclusão das mulheres filósofas	
<i>Graziela Rinaldi da Rosa</i>	87
Vozes e signos de nós-mulheres: pesquisas feministas	
<i>Magda Guadalupe dos Santos</i>	99
Filosofia feminista decolonial: um diagnóstico sobre o papel do racismo, do sexismo e do especismo como construtos da Modernidade Colonial	
<i>Priscila T. Carvalho</i>	113

Antígona de María Zambrano: a *anagnórisis* e a palavra poética

Solange Aparecida de Campos Costa129

Lélia Gonzalez e a origem africana da filosofia

Susana de Castro 151

O feminino encarcerado em *A religiosa*

Thiago Félix de Moraes 161

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas Disney*: histórias para meninas e mulheres empoderadas

Valéria Cristina Lopes Wilke175

Apresentação

É com grande entusiasmo que o GT Filosofia e Gênero apresenta esta coletânea de artigos, que reúne contribuições valiosas de filósofos e filósofas brasileiras contemporâneas sobre diversos temas e questões presentes no âmbito da relação entre a filosofia e o gênero. Nos últimos anos, adquiriram crescente relevância, na esfera filosófica, a discussão em torno da contribuição das reflexões elaboradas por filósofas de diferentes geografias e histórias da Filosofia e também as pesquisas sobre como o gênero e o sexo têm afetado, interseccionalmente, as condições materiais e subjetivas da vida das mulheres. Este conjunto de textos representa uma rica variedade de perspectivas e análises que enriquece o debate acadêmico ao oferecer novos insights para a compreensão da condição humana, em geral, e das mulheres, em particular.

O propósito desta coletânea é dar voz aos pesquisadores e pesquisadoras do GT Filosofia e Gênero que, com suas reflexões e críticas, contribuem significativamente para o avanço do campo. Ao reunir esses artigos, espera-se estimular um diálogo fecundo entre filósofas e filósofos brasileiros e promover uma reflexão mais aprofundada sobre as questões de gênero na sociedade contemporânea. Cada contribuição oferece uma visão única e provocativa, convidando-nos a repensar nossas concepções prévias e a explorar novos horizontes teóricos.

No capítulo que abre a coletânea, **Carta a Gloria Anzaldúa**, a filósofa **Annelise Schwarcz** dialoga com Gloria Anzaldúa e Lélia Gonzalez para delinear elementos de sua proposta filosófica sobre o inconsciente social brasileiro enquanto mestizo.

A filósofa **Camila Kulkamp**, em **As imagens dos corpos: reimaginando o espaço político com Carole Pateman**, no diálogo com a filosofia política de Pateman, utiliza tais imagens para apreciar

como as metáforas do corpo político, no cenário patriarcal, contribuem para a marginalização das mulheres, e também como é desafiadora a incorporação do corpo das mulheres ao corpo político civil.

A partir do pensamento filosófico gestado no Sul Global, no artigo **O desafio da filosofia autoral no Brasil: dá licença, posso pensar?**, a filósofa **Cristiane Maria Marinho** provoca nossa reflexão acerca da situação da produção filosófica autoral brasileira no contexto marcado, notadamente, pela prevalência da Filosofia europeia.

Diferentes críticas filosóficas ao casamento, elaboradas por filósofas de diferentes épocas históricas, são contextualizadas e apresentadas pelo filósofo **Eduardo Vicentini de Medeiros**, no capítulo **Argumentos de filósofas contra o casamento**.

Em **Gênero, Filosofia e a exclusão das mulheres filósofas**, a filósofa **Graziela Rinaldi da Rosa** analisa aspectos da relação ausência-presença das mulheres na Filosofia, campo do conhecimento notadamente masculino, e no cânone filosófico.

A filósofa **Magda Guadalupe dos Santos**, no artigo **Vozes e signos de nós-mulheres: pesquisas feministas** examina a relevância de pesquisas contemporâneas que contemplam a temática de vozes e experiências de mulheres sobre mulheres.

No artigo **Filosofia feminista decolonial: um diagnóstico sobre o papel do racismo, do sexismo e do especismo como construtos da Modernidade Colonial**, a filósofa **Priscila T. Carvalho** avalia a neutralidade epistêmica, e o papel da Filosofia Feminista Decolonial na relação entre racismo e androcentrismo coloniais e entre o modo de produção socioeconômica e a matriz epistêmica eurocêntrica colonial; além de sugerir o papel ocupado pela ideologia especista, considerado como o construto colonial aplicável às/aos humanos e NãoHumanos, nesse contexto.

Aspectos da reflexão filosófica de María Zambrano são considerados pela filósofa **Solange Costa** no capítulo **Antígona de María Zambrano: a *anagnórisis* e a palavra poética**, a partir da análise da obra zambranianiana *La tumba de Antígona*, tendo como referências a noção de razão poética e a metáfora do coração.

A filósofa **Susana de Castro**, em seu artigo **Lélia Gonzalez e a origem africana da filosofia**, discute o nascimento egípcio da filosofia e apresenta algumas razões pelas quais esse fato foi invisibilizado na história da Filosofia.

O filósofo **Thiago Félix de Moraes**, em **O feminino encarcerado em A religiosa**, visita o romance de Diderot para debater a condição social de gênero, tema recorrente na obra do filósofo francês, tal como também ocorre em *Sobre as mulheres* e *Joias indiscretas*, mediante a análise das implicações presentes nas vidas das mulheres pelo recorrente encarceramento nas clausuras.

Na inter-relação filosofia, gênero e ensino, a filósofa **Valéria Cristina L. Wilke**, em **Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as Princesas Disney: histórias para meninas e mulheres empoderadas**, analisa algumas mudanças ocorridas, ao longo de algumas décadas, na construção de narrativas e de enredos de histórias presentes em produtos da cultura pop, para discutir como filmes infantis, tais como os das *Princesas* Disney, centrados em personagens femininas, têm oferecido modelos hegemônicos e contra-hegemônicos para as meninas se reconhecerem nas jornadas de suas personagens, que são também motivos de aprendizado e de críticas ao patriarcalismo e androcentrismo vigentes na sociedade.

O GT Filosofia e Gênero agradece às filósofas e filósofos pela valiosa contribuição e a vocês, leitores e leitoras, pelo interesse neste importante campo de investigação. Que esta coletânea inspire novas investigações, debates e, acima de tudo, o compromisso renovado com a

busca pela igualdade de oportunidades e pela justiça de gênero na comunidade filosófica brasileira.

Valéria Cristina Lopes Wilke
Coordenadora do GT Filosofia e Gênero da ANPOF

Carta a Gloria Anzaldúa

Annelise Schwarcz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.01>

1 Introdução

Querida Gloria,

Tive contato com sua obra durante a pandemia de coronavírus em 2020 através de seu texto *La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência*. Desde a primeira leitura, já fui atravessada pela sua escrita híbrida, a forma como a *mestiza* se manifesta não apenas no conteúdo da escrita, mas também nas escolhas formais que compõem o texto: ora assumindo um caráter mais ensaístico, ora poema, ora diário, ora artigo.

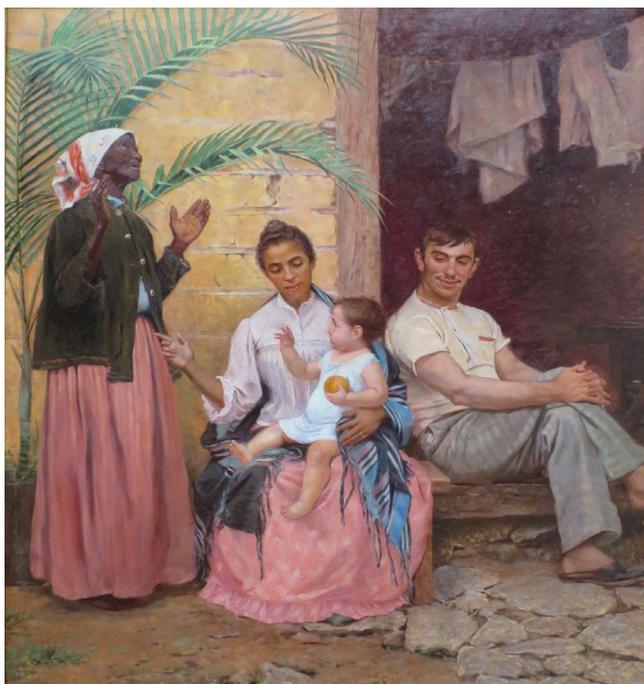
A *mestiza* é você e, no entanto, não se reduz a apenas isso, tendo em vista que você eleva essa figura a uma forma de consciência. As categorias binárias de homem e mulher, branca ou de cor, nativa ou estrangeira: nenhuma delas dá conta da complexidade *mestiza*. Você nos convida a borrar todas as definições, a ver a partir do entrelugar situado no meio dessas estreitas categorias. Coloca um pé em cada lado ou até mesmo recusa a ambos e propõe uma terceira opção.

Para além do encanto com seu estilo e proposta, eu tenho tentado traduzir esse conceito de *mestiza* para o contexto brasileiro e esbarrado em algumas dificuldades. Uma vez que a miscigenação no Brasil, quando não à base de estupros, ocorreu muitas vezes sob a ideologia de embranquecimento, o termo “mestiça” é frequentemente associado a

¹ Doutoranda em Filosofia pelo PPGF-UFRJ. Mestra em Filosofia pelo PFI-UFF.
E-mail: chwarczanne@gmail.com

uma falsa ideia de democracia racial que encobre as violências físicas e psicológicas deixadas pela herança colonial. Quem discursa muito bem sobre o tema é a sua contemporânea, Lélia Gonzalez, alguém com quem eu acredito que você teria muito o que trocar. Em seu texto *Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*, ela nos diz:

Defendendo a política que estimulava a imigração europeia, afirmava que, desse modo, era possível diminuir o “índice de nigrescência de nossa gente, arianizando nosso povo e caminhando para um refinamento cada vez mais apurado da raça, num processo de classificação”. Temos aí, num nível muito mais sofisticado de articulação, a representação do papel desempenhado por feitores e capitães do mato no passado. A ideologia do branqueamento se constitui como pano de fundo dos discursos que exaltam o processo da miscigenação como expressão mais acabada de nossa “democracia racial” (Gonzalez, 2020, p. 27).



A redenção de Can (1895) de Modesto Brocos

No final do século XIX, meu país atravessava uma série de transformações sócio-políticas, dentre elas a abolição da escravidão (1888) e a proclamação da república (1889). Nesse mesmo período, a imigração europeia no Brasil se acentuava com a urbanização e industrialização, passando inclusive a ser incentivada pelo governo brasileiro a fim de “limpar o sangue” da nação. O quadro *A redenção de Can* é o triste retrato descrito por Gonzalez do processo de miscigenação como um projeto de embranquecimento e apagamento das raízes negras e indígenas da história do Brasil. Em nada se parece com sua abertura à ambiguidade e processo de auto investigação, Gloria. Pelo contrário: trata-se de uma determinação ao esquecimento de uma parte de si mesmo, negação de sua ancestralidade e da história do país.

A concepção de uma democracia racial está atrelada à ideia de que as três raças (brancos, negros e indígenas) viviam em harmonia, pelo menos politicamente falando, e que seria improvável que qualquer um fosse racista, já que supostamente todos compartilhavam de alguma forma “o pé na cozinha”. Expressões como essa e como “limpar o sangue”, utilizada no parágrafo anterior, dão o tom do racismo no Brasil. Não se trata de um racismo institucionalizado, como as leis de Jim Crow², que você deve ter presenciado nos E.U.A., ou o Apartheid na África do Sul, mas sim de um racismo disfarçado por eufemismos e sutilezas (algo como “por que você não entra pelo elevador de serviço?”), operando em uma instância mais profunda e inconsciente. Disso deriva a dificuldade em apontá-lo e, também, de exorcizá-lo das práticas micropolíticas (usos da linguagem, hábitos, padrões, predileções, referências e demais

² As leis de Jim Crow (em inglês, *Jim Crow laws*) foram leis estaduais e locais que impunham a segregação racial no sul dos Estados Unidos. As leis foram aplicadas entre 1877 e 1964, e exigiam instalações separadas para brancos e negros em todos os locais públicos nos estados que faziam parte dos antigos Estados Confederados da América e em outros Estados, a partir das décadas de 1870 e 1880.

dispositivos subjetivos como, por exemplo, leituras semióticas e consumo de arte).

O conceito de ‘negação’ (*Verneinung*), presente na literatura freudiana, descreve o movimento de um objeto que só pode vir à consciência do sujeito através da negação do mesmo. Dessa forma, o racismo por denegação, cunhado por Lélia Gonzalez, se refere à neurose brasileira de se negar racista, tentar esquecer seu passado colonial e a não-integração de negros e negras após a abolição e, ao mesmo tempo, se afirmar uma democracia racial, um país de todos. Falas como “o Brasil não é um país racista” ou “não existe racismo no Brasil” são os sintomas da denegação apontada por Gonzalez no discurso de governantes e da população no geral. “Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial brasileira’)” (Gonzalez 2020, p. 127). Mas não adianta recalcar, isso (id) fala. Retorna através de eufemismos, expressões populares, piadas, atos falhos e na própria organização macropolítica da sociedade.

O fato do racismo à brasileira operar pôr debaixo dos panos da legalidade não significa que ele seja menos violento. Exige uma maior agudeza de percepção para acusar seus efeitos, trabalho que autoras como a já mencionada Lélia Gonzalez realizava e, atualmente, tem sido levado por autoras como Grada Kilomba. Kilomba é uma intelectual e artista transdisciplinar, autora do livro *Memórias da Plantação* com o qual trabalhei na monografia. Nele, Grada reúne relatos de episódios de racismo no cotidiano e encaminha proposições para a descolonização do Eu.

Apesar de não trabalhar com o termo “micropolítica” em seu livro, a principal atuação de Kilomba se dá nessa dimensão: o que pode ser observado tanto em suas performances enquanto artista, apostando no

campo das artes como catalisador de experiências de emancipação dos sujeitos, tanto como nos apontamentos que, enquanto doutora em psicanálise, opera no campo da linguagem. Tal como Lélia Gonzalez, com sua escuta analítica, observa os chistes e mancadas na linguagem, Kilomba também denuncia como a ativação do trauma colonial se dá, muitas vezes, através dos usos das palavras. Portuguesa com família de São Tomé e Príncipe que, assim como o Brasil, foi colônia de Portugal, Kilomba é familiarizada com as mesmas palavras-traumas que povoam o imaginário brasileiro. No glossário que introduz *Memórias da Plantação*, Grada nos explica porque “mestiça” é um dos termos que evocam o fantasma colonial:

Estes termos de nomenclatura animal foram altamente romantizados durante o período de colonização, em particular na língua portuguesa, onde são ainda usados com um certo orgulho. Esta romantização é uma forma comum da narrativa colonial, que transforma as relações de poder e abuso sexual, muitas vezes praticadas contra a mulher negra, em gloriosas conquistas sexuais, que resultam num novo corpo exótico, e ainda mais desejável. Além disso, esses termos criam uma hierarquização dentro da negritude, que serve à construção da branquitude como a condição humana ideal — acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade. Os termos mais comuns são: m. (mestiça/o), palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior; m. (mulata/o), palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior; c. (cabrita/o), palavra comumente usada para definir as pessoas de pele mais clara, quase próximas da branquitude, sublinhando porém a sua negritude, e definindo-as como animais. O que é particular a toda essa terminologia é o fato de estar ancorada num histórico colonial de atribuição de uma identidade à condição animal (Kilomba, 2020, p. 19).

Assim como Kilomba, Gonzalez também aponta para a figura da mulher miscigenada, sobretudo sob a ótica da mulata, como ainda mais sexualizada e exposta aos olhares cobiçosos de homens brancos.

Justamente por seus traços serem mais aparentados com a estética europeia (“mais finos”), é mais fácil destacá-las de sua negritude, fazendo com que para esses homens brancos, nativos ou estrangeiros, seja mais cômodo e justificável o seu desejo pela carne negra. Vindo muitas vezes como um elogio — que não poderia produzir nenhum efeito diferente senão o de denunciar o racismo de seu locutor —, chamar uma mulher de mulata, mestiça, morena ou qualquer outro termo como esses, no Brasil, tem como fim apenas distanciar essa mulher de um senso de familiaridade com sua ancestralidade indígena e/ou negra, como se isso a situasse, dentro da hierarquia instaurada pela miscigenação e processos de embranquecimento, em um patamar superior em relação às mulheres negras retintas ou com traços indígenas mais evidentes.

Então você vê, Gloria, a complexidade que é traduzir *mestiza*, nos seus termos, para seu equivalente em português “mestiça”. Eu gostaria de acreditar que esta palavra ainda está em disputa e que é possível ressignificá-la no sentido de não se embranquecer, mas justamente o contrário: abraçar o fato de ter a genealogia marcada por pessoas não-brancas. Em outras palavras: se desembranquecer, trazer na pele e na memória esse marcador de cor. É o meu caso, por exemplo. Se entender como mestiça, para mim, foi uma espécie de encontro bom, um alívio. Graças a você.

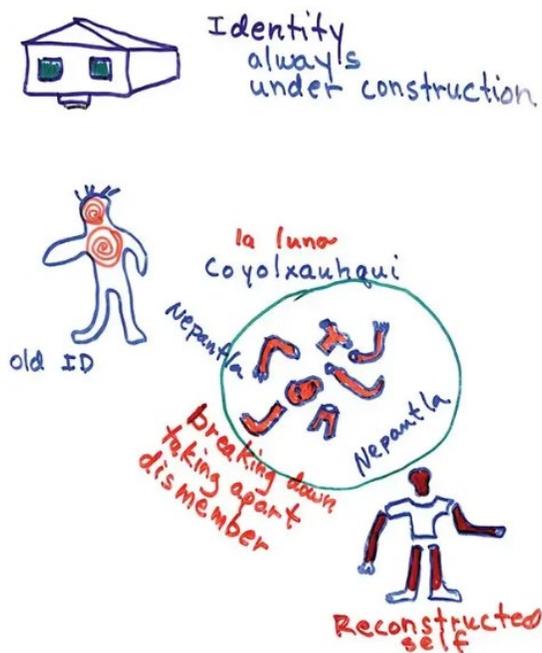
Eu vim de um bairro no Rio de Janeiro, geograficamente falando, periférico, mas que em sua desigualdade social tipicamente carioca possuía um poder aquisitivo de classe média. Por ser afastado do centro e da zona com maior concentração de renda da cidade, muitas pessoas associam sua distância geográfica a uma condição precarizada que não correspondia à realidade de todos os sub-bairros de dentro da Ilha do Governador (bairro em que cresci). Insulana, classe média entre os periféricos, lida como periférica entre a classe média e alta dos demais bairros do Rio.

Minha avó é descendente de brancos, indígenas e negros. Meu avô, por sua vez, descende de húngaros judeus e portugueses. Eu, resultado desses encontros, com esses fenótipos incaptáveis: muito clara para ser negra e, no entanto, evidentemente não-branca. A conta não fecha. Dentre as três raças, nenhuma me contempla confortavelmente. Foi partindo desses eixos que a consciência *mestiza* começou a se inscrever em mim confirmando a sensação de que nenhuma dessas categorias, pensadas de forma não agenciadas, realmente podem servir como cartilhas para orientação no mundo. São simplificadoras e insuficientes para abarcar as pluralidades de expressões da sexualidade, performances de gênero, relações de classes e raças (potencialmente variantes dependendo da perspectiva). É por isso que recebo com tanto entusiasmo a nova consciência que você propõe:

A nova mestiza enfrenta tudo isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambiguidades. Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico — nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa. Ela pode ser jogada para fora da ambivalência por um acontecimento emocional intenso e, geralmente, doloroso, que inverte ou resolve a ambivalência. Não estou certa exatamente como. É uma atividade que acontece subconscientemente. É uma atividade feita pela alma. Aquele fulcro ou ponto específico, aquela junção onde se situa a mestiza, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado. Essa união não se trata da mera junção de pedaços partidos ou separados. Muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao tentar elaborar uma síntese, o self adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência — uma consciência mestiza — e, apesar de ser uma fonte de dor intensa, sua energia provém de um movimento criativo contínuo que segue quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma (Anzaldúa, 2019, p. 326).

Suas escrituras me inspiraram a escrever. Desde quando li *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, fui possuída pelo desejo de escrever com o corpo dentro, de fazer filosofia implicada, tecer relembramentos e conceitos, entender de que forma meu trauma esbarra num pilar cultural, de que forma meu desejo pulsa com um desejo coletivo e também compreender o movimento contrário de quando a comunidade incide em mim. É isso que você faz.

A *mestiza* parte de uma alegoria pessoal (sua mãe indígena-mexicana, seu pai espanhol, sua vida nos E.U.A.) e povoa nossos imaginários, tal como uma carta de tarot, com seu convite a uma nova forma de fazer epistemologia. “Em outras palavras, a nova mestiça, com sua consciência polivalente e por meio de uma prática performática/textual transversiva, ocupa, em constante sobreposição/deslocamento, os interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas” (Lima Costa; Ávila, 2005, p. 693).



Tradução livre: Coyolxauhqui. “Depois de ser partida, desmembrada, ou destruída *la persona* deve juntar suas partes, lembrar-se (relembrar-se) e se reconstruir em um outro nível. A isso eu chamo de Processo Coyolxauhqui, devido ao ato de des-membramento performedo pela Deusa Asteca da Lua”³.

Recorrendo a mitos que povoam o imaginário da população mexicana e chicana, você compara esse estilhaçamento da identidade a um dos poderes da deusa asteca da Lua, *Coyolxauhqui*, que teria o poder de desmembrar-se e então se reconfigurar novamente sob uma nova forma. A esse procedimento da deusa, você chamou de *Coyolxauhqui Process*. Um ato similar ao *amasamiento* do milho e que a partir dele se converte nos mais diversos alimentos. Do mesmo modo, a identidade

³ Coyolxauhqui. “After being split, dismembered, or torn apart *la persona* has to pull herself together, re-member and reconstruct herself on another level. I call this the Coyolxauhqui process after the dis-membered Aztec moon goddess”. From Anzaldúa, *Bearing Witness: Their Eyes Anticipate the Healing*, 2002.

mestiza é uma identidade fragmentada, nômade, sempre em vias de ser deslocada. Em uma entrevista, você afirma:

Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra. Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? [...] (Lima Costa; Ávila, 2005, p. 691).

A partir da dissolução das categorias que balizam as hierarquias políticas-culturais com as quais fomos socializados — sejam categorias de raça, gênero, expressões da sexualidade, nacionalidade etc. —, urge a necessidade de se repensar também os dispositivos de resistência e mobilização que esses grupos, subalternizados dentro dessa cadeia de hierarquias, construíram para se organizar. Nesse sentido, as alianças não se dariam em torno de uma identidade fixada, mas de situações sempre transitórias, arranjos provisórios, que se amarraram em torno de circunstâncias específicas. Para ficar com suas imagens, Gloria, pensemos nas alianças como bancos de areia, que desaparecem ou constroem pontes entre ilhas e continentes, de acordo com as marés.

Apesar de existir esse inconsciente colonial denunciado por Kilomba, Gonzalez observa que o inconsciente coletivo brasileiro não seria exclusivamente branco e europeu. Justamente devido à diáspora africana e o contato dos africanos com a língua portuguesa, trazidos através do tráfico de escravizados para o Brasil, e que teriam inscrito na língua e na memória dos herdeiros da colonização portuguesa a presença da negritude, construindo uma outra história pretuguesa. Assim, Lélia Gonzalez nos introduz seu conceito presente no texto *A categoria político-cultural de amefricanidade*: “Ou seja, aquilo que chamo de

“pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha” (Gonzalez, 2020, p. 116).

Eu gostaria de ensaiar aqui, Gloria, que essa categoria de amefricanidade que surge a partir da introdução do pretuguês seria, ela mesma, fundadora de uma outra subjetividade e que a consciência da mestizagem no Brasil se daria a partir da noção de que somos, ao mesmo tempo, marcado por essas duas inscrições: amefricanos e europeizados. Trata-se justamente de operar através do conflito, reconhecê-lo e trabalhar a partir das contradições e ambiguidades.

Ainda que eu enxergue com otimismo a possibilidade de resgatar uma potência no uso do termo “mestiça”, por não se tratar de um debate disseminado e não garantir que a associação entre esse termo aqui traduzido e sua proposta de *mestiza* — enquanto despertar para uma nova consciência, tolerância à ambiguidade e da não exclusão —, optei por não traduzir o termo quando me referir ao conceito que você cunhou. Espero que com essa escrita eu possa contribuir para desdobrar seus mestizismos e misticismos, ainda tão instigantes e misteriosos para mim.

Com amor, Annelise.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/ La frontera – the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. *Interviews*. New York: Routledge, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. Bearing Witness: Their Eyes Anticipate the Healing. In: KEATING, Ana Louise (Org.). *The Gloria Anzaldua Reader*. Durham and London: Duke University Press, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, Heloisa B. de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: carta para a mulher escritora do terceiro mundo. In: *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Cultura etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher (1979). In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira (1984) In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político cultural de amefricanidade (1988). In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA COSTA, Claudia de; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o feminismo da diferença. In: *Revista Estudos Feministas – REF*, v. 13, n. 3, 2005.

As imagens dos corpos: reimaginando o espaço político com Carole Pateman

Camila Kulkamp¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.02>

Meu interesse pela investigação das imagens do corpo e da questão da incorporação política nas obras da filósofa Carole Pateman deriva do trabalho de pesquisa que venho desenvolvendo para minha tese de doutorado². Parte deste estudo se dedica a examinar as imagens, representações e metáforas do corpo político que permeiam os textos de filosofia política ocidentais. O propósito desta análise é desvendar a maneira pela qual essas imagens contribuem para o problema da

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Integrante do Projeto Uma Filósofa por Mês e do Grupo Christine de Pizan. E-mail: camila_kulkamp@hotmail.com. Agradeço demais a todos os integrantes do grupo *Uma Filósofa por Mês* que me ajudaram a aprimorar as ideias deste texto. Esta é uma versão revisada e ampliada da comunicação que apresentei na ANPOF 2022.

² Em minha tese, ainda em construção, defendo um método chamado “leitura imagética feminista”, originário da crítica ao cânone da filosofia política, que tradicionalmente exclui mulheres e ignora imagens em suas análises. Este método interdisciplinar, ancorado nas filosofias feministas contemporâneas e inspirado por pensadoras que desafiam os limites da filosofia política canônica ocidental, combina filosofia e literatura, estética e política. Influenciado por filósofas como Geneviève Lloyd, Penelope Deutscher, Moira Gatens, Elizabeth Grosz, Michèle Le Dœuff, Carole Pateman, e Susan Moller Okin, bem como as contribuições históricas de Hildegarda de Bingen, Christine de Pizan, Margaret Cavendish, Catharine Macaulay, e Mary Wollstonecraft, o método foca na identificação e análise de “imagens-conceito” na filosofia política, explorando seus “modos de expressão”. Este enfoque visa revelar as “camadas de sentidos” nas expressões, investigando como elas moldam nossas experiências, imaginários e compreensões do espaço político. A leitura imagética feminista busca não só compreender, mas também identificar e fomentar uma “redimensão estético-política” do espaço político, questionando normas de gênero e confrontando o pensamento patriarcal.

exclusão política das mulheres, destacando as complexidades e nuances envolvidas nessa dinâmica³.

Ao longo deste texto, me dedicarei a aprofundar a compreensão dos conceitos previamente introduzidos, tais como imagens, metáfora do corpo político e incorporação política. Começo esta apresentação com o conceito de “imagens”, adotando uma interpretação abrangente que inclui não apenas figuras de linguagem, como metáforas e analogias, mas também ideias provenientes de diversas tradições, abarcando mitologia, alegorias, fábulas e literatura poética. Neste contexto, é fundamental abordar as reflexões da filósofa francesa Michèle Le Dœuff, cujas investigações sobre os imaginários filosóficos foram decisivas para a minha decisão de utilizar o termo “imagens” de forma ampla. Opto por essa abordagem inicialmente porque a filosofia de Pateman, embora não se concentre diretamente na questão das imagens (nem defina especificamente qual é sua abordagem em relação às imagens), engaja-se profundamente com uma série de problemáticas que as envolvem. Dessa forma, considero que a obra de Le Dœuff oferece um ponto de partida valioso para introduzir o tema das imagens antes de mergulhar na análise de Pateman. Após essa exposição, prosseguirei, então, detalhando os conceitos mencionados e avançarei na análise da filosofia de Pateman, particularmente as obras *O contrato sexual* (1993) e *The disorder of women* (1989) focando em como ela aborda as imagens dos corpos dentro do pensamento patriarcal e a problemática da incorporação política das mulheres.

³ Em minha abordagem das obras de Pateman, meu foco não se concentra em realizar uma exegese detalhada de seus argumentos conceituais, mas sim em identificar e aplicar insights valiosos que possam enriquecer e expandir a análise do problema central da minha tese. Ao fazê-lo, busco não apenas respeitar a integridade intelectual de sua obra, mas também aplicar suas ideias de maneira que contribuam significativamente para o avanço da minha própria pesquisa. Dessa forma, a orientação da minha leitura visa acolher perspectivas que, embora ancoradas no rigor teórico de Pateman, sejam direcionadas especificamente para inspirar questões que moldam o escopo da minha investigação.

Em *The philosophical imaginary* (1980), Le Dœuff argumentou que as imagens presentes nos textos filosóficos não são acidentes ou meros ornamentos literários, mas estabelecem conexões diretas com os problemas levantados por nossas indagações teóricas. Curiosamente, o discurso filosófico canônico, moldado pela recepção moderna da filosofia, procura afirmar seu status filosófico através de uma ruptura ou de uma relação ambígua com o universo das imagens. Muitos filósofos utilizaram imagens icônicas, como de cavernas, árvores, lobos e máquinas, para ilustrar suas teorias filosóficas, ao mesmo tempo em que consideravam essas imagens apenas como auxiliares didáticos, inferiores aos conceitos filosóficos abstratos. Muitos reconheceram que tais imagens eram úteis principalmente para facilitar o entendimento do público leigo, demarcando uma distinção entre a profundidade conceitual e a acessibilidade imagética.

Le Dœuff identificou três questões significativas na forma como o cânone filosófico interage com as imagens. Primeiramente, ao se afastar das imagens, o discurso filosófico constituiu um “outro não-filosófico”, percebido como desprovido de valor epistemológico e, portanto, como um adversário a ser combatido e depreciado. Em segundo lugar, embora rejeite valor epistemológico às imagens, esse mesmo discurso filosófico recorre a elementos do imaginário em suas estratégias de autovalidação. Tal busca por autenticidade revela-se, na verdade, uma aproximação aos construtos imaginários, uma vez que o discurso filosófico tenta assegurar seus fundamentos de maneira autônoma — uma autonomia aparente que, paradoxalmente, depende de elementos imaginários para sua legitimação. Em terceiro lugar, Le Dœuff sustenta que as mulheres e o corpo feminino são frequentemente categorizados dentro desse pensamento não-filosófico, o “outro não-filosófico”, ao qual se nega valor epistemológico. Na tentativa de estabelecer uma identidade positiva caracterizada pela integralidade, o discurso filosófico canônico exclui o que considera ser uma ameaça ou fonte de instabilidade, em um esforço

para manter sua própria legitimidade — uma legitimidade que é, simultaneamente, imaginária, frágil, excludente e questionável.

Le Dœuff oferece uma série de insights valiosos, dos quais, devido à necessidade de brevidade e à coerência deste trabalho, apenas mais um será aqui discutido. Não é nem apropriado nem factível tentar eliminar completamente as imagens dos textos filosóficos; elas são inerentes à linguagem e inseparáveis dela. Por isso, torna-se crucial aprender a reconhecê-las, utilizá-las de forma responsável e submetê-las à análise crítica, levando em conta a ampla variedade de interpretações que podem gerar. As imagens não apenas realçam conceitos teóricos, mas também podem veicular significados que se desviam dos conceitos originalmente propostos. Le Dœuff enfatiza que as imagens são frequentemente mobilizadas em momentos de tensão nas obras filosóficas, em situações de contradição e importância crítica, seja para expressar ideias de maneira indireta, seja para preencher lacunas argumentativas. Reconhecer que, sem um escrutínio crítico, as imagens podem ser usadas para justificar exclusões e perpetuar dogmas filosóficos é fundamental, impactando especialmente os grupos sociais historicamente marginalizados na filosofia.

Assim ressalto a importância vital de um exame detalhado sobre as imagens⁴. A identificação, análise e crítica dessas imagens são processos indispensáveis, apesar da relutância do cânone filosófico ocidental em reconhecer seu valor, o que reflete um esforço de exclusão para preservar uma falsa sensação de estabilidade. Da mesma forma, a educação filosófica frequentemente negligencia as imagens, tratando-as como se fossem inexistentes nos textos, sem lhes atribuir o devido

⁴ Em minha tese, desenvolvi o conceito de “imagens-conceito” para enfatizar como certas imagens transcendem a simples função ilustrativa em textos filosóficos, interagindo profundamente com conceitos, valores, performances, espacialidades, temporalidades, experiências e sentidos. Essas imagens-conceito revelam a conexão intrínseca entre a representação simbólica e o entendimento conceitual, moldando o pensamento político ocidental e influenciando nossa imaginação política.

reconhecimento como elementos fundamentais que merecem ser investigados em conjunto com os conceitos. Nesse contexto, entendo que a compreensão das imagens é crucial para desafiar e refletirmos sobre os valores epistêmicos, políticos e estéticos que se entrelaçam nas diversas correntes filosóficas.

Após esboçar os alguns pressupostos norteadores da minha abordagem às imagens, avanço para a explicação de como conduzo a análise das imagens dos corpos. Meu interesse não reside no conceito de corpo em si ou na materialidade do corpo humano, mas sim nas suas variadas formas de representação simbólica. Em minha tese, por exemplo, examino imagens presentes em três narrativas ficcionais fundamentais da filosofia política ocidental: a Fábula da Barriga, citada na Antiguidade em discussões sobre a história romana; a metáfora do corpo político, prevalente no período medieval; e a ficção do estado de natureza e do contrato social, característica da Modernidade, momento em que a metáfora do corpo é eclipsada pela concepção de um indivíduo abstrato. Neste trabalho, concentro-me especificamente na metáfora do corpo político, a representação mais frequentemente analisada por Pateman em sua crítica ao pensamento patriarcal.

Antes da modernidade, a concepção do espaço político frequentemente se valia de analogias anatômicas para descrever sua estrutura e funcionamento, recorrendo ao formato do corpo como metáfora para ilustrar a organização e a suposta interdependência⁵ entre as diversas partes da sociedade. No entanto, este corpo metafórico era imaginado predominantemente a partir das características associadas ao

⁵ Refiro-me à “suposta interdependência” pois esse valor também sustentava hierarquias e desigualdades naturalizadas entre grupos sociais, servindo como um mecanismo para legitimar e perpetuar as disparidades existentes.

corpo do Homem⁶, refletindo e reforçando normas de sexo/gênero⁷ específicas dentro do espaço político. A autoridade e a razão, qualidades masculinizadas, eram simbolizadas pela figura do rei, que, como a cabeça, dirigia o corpo político com discernimento e liderança. Da mesma forma, o exército, representado pelas mãos, era a manifestação da virilidade masculina, encarregado de defender o corpo através da força e da coragem. Os trabalhadores, simbolizados pelos pés, movimentavam o corpo com sua força laboral, também considerada uma extensão da força masculina, mas inferior em termos de classe. Neste imaginário político, as mulheres eram notavelmente ausentes, não sendo vistas nem como participantes nem como contribuintes criativas capazes de moldar ou redimensionar o espaço político. Tal visão não apenas marginalizava as mulheres da participação política, mas também as despojava da capacidade de contribuir para a construção criativa da sociedade, perpetuando uma estrutura de poder profundamente enraizada em distinções de sexo/gênero.

Diversas filósofas feministas, entre elas Michèle Le Dœuff, Luce Irigaray, Moira Gatens e Geneviève Lloyd, têm dedicado seus estudos a essa temática, refletindo sobre as metáforas, símbolos, imagens e modos de representação presentes nos textos filosóficos, sobretudo em relação à exclusão das mulheres da filosofia, ciência, história e política. É comum nos depararmos com textos filosóficos nos quais o corpo feminino é descrito em termos de carência, deficiência, atrofia e negatividade, entre outros aspectos. Paralelamente, o corpo masculino e suas características são concebidos como verdadeiros representantes do corpo político, tanto

⁶ Utilizo o termo “Homem” para indicar a concepção essencialista do sujeito masculino predominante nos textos filosóficos.

⁷ Refiro-me a normas de sexo/gênero pois, ao analisar textos antigos, medievais e modernos, a categoria de “sexo” é predominantemente empregada. No entanto, é importante reconhecer que, conforme o entendimento atual no debate feminista, tanto “sexo” quanto “gênero” são considerados construções sociais. Assim, o termo “gênero” emerge como o mais apropriado para uso na contemporaneidade, refletindo uma compreensão mais abrangente e atualizada das dinâmicas de identidade e poder.

por ser quem representa o corpo metafórico — de maneira implícita ou explícita — quanto por ter suas características e capacidades consideradas legítimas para o espaço político.

Carole Pateman é amplamente reconhecida por sua análise pioneira sobre o desenvolvimento do pensamento patriarcal ao longo da história da filosofia, bem como pela identificação de pressupostos patriarcais em teorias contratualistas clássicas. No entanto, as análises da obra de Pateman frequentemente se concentram em sua crítica aos conceitos de indivíduo, propriedade pessoal, contrato social e patriarcado fraternal, destacando como ela desvenda as várias formas do pensamento patriarcal. Este artigo, por outro lado, busca iluminar uma faceta menos examinada de seu trabalho, dando ênfase à sua interpretação sobre as imagens dos corpos.

Entendo que Pateman emprega uma abordagem dupla em sua análise do pensamento patriarcal, mesclando meticulosamente, por um lado, a crítica das argumentações e dos conceitos utilizados na exploração das relações sociais e materiais; por outro, ela sublinha a importância significativa das imagens dos corpos encontradas nos textos de filosofia política. Mais do que apenas denunciar a dominação masculina, Pateman nos orienta a identificar e ler criticamente as representações imagéticas, elucidando como essa dominação é frequentemente velada pelas imagens e pelas complexidades de suas interpretações. Esta abordagem nos permite não apenas compreender a prevalência do patriarcado, mas também reconhecer as sutilezas com as quais se manifesta e é perpetuado através da linguagem e das imagens.

A crítica fulcral de Pateman em *O contrato sexual* (1993) incide sobre a maneira pela qual os filósofos se valem da ambiguidade interpretativa das imagens e histórias nos textos políticos para sustentar suas teorias. No prefácio dessa obra seminal, ela declara: “contar histórias de todos os tipos é a maneira primordial pela qual os seres humanos

conferem sentido a si mesmos e à sua vida social” (Pateman, 1993, p. 15). Pateman nos encoraja a examinar as representações imagéticas, como se nos convidasse a perceber a construção ficcional, apreciar o poder da metáfora e observar o artifício da ilusão. Simultaneamente, ela nos conduz a questionamentos profundos: Como pôde a análise filosófica negligenciar tantos desses elementos? Por que determinadas histórias são constantemente reiteradas? Por que somente fragmentos da história são divulgados? Por que a contraparte dessa narrativa permanece oculta ou ignorada? Qual a razão da persistência filosófica no emprego dessas metáforas? E por que os textos de filosofia política estão saturados de representações sobre as origens da vida política, onde as mulheres raramente são vistas como figuras centrais? Pateman desafia essas convenções, instigando uma reflexão crítica sobre a marginalização sistemáticas perpetuadas por essas histórias e imagens filosóficas.

Em minha análise, resalto três momentos significativos na filosofia de Pateman relativos às representações imagéticas. Inicialmente, examino a identificação de imagens específicas nos três paradigmas de pensamento patriarcal que ela delinea. Em seguida, abordo como essas imagens se relacionam com a apropriação simbólica do papel reprodutivo feminino. Por fim, investigo uma questão estético-política, destacando a intersecção entre as imagens dos corpos e a incorporação das mulheres ao corpo político civil. Prosseguirei com a exploração detalhada desses aspectos, seguindo a ordem mencionada.

Pateman revelou as imagens subjacentes a cada manifestação do pensamento patriarcal, categorizadas por ela como: patriarcalismo tradicional, clássico e fraterno. No patriarcalismo tradicional, a “metáfora da família” é empregada para ilustrar as relações de poder, com a autoridade política refletindo a dinâmica pai/filho — obviamente, ambos homens. No patriarcalismo clássico, exemplificado nas obras de Robert Filmer, o “corpo do pai” emerge como um símbolo do poder político e divino, não meramente uma analogia, mas uma confluência de

ambos. Aqui, o corpo do patriarca é concebido como divino e político simultaneamente e, neste momento, a metáfora do corpo político masculino ganha proeminência.

Contudo, no patriarcado fraterno, marcado pelo surgimento do contratualismo, ocorre uma transformação notável: a metáfora do corpo político começa a se esmaecer, quase que magicamente. No contratualismo clássico, a imagem do corpo se torna quase invisível, uma situação que Pateman interpreta não como um desvanecimento, mas como uma estratégia para inserir e perpetuar a ficção de um indivíduo descorporificado. Esse indivíduo é retratado como alguém quase desprovido de sensibilidade, necessidades, vulnerabilidade, dependência, e conexões com outros seres e com a Natureza, apresentando-se como superior às mulheres. Em síntese, emerge a imagem de uma “mente caminhante”, conforme descrito por Oyèrónké Oyèwùmí (2021). Isso culmina na observação de Pateman de que “o corpo político civil, constituído por meio do contrato social fraterno, é moldado com base exclusivamente em um dos dois corpos que compõem a humanidade” (Pateman, 1989, p. 34, tradução minha).

É crucial destacar esse aspecto mágico, esse artifício ilusionista, essa estratégia para tornar o corpo do Homem invisível no contratualismo clássico. Esse declínio da metáfora do corpo político, que antes se personificava no Homem, revela-se particularmente problemático ao reconhecermos sua influência anterior. Se as imagens e metáforas fossem consideradas meramente decorativas ou incidentais, o esmaecimento da representação corporal do Homem poderia ser visto como uma trivialidade ou um vestígio negligenciável de um processo de “purificação filosófica” na Modernidade, em direção a uma pretensa objetividade que renuncia referências orgânicas, holísticas e medievais. No entanto, é imprescindível admitir que a metáfora do corpo político antecede a construção da ficção do indivíduo desencarnado nos textos políticos e que o corpo do Homem, com suas características, de fato,

continua a influenciar o pensamento contratualista, embora de forma mais velada. No contratualismo, a representação desse corpo está subsumida em uma ficção acerca de um suposto estado de natureza e a constituição de um espaço político efetivado por um pacto entre homens (ou mentes ambulantes), que, na verdade, “partilham um interesse comum em assegurar seu direito masculino patriarcal que lhes garante benefícios materiais e psicológicos através da sujeição das mulheres” (Pateman, 1989, p. 42, tradução minha).

Embora a imagem desse corpo esteja quase invisível na ficção contratualista, a análise de Pateman desvenda uma contradição profunda em suas representações ao longo da história. Ela demonstra como, mesmo nesse cenário aparentemente abstrato e desencarnado, o corpo masculino é simbolicamente valorizado por seu poder reprodutivo e criativo, enquanto o corpo feminino é relegado às margens. Pateman ressalta essa contradição ao analisar como filósofos e teólogos interpretam o papel procriativo feminino, apropriando-se simbolicamente desse poder. No âmbito do pensamento patriarcal clássico de Robert Filmer, ela recorre à história bíblica do Gênesis para mostrar que Adão, além de ser esposo de Eva e ter direitos sexuais sobre ela, é também figurado como seu criador, dado que Eva foi formada a partir de sua costela. Essa leitura teológica enfatiza a suposta superioridade reprodutiva e criativa do corpo masculino.

Pateman ressalta que, desde Sócrates e Platão, a filosofia celebra repetidamente o poder procriativo masculino. Ela afirma: “a imagem patriarcal do pai político (aqui nas palavras de Locke) é a de ‘pais nutridores, ternos e cuidadosos do bem público’. A narrativa patriarcal é sobre o poder procriativo de um pai que é completo em si mesmo” (Pateman, 1989, p. 38, tradução minha). A trama do pensamento patriarcal é permeada pelo poder (pro)criativo conferido ao corpo

masculino, entrelaçando biologia, política e estética na noção de um poder gerador da vida e da política⁸.

Este poder, simbolizado pelo ato de nascimento, é apontado como o motivo fundamental para a exclusão das mulheres do corpo político, conforme argumenta Pateman. A ideia de que as mulheres são confinadas pelos limites de seus corpos, incapazes de ultrapassar tais fronteiras naturais para atingir a individualidade atribuída aos homens, é uma noção central em sua análise. Segundo ela, os corpos femininos são marcados como símbolos de desordem, caos e disfunção dentro do corpo político forjado pelo Homem. Assim, a alegação de que existe uma justificativa natural para a subordinação feminina implicitamente insinua que os corpos das mulheres devem ser governados pela razão masculina.

Este processo parece se desdobrar em um movimento duplo: por um lado, o Homem (indivíduo) é caracterizado por sua razão desencarnada, que, implicitamente, transfere as características de seu próprio corpo ao espaço político. A descorporificação do indivíduo é promovida para sustentar a ilusão de uma categoria universal e, por extensão, perpetuar a dominação masculina, excluindo as mulheres do espaço político e subjugando-as. Por outro lado, desde o patriarcalismo clássico, o corpo masculino é valorizado não só por seu papel na procriação, mas também por sua habilidade de fundar e manter o espaço

⁸ Mary O'Brien, em *The politics of reproduction* (1981, p. 133, tradução minha), identifica na filosofia política ocidental, a partir de Platão, uma estratégia argumentativa que procura imitar o processo reprodutivo feminino. Ela observa como o termo “concepção” foi expandido para incluir não apenas o sentido biológico, mas também o intelectual, referindo-se à geração de ideias. Consequentemente, estabelecem-se duas dimensões para definir o “homem” (interpretado aqui como dois corpos distintos): uma biológica e outra política, enquanto a mulher é confinada à esfera biológica. O'Brien aponta ainda para uma inversão valorativa, na qual o trabalho reprodutivo é menosprezado em favor da geração de ideias abstratas, privilegiada na mente masculina. Essa duplicidade e inversão, segundo O'Brien, acarretam três implicações significativas: a) a omissão do caráter criativo do trabalho reprodutivo; b) a tendência a subestimar o significado do nascimento humano; c) a analogia da comunidade política com o processo reprodutivo masculino e a “permanência histórica nas instituições políticas do princípio da potência, definindo política como exercício de poder”.

e o direito políticos. O *Leviatã* de Hobbes, por exemplo, é comparado a um homem artificial, com maior estatura e força que o homem natural; Rousseau fala do corpo coletivo; e Locke, do corpo político. Assim, o corpo masculino não desaparece no contratualismo clássico, mas é estrategicamente reconfigurado em histórias que enfatizam a razão masculina.

O corpo político, construído a partir da razão, é então percebido como uma entidade artificial, renunciando, de certa forma, a figura de Frankenstein de Mary Shelley no século seguinte, como um emblema poderoso. Em contrapartida, os filósofos descrevem os corpos femininos de forma a naturalizar suas supostas imperfeições e limitações, legitimando não apenas sua marginalização do espaço político, mas também reafirmando sua subordinação. Esta abordagem reforça a dicotomia homem/razão versus mulher/corpo e sugere que os corpos femininos têm um poder (pro)criativo inferior ao dos homens, perpetuando assim uma divisão desigual de poder e representação.

Assim, Pateman postula que a prerrogativa de procriar e gerar vida, seja de maneira literal ou metafórica, ocupa uma posição de destaque tanto na estrutura do pensamento patriarcal quanto no contratualismo clássico. Esta prerrogativa, conforme interpreto a partir de Pateman, equipara-se à capacidade de conceber e imaginar, de nomear e estabelecer princípios fundantes. Ela enfatiza que é apenas por meio do emprego de metáforas e da construção de narrativas ficcionais que os homens conseguem se posicionar como os criadores exclusivos, atribuindo às mulheres funções subalternas. Dessa forma, a hegemonia patriarcal no contratualismo clássico não deriva somente do contrato sexual, mas também se fundamenta na imagem do Homem como o agente primordial na criação da vida e na formação do espaço político, estabelecendo-se assim como o único representante legítimo do corpo político.

Em *The disorder of women* (1989), Pateman examina a dificuldade de incorporar as mulheres ao corpo político civil⁹, estruturado em torno de um contrato social fraternal fundamentado nas representações e valores vinculados ao corpo masculino. Pateman identifica uma tradição política extensa que interliga masculinidade, cidadania e habilidade militar, considerando o sacrifício do corpo masculino em defesa do Estado como a expressão suprema de cidadania e do princípio de fraternidade entre homens do mesmo coletivo. Durante o movimento sufragista, argumentou-se que a concessão da cidadania às mulheres enfraqueceria o Estado, visto que elas, presumivelmente, carecem da força física e da aptidão inata para o manejo de armas. “O contrato, adicionalmente, mascara a presença da figura do homem armado, que se encontra dissimulada nas sombras por trás do indivíduo civil” (Pateman, 1989, p. 51, tradução minha). Embora as mulheres tenham progressivamente ganhado acesso aos domínios militares, elas raramente ocupam posições de decisão ou formam a maioria nas linhas de frente do combate. Anteriormente, a imagem dominante era a do homem empunhando uma espada; hoje, evoluiu para a do homem equipado com armamentos químicos, biológicos e nucleares.

Pateman argumenta que as mulheres nunca foram inteiramente excluídas da vida cívica, destacando que as esferas civis, tanto privada quanto pública, na verdade, nunca estiveram completamente separadas. Ela enfatiza que a incorporação das mulheres no corpo político apresenta características únicas, marcadas pela condição particular das mulheres de serem afetadas pela subordinação patriarcal em diversos aspectos da

⁹ Pateman examina a incorporação das mulheres no corpo político em, pelo menos, dois capítulos de sua obra. Nesta análise, me concentro especificamente no capítulo intitulado *The fraternal social contract*, em que ela estabelece uma conexão mais explícita com as imagens. Embora no capítulo *The patriarchal welfare state* Pateman também trate dessa questão, explorando o que ela denomina de “dilema de Hegel” e “dilema de Wollstonecraft”, sua discussão ali se inclina mais para o Estado de bem-estar social e, em menor medida, para o contratualismo clássico e suas representações imagéticas. Por essa razão, optei por não me aprofundar na análise desse capítulo, embora recomende a leitura.

vida, incluindo o mercado de trabalho, a cidadania e o âmbito familiar. Pateman critica a ideia de que as práticas e categorias da vida civil possam ser aplicadas às mulheres como se fossem universais, visto que elas não o são. Isso ocorre porque a noção de indivíduo é frequentemente construída em contraste com tudo o que o corpo feminino simboliza, além de o contrato social ser interpretado como um pacto que consagra o direito sexual dos homens sobre as mulheres.

Frequentemente, as mulheres são pressionadas a rejeitar aspectos de seus corpos e o que eles representam, numa tentativa de se alinhar à fraternidade masculina. Pateman ressalta que, visto que as mulheres são sempre identificadas como tais no corpo político masculino, é fundamental continuar a desafiar a concepção patriarcal de feminilidade e as diversas formas de sujeição patriarcal que recaem sobre as mulheres. Esta sujeição é evidenciada na forma como os maridos ainda exercem domínio sobre os corpos das esposas, na objetificação dos corpos femininos, nos abusos sexuais sofridos no ambiente de trabalho e na comercialização desses corpos no sistema capitalista.

Pateman conclui enfaticamente que, para forjar uma sociedade genuinamente democrática que incorpore as mulheres como cidadãs plenas, é imprescindível uma reavaliação e reimaginação de nossa compreensão do corpo político. Tal reformulação desafia a tradicional separação patriarcal entre os domínios público e privado, exige uma nova concepção de individualidade que reconheça a materialidade do corpo e propõe uma redefinição da dicotomia das identidades de sexo/gênero, vista por Pateman como um eco do contraste entre razão e desejo.

Adicionalmente, é vital conceber uma noção ampliada de cidadania que abarque os corpos das mulheres e suas práticas, valorizando atividades historicamente marginalizadas, como a maternidade, o cuidado e o trabalho doméstico. Esta revisão critica a ficção patriarcal sobre as origens do direito político e desafia a concepção

que hierarquiza a criatividade e a (pro)criatividade entre os corpos feminino e masculino. Pateman nos convida a transcender essa visão limitada, reconhecendo a contribuição vital de todas as formas de trabalho e existência, subvertendo assim a hierarquia tradicional que prioriza certas atividades e corpos em detrimento de outros no espectro político-social.

Embora a inovação simbólica na busca por novas imagens e metáforas seja um aspecto crucial do trabalho de Pateman, como Nancy Fraser destaca em *Justice Interruptus*¹⁰ (1997), este elemento cultural e imagético é um dos menos explorados em suas análises. Porém, destaco novamente a importância dessa dimensão, que, embora menos evidente, é fundamental. Este artigo visa justamente ressaltar esses aspectos muitas vezes negligenciados no estudo da filosofia política de Pateman.

Contudo, é importante enfatizar que a dimensão mais notável da filosofia de Pateman reside em sua análise argumentativa e conceitual. Ela destaca que o patriarcado transcende simples símbolos de autoridade paterna, em contraste com Jean Elshtain em *Public Man and Private Woman* (1981), que argumenta que o patriarcado, enquanto estrutura social, se desfaz em sociedades industriais avançadas, persistindo apenas por meio de símbolos e linguagem política. Assim, a obra de Pateman não se limita à análise de imagens, oferecendo uma crítica profunda aos fundamentos do pensamento patriarcal.

¹⁰ Nancy Fraser, em *Justice Interruptus* (1997), critica a abordagem de Pateman sobre o contrato sexual por considerá-la excessivamente focada na díade mestre-subordinado. Enquanto Pateman explora como os contratos sociais implícitos reforçam a subordinação das mulheres, Fraser questiona a adequação desse modelo para analisar a complexidade das desigualdades de gênero no capitalismo tardio. Fraser argumenta que essa perspectiva pode obscurecer outros mecanismos estruturais e sistêmicos de opressão, sugerindo que as dinâmicas de poder no casamento, trabalho e prostituição não podem ser plenamente explicadas apenas pela relação mestre-subordinado. Ela defende uma análise com mais nuances que reconheça a multiplicidade de formas de dominação e resistência, enfatizando a necessidade de abordagens mais flexíveis para entender a política de gênero contemporânea.

A construção e projeção de imagens sobre os corpos no espaço político, criando assim o que chamamos de corpo político, desempenham um papel crucial na questão da incorporação desses mesmos corpos no domínio político. Este processo não é apenas uma abstração, mas uma prática que molda ativamente a inclusão ou exclusão de corpos distintos na vida política. Ao explorar como as imagens dos corpos são construídas e projetadas no tecido da política, podemos começar a compreender a complexidade dessa incorporação.

A relação entre as imagens dos corpos e sua inclusão no corpo político parece ser mediada por uma série de práticas discursivas e simbólicas que definem quais corpos são considerados pertencentes ou invasores/transgressores das fronteiras do espaço político. Esse mecanismo de inclusão ou exclusão é amplamente influenciado pelas imagens, histórias, ficções, metáforas dominantes que circulam dentro de uma sociedade, as quais frequentemente reproduzem e reforçam normas patriarcais, raciais, de gênero, classe, etc. Assim, a construção de imagens sobre os corpos não é um ato neutro ou inocente; pelo contrário, carrega consigo o poder de conformar o corpo político de acordo com certos ideais e exclusões.

Pateman sugere um caminho, mostrando que as mudanças históricas do patriarcado de sua forma tradicional para a fraternal revelam alguma maleabilidade das estruturas patriarcais. Essa evolução não só evidencia a transição de poder, mas também alimenta a esperança de que seja possível promover reformas ainda mais profundas para dismantlar o patriarcado por completo. Ela nos incita a questionar: como podemos remodelar as imagens para facilitar a incorporação de todos os corpos na vida política? E como podemos garantir que essa incorporação vá além do simbólico, alcançando transformações concretas na estrutura e prática da política?

A atual crise do patriarcado, com os avanços das lutas feministas, embora represente desafios significativos, também nos convida a reconsiderar e reconstruir os fundamentos de nossa vida política comum. Este é o desafio que enfrentamos: imaginar e implementar um corpo político que verdadeiramente acolha a diversidade dos corpos humanos, reconhecendo suas contribuições únicas e indispensáveis. Ao fazermos isso, não apenas abordamos uma das questões mais complexas da filosofia política, mas também nos movemos em direção a uma sociedade que valoriza e celebra a pluralidade em todas as suas formas.

Referências

ELSHTAIN, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 1993 [1981].

FILMER, Robert. Patriarcha: the naturall power of kings defended against the unnatural liberty of the people. In: FILMER, R. *“Patriarcha” and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FRASER, Nancy. Beyond the Master/Subject Model: On Carole Pateman’s The Sexual Contract. In: Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 1997.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

GATENS, Moira. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge, 1996.

KULKAMP, Camila. Alguns sentidos sobre o “corpo” na obra A Cidade das Damas. In: *Perspectiva Filosófica*, v. 49, n. 2, 2022.

LE DŒUFF, Michèle. *The Philosophical Imaginary*. London: Continuum, 2002.

LLOYD, Geneviève. *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Routledge, 1993.

MIGUEL, Luiz Felipe. Carole Pateman e a crítica feminista do contrato.
In: *Rev. bras. Ci. Soc.*, v. 32, n. 93, 2017.

O'BRIEN, Mary. *The Politics of Reproduction*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

OKIN, Susan Moller. Feminism, the individual, and contract theory.
In: *Ethics*, v. 100, n. 3, 1990.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. *A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PATEMAN, Carole. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press, 1989a.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PATEMAN, Carole; Elizabeth Gross (Eds.). *Feminist Challenges: Social and Political Theory*. Boston: Northeastern University Press, 1997.

O desafio da filosofia autoral no Brasil: Dá licença, posso pensar?¹

Cristiane Maria Marinho²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.03>

1 Iniciando a conversa

O título deste artigo faz referência a uma expressão que, educadamente, pede licença para pensar, uma referência à expressão “Dá licença? Posso passar?”. Entretanto, minha intenção não aponta para nenhum tipo de compreensão que possa ser entendida como subserviência ou mesmo pedido de permissão para o ato da desobediência de pensar. Não! Nada disso! A expressão “Dá licença? Posso pensar?” é, exatamente, uma referência irônica à subserviência do modo de pensar e fazer filosofia no Brasil, à obediência à forma exegética estabelecida em nosso país desde a *Ratio Studiorum* e consagrada na USP pelo método francês de exegese de texto.

¹ Uma parte deste artigo é resultado da palestra “Dá licença? Posso pensar?” apresentada na mesa redonda “O desafio da filosofia autoral no Brasil”, composta pelas professoras Dra. Cristiane Marinho (UECE) e Dra. Silvana Ramos (USP) e do professor Dr. Ricardo Timm (PUCRS), com mediação do professor Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (UnB/Anpof), realizada no dia 13 de outubro de 2022, no Auditório da Escola de Formação e Humanidades/PUC-Goiás, durante o XIX Encontro Anpof. A outra parte do artigo é composta, parcialmente, por trechos de outra palestra, “A filosofia brasileira na segunda metade do Século XXI: aquela senhora não é mais aquela”, ministrada na UVA/Ceará, durante a XVIII Semana de Filosofia “Pensar um Brasil Plural: Perspectivas Filosóficas do Hoje” (1ª Edição Nacional), na companhia dos professores Alexandre Marcos Fabio Nicolau (UVA) e Francisco José da Silva (UFCA), e promovida pelo Curso de Filosofia Universidade Estadual Vale do Acaraú, Ceará, 2022.

² Doutora em Educação (UFC); doutora em Filosofia (UFG); pós-doutorado em Filosofia da Educação (UNICAMP); Professora Emérita, PPGSS/UECE. E-mail: cmarinho2004@gmail.com

Compreendo que a clássica pergunta sobre se existe ou não filosofia brasileira é uma forte expressão do preconceito colonial com a possibilidade de produzirmos Filosofia no Brasil, como também é preconceituoso o clássico questionamento que busca saber se o que temos é Filosofia Brasileira ou Filosofia no Brasil. Se o patriarcado estrutural brasileiro “impediu” a entrada das mulheres na Filosofia, o colonialismo epistêmico, decorrente de um colonialismo econômico e político, pariu a “proibição” da produção autoral filosófica brasileira.

Contudo, ao pensar sobre a produção autoral filosófica brasileira, meu objetivo aqui não é discutir sobre se tomamos uma posição nacionalista ou não, ideia já muito surrada e ultrapassada, mas sim tentar demonstrar que esse questionamento sobre a nossa capacidade de produzir Filosofia, como tantos outros, expressa uma posição preconceituosa advinda da nossa formação colonizadora que permanece em nós até hoje.

O pressuposto que norteia essas breves linhas é que não temos que pedir licença para pensar filosoficamente, mas sim devemos pensar filosoficamente. Da mesma forma que devemos levar essa liberdade desobediente e anticolonial para o ensino de Filosofia no Ensino Médio e para os cursos superiores, tanto na graduação como na pós-graduação. Afinal, o óbvio, a Filosofia filosofa ou deveria filosofar. A própria História da Filosofia registra as diversas formas e maneiras como os filósofos filosofavam, bem como a diversidade de povos que filosofaram. As riquezas e as circunstâncias históricas nos mostram as inúmeras possibilidades dessa forma de exercício de pensamento.

2 Destrançando os fios da meada

Algumas perguntas podem desembaraçar os fios do nosso tempo filosófico brasileiro: Por que a filosofia no Brasil ou do Brasil ou Brasileira

seria a única a, simplesmente, olhar esse desfile de teorias e pensamentos e não participar do espetáculo? Pensar filosoficamente é uma traição à tão sublime ação de espíritos superiores escolhidos e privilegiados? É o nosso colonialismo que nos submete à uma espécie de suposta epistemologia inferior, que nos escraviza a uma postura de obediência e reverência submissa à metrópole ou às metrópoles? Predomina a ideia de que somos, epistemicamente, inferiores para galgarmos píncaros tão superiores da nobreza filosófica?

As cores dos fios da tão defendida universalidade filosófica não são tão universais e multicores: A tão propalada ideia de “universalidade filosófica” não traz nuances históricas da voz dos navios negreiros e dos chicotes dos colonizadores, das casas grandes e das senzalas? Não se escuta a tão propalada “universalidade filosófica” da alegria roubada de tambores, atabaques e danças africanas pelos negros escravizados? Não cabe o eco da voz de Zumbi no quilombo de Palmares na celestial e cristã “universalidade filosófica”? De outra forma, essa universalidade tão universal não comporta o som das flechas indígenas? Ou até mesmo o que foi silenciado dos/nos seus aldeamentos dos povos originários brasileiros?

Por acaso, foucaultianamente falando, teria havido uma espécie de controle biopolítico sobre a formação da população filosófica brasileira desde o início e que persistiria até os dias de hoje? Assim, a uma parte dessa população seria deixada a morte, na medida em que, ao não seguir os moldes canônicos, buscasse ampliar o espectro filosófico, no que diz respeito ao objeto de investigação, ao método de pesquisa e às referências não canônicas. À parte obediente às normas vigentes seria deixado o direito de viver.

Existiria uma espécie de governo da vida da população filosófica brasileira, um processo de subjetivação acadêmica de sujeitos assujeitados aos moldes da Filosofia predominantemente europeia ou,

no máximo, norte americana? E, ainda nos moldes biopolíticos, quem merece viver e quem merece morrer academicamente? Parece predominar uma seleção necropolítica, mbembianamente falando. E, diga-se de passagem, procedimento biopolítico que se exercia, há pouco tempo, entre regiões do Brasil, envolvendo, inclusive, as agências de fomento.

Assim, e em contrapartida, pensar autoralmente, e não só exegeticamente e canonicamente, é fazer uma Filosofia brasileira que consiste numa resistência ao colonialismo epistêmico que ainda circula em nossas veias. E aqui não penso sozinha. Vários pensadores brasileiros e estudiosos da filosofia no Brasil compõem um quadro expressivo em defesa e afirmação da sua existência e do necessário estímulo à sua produção.

Refiro-me, por exemplo, a Paulo Margutti, que afirma existir uma filosofia brasileira nas figuras de grandes filósofos brasileiros, como Gonçalves de Magalhães, Farias Brito, Mário Vieira de Melo, Eduardo Ferreira França e Vicente Ferreira da Silva, entre outros. Esses não devem ser considerados meros diletantes, como afirmaram Tobias Barreto e Silvio Romero. Para Margutti, aqueles filósofos foram invisibilizados e negados como filósofos no Brasil, em função da preferência dos brasileiros por filósofos estrangeiros. A mesma coisa que acontece com o desprestígio calculado com a disciplina Filosofia no Brasil, diz Margutti, pois, recorrentemente, essa disciplina é eliminada dos currículos, quando se quer o fortalecimento de uma outra, supostamente, mais importante e imprescindível à formação filosófica.

Da mesma forma, esse autor enfatiza a importância de reconhecermos o status de uma filosofia brasileira e a importância que esse reconhecimento traz para nossa história e identidade brasileira. Para esse pensador, uma produção filosófica brasileira traria mais segurança para continuarmos a produzir uma filosofia autoral, principalmente para

os alunos de Filosofia, que poderiam se arriscar a produzir um pensamento próprio e não simplesmente comentar os textos estrangeiros. Assim, é necessário o que ele chama de “desobediência epistemológica” (Margutti, 2013, p. 39).

Em função da histórica invisibilização dos filósofos brasileiros e da Filosofia brasileira que fogem aos cânones europeus, esse pesquisador vislumbra no pensamento descolonial a possibilidade de se fazer uma Filosofia mais voltada para a nossa realidade brasileira e mais pessoal, mais criativa. A Filosofia Decolonial, também surtiu o mesmo efeito de liberdade de pensar, fazer e questionar a maneira canônica de se fazer Filosofia brasileira. O pensamento decolonial surgiu a partir da atuação de pensadores latino-americanos nos EUA e Margutti destaca Walter Mignolo, dentre outros.

Um pensamento filosófico mais autônomo é negado desde o início da colonização, por obediência aos cânones europeus e exercido, posteriormente, quase sempre pelas exegeses dos textos clássicos, método imposto pela USP, via franceses como já falado anteriormente: “A contrapartida é o desestímulo à elaboração de propostas pessoais. O aluno que tenta alguma coisa nesse sentido é geralmente criticado por praticar o famigerado *achismo*” (Margutti, 2018, p. 226).

No Brasil, conforme ainda aquele pesquisador, a prática de asfixiar a criatividade do pensamento filosófico está presente na escrita dos artigos, nos trabalhos da graduação, do mestrado e, até mesmo, do doutorado, mesmo que neste seja cobrado do estudante mais autonomia de pensamento. Contudo, como ser original e filosofar sobre a realidade de seu tempo de uma hora para outra, se toda a caminhada acadêmica foi pautada pela repressão da criatividade filosófica e norteadada pela rejeição do que se escreve no Brasil? Resta, então, apenas seguir o cânone metodológico da “exegese perpétua” e a repetição dos conceitos dos cânones estrangeiros. Temos, portanto, prevalentemente, o desestímulo

à interpretação autônoma e o incentivo à interpretação dos textos, arremata Margutti.

O preconceito sobre a filosofia brasileira e essa subserviência metodológica à eterna exegese faz com que aceitemos, acriticamente, determinados problemas filosóficos como se fossem universais, “mas apenas em seu formato europeu e norte-americano, que não possui necessariamente essa característica” (Margutti, 2018, p. 228). O preconceito com a Filosofia brasileira também acaba por criar o falso problema presente na expressão “filosofia do/no Brasil”, pois, para o nosso pensamento colonizado “só há filosofia quando ela corresponde aos padrões acadêmicos instaurados pelo etnocentrismo europeu” (Margutti, 2018, 228). E diante dessas premissas do fazer filosófico, impostas pelo nosso colonialismo epistemológico e metodológico, o filósofo desabafa:

Acontece que já estamos praticando esse comentário de textos há mais de setenta e sete anos e até agora ninguém teve a coragem de anunciar que já passou a hora de atingir essa maturidade. A pergunta que se coloca no momento é a seguinte: até quando deveremos permanecer nessa situação, estimulando o comentário de textos e desconsiderando as elaborações pessoais? Devemos nos esforçar para libertar-nos dessa forma alienada de fazer filosofia ou dedicar-nos ao comentário perpétuo de textos? (Margutti, 2018, p. 228-229).

Por tudo isso, Margutti enxerga, no pensamento descolonial, a possibilidade de superamos essas limitações impostas e criadas pela colonização europeia: uma autoimagem negativa porque tem por base os critérios europeus coloniais que a originou. Por isso, os critérios descoloniais da realidade brasileira e latino-americana são mais apropriados para o nosso fazer filosófico. Este pensador ainda nos recorda que: 1) não houve “descobrimento” e sim apropriação e o não reconhecimento do que seria um encontro entre duas civilizações; 2) colonização do nosso espaço, usurpação das terras indígenas de seus verdadeiros proprietários; 3) colonização do tempo, os europeus mesmos

decretaram que eram mais evoluídos e nós ainda estávamos na pré-história; 4) colonização do pensamento, com a imposição do Cristianismo como religião única e verdadeira.

E, na colonização do pensamento, eu acrescentaria a imposição de uma forma de filosofar trazida pela *ratium studiorum* que, a meu ver, ainda está encarnada em nossa forma filosófica de pensar e fazer Filosofia. Dentre outras coisas, isso fica claro quando Margutti (2018, p. 232) argumenta:

O maior problema da colonização do pensamento está em que a visão etnocêntrica do colonizador aos poucos foi incorporada pelo colonizado, que passou a ver a si próprio a partir dela. Desse modo, a colonização do pensamento significou a aplicação indevida de critérios europeus na avaliação das sociedades que se formavam. E talvez a consequência mais perversa desse processo tenha sido o surgimento do problema de estabelecer a identidade do colonizado com base nos critérios etnocêntricos estabelecidos pelo colonizador. Enquanto não percebermos que, em virtude do pacto colonial, jamais teremos uma identidade capaz de satisfazer a esses critérios etnocêntricos, também não perceberemos que nossa identidade só pode ser obtida com base em outros critérios, de preferência descoloniais, por serem mais adequados à compreensão da nossa realidade.

Por sua vez, Viviane Botton, em Coluna ANPOF, em novembro de 2021, no seu artigo *De(s)colonialidade e o cânone filosófico*, aborda temas próximos aos analisados por Margutti, mas enfatiza, também, a necessária discussão da mulher filósofa no contexto colonizado do fazer filosófico brasileiro. Lembra que o termo *decolonialidade* existe há 40 anos, aproximadamente, mas só ganhou adesão muito depois. E se pode entender o porquê, pois visa enfrentar uma *colonialidade* que consiste em “um sistema ou regime político social, e, portanto, normativo, identificado como persistente em nossas culturas ocidentais e ocidentalizadas, especialmente na América Latina, desde a sua invasão pelos europeus colonizadores” (Botton, 2021). Advém daí a separação racial; a desvalorização hierárquica; a exclusão seletiva de pessoas; a

eleição de um modelo universal de pessoa como “cânone do *humano* e daquilo que se convencionou chamar de civilização” (*Idem*). Dessa forma,

A crítica a este modelo a partir do *de(s)colonial* sugere, portanto, uma revisão profunda de conceitos e processos tanto em nossos modos de pensar, fazer teoria e produzir conhecimento, quanto em nossas propostas éticas *humanistas e humanitárias* que pautam o campo social e subjetivo sem considerar os meandros da colonialidade (Botton, 2021).

Para a pesquisadora, modernidade e colonialidade são duas faces da mesma moeda, a qual opõe o selvagem ao civilizado, e que, num jogo de poder econômico e político, criou um humanismo universal baseado somente em uma das faces da moeda, andro-falo-euro-branco-centrado, excluindo a outra face.

Daí, para essa autora, ser possível falar em epistemicídio, racismo natural, sistema sexo-gênero, normatividade ontológica, segregação social e pseudouniversalismo. Para Botton (2021), as produções filosóficas brasileiras não ficam imunes a essas questões, pois “os nomes dos filósofos e filósofas que entram para o panteão dos grandes e aparecem como ungidos institucionais que compõem o cânone também estão marcadas pelas linhas que conformam a colonialidade”.

Assim, para Botton, a persistência do nosso conservadorismo acadêmico filosófico é, também, um produto colonizado, pois o cânone tem cara e é, em sua assombrosa maioria, masculino, branco e europeu. É necessário, portanto, fazer dois questionamentos sobre o cânone filosófico: primeiro, que não há representatividade de seus membros, pois existe mulheres e pessoas não-brancas filosofando:

Só poderíamos aceitar uma naturalidade neste dado, caso aceitemos que a filosofia já não é uma atividade crítica, mas uma confraria institucional e específica com um modo único, igualmente institucional e específico, de se expressar e representar (Botton, 2021).

O desafio da filosofia autoral no Brasil: dá licença, posso pensar?

O segundo questionamento trata do falso dilema de incluir ao cânone os excluídos dele, com a inclusão de mais diversidade e pluralidade: mulheres, pessoas negras, indígenas, pensamentos não-europeus, pois se trata de mera inclusão sem o questionamento efetivo do cânone, diz a filósofa. A falsidade desse dilema diz respeito ao fato de que:

Estes esforços têm sido extremamente importantes para a descolonização e estão reinventando nossos espaços de intelectualidade e nosso cânone, porém estão distantes do compromisso anti-colonial ou descolonizador. Buscar incluir também é um modo de manter a estrutura e as metodologias presentes no regime que forma o cânone, já que na medida em que inclui *os diferentes* não modifica e sequer questiona o cânone enquanto conceito, enquanto régua (cana) de medida, ou modelo e representatividade (*kanon*). Ao acrescentar os excluídos na lista canônica, lhes damos visibilidade e voz, mas também damos anistia a tudo que operou até então para que uns fossem incluídos nela. A reformulação do cânone só ganha sentido anti-de(s)colonial se isso significar a ruptura total e radical com a própria ideia de cânone (Botton, 2021).

Contudo, diz a pensadora, uma ruptura radical não quer dizer excluir os clássicos do cânone filosófico, mas sim: transformar, radicalmente, os processos que os elegeram e não elegeram outros; visibilizar a historicidade do pensamento universal; ampliar e (re)inventar as possibilidades metodológicas e a lista de leituras canônicas; recusar reduzir a criticidade filosófica, naturalizando os dogmas filosóficos decorrentes da ocidentalidade patriarcal, europeia e branca (*cf.* Botton, 2021). Para Botton, a reinvenção de fazer filosofia com formas não colonialistas, para além da confraria e dos dogmas canônicos, não lhe tira o rigor, pois

[...] a condição necessária para a de(s)colonizar o filosofar [é] o desconhecimento do destino ou finalidade do movimento. [...] o que garante [esse rigor] não é a finalidade, mas a própria criticidade da filosofia que certamente deve seguir sendo constantemente utilizada durante seu processo (*Idem*).

Uma outra filósofa brasileira, Susana de Castro (2020, p. 214), também tem desenvolvido pesquisas mediadas pelo decolonialismo, mais especificamente sobre Feminismo Decolonial, que tem por proposta “romper com qualquer noção de ponto de partida universal comum, abstrato, para o feminismo”, pois a matriz eurocêntrica do vocabulário de luta feminista não contribui para um modelo de feminismo que contemple o racismo estrutural dos países colonizados.

Assim, “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” (De Castro, 2020, p. 213). A noção de bem viver implica no resgate das experiências de vida dos povos originários com visão holística. Na América Latina, é comum a várias etnias indígenas no Equador, na Bolívia e no Brasil: ‘Bem viver’, que tem na defesa da vida, incluindo a natureza, um valor o ético supremo, se opõe ao ‘viver melhor’ ocidental, para quem uma boa vida depende do avanço progressivo do desenvolvimento tecnológico e se respalda na ilusão capitalista liberal de uma prosperidade para poucos, baseada na exploração de muitos.

O feminismo decolonial questiona o feminismo oriundo da tradição iluminista europeia, na medida em que este não reconhecia os direitos de todas as mulheres, pois não questionava o projeto colonial racista. Não há a mulher em abstrato, conforme o feminismo tradicional, pois todas as mulheres são culturalmente diferenciadas; o feminismo eurocentrado não consegue enxergar o racismo colonial que compõe o machismo.

De Castro faz interlocução com Maria Lugones, argentina fundadora do feminismo decolonial, para refletir sobre o feminismo decolonial que, por sua vez, aponta a limitação do discurso emancipatório do liberalismo moderno no enfrentamento da luta contra

o sexismo. Os europeus, ao trazerem a divisão sexual de tarefas para os povos colonizados,

a exploração da mão de obra do não europeu racializado e o desrespeito aos limites de terra, acabou por desencadear consequências devastadoras para as ex-colônias e, também, para o planeta.

De fato, essa tendência, nas duas últimas décadas do século XXI, tem deixado rastros significativos na Filosofia brasileira. O artigo de Margutti, comentado acima, foi publicado em 2018, e agora, já em 2022, temos amplamente posto esse rastilho de pólvora nas produções filosóficas pautadas na decolonialidade. É claro, por óbvio, que há as críticas e o conclave magoado pela permanência exclusiva dos cânones epistemológicos e metodológicos eurocentrados, mas a produção filosófica brasileira decolonial ou inspirada no questionamento do colonialismo estrutural segue forte e expressiva. Inclusive a ANPOF, a qual Margutti não economiza críticas, principalmente ao seu eurocentrismo, tem se aberto às novas temáticas em seus grupos de trabalho, inclusive com a criação do GT Pensamento Filosófico Brasileiro, do qual participa.

Em certa medida, creio que, além da submissão aos moldes que nos constituíram como colonizados, existe, também, a prevalência da crença que a Filosofia é somente a filosofia acadêmica. Por sua vez, esta filosofia é circunscrita a: problematizar questões teóricas restritas às existentes nos livros, preferencialmente; existir somente de uma forma, ou seja, só se pode pensar de determinada forma e com os conceitos dos filósofos consagrados; filosofar como um ato técnico que segue regras metodológicas de escrita e de pensamento. Esse retrato pode ser posto em contraluz diante da problemática da Filosofia brasileira e de seus desafios de existência. É uma contraluz que revela a determinação única de se fazer e pensar Filosofia, ou seja, a partir dos cânones eurocentrados.

Contudo, além da Filosofia decolonial, acredito que a segunda metade do século XX trouxe, para o Brasil e para a produção filosófica brasileira, muitas possibilidades de fazer valer a legitimidade de se pensar filosoficamente de uma forma menos determinada, menos cerceadora e mais livre das metodologias canônicas, bem como uma liberdade maior na ampliação das temáticas tradicionalmente filosóficas. Refiro-me aqui à Filosofia da Diferença, que propiciou uma abertura maior para a recepção da produção autoral filosófica brasileira.

A Filosofia da Diferença teve sua recepção, no Brasil, a partir dos anos de 1970 e possibilitou uma significativa produção filosófica brasileira em campos do saber que não se restringiram somente aos Departamentos de Filosofia, mas também cruzaram caminhos da Educação, da Literatura, da Sexualidade, da História e de outros campos do saber. Em grande medida, essa liberdade veio da crítica à metafísica e da universalidade abstrata e, por isso, se propõe a fazer uma filosofia que não se limita a reproduzir a História da Filosofia, mas sim desenvolver uma atividade criadora a partir dos filósofos consagrados pela história e da própria realidade imanente. Acredito que a Filosofia da Diferença, não só na figura de Deleuze, mas também de Foucault, possibilita liberdade filosófica de pensar, inclusive a partir da categoria de Caixa de ferramentas foucaultiana. Conforme diz Deleuze:

A história da filosofia não é uma disciplina particularmente reflexiva. É antes como uma arte de retrato em pintura. São retratos mentais, conceituais. Como em pintura, é preciso fazer semelhante, mas por meios que não sejam semelhantes, por meios diferentes: a semelhança deve ser produzida, e não ser um meio para reproduzir (aí nos contentaríamos em redizer o que o filósofo disse). Os filósofos trazem novos conceitos, eles os expõem, mas não dizem, pelo menos não completamente, a quais problemas esses conceitos respondem. [...]. A história da filosofia deve, não redizer o que disse um filósofo, mas dizer o que ele necessariamente subentenda, o que ele não dizia e que, no entanto, está presente naquilo que diz (Deleuze, 1992, p. 169-170).

O desafio da filosofia autoral no Brasil: dá licença, posso pensar?

Nessa perspectiva, a compreensão deleuziana da Filosofia e a preocupação filosófica foucaultiana de ter a Filosofia como instrumento para fazer o diagnóstico do presente, ambos fortemente marcados pelo pensamento nietzschiano, inspiraram uma significativa produção filosófica marcada por autonomia e liberdade de pensar, e, muito fortemente, no campo da educação, tanto na área da Filosofia da Educação quanto na área de Ensino de Filosofia. Assim, compreendo que existe uma grande importância da Filosofia da Diferença para legitimar e inspirar uma produção filosófica brasileira, da segunda metade do século XX até hoje (*cf.* Marinho, 2014).

3 Mais dois dedos de prosa pra concluir

Não é somente o GT Pensamento Filosófico Brasileiro da ANPOF que representa as mudanças da e na Filosofia no Brasil. Podemos citar mais alguns: GT Filosofar e ensinar a filosofar; GT Filosofia e Raça; GT Filosofia e Gênero; GT Mulheres na História da Filosofia; GT Filosofar e Ensinar a Filosofar; GT Filosofia e Psicanálise; GT Filosofia na América Latina, Filosofia da libertação e pensamento descolonial, dentre outros. Cada um mereceria, aqui, comentários e reflexões, mas o espaço é curto e o máximo e o mais importante a ser dito é que eles representam campos de saberes que antes não eram reconhecidos como sendo do campo da Filosofia, por não atenderem aos parâmetros canônicos pré-estabelecidos por um colonialismo epistemológico. A presença desses na associação máxima do Brasil, como representatividade da Filosofia, diz muito sobre a Filosofia já não ser mais igual como era antes, expressando mudanças filosóficas brasileiras.

Muito ainda teria a ser dito sobre as novas filosofias, sobre os filósofos e filósofas brasileiras e sobre as fontes em que bebem, nomes tais como: bell Hooks, Judith Butler, Franz Fanon, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Viveiros de Castro e por aí vai. Vale lembrar, também, que

muitos livros foram publicados nos últimos anos, trazendo produções de filósofas silenciadas pela história.

Outro termômetro que indica a temperatura das transformações da autoria da filosofia brasileira são as novas formas de fazer, estudar e socializar a produção filosófica. E aqui me refiro à tecnologia e aos meios digitais que ajudam a fazer circular com maior velocidade e agilidade as informações da Filosofia, ligando as regiões e os estudiosos. São podcast, sites, blogs, canais e verdadeiras bibliotecas digitais. É bom lembrar, aqui, que os livros de Filosofia, na época Colonial, vinham contrabandeados nos porões dos navios negreiros. Rocha Lima, no século XIX, fazia seus estudos com o Grupo de Filosofia Francesa sob a luz de lamparina, na sua casa perto de onde hoje é o Passeio Público, em Fortaleza.

Quero, também, salientar:

1. a importância dos movimentos sociais na criação das políticas públicas e dos partidos de esquerda no surgimento e visibilidade dessas questões filosóficas no presente;

2. o surgimento de novos intérpretes do Brasil, a partir do viés filosófico, como é o caso de, dentre outros: André Duarte, que, recentemente, analisou a pandemia e o governo Bolsonaro, no seu mais recente livro; Silvio Gallo que desenvolve toda uma discussão filosófica em torno da Educação e do Ensino de Filosofia; Margareth Rago, nossa historiadora filósofa, que tem desenvolvido expressivo e inspirador combate contra a misoginia filosófica por meio de pesquisas e produção bibliográfica;

3. o aumento de mulheres filósofas na Academia;

4. o lamento da estreiteza de pensamento que só consegue enxergar, na pluralidade multifacetada do pensamento, um mero e empobrecido ecletismo, pois o pensamento não tem fronteiras, porque a realidade, também, não tem fronteiras;

O desafio da filosofia autoral no Brasil: dá licença, posso pensar?

5. “Aquele senhora (a Filosofia) não é mais aquela” (Marinho, 2022) pelo “simples” fato de as coisas mudarem, mas isso não significa recusa e condenação do que veio antes, muito pelo contrário.

Tentar impor uma única apreensão do real é paralisar o real, petrificá-lo e, ao mesmo tempo, petrificar as vidas das pessoas. É fazer valer a cama de Procrusto, o estaleiro da lenda grega que matava e cortava seus hóspedes para fazê-los caber nas camas que tinham um pequeno tamanho único. Torcer a realidade para que ela caiba numa única teoria, numa única filosofia, ao invés de fazer com que a teoria acompanhe o movimento do real. Ao petrificar e paralisar o real, paralisa-se, também, as vidas, na medida em que somente um dos seus aspectos é visto e levado em consideração e, assim, mata-se a pluralidade das teorias e das vidas.

Pensar as perspectivas filosóficas do hoje implica, também, nos seguintes fatores: valorização do fazer filosófico de todas as regiões brasileiras; acesso às verbas públicas de fomento para eventos e publicações; reconhecimento da importância das diversas temáticas da Filosofia, como visto nos GTs da ANPOF; fortalecimento do incentivo das pesquisas de filósofas brasileiras e estrangeiras; fortalecimento do incentivo a leituras de filósofas e filósofos da América Latina.

Um Brasil filosoficamente plural e que comporte uma liberdade autoral tem que, também, incluir: os geopoliticamente excluídos (e aqui falo das regiões Norte, Centro Oeste e Nordeste do país); referências de pesquisa e referências bibliográficas da produção de teóricos/as e filósofos/as brasileiros/as; pesquisadores/as e filósofos/as brasileiros/as lendo suas produções; paridade de professores e professoras, nos departamentos de Filosofia.

O desafio da Filosofia autoral no Brasil é extremamente pertinente à história dessa filosofia tão mal compreendida, marginalizada, distorcida e, recorrentemente, negada. Marginalização, distorção e negação coloniais que seguem o primado platônico de

obediência da cópia à Ideia. A expressão do subtítulo com que nomeei minha fala, *Dá licença, posso pensar?* busca reivindicar que, deleuzeanamente, o simulacro, a cópia desobediente e mal feita da Ideia seja a afirmação da singularidade.

Algumas possíveis respostas aos desafios da produção filosófica brasileira podem ser pensadas a partir das seguintes ações: a) inclusão da filosofia brasileira nos currículos e sua permanência e fortalecimento onde já se encontra; b) leitura da produção filosófica brasileira entre os pares acadêmicos; c) divulgação do material produzido; d) estímulo à pesquisa da História da Filosofia de cada Estado da Federação; e) estímulo à pesquisa da História da Filosofia no e do Brasil; f) compreensão de que, apesar do método estrutural uspiano ser importante, ele não é a única forma de estudar e produzir filosofia; g) inclusão dos filósofos, filósofas e filosofias afro, de gênero, indígenas e outras excluídas do universo canônico; h) mudança nas estruturas que operam essas exclusões.

Concluo citando um parágrafo de um artigo que escrevi em 2019, intitulado *Ao Nordeste da Filosofia e a coruja no mandacaru*, que resgata a tradição do pensamento filosófico nordestino, mostrando os seus momentos iniciais e fundantes e sua adesão aos métodos e objetos filosóficos europeus, mas questionando a mera subserviência da repetição dos clássicos e pensando a necessidade de filosofarmos a partir da nossa própria realidade, como fez toda a Filosofia:

Já caminhamos quinhentos anos. Os dados estão lançados. Como continuaremos os lances? A antropofagia oswaldiana está gestada, a “devoração antropofágica” é uma possibilidade plausível, pois na perspectiva de “*Tupi or not tupi that is the question*”, é necessário ser “contra todas as catequeses”. Precisamos da “vacina antropofágica” contra as “inquisições exteriores”, pois brasileiro e filosoficamente “a alegria é a prova dos nove”. Ao nordeste da Filosofia é possível colocarmos a coruja no mandacaru! (Marinho, 2019).

Referências

- BOTTON, Viviane B. De(s)colonialidade e o cânone filosófico. In: *Coluna Anpof*, 17/11/2021. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof>.
- DE CASTRO, Susana. Feminismo Decolonial. In: *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 27, n. 52, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19785>. Acesso em: 25 jan. 2024.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. (Coleção Trans).
- MARGUTTI, Paulo. Filosofia brasileira e pensamento descolonial. In: *Sapere aude*, v. 9, n. 18, 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/19186/14144>.
- MARGUTTI, Paulo. *História da Filosofia do Brasil (1500) – 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARINHO, Cristiane. *A Filosofia da Diferença de Gilles Deleuze na Filosofia da Educação no Brasil*. 2012. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000851942>.
- MARINHO, Cristiane. *Filosofia e educação no Brasil: da identidade à diferença*. São Paulo: Loyola, 2014.
- MARINHO, Cristiane. Ao nordeste da filosofia e a coruja no mandacaru. In: *Problemata: R. Intern*, v. 10., n. 5, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i5.49674>.
- MARINHO, Cristiane. *A filosofia brasileira na segunda metade do Século XXI: aquela senhora não é mais aquela*. XVIII Semana de Filosofia “Pensar um Brasil Plural: Perspectivas Filosóficas do Hoje” (1ª Edição Nacional), Curso de Filosofia Universidade Estadual Vale do Acaraú, Ceará, 11 de março de 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8QRmMMtAVXc&list=PL9Psz1ACE3zT9C5j8-b5_SB2vPo5HrFvm&index=15.
- MARINHO, Cristiane. *Dá licença? Posso pensar?* ministrada na Mesa redonda “O desafio da filosofia autoral no Brasil” realizada no dia 13 de outubro de 2022, Auditório da Escola de Formação e Humanidades/PUC-Goiás, durante o XIX Encontro Anpof. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MWYug2VzLtg&t=124s>.

Argumentos de filósofas contra o casamento¹

Eduardo Vicentini de Medeiros²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.04>

1 Introdução

Este texto apresenta e contextualiza exemplares de críticas filosóficas do casamento, destacando as contribuições de Emma Goldman (1869-1940), Shulamith Firestone (1945-2012), Patricia Hill Collins (1948) e Clare Chambers (1976). Antes de iniciarmos é importante fazermos cinco advertências. A primeira é que utilizaremos a palavra “filósofa” de forma elástica. Provavelmente, alguém com pruridos de método desdenharia de classificar Emma Goldman ou Shulamith Firestone como filósofas, optando por denominações genéricas como “pensadoras” ou “críticas sociais”. Não será o caso aqui, onde adotamos de bom grado uma compreensão plural do fazer filosófico.

A segunda advertência, é que será igualmente elástica nossa compreensão do que são “argumentos”, incluindo textos em nossa breve análise que não poderiam ser reconstruídos sem perdas informacionais, apenas a partir da identificação de premissas e conclusões ligadas por vínculos inferenciais, sejam dedutivos ou indutivos.

A terceira advertência diz respeito às escolhas das filósofas que são apresentadas com mais detalhe no texto. Não temos a pretensão de

¹ Este texto foi publicado originalmente como um verbete na *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/argumentos-de-filosofas-contr-o-casamento/>. Acesso em: 15 jan. 2024.

² Professor do Departamento de Filosofia da UFSM.
E-mail: eduardo.vicentini-medeiros@ufsm.br.

oferecer um quadro completo da discussão, mas, por outro lado, esperamos que as escolhas sejam representativas de momentos cruciais no desenvolvimento das críticas do casamento nas filosofias e nos feminismos contemporâneos.

A quarta advertência é de que, apesar de focarmos em expressões contemporâneas do debate, é prudente uma breve incursão histórica que apresente algumas das motivações para o surgimento das críticas do casamento, em particular no que podemos denominar de profeminismos.

A quinta advertência é que utilizaremos uma definição *sui generis*, mas, como defenderemos, não arbitrária, de casamento. Nesta definição o casamento é uma técnica de coordenação para solucionar problemas recorrentes nas esferas do desejo sexual, da afetividade, da reprodução, da aquisição e transmissão de bens e da produção e manutenção da coesão social de grupos humanos.

Feitas as advertências, talvez seja uma boa estratégia começarmos com duas perguntas. Em que momento a crítica do casamento entrou no radar das filósofas? E por quais razões? Falar de inícios é sempre arriscado, mas devemos começar de algum lugar.

A resposta à primeira pergunta nos coloca uma dificuldade: do radar de quais filósofas estamos falando? Para além das filósofas selecionadas para este texto, a lista daquelas que diretamente contribuíram para a crítica do casamento é generosa. Por exemplo, dentre as que já partiram: Christine de Pizan (1364-1430), Anne-Marie-Louise d'Orleans (1627-1693), Gabrielle Suchon (1632-1703), Mary Astell (1666-1731), Olympe de Gouges (1748-1793), Mary Wollstonecraft (1759-1797), Harriet Taylor Mill (1807-1858), Nísia Floresta (1810-1885), Alexandra Kollontai (1872-1952), Maria Lacerda de Moura (1887-1945), Simone de Beauvoir (1908-1986), Betty Friedan (1921-2006) e bell hooks (1952-2021), apenas para aquecer as turbinas, pois a lista poderia ser ampliada com

certa facilidade. Dentre aquelas *alive and kicking*, é fundamental mencionar o trabalho de Elizabeth Brake, Brook Sadler, Carrie Jenkins, Brigitte Vasallo, Sophie Anne Lewis e Eisner Shiri.

Contra o pano de fundo desta miríade de nomes e datas, nossa sugestão de método é considerar que a crítica filosófica do casamento, a partir da escrita de mulheres, é um subproduto da famosa *Querelle de la Rose*, que antecipa a *Querelle des Femmes* e tem sua primeira representante, de fato e de direito, com Christine de Pizan. Este começo é importante por uma razão central: a reflexão sobre o casamento, na tradição que antecede a publicação de *A Cidade das Damas*, apresenta uma mescla de misogamia, ou aversão ao casamento, e misoginia. Esta mescla não permitia distinguir quais seriam as reais assimetrias em jogo no casamento, pois estariam imiscuídas com diatribes contra o gênero feminino. Ou seja, do ponto de vista da supremacia masculinista, típica do Patriarcado Ocidental entre a antiguidade greco-romana e o começo do Renascimento, casar era um péssimo negócio para os homens, pois implicava uma relação contínua, e no mais das vezes indissolúvel, com as mulheres, esses seres considerados incompletos.

Exemplos paradigmáticos de posições misóginas contrárias ao casamento são *Adversus Jovinianum* [Contra Joviniano] de São Jerônimo, *Liber de nuptiis* [Livro sobre o casamento], de Teofrasto, e *As lamentações de Mateolo*, do clérigo e poeta francês Mathieu de Boulogne. Não por acaso, *A Cidade das Damas* é uma reação a essa tradição, como evidencia a seção XIII do Livro Dois, intitulada “Christine pergunta à Retidão se é verdade o que os livros e os homens dizem que a vida de casado seja tão dura de suportar por causa das mulheres e seus erros. Responde Retidão e começa a falar do grande amor da mulher com seus amigos”. A resposta de Retidão merece uma citação:

Certo, amiga, como disseste em outra oportunidade sobre esse assunto: quem acusa um ausente, tem a causa ganha. Posso assegurar-te que não

foram as mulheres que escreveram tais livros! Asseguro-te, por outro lado, que tais desacordos não dizem respeito a todos os casamentos; há casais vivendo em plena harmonia, provando mutuamente amor e fidelidade, quando os dois são bons, doces e racionais (Pizan, 2012, p. 187).

Fixar os pressupostos retóricos dos adversários de Pizan nos permite afirmar que uma das principais vias de acesso à crítica do casamento no radar das filósofas se dá com *A Cidade das Damas*, e a razão para isso está na promoção da visão cristã do casamento como uma via para a defesa moral das mulheres. Esta visão, espelhada no casamento místico entre Cristo e a Igreja, para ser colocada em prática, exige que os pares da relação matrimonial deliberem e ajam com amor, autonomia e respeito mútuo. Portanto, quando Pizan separa a misogamia da misoginia, abre-se o espaço conceitual para uma análise da instituição do casamento em seus próprios termos, sem a contaminação ideológica do masculinismo patriarcal.

No entanto, dar esse passo, por mais gigantesco que seja, é apenas o primeiro de uma série. O movimento subsequente para estabelecermos a cronologia mínima do ingresso da crítica do casamento no elenco preferencial de problemas das filósofas é emblematizado por Mary Astell em textos como *Some Reflections Upon Marriage, Occasioned by the Duke and Duchess of Mazarine's Case; Which is Also Considered* [*Algumas Reflexões sobre o Casamento, Ocasionalmente pelo Caso do Duque e Duquesa de Mazarin, Que é Também Considerado*] (1700) e *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest* [*Uma Proposta Séria para as Senhoras para a Promoção de seu Verdadeiro e Maior Interesse*] (1694).

Para Pizan, defender a visão cristã do casamento foi uma das estratégias centrais para socorrer as virtudes femininas das diatribes misóginas do período. Mas e se o casamento cristão, e o patriarcalismo que lhe é intrínseco, constituírem obstáculos de difícil transposição para

o desenvolvimento intelectual e moral das mulheres? Por uma via indireta, essa foi a pergunta incômoda que Mary Astell endereçou a seu tempo. Contemporânea e crítica de primeira hora de John Locke, Astell corretamente identificou na estratégia argumentativa do contratualismo político moderno a separação das obrigações no âmbito da família, definidas pelo parentesco paterno, das obrigações na esfera do Estado, regidas pela transferência voluntária de direitos.

Dado que o casamento é o mecanismo por excelência de geração de parentescos, em *Some Reflections Upon Marriage*, Astell reconhece que o casamento cristão é assimétrico na distribuição de direitos e deveres entre homens e mulheres, mantendo o patriarcalismo firme e forte no âmbito privado:

[...] se o Poder Arbitrário é um mal em si mesmo, e um Método impróprio de governar Agentes Racionais e Livres, ele não deveria ser praticado em nenhum lugar; nem é menos, mas antes mais prejudicial nas Famílias do que nos Reinos, porquanto 100.000 Tiranos são piores do que um. Dado que um Marido não pode privar uma Esposa da Vida sem ser responsável perante a Lei, ele pode, no entanto, fazer o que é muito mais doloroso para uma Mente magnânima, tornar a Vida miserável [...] Pensa-se que é dever da Esposa sofrer tudo sem Reclamação. Se todos os homens nascem livres, então como todas as mulheres nascem escravas? (Astell, 1996, p. 18, nossa tradução).

Em função de sua orientação política conservadora, não estava aberta a Astell a opção de combater e denunciar as assimetrias que causam a submissão das mulheres no casamento cristão. Restou a ela, portanto, orientar as mulheres educadas para que não se casassem, optando pelo celibato civil.

Após a separação, operada por Pizan, entre a misogamia e a misoginia e depois de Astell explicitar os pressupostos da submissão das mulheres no casamento, o terceiro e último movimento do ingresso da crítica do casamento no radar das filósofas é consumado, praticamente em simultâneo, por Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft. O

contexto imediato é a Revolução Francesa e a inter-relação que passa a ser vislumbrada entre a condição feminina, o papel institucional do casamento e a participação política ativa das mulheres na vida civil republicana dos Estados modernos.

As tensões entre a ampliação de liberdades na esfera pública, deflagrada pela Revolução Francesa, e a manutenção de relações de submissão, em especial das mulheres, mas também das crianças, na esfera privada, não passaram despercebidas por Olympe de Gouges, mais especificamente na sua participação nos debates sobre as novas leis de divórcio que vigoraram na França entre 1792 e 1816. Na sua peça teatral *A Necessidade do Divórcio* (1790), de Gouges apresenta a concepção de que a permissão do divórcio é, ao mesmo tempo, um mecanismo de fortalecimento das liberdades individuais, permitindo o término de relações de submissão, e de fortalecimento da própria instituição do casamento. Não por acaso, o casal retratado na peça, que já estava em processo de dissolução afetiva, reata os votos matrimoniais tão somente a partir da perspectiva concreta da promulgação de uma lei permitindo o divórcio.

No pós-escrito da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791), de Gouges propõe a seguinte “Forma do Contrato Social entre o homem e a mulher”, que não apenas reformula com maior autonomia entre os sexos a função do casamento como uma técnica de coordenação para solucionar problemas recorrentes na aquisição e na transmissão de bens, mas igualmente evidencia os conceitos de consentimento e independência individual, transpondo para a esfera do direito de família os ares democráticos da renovada esfera pública do Estado Moderno:

Nós, N. e N, mobilizados por nossa própria vontade, unimo-nos até o fim de nossas vidas, e enquanto durarem nossas predisposições mútuas, nas seguintes condições: entendemos e queremos que nossas fortunas passem a estar em comunhão, mas nos reservamos o direito de separá-las em favor de nossos filhos, e daqueles pelos quais poderíamos sentir

uma inclinação especial. Reconhecemos mutuamente que nossos bens pertencem diretamente a nossos filhos, não importa de que cama eles tenham saído, e que todos, sem distinção, têm o direito de receber o nome do pai e da mãe que os reconheceram, e impomos a nós mesmos aderir à lei que pune a abnegação do próprio sangue (Rovere, 2019, p. 265).

A fusão de liberdades entre as esferas pública e privada, na França pós-revolucionária, permitiu que Mary Wollstonecraft, uma espectadora filosófica privilegiada desse momento político ímpar, concebesse modificações na tessitura emocional do casamento, como consequência da tão almejada educação das mulheres para a autonomia. Em *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792) ela preconiza:

Fossem as mulheres educadas de forma mais racional, poderiam ter uma visão mais abrangente das coisas e se contentariam em amar uma só vez na vida; depois do matrimônio, a paixão calmamente daria lugar à amizade, àquela terna intimidade que é o melhor refúgio dos cuidados, construída sobre afetos tão puros e serenos que não seria permitido que os ciúmes inúteis perturbassem o cumprimento dos sóbrios deveres da vida nem que ocupassem os pensamentos, que deveriam ser empregados de outro modo (Wollstonecraft, 2016, p. 151-152).

Seja do ponto de vista de Olympe de Gouges, propondo a regulação do direito de família na instituição do casamento, visando solucionar problemas recorrentes na aquisição e na transmissão de bens em um período histórico onde a própria noção de propriedade privada é objeto de reformulação; seja com Wollstonecraft, usando a educação das mulheres para a autonomia como uma via da solução de problemas recorrentes nas esferas do desejo sexual e da afetividade, à época da Revolução Francesa, a crítica do casamento já está presente, de forma central, no radar das filósofas.

Sendo assim, cumprimos o objetivo da seção introdutória do texto, que é mostrar como o abandono de premissas misóginas enriquece e fortalece as críticas da instituição do casamento, na direção de um

diagnóstico mais acurado das reais assimetrias em jogo. Ou seja, pretendemos ter indicado que sem a crítica profeminista a crítica filosófica do casamento não levanta voo. Nas seções seguintes, nosso objetivo será apontar para algumas das direções mais representativas destes planos de voo nos feminismos contemporâneos.

2 Emma Goldman

Por volta de 1911, Emma Goldman escreve um ensaio que não chegou a publicar em vida. Trata-se do pungente relato “Mary Wollstonecraft, sua vida trágica e luta apaixonada pela liberdade”, onde lemos: “*Mary Wollstonecraft veio ao Mundo no tempo em que o seu sexo estava sob o regime da escravidão: pertencente ao pai, quando estava em casa, era passado como mercadoria ao marido na ocasião do casamento*” (Goldman, 2021, p. 154).

Já vimos como Olympe de Gouges, no contexto da Revolução Francesa, no pós-escrito “Forma do Contrato Social entre o homem e a mulher” (1791) coloca ênfase no casamento como um mecanismo de regulação para a aquisição e a transmissão de bens. Essa ênfase não é acidental e indica a percepção aguda, demonstrada por de Gouges, da conexão entre a estrutura civil do casamento e as novas dinâmicas do capital que levam à ascensão burguesa no interior do Terceiro Estado.

A frase de Goldman que acabamos de citar, ao usar a imagem que já era recorrente à época de Wollstonecraft, do casamento como um caso de escravidão, dá um passo adiante na análise das relações entre casamento, propriedade privada e macroestrutura capitalista. E o passo consiste em perceber que o casamento monogâmico, dentro do capitalismo, é não apenas uma forma privilegiada de transmissão da propriedade, mas uma forma de regular a circulação de uma nova mercadoria, a saber, o próprio sexo feminino e, por conseguinte, regular

a divisão sexual do trabalho reprodutivo. No texto *Anarquia e a questão do sexo* (1896) essa linha de argumentação é cristalina:

O sistema que força a mulher a vender a sua feminilidade e independência ao melhor candidato é apenas um ramo do mesmo sistema malévolos que dá a poucos o direito de viver da riqueza produzida por seus companheiros (Goldman, 2021, p. 65)

Após descrever as dificuldades econômicas que Wollstonecraft enfrentou no espaço doméstico, dificuldades provocadas pelo comportamento perdulário do próprio pai, Goldman (2021, p. 154-155) continua o relato:

A família logo se viu em extrema necessidade, mas como poderiam meninas da classe média ganhar a própria vida com todas as portas fechadas para elas? Elas tinham apenas uma vocação e esta era o casamento. A irmã de Mary provavelmente se apercebeu disso. Ela casou com um homem que não amava, para escapar da miséria da casa paterna. No entanto, Mary foi feita de material diferente, um material tão bem tecido que não poderia caber em ambientes grosseiros.

Goldman, assim como Wollstonecraft, e, provavelmente, pelas mesmas razões biográficas, não poderia caber no ambiente grosseiro do casamento. Em 1897 ela publica no jornal anarquista *The Firebrand* o ensaio *Casamento*, onde conclama:

[...] considero como o meu maior dever denunciar o casamento, não apenas na sua forma antiga, mas também o chamado casamento moderno, a ideia de ter uma esposa e doméstica, a ideia da posse privada de um sexo pelo outro. Reivindico a independência da mulher; seu direito de sustentar a si mesma; de viver para si mesma; de amar quem quer que deseje ou quantos deseje. Reivindico a liberdade para ambos os sexos, liberdade de ação, liberdade no amor e liberdade na maternidade (Goldman, 2021, p. 75).

A variada produção intelectual de Goldman sobre o tema do casamento está inserida em um conjunto igualmente diverso de ensaios e conferências sobre temas conectados. Discutir a instituição do

casamento implica reconhecer seu papel nas dinâmicas de produção de desigualdades econômicas dentro do capitalismo, daí as comparações sistemáticas que Goldman faz entre as funções do casamento para as diferentes classes sociais. Mas também exige discutir políticas sociais de educação sexual e controle de natalidade, praticamente inexistentes, quando não perseguidas em cruzadas moralistas e religiosas à sua época.

Mas gostaríamos de destacar uma outra dimensão das críticas filosóficas do casamento que herdamos de Emma Goldman, que endereça o que poderíamos chamar de psicologia moral do sexo e do amor e que apresenta contribuições seminais, que ainda pautam os debates contemporâneos sobre não monogâmias, relações livres ou poliamorosas, mesmo que sem o reconhecimento explícito de sua influência ou antecipação.

Em *Casamento e Amor* (1910) lemos:

Amor, o mais forte e profundo elemento da vida na sua totalidade, o arauto da esperança, da alegria, do êxtase; amor, que desafia todas as leis, todas as convenções; amor, o mais livre, mais poderoso modelador do destino humano; como poderia essa força tão absolutamente irresistível ser sinônimo da pobre erva daninha gerada pela Igreja e pelo Estado, o casamento? Amor livre? Como se o amor pudesse não ser livre! (Goldman, 2021, p. 149)

A tese do antagonismo radical entre casamento e amor é audaciosa e vai, como Emma Goldman reconhece, na contramão de nossas intuições de senso comum. Mas também se choca com uma parcela estatisticamente relevante das representações ficcionais sobre o casamento na literatura, na canção, nas artes visuais, enfim, no imaginário estético, ético e político do casamento romântico.

Uma tese audaciosa exige argumentos vigorosos para sua defesa. Poderíamos reconstruir o raciocínio de Goldman parafraseando e justapondo afirmações dos textos *A hipocrisia do puritanismo* (1910),

Causas e possível cura para o ciúme (1912) e das notas inacabadas *O elemento sexual da vida* (circa 1935).

Neste último conjunto de notas inéditas em vida, notamos a clara e decisiva influência no marco conceitual de Emma Goldman dos “grandes psicólogos do sexo, Havelock Ellis, Kraft Ebbing, Edward Carpenter e Freud” (Goldman, 2021, p. 248) e, igualmente percebemos os ecos de sua imersão de primeira hora na arena pública de discussão sobre o amor livre, em especial nas páginas dos jornais anarquistas entre o fim do século XIX e a virada para o XX como *The Firebrand*, *Woodhull & Claflin’s Weekly*, *The Word* e *Lucifer, the Lightbearer*. Convocando um dos principais arautos da estética do amor livre, Goldman escreve no último parágrafo de seu rascunho inacabado:

Em conjunto com os espíritos mais elevados e livres e o poeta Walt Whitman, eu digo: “Onde o sexo está faltando, tudo está faltando”. Livremo-nos da humanidade dissimulada tão predominante na superficialidade dos bons modos. Libertemos o sexo da falsidade e da degradação e percebamos logo de uma vez por todas que o sexo é um fator de importância central para a saúde e a harmonia na vida e na arte (Goldman, 2021, p. 264).

Tudo estaria faltando, inclusive na crítica filosófica dos impactos socioeconômicos do casamento, se a variável comportamental do sexo estivesse fora da equação. A premissa inicial de Goldman, para argumentar a favor da tese do antagonismo radical entre casamento e amor, é reconhecer, “no tão difamado impulso sexual a força psicológica motriz da humanidade”. Ato seguinte, devemos igualmente reconhecer que o impulso sexual está presente em todas as fases da vida e não se deixa circunscrever facilmente, como mostra a história das sociedades humanas, na estrutura monogâmica,

[...] que é um modo muito posterior de se relacionar sexualmente que veio à tona como resultado da domesticação e apropriação das mulheres

e que, por sua vez, criou o monopólio sexual e o inevitável sentimento de ciúme (Goldman, 2021, p. 168).

A tradição aristotélico-tomista considerava que a instituição do casamento serviria como “*remedium concupiscentiae*”, isto é, como um mecanismo de controle do impulso sexual. Do ponto de vista das mulheres, como lembra Goldman em *A hipocrisia do puritanismo*, esse remédio tem uma longa lista de efeitos colaterais indesejados:

O puritanismo com sua perversão do significado do corpo humano, especialmente no que diz respeito à mulher, condenou-a ao celibato, ou à procriação indiscriminada de uma raça doente, ou ainda à prostituição. A escala desse crime contra a humanidade se torna clara quando observamos atentamente os resultados. Mulheres solteiras devem abster-se completamente do sexo, sob a pena de serem consideradas imorais ou decaídas, o que tem como resultado a neurastenia, impotência, depressão e grande variedade de doenças nervosas que envolvem a perda da capacidade para o trabalho, limitação da capacidade de ter prazer com a vida, insônia e preocupação excessiva com desejos e fantasias sexuais (Goldman, 2021, p. 90).

A centralidade da psicologia moral do sexo e do amor nos textos de Emma Goldman, além de justificar a oposição entre amor e casamento, inaugura, na crítica filosófica do casamento, um modelo triádico de análise, intersectando o comportamento sexual, a vida psíquica e a macroestrutura socioeconômica capitalista. Este é um dos momentos cruciais no desenvolvimento das críticas do casamento nas filosofias e nos feminismos contemporâneos e que terá sua culminação, como veremos na sequência, com *A Dialética do Sexo* de Shulamith Firestone.

3 Shulamith Firestone

Um dos diferenciais positivos das críticas feministas do casamento é ampliar nossa imaginação política sobre formas alternativas

de organização familiar e, por conseguinte, alargar as estratégias de solução dos problemas recorrentes na reprodução humana e no cuidado com a prole.

Shulamith Firestone, a partir de uma combinação de marxismo e psicanálise, que é típica do ambiente intelectual estadunidense das décadas de sessenta e setenta do século passado, nos oferece um panorama radical de transformação a partir da liberação da mulher da “tirania” do trabalho reprodutivo.

O ponto de partida de Firestone em *A Dialética do Sexo* (1970) é a caracterização da família biológica, a partir de quatro “*fatos, se não imutáveis, pelo menos fundamentais*”: 1) antes das técnicas de controle de natalidade, as mulheres eram reféns dos processos biológicos ligados ao ciclo reprodutivo (menstruação, partos em sequência, amamentação, cuidados com as crianças), o que gerava uma dependência para com os homens; 2) as crianças humanas, na comparação com recém-nascidos de outras espécies, demandam um período mais longo de cuidados intensivos, normalmente a cargo das mães; 3) essa dependência entre mães e filhos, onipresente nas sociedades humanas, molda a psicologia da mulher e da criança; 4) a divisão de trabalho entre homens e mulheres, derivada dos diferentes papéis no processo reprodutivo, dá origem à divisão de classes econômicas e culturais.

O ponto de virada de Firestone, tomando como base o diagnóstico que explica a submissão das mulheres e das crianças a partir de uma psicologia derivada da biologia da reprodução humana, é agir contra a natureza, tomando de empréstimo uma expressão que Firestone busca em Simone de Beauvoir. E o modo de fazê-lo é utilizar as tecnologias de contracepção e reprodução assistida para desconectar o corpo feminino das funções reprodutivas e, no limite, utilizar técnicas artificiais de reprodução, por exemplo a ectogênese.

O caráter revolucionário das propostas de reorganização social de Firestone, à sua época tomadas como utópicas ou da ordem da ficção científica, foi resumido na “Conclusão” de *A Dialética do Sexo* em quatro “imperativos estruturais”:

- 1) A libertação das mulheres da tirania de sua biologia reprodutiva, através de todos os meios disponíveis, e a distribuição do papel de nutrição e educação das crianças entre a sociedade como um todo, tanto entre os homens, quanto entre as mulheres.
- 2) A total autodeterminação, incluindo a independência econômica, tanto das mulheres, quanto das crianças.
- 3) A total integração das mulheres e das crianças em todos os níveis da sociedade.
- 4) Liberdade para todas as mulheres e crianças usarem a sua sexualidade como quiserem (Firestone, 1976, p. 234-237).

Colocar em marcha esses imperativos levaria a uma sociedade pós-revolucionária que, ecoando o *Manifesto Comunista*, realizaria a supressão da família burguesa e, ao mesmo tempo, restituiria à humanidade como um todo a experiência da sexualidade perverso polimorfa da infância, nos termos de Freud.

A história das críticas filosóficas do casamento apresenta três revoluções ou disputas centrais. A primeira delas foi a questão do divórcio: o vínculo do casamento pode ser rompido por um ato de vontade das partes? A segunda disputa enfrentou a questão das uniões homoafetivas. Pessoas do mesmo sexo podem casar? A terceira disputa, que está em pleno desenvolvimento nas sociedades contemporâneas, reage aos impactos das tecnologias de contracepção e reprodução assistida na definição do que pode ser considerado “família”, e a quais são os limites da instituição do casamento ou mesmo da necessidade deste tipo de instituição para regular possíveis soluções alternativas para os problemas recorrentes na reprodução humana e no cuidado com a prole. É nesta terceira fronteira de disputas que o trabalho seminal de Shulamith Firestone em *A Dialética do Sexo* está diretamente inserido e

mantém sua atualidade e frescor meio século depois de publicado. Uma amostra de sua atualidade está na seguinte passagem sobre valores ético-políticos e aplicações tecnológicas da ciência:

Várias equipes de cientistas estão trabalhando no desenvolvimento de uma placenta artificial. Até a partenogênese — o parto virginal — poderá ser desenvolvida muito breve. Estão as pessoas, os próprios cientistas, preparadas para qualquer uma dessas descobertas? Decididamente não. Recente pesquisa de Harris, citada na revista *Life*, representativa de uma ampla amostra de americanos — incluindo, por exemplo, fazendeiros de Iowa — revelou um surpreendente número de pessoas dispostas a considerar os novos métodos. O único empecilho estava em que esses métodos só seriam levados em consideração enquanto reforçassem e promovessem os valores atuais da vida em família e da reprodução, p. ex., para ajudar uma mulher estéril a ter um filho de seu marido. Qualquer questão que pudesse ser interpretada como sendo um incentivo a uma “revolução sexual” era meramente rejeitada como antinatural, de modo categórico. [...] Só o novo sistema de valores, baseado na eliminação da supremacia do homem e da família, é que foi visto como antinatural (Firestone, 1976, p. 227).

Como veremos nas contribuições de Patricia Hill Collins, desafiar a “naturalidade” do ideal de família nuclear patriarcal não é uma tarefa cultural de fácil execução.

4 Patricia Hill Collins

As críticas filosóficas do casamento, em especial aquelas inseridas nas perspectivas dos feminismos contemporâneos, não são alheias às dinâmicas interseccionais dos marcadores sociais. Para Goldman, assim como para Firestone, homens e mulheres, de uma outra classe social e econômica, experimentam de diferentes modos as formas de opressão no casamento.

Victoria Margree, em *Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone* [Negligenciado ou Incompreendido: O Feminismo Radical de Shulamith Firestone] (2018) pressiona, a partir de

marcadores raciais, a crítica de Firestone (mas também poderíamos endereçar essas perguntas para Goldman) à família nuclear patriarcal:

[...] argumentei que Firestone ilumina os estragos causados por estruturas familiares patriarcais: por famílias baseadas na dominação, e sobre a particular inferioridade das mulheres adultas e das jovens. Mas Firestone está correta ao supor que esta é a característica de todas as famílias que consistem na unidade mãe/pai/filho? Será esta a característica das famílias nucleares de hoje, quando o próprio sucesso das ideias feministas da segunda onda transformou significativamente essa unidade, com muitas mães tendo também empregos remunerados, e os pais estando mais do que nunca envolvidos nos cuidados infantis? Foi o caso, na época de Firestone, de que todas as famílias nucleares eram deste tipo — ou estava ela descrevendo apenas uma versão particularmente autoritária e tradicional da família? A crítica da família é, para bell hooks, outro aspecto do feminismo branco que tem alienado as mulheres negras americanas. As mulheres negras, argumenta ela, eram suscetíveis a experimentarem a família como um local de resistência contra o racismo, tanto ou mais do que como um local de opressão de gênero. Para ela, a identificação feita pelo feminismo branco da família como o local principal da opressão da mulher era, portanto, mais um exemplo de falsa universalização, em que as feministas brancas falsamente projetavam as suas experiências e interesses específicos como sendo as experiências e interesses de todas as mulheres (Margree, 2018, p. 66, nossa tradução).

Poderíamos buscar responder essas questões utilizando-nos dos textos de bell hooks, mas escolhemos os capítulos *Trabalho, família e opressão das mulheres negras* e *A política sexual para as mulheres negras* da segunda edição do livro *Pensamento feminista negro*, de Patricia Hill Collins, para nos auxiliar na tarefa, começando com a seguinte passagem:

Existe um ideal tradicional de família no centro dos debates sobre os valores familiares. Formadas por uma combinação de laços conjugais e de sangue, as famílias “normais” consistiriam em casais heterossexuais, racialmente homogêneos, que geram filhos biológicos. Tais famílias devem ter uma estrutura de autoridade específica, a saber, encabeçada por um pai que ganhe um salário adequado à família, uma esposa e mãe que fique em casa, e filhos. Idealizada como refúgio privado do mundo público, a família tradicional seria unida por laços emocionais primários

de amor e carinho. Pressupondo uma divisão sexual do trabalho relativamente fixa, na qual os papéis das mulheres são definidos principalmente no lar e os dos homens no mundo público do trabalho, o ideal tradicional de família também parte do princípio de que trabalho e família são separados. Definido como arranjo natural ou biológico baseado na atração heterossexual, esse tipo de família monolítico é, de fato, apropriado pelas políticas governamentais. É organizado não em torno de um núcleo biológico, mas de um casamento heterossexual, sancionado pelo Estado, que confere legitimidade não apenas à estrutura familiar em si, mas também aos filhos nascidos nessa família. Em geral, o que se imagina como ideal tradicional de família é tudo que as famílias afro-americanas não são (Collins, 2019, p. 102-103).

As experiências de conjugalidade e maternidade variam entre as populações não apenas em razão da classe e do gênero, mas também em função da raça. As experiências das famílias afro-americanas estão distantes do ideal tradicional de família, em larga medida pela eliminação da linha divisória econômica entre o público e o privado, como resultado histórico da escravidão dessas populações, ou pela incorporação praticamente compulsória das mulheres negras ao mercado de trabalho com o fim da escravidão. Também como consequência da escravidão, desenvolveu-se uma importante prática comunitária de cuidado da prole:

O trabalho das mulheres negras teve impacto sobre a organização do cuidado dos filhos. Promovida pelo ideal tradicional de família, a percepção da maternidade como uma ocupação não remunerada exercida no lar e comparável à ocupação remunerada dos homens na esfera pública nunca chegou a se difundir entre as afro-americanas. Ao negar às mulheres africanas escravizadas o casamento, a cidadania e até mesmo a humanidade, a escravidão impediu o reconhecimento social da maternidade como ocupação exercida no lar de forma privada. Arranjos comunitários de cuidados infantis substituíram os cuidados maternos individualizados — umas poucas mulheres eram responsáveis por cuidar das crianças que ainda eram pequenas demais para o trabalho, e as mulheres, como grupo, sentiam-se responsáveis pelos filhos umas das outras (Collins, 2019, p. 108).

Além de chamar atenção para a especificidade das experiências da conjugalidade e da maternidade entre as mulheres negras, outro aspecto central do trabalho intelectual de Collins para o desenvolvimento das críticas filosóficas do casamento é propor o heterossexismo como um sistema de opressão, em cruzamento constante com os sistemas de raça, classe, gênero e nação:

Um importante fruto dos movimentos sociais de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros tem sido o reconhecimento do heterossexismo como sistema de poder. Em essência, o espaço político e intelectual formado por esses movimentos pôs em questão a suposta normalidade da heterossexualidade. Esses questionamentos promoveram uma mudança na percepção da sexualidade: antes, ela era situada na composição biológica individual; agora o heterossexismo é analisado como sistema de poder. Assim como as opressões de raça ou gênero marcam o corpo com significados sociais, o heterossexismo marca o corpo com significados sexuais (Collins, 2019, p. 225).

Considerar o heterossexismo como um sistema de poder, ou seja, como algo que é construído nas esferas públicas da cultura, da ética e da política, nos ajuda a compreender o arcabouço normativo que cercou e ainda cerca as disputas globais pelo reconhecimento legal das uniões homoafetivas, uma das três revoluções ou disputas centrais na história das críticas filosóficas do casamento, como mencionamos acima. Nos ajuda também a compreender como uma fissura neste sistema de poder, a saber a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo em 34 países atualmente, está sempre em perigo de retrocesso, variando conforme as flutuações ideológicas entre ondas conservadoras e progressistas.

As controvérsias acerca do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas e do sistema de opressão do heterossexismo nos convidam a uma pergunta ainda mais básica: não seria a própria instituição do casamento, *simpliciter*, um sistema de poder que discrimina

negativamente os indivíduos, distribuindo direitos de forma assimétrica entre aqueles que são casados e aqueles que não são?

5 Clare Chambers

Esta é a pergunta central de *Against Marriage. An Egalitarian Defense of the Marriage-Free State* (2017) [Contra o Matrimônio: Uma Defesa Igualitarista do Estado Sem Matrimônio] de Clare Chambers. E uma das razões para encerrar nosso texto com uma breve análise de seus argumentos é propor uma resposta que se situa no paradigma da filosofia política do liberalismo contemporâneo, ao contrário das análises de Goldman, Firestone e Collins que estão, com diferentes ênfases, mais à esquerda no mercado das ideias.

Se na tradição de Marx e Engels o casamento monogâmico e a família nuclear burguesa seriam estratégias do Capital, sancionados pelo Estado e pela Igreja, para garantir a geração e a transmissão da propriedade privada, na tradição liberal esposada por Chambers, quando o Estado define quem e quando os indivíduos podem entrar em um contrato de casamento, ele cria uma assimetria de largada entre casados e solteiros, seja no acesso a determinados direitos (direitos de herança, por exemplo), seja na promoção de certos valores que influenciam decisões sobre a melhor forma de vivermos nossas vidas.

Quando temos a promoção e a regulação do casamento pelo Estado, temos a propaganda de um estilo de vida em detrimento de outros. Poderíamos advogar, por exemplo, que o melhor para uma vida boa seria manter relações poliamorosas ou buscar um estilo de vida sem laços permanentes, ou rejeitar instituições que servem aos interesses do patriarcado, ou ainda escolher uma vida de celibato, sem relações sexuais.

Portanto, quando o Estado assume a regulação e a propaganda em prol do casamento, discriminando o acesso a direitos entre casados e

solteiros, e promovendo um conjunto de valores para a vida boa em detrimento de outros valores possíveis, *ipso facto*, o Estado coloca em risco a liberdade e a igualdade dos indivíduos. Ou seja, coloca em risco os dois pilares do liberalismo político.

Quando mapeamos a história das críticas filosóficas do casamento, mapeamos, simultaneamente, um conjunto de propostas de reforma do casamento. A dissolução do laço conjugal por meio do divórcio, a recusa do sistema de poder heterossexista pelo reconhecimento legal de uniões homoafetivas, a redefinição ou mesmo a abolição da família nuclear em função das técnicas assistidas de reprodução, são alguns dos momentos centrais dessa história. Mas para Chambers, sejam quais forem as reformas propostas, ao deixá-las sob a chancela do Estado, as assimetrias no cômputo entre a liberdade e a igualdade dos indivíduos estariam sempre presentes. Qual seria, então, a proposta de Chambers? A resposta é simples e direta, abolir o casamento:

A alternativa é o estado livre de casamentos. Ele permite que as pessoas se envolvam em cerimônias privadas religiosas ou seculares de matrimônio, mas não concede a estas nenhum status legal. O Estado regulamenta áreas-chave das relações pessoais, tais como aquelas relativas a filhos, propriedade compartilhada, imigração e parentesco, mas o faz de forma pontual. Qualquer pessoa com filhos está sujeita aos regulamentos relativos a filhos; qualquer pessoa com propriedade compartilhada está sujeita aos regulamentos relativos à propriedade compartilhada, e assim por diante. É crucial que tal regulamentação não opere através de um status como o casamento (Chambers, 2017, p. 50-51, nossa tradução).

Conceber um Estado sem matrimônios é um desafio poderoso para nossa imaginação política. Em particular se relembramos a definição do casamento como uma técnica de coordenação para solucionar problemas recorrentes nas esferas do desejo sexual, da afetividade, da reprodução, da aquisição e transmissão de bens e da

produção e manutenção da coesão social de grupos humanos. Um hipotético Estado livre de casamento seria neutro na avaliação da pluralidade de manifestações da afetividade e da sexualidade humana, seria neutro quanto à macroestrutura econômica das diferentes sociedades, bem como não privilegiaria um ou outro arranjo, familiar ou não, para manter os indivíduos em um grau de coesão que garantisse a cooperação e o bem-estar.

Referências

ASTELL, Mary. *A Serious Proposal to the Ladies*. London: Richard Wilkin, 1694.

ASTELL, Mary. *Some Reflections Upon Marriage*. 3. ed. London, 1706.

ASTELL, Mary. *Political Writings*. Ed. Patricia Springborg, Cambridge: Cambridge University Press, 1996

BRAKE, Elizabeth. *After marriage: rethinking marital relationships*. New York, NY: Oxford University Press, 2016.

BRAKE, Elizabeth. *Minimizing marriage: marriage, morality, and the law*. New York: Oxford University Press, 2012

CHAMBERS, Clare. *Against marriage: an egalitarian defence of the marriage-free state*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2017

COLLINS, Patricia H. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

EISNER, Shiri. *Bi: Notes for a Bisexual Revolution*. Londres: Seal Press, 2013.

FIRESTONE, Shulamith. *A Dialética do Sexo*. São Paulo: Labor do Brasil, 1976.

GOLDMAN, Emma. *Sobre anarquismo, sexo e casamento*. Trad. Mariana Lins. São Paulo: Hedra, 2021

GOUGES, Olympe de. *La Nécessité du Divorce*, 1790. Disponível: <https://www.olympedegouges.eu/docs/La-Necessite-du-divorce.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2023.

HEMMINGS, Clare. *Considering Emma Goldman: Feminist Political Ambivalence and the Imaginative Archive*. Durham: Duke University Press, 2018.

JENKINS, Carrie. *What Love Is: And what it could be*. New York, NY: Basic Books, 2017.

LEWIS, S. A. *Abolish the Family: A Manifesto for Care and Liberation*. NY: Verso, 2022.

MARGREE, Victoria. *Neglected or Misunderstood: The Radical Feminism of Shulamith Firestone*. NY: Zero Books, 2018.

MARTIN, Adrienne M. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, 2019.

PIZAN, Christine de. *A Cidade das Damas*. Trad. Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Mulheres, 2012.

ROVERE, Maxime. *Arqueofeminismo: Mulheres filósofas e filósofos feministas Séculos XVII-XVIII*. São Paulo: N-1, 2019.

SADLER, B. *Marriage and Love*. In Martin, Adrienne M. *The Routledge Handbook of Love in Philosophy*. New York: Routledge, 2019.

VASALLO, Brigitte. *Desafio Poliamoroso: por uma nova política dos afetos*. Tradução de Mari Bastos. São Paulo: Elefante, 2022.

WEISS, Penny. A; KENSINGER, Loretta. *Feminist Interpretations of Emma Goldman*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2007.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

Gênero, Filosofia e a exclusão das mulheres filósofas¹

Graziela Rinaldi da Rosa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.05>

1 Pensar com as mulheres na Filosofia: uma introdução necessária

Nós, educadoras, nos conhecemos muito pouco enquanto professoras de Filosofia, pois, mesmo tendo autonomia intelectual, muitas de nós, ainda, nos deixamos representar. Estamos tendo oportunidades, de ousar nas salas de aulas, desde o Ensino Fundamental até a academia, mas continuamos trabalhando sem levar em conta o que nossos pares disseram. Até ousamos, mas muito pouco! Dessa maneira, estou marcada por discursos androcêntricos em pleno século XXI. Procurar por mulheres dentro ou fora da academia, em “seus cativeiros” e perdidas no “labirinto”, é o mínimo que podemos fazer. Talvez seja necessário insistir na investigação paciente, voltada para recuperar e transmitir [ecoar] as vozes das autoras. Sendo assim, penso esta pesquisa como o início de uma longa caminhada, numa tentativa de me perceber em meu próprio cativo. É um estudo que não se esgotará facilmente, que traz o sonho de uma filosofia que pensa no feminino, que reconhece que as palavras não foram apenas ditas e pensadas por homens, já que muitas foram escritas com luta e caladas com sangue de mulheres, que intrepidamente, amaram a sabedoria, mesmo quando silenciadas (Rosa, 2012, p. 93).

¹ Esse texto foi apresentado no Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião: Liberdade, Identidade, Criticidade, e publicado nos anais eletrônico do evento com o mesmo título original *Gênero, Filosofia e a Exclusão das Mulheres Filósofas*, disponível em: https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/anais/issue/view/214.

² Professora de Filosofia do Instituto de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande-FURG/RS. Mestre e Doutora em Educação-UNISINOS. Integrante da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e Membro do Grupo de Trabalho de Gênero e Filosofia da ANPOF. Atuou como professora de Filosofia mais de 18 anos na educação básica de ensino.

E-mail: gazirinaldi@gmail.com

Em 2012 o livro *As Relações de Gênero na Filosofia* foi finalizado com essas palavras. Denunciando os cativeiros que nós mulheres muitas vezes nos encontrávamos na Filosofia é que se usou essa analogia, juntamente com a do labirinto. Tais ideias foram inspiradas principalmente nas narrativas de vidas de mulheres professoras de filosofia, em programas de pós-graduação no Sul do Brasil, que contribuíram para a pesquisa. Mas, além delas, a ideia de “cativeiros de las mujeres” vem das reflexões de Marcela Lagarde y de los Ríos, uma antropóloga mexicana, que denunciou os cativeiros das “madreposas, monjas, putas, presas y locas”, compreendendo a categoria “cativeiro” como uma crítica as opressões patriarcais e de classe:

Para aprehender hechos de la vida de las mujeres y del mundo en que viven, elaboré en unos casos, y en outros di nuevos contenidos, a un conjunto de teorías abiertas y de categorías en proceso, desarrolladas en este trabajo, y que a continuación enlisto: Antropología de la mujer, condición histórica o genérica de la mujer, situación de las mujeres, opresión genérica de la mujer y de las mujeres; cautiverio [...] (Lagarde Y de los Ríos, 2015, p. 67).

Conseguimos sair de alguns cativeiros? Temos que avançar com nossas leituras sobre as mulheres filósofas? Estamos citando as mulheres filósofas em nossos estudos e escritos? Quais pensadoras inspiram nossas práticas docentes? O que as filósofas têm a nos dizer? Quais contribuições as mulheres tiveram na história da filosofia, nos diferentes períodos? Essas são algumas questões a serem feitas.

Tais questionamentos já me inquietavam no final dos anos noventa, quando cursava licenciatura plena em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas-RS. No entanto, a reflexão sobre a ausência das mulheres na Filosofia, em livros didáticos, pesquisas e compêndios filosóficos foi aprofundada durante os anos de 2004-2005 quando foi realizada uma pesquisa com base em narrativas de vida e história oral de professoras de Filosofia, que atuavam com Filosofia em Programas de

pós-graduação no Rio Grande do Sul. Esse trabalho de dissertação de mestrado foi orientado pela professora dra. Edla Eggert, no programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS/RS³.

O livro *As Relações de Gênero na Filosofia* (2012), foi publicado cerca de sete anos depois da pesquisa ser realizada. Nele consta a inquietação propositiva da professora e pesquisadora — “o de criar disciplinas em nossos cursos de Filosofia que contemplem essa temática, e de criar um Grupo de Trabalho sobre ‘gênero e filosofia’ na ANPOF” (Rosa, 2012, p. 74). As disciplinas em cursos de filosofia ainda precisam ser criadas em universidades, mas o GT que trata sobre Gênero e Filosofia na ANPOF foi criado⁴.

Falar de mulheres na Filosofia tem sido algo que estamos vendo com mais recorrência que outrora, no entanto, é importante conhecermos os trabalhos das pesquisadoras e estudiosas de gênero e feminismos na Filosofia, que ousaram contar outra história da Filosofia, a partir de textos raros e inéditos, numa época que gênero não era considerado um tema filosófico.

Já contei em outro momento que ao tentar realizar um estudo de doutorado pleno no exterior, no início dos anos dois mil, fui barrada por uma banca composta por homens, que questionaram se gênero era um tema filosófico. Naquele momento, não tinha argumentos que os convencesse, e assim negaram a bolsa de estudos no exterior, da CAPES, simplesmente colocando que o país de origem não estava claro na proposta. Agora pergunto, quem faz um projeto de pesquisa para um doutoramento pleno no exterior e não deixa explicitado o país de destino. Na época, mesmo tendo anexado a carta de aceite da Universidade de

³ Para conhecer mais, cf. *As Relações de Gênero na Filosofia* (Rosa, 2012); e Rosa (2006).

⁴ Para saber mais, cf. <https://anpof.org.br/gt/filosofia-e-genero>.

Lisboa, optei em não recorrer, e segui estudando as mulheres na Filosofia no Brasil.

Outra questão importante, foi que no início dos anos dois mil, os primeiros estudos em Programas de pós-graduação sobre essa temática eram realizados em Brasília e no Rio de Janeiro, tendo também algumas professoras de Filosofia vinculadas a programas de pós-graduações em Filosofia em outras regiões que organizaram eventos (cf. Tiburi; Menezes; Eggert, 2002) e escreviam sobre, como a Marcia Tiburi, que na ocasião era docente da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

As mulheres sempre estiveram presente das discussões filosóficas em diferentes momentos da história da Filosofia. O que pouco problematizávamos e sabíamos, era o lugar que os homens davam às mulheres na Filosofia.

A estrutura patriarcal e androcêntrica colocou as mulheres fora do cânone, e do debate. Elas eram mestras, professoras, pesquisadoras, mas não podiam protagonizar. Não assinavam seus estudos e pesquisas, ou ainda, eram obrigadas a deixar que os homens assinassem por elas e falassem suas ideias.

Falar e escrever sobre “Mulheres na Filosofia” é algo que vai além de uma produção acadêmica. Trata de reconhecer uma lacuna na história da Filosofia, que jogou as mulheres para um submundo, onde ainda precisamos unir forças para legitimar seus saberes e fazeres no campo filosófico e das ciências em geral. Afinal, as mulheres estiveram presente na Filosofia, e sendo a Filosofia *a mãe* de todas as ciências, como negar, silenciar e ocultar o pensamento das mulheres?

2 Mulheres, Filosofias, Gênero e Feminismos

Quando nós mulheres sentamos nos bancos acadêmicos, deparamo-nos com um saber do qual não possuímos nenhuma identificação. Isto é muito visível principalmente nos cursos de filosofia, em que entramos em contato com uma história profundamente hostil e indiferente à participação das mulheres (Menezes, 2020, p. 8).

Podemos dizer que temos diferentes vertentes que estudam ou estudaram as mulheres na Filosofia, e que temos diversas filosofias com estudos sobre as filósofas/pensadoras; estudos de gênero na Filosofia, que problematizam as relações de gênero na Filosofia, ou seja, analisam o que os homens falaram das mulheres na história da Filosofia, denunciando preconceitos de gênero e a exclusão das mulheres na filosofia. Os estudos feministas problematizam e denunciam as opressões, violências e o patriarcado. “La verdadera polémica en torno al patriarcado se inicia en los años sesenta de nuestro siglo cuando la teoría feminista comienza a consolidarse” (Valcárcel, 1994, p. 128). As feministas reconhecem que para denunciarmos a exclusão das mulheres na Filosofia é preciso reconhecer que elas sofreram e sofrem as amarras de um sistema machista, androcêntrico, racista, homofóbico e patriarcal. Denunciando as relações de poder, buscam inserir nas salas de aulas o pensamento das mulheres filósofas e suas histórias de vidas. Os feminismos negros e as filosofias africanas têm nos ensinado muito e contribuído para rompermos com o pensamento filosófico hegemonicamente branco e masculino.

Além das epistemologias feministas⁵ e temas filosóficos que antes pouco líamos numa perspectiva feminista, temos desenvolvido trabalhos que mesclam histórias de mulheres, gênero e feminismos, e, portanto, são híbridos, pois misturam metodologias de estudos e pesquisa com as

⁵ Sugiro a leitura do texto *Epistemologia Feminista*, de Naomi Scheman, traduzido por Rafaela Missaggia Vaccari e Gisele Dalva Secco (2023).

teorias de gênero e feministas. Todos são importantes para darmos visibilidade ao que pensaram e escreveram as mulheres na Filosofia, e também para denunciar as violências que muitas sofreram, e outras tantas ainda sofrem por serem mulheres, que escrevem/escreveram filosofia.

Assim temos aprendido umas com as outras a fazer filosofia feminista.

Nesse momento histórico, uma pergunta recoloca em cena a potencialidade da própria filosofia, que precisa se expandir para além de limitações patriarcais. Trata-se da questão: 'O que é filosofia feminista?'. Essa pergunta merece uma resposta que vem sendo dada por diversas pensadoras em escala histórica, geográfica e geopolítica. O conjunto da filosofia feminista vem a ser a soma dos gestos e atos de cocriação entre pesquisadoras, professoras e militantes em rede. A filosofia feminista é uma resposta teórica que é prática, e uma resposta prática que é teórica a uma exigência do movimento feminista em geral (Borges; Tíburi; Castro, 2023. p. 10).

A Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia-ANPOF, juntamente com a rede brasileira de mulheres filósofas tem realizado o Prêmio Filósofas. Tal premiação é de suma importância para valorizar estudos e pesquisas de mulheres na Filosofia no território brasileiro.

Estamos em rede!⁶ A Rede Brasileira de Mulheres Filósofas se propõe a lutar contra o preconceito acadêmico, discutindo questões de feminismos e gênero, com ênfase nas obras de filósofas.

O número de eventos sobre a temática Mulheres na Filosofia aumentou significativamente. Podemos dizer que durante um longo tempo na história da Filosofia as mulheres não eram escutadas, e seus trabalhos e eventos eram pouco valorizados, acontecendo que muitas

⁶ Para conhecer mais, sugiro acessar: <https://www.filosofas.org/>.

vezes o público era apenas mulheres falando para mulheres. Hoje, percebe-se um aumento de interesse e de publicações sobre a temática⁷.

Tal avanço demonstra que os estudos de mulheres, gênero e feminismos alcançou a Filosofia, mesmo com tanta resistência. O número de publicações e eventos prova que tais estudos não ficarão mais em nossas bibliotecas pessoais, e/ou gavetas. Hoje, nós mulheres na Filosofia nos denominamos filósofas com muito mais propriedade que outrora, rompendo com as amarras do sistema patriarcal e estamos aprendendo a ler e *citar nosotras*.

Lélia Gonzalez, mineira, foi uma das pioneiras do feminismo negro no Brasil. Ela denunciou o silenciamento dos protagonismos das mulheres negras. Na antiga Universidade do Estado da Guanabara, atual UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro ela se tornou bacharel em história e Geografia (1958), com 23 anos, e posteriormente Bacharel em Filosofia (1962).

Ao lermos as mulheres negras podemos ver que se foi difícil para nós brancas atuarmos na Filosofia, para as mulheres elas, essa realidade era ainda pior. Elas estudaram historicamente com muito mais dificuldades materiais, e devido a desigualdade social, preconceitos e violências que sofreram, levaram mais tempo para chegarem nas Universidades e acessarem a pós-graduação e concursos públicos. Se assumir como mulher negra e romper com o branqueamento epistemológico já são grandes desafios. No final da década de 70, refletir e lutar para melhorar a condição de vida das mulheres negras na sociedade passou a ser sua “bandeira” junto aos movimentos negro e feminista. Assim como Lélia, outras filósofas negras não eram e ainda são pouco estudadas em nossas Universidades e salas de aulas do ensino básico. No entanto, precisamos aprender que as filósofas negras são

⁷ Sugiro acessar para conhecer alguns exemplos de eventos: <https://www.filosofas.org/noticias/categorias/eventos>.

fundamentais para rompermos com as filosofias preconceituosas e discriminatórias, pois elas impactam não só com seus temas e luta, mas também com seus corpos, cores, crenças e cabelos.

Ao escrevermos *Angela Davis: Uma pantera Negra na Filosofia* (Ferreira; Rosa, 2016, p. 334-355), não encontramos obras de Davis em Português. Nesse sentido, além de tratar de uma filósofa negra, acreditávamos na importância de traduzir textos, interpretar vídeos e outros materiais disponíveis na internet, para poder inserir ela no livro *Filósofas. A presença das mulheres na filosofia* (2016). Esse tipo de livro é de suma importância para que leitores/as mais jovens acessem o pensamento das filósofas e conheçam suas histórias de vida e militâncias. Além de apresentarmos a história de vida e o pensamento de Davis, nesse mesmo artigo falamos sobre *Filosofia, feminismos e as mulheres e Filosofia e Feminismo Negro*.

Desde a Antiguidade as mulheres fazem parte da Filosofia, no entanto há necessidade de fazer redes, ultrapassar barreiras, fronteiras, questionar e levantar perspectivas frente a esse processo de exclusão das mulheres na sociedade e conseqüentemente na Filosofia. Para que a escola e a Universidade sejam um espaço de possibilidades e não, como ainda vemos, um lugar de exclusão ou aprisionamento de ideias e pensamentos que fogem da lógica: homem, europeu e branco (Ferreira; Rosa, 2016, p. 346).

Nossas universidades estão começando a se abrirem para outras epistemologias e outros corpos e teorias. São inúmeros os desafios, desde o ponto de vista pessoal, de cada professor/a que é convocado para fazer outras leituras, diante de uma sala de aula com estudantes brancos/as e negros/as, quanto do ponto de vista político, pois já aprendemos com Paulo Freire que não há educação neutra, e a educação é política! Assim, os conteúdos, os currículos, os projetos, os corredores, das práticas escolares e comunitárias, tudo, precisa ter a presença da diversidade que compõe nossas culturas e comunidades.

3 Para não concluir...

Nunca mais a filosofia será a mesma! Após os estudos de gênero e feministas realizarem suas críticas contra a hegemonia branca, masculina e elitista presente na história da filosofia, as mulheres passaram a denunciar as violências que sofrem nas universidades ao estudar filosofia. Não que outras não tivessem denunciado antes. Escrever sobre as relações de gênero na Filosofia, os preconceitos e violências de gênero, bem como trabalhar com as epistemologias feministas e temas como ecofeminismo, feminismo negro, violência, movimentos sociais feministas, estética, beleza, filosofia feminista, direitos humanos, ética feminista, sororidade, aborto, feminismo decolonial, entre outros, passaram a compor o cotidiano da Filosofia brasileira.

Não tem como ensinarmos filosofia em nossos cursos de graduação e na educação básica sem considerarmos a presença das mulheres na Filosofia. Aliás, isso nunca deveria ter ocorrido. Desta maneira é emergente estudarmos e nos atualizarmos sobre tais temáticas, obras e concepções filosóficas, que inclui os pensamentos de mulheres brancas e negras, bem como seus protagonismos e lutas.

Além das filósofas brancas, temos que ler as filósofas negras, caso contrário seguiremos reproduzindo essa filosofia que tanto criticamos. Conhecer as epistemologias feministas latino-americanas é outro desafio. Elas apresentam uma diversidade de temas filosóficos, contextualizados com nossa realidade.

Com a entrada das mulheres negras nas universidades públicas temos outras aprendizagens. A começar com a própria ideia de ciência, ancestralidade, conhecimentos e epistemologias que ficavam até então às margens de um currículo — branco, hegemônico, patriarcal, racista androcêntrico, linear e cartesiano... Pensar as mulheres e as Filosofias nos remete a pensarmos outros corpos e saberes.

Já fomos fizemos nossas críticas ao preconceito de gênero e às aberrações que os filósofos disseram sobre nós mulheres. Começamos a romper com as violências que sofriamos em salas de aulas, na medida que começamos a denunciá-las. Aprendemos a nos questionar sobre a ausência de *nosotras* em nossas próprias referências teóricas. Mas ainda precisamos avançar em nossas produções de cunho feminista na Filosofia — considerando os diversos feminismos, conhecendo as filosofias africanas, ameríndias e latino-americanas, para ouvir outras vozes, outras filosofias.

Começamos a adotar políticas afirmativas em programas de pós-graduação no Brasil, visando eliminar desigualdades históricas. Passamos a criar concursos específicos para mulheres indígenas, negras e quilombolas, adotando não apenas cotas, mas, vagas para pessoas negras, mulheres negras. Um exemplo dessa última, é um edital recente (número 16/2023), do programa de pós-graduação em Filosofia, da Universidade Católica do Paraná/Brasil, que abriu um processo seletivo para contratação de professora destinado a “mulheres pretas, pardas, indígenas e Quilombolas”.

Contudo, são muitas as frentes que precisamos atuar para romper com os preconceitos de gênero, violências, assédios e ao patriarcado ainda existente nos cursos de Filosofia. Ler e ouvir as mulheres na/da filosofia nos ajudam a lembrar que não estamos sós, e que juntas somos mais fortes! Lemas que gritamos em nossas marchas, e cantamos, mas que ainda precisamos reafirmar para seguirmos lutando!

Referências

BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Marcia; CASTRO, Susana de (Orgas). *Filosofia Feminista*. São Paulo: SENAC, 2023.

FERREIRA, Évelin dos Santos; ROSA, Graziela Rinaldi da. Angela Davis: Uma pantera negra na Filosofia. In: PACHECO, Juliana (Org.). *Filósofas. A presença das mulheres na Filosofia*. Porto Alegre: Fi, 2016.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS. Marcela. *Los Cautiverios de las Mujeres*. Madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: Siglo XXI, 2015.

MENEZES, Magali Mendes. Da academia da razão à academia do corpo. In: TIBURI, Marcia; MENEZES; EGGERT, Edla (Org.). *As mulheres e a Filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

Rede Brasileira de Mulheres Filósofas [2023]. Disponível em: <https://www.filosofas.org/>. Acesso em: 10 out. 2023.

ROSA, Graziela Rinaldi da. *As Relações de Gênero na Filosofia*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2012.

ROSA, Graziela Rinaldi da. *As Relações de Gênero na Filosofia: vivências e narrativas de professoras de filosofia*, 2006. Disponível em: <http://repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/1912/GrazielaRinaldiRosa.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 09 out. 2023.

TIBURI, Marcia; MENEZES, Magali; EGGERT, Edla (Org.). *As mulheres e a Filosofia*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

VACCARI, Rafaela Missaggia; SECCO, Gisele Dalva. Tradutoras. Epistemologia feminista. Naomi Scheman. In: AGGIO, Juliana; FAUSTINO, Silvia; ARAÚJO, Carolina; SOMBRA; Laurenio. *Filósofas*. Curitiba: Kottter editorial, 2023

VALCÁRCEL, Amelia. *Sexo y filosofía. Sobre 'mujer' y 'poder'*. Barcelona: Antropos, 1994.

Vozes e signos de nós-mulheres: pesquisas feministas¹

Magda Guadalupe dos Santos²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.06>

1 Introdução

Os temas relativos às vozes que envolvem a temática feminista e o complexo signo *Mulheres* não são de simples investigação e análise, como bem se sabe. Diante da complexidade tópica, surgem, ao longo do século XX e XXI, desafios, direitos, conquistas e vivências” em diversificados percursos e interseções.

É importante problematizar o alcance histórico de adversidades e práticas. Ao longo dos tempos, muitos desafios foram enfrentados por mulheres pela simples condição de serem mulheres, esboçando-se em fatores, com traços muitas vezes misturados entre si, que se revestiam de biológicos, psíquicos, míticos, literários, entre outros, os quais, por meio de normas sociais e ditas científicas, foram dispostos em suportes hierarquizados. As práticas de mulheres foram deslocadas, em certas estruturas histórico-sociais e políticas, daquelas dos homens,

¹ Este texto foi publicado anteriormente, de forma modificada, como Prefácio ao livro *Ser Mulher no Século XXI*, publicado em 2023, cuja referência completa é: SANTOS, Magda Guadalupe dos. Apresentação. As vozes e os Signos de nós Mulheres. In: PASSOS, Daniela Oliveira R. et al. *Ser Mulher no Século XXI: desafios, direitos, conquistas e vivências*. Belo Horizonte: UEMG, 2023.

² Professora doutora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e da Faculdade de Educação e Humanidades da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Pesquisadora de filosofia e teorias feministas. Integrante do Comitê Científico / *Editorial Board de Simone de Beauvoir Studies*. Integrante do GT Filosofia Gênero da ANPOF.
E-mail: magda.santos@uemg.br

outorgando-se a estes um alcance múltiplo de voz em inflexível estrutura de poder. Uma projeção dualista, configurada em distinções de gênero, modelou a história da cultura, estabelecendo privilégios para diferentes modelos masculinos e patriarcais em termos de corporeidade, vivência e expectativas, em nível de pesquisa científica. Este texto visa problematizar justamente como as pesquisas sobre a escrita de mulheres sobre mulheres se torna fonte inesgotável de possibilidades epistemológicas, rompendo as barreiras tradicionais do que se considera conhecimento.

2 A história da representação como experiência das Mulheres

Na justa medida das descrições históricas, Michelle Perrot e Georges Duby (1990), ao introduzirem a *História das Mulheres no Ocidente*, já apontam como, desde a Antiguidade, essa história foi “votada ao silêncio da reprodução materna e doméstica”, em meros aspectos vividos na intimidade da casa, que não pareciam sequer valer a pena serem recontados (Duby, Perrot, 1990, p. V). Na memória dos homens que governavam as cidades e administravam seus arquivos, nem os registros permitiam a entrada dos feitos de mulheres, destacando-se as desigualdades entre os sexos. Ademais, continuam os dois autores, da Antiguidade ao cenário atual, a precariedade das informações e das anotações históricas tornou possível uma *representação* histórica das mulheres, bem antes de uma descrição das condições reais de atuação de suas próprias vozes (Duby, Perrot, 1990, p. VI). Filósofos, teólogos, moralistas, juristas ditavam o que eram as mulheres, o que deveriam fazer, e as representavam como ecos das obsessões masculinas (Duby, Perrot, 1990, p. VIII). Se, ao longo do curso da história, não parece simples separar “representações e realidade, discursos e práticas”, como entende Pauline Schmitt-Pantel (1990, p. 8), vale sempre retomar a trajetória deste sujeito histórico nomeado como “A Mulher”, que perpassa diversos

modos discursivos. De simples sombra do imaginário masculino, tal como se lê nos textos e documentos dos antigos, conforme Perrot e Duby, configurou-se gradualmente uma personagem histórica que passa a reivindicar o direito à dicção em sua própria voz e à construção de seu próprio destino histórico e social, chegando ao cenário atual.

Se pudermos pensar com Julia Kristeva (1981) em alguns níveis de compreensão temática, constataremos que, no percurso da história, somente no século XX se demarca a especificidade de expressão da voz das mulheres, configurando-se “o Tempo das Mulheres”, especialmente por haver sido aquele o século da consciência da alteridade, do reconhecimento do *outro*, o que chega até hoje em seus vários efeitos. Não apenas devido às guerras mundiais, que ampliaram o espectro das desigualdades culturais entre os povos e, especialmente, entre as mulheres e os homens em tempos de conflitos, mas, sobretudo, pelo registro social e político dos movimentos feministas da segunda metade do século passado, muito se teria a pensar acerca do ato de tornar-se uma mulher no século XXI. Tanto em nível teórico quanto de práticas coletivistas, a especificidade do grande *outro* em que se constituem as mulheres, tal como escreve Simone de Beauvoir ([1949] 1980), não se encerra em algumas conquistas e novas representações do perfil feminino, mas na consciência de situações culturais que deveriam ser revisitadas. Mesmo que hoje não se vincule mais e tão somente o termo *feminino* às mulheres e o *masculino* aos homens, o adjetivo ou a qualificação de gênero feminino tem sido um atributo tão complexo quanto o próprio substantivo mulher. Ora se desqualificam as mulheres por serem supostamente femininas, ora se lhes retiram os atributos imputados ou dispostos como naturais ou culturais, sempre em tons polêmicos e de complexa axiologia. Afinal, estava findando a era das representações.

3 As teorizações acadêmicas e políticas

As teorias feministas, que surgem ao longo desses séculos, passam a investigar, nos traços psíquicos e da cultura, os moldes de contestação e revisão de saberes, de condutas, de normas e costumes. Em meados do século XX, Simone de Beauvoir, entre outras, inaugura pautas especulativas, com novas ferramentas teóricas na elaboração e reconstrução social de gênero. Embora o termo por ela utilizado fosse ainda *sexo*, ao atribuir ironicamente às mulheres uma condição cultural de um *segundo sexo*, Beauvoir apresenta nova base dialógica nos contextos de mudança, propiciando repensar os obstáculos existenciais e a desmitificação do real, assim como as opressões do sistema e das desigualdades culturais, conforme Santos (2019, p. 2-3). Especificamente, instaura-se, a partir de então, o processo de desnaturalização do valor atribuído aos nomeados fatores biológicos e psíquicos, abrindo-se a distintos modelos hermenêuticos a revisão do signo de alteridade absoluta em que se fixam as mulheres na cultura; reconhece-se como uma imposição cultural, e não mais como algo natural, o valor e o desvalor dos corpos generificados e de suas funções na construção dos laços da civilidade.

De várias angulações, as diversas inscrições feministas pontuam algumas das preocupações que percorrem teorias e modos de condutas dos últimos tempos, revelando uma gama complexa de pesquisas acadêmicas em diversas leituras feministas. As críticas à concepção d'A Mulher como o *outro* da cultura surgem em várias perspectivas. Entre elas, Joan Scott (1999) pensa na categoria de gênero como ferramenta para a análise histórica; María Luisa Femenías (2009, 2018), na esteira de Kimberlé Crenshaw, problematiza a interseccionalidade na especificidade das experiências de mulheres na América Latina; Catharine A. MacKinnon (1999, 2020) questiona a violência contra as mulheres e os pactos patriarcais, assim como as violências simbólicas e

invisíveis mesmo após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948; Angela Davis (1981, 2016) e Lélia Gonzalez (1988, 2011) pluralizam o cenário de experiências, indicando a complexidade das reivindicações das mulheres negras nos debates feministas em contextos sociais específicos; bell hooks (1994, 2017) delinea na educação as práticas de liberdade e de transgressão de barreiras raciais e de classe; Drucilla Cornell (2018) investe na condição ética da pós-modernidade, propondo formas outras de pensar a voz das mulheres em sua autonomia própria. Todas elas enfatizam o teor de vulnerabilidade em que se encontram as mulheres brancas ou negras fora da norma de proteção do Estado. Não se poderia deixar de mencionar os traços de decolonialidade que se incorporam a cada dia nas pesquisas feministas, como já postulava María Lugones (2010), e chegam ao cenário histórico-social de forma a ampliar os palcos investigativos. Na escrita de Grada Kilomba (2008, 2019), a negação e glorificação da história colonial fecha as portas para críticas investigativas, já que as memórias colonialistas revestem o saber e o poder de roupagens de cor, realçando o peso patriarcal e colonial da história. Nesta gama de possibilidades interpretativas, de Beauvoir a Gonzalez, de Cornell a Lugones e Kilomba, percorre-se uma longa trajetória conceitual e de atitudes. Movimentos e seus fundamentos ajudam a reconhecer a multiplicidade de fatores que sobrecarregam os estereótipos de gênero, demarcando as vozes das mulheres. Outrossim, são as experiências de vida que dão fundamento a tais autoras e a suas leitoras, dentro e fora da academia, nas relações com as obras que produzem.

Abre-se, na passagem do século XX ao XXI, uma variação de possibilidades de leitura, tanto da realidade fática tomada pelo viés de movimentos e práticas, quanto, sobretudo, nas pesquisas acadêmicas sobre o universo conceitual feminista, tentando ambas atuações identificar pontos de interseção nas contendas que envolvem as mulheres e a sociedade, militância e teorias. Segundo Ana Maria Bach (2010), as

experiências das mulheres não se separam de seus trabalhos teóricos, mas a eles se vincula o conceito de situação, delimitando o ponto de vista da escrita feminista.

Retornando ao *Tempo de mulheres* de Julia Kristeva e à consciência da alteridade que sobressai no século XX, verifica-se que, da perspectiva dos Feminismos, as grandes questões do século passado podem ser lidas como se girassem em torno do problema da reprodução, do valor da vida humana sexualizada e corpórea. Gradativamente, o reconhecimento da alteridade em que se inserem as mulheres passa a se resignificar e a alertar que a reprodução deveria ser tomada como escolha, a sexualidade como um direito inerente à cidadania, e a corporeidade como a condição de apresentação e representação político-social.

Contudo, as estatísticas demonstram que o reconhecimento das mulheres como o *outro* da cultura ainda se inscreve em espaços de violência. Nas várias partes do mundo, mesmo em contextos contemporâneos, as mulheres clamam por um percurso de solidariedade entre si e questionam os cenários de violência de gênero; as marcas de violência sexual impostas às mulheres degradam sua condição de vida a cada momento em que a reificação prevalece histórica e socialmente. Catharine A. MacKinnon (1999, 2020) questiona o teor de humanidade das mulheres após a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, que definia a condição de ser humano baseada nos direitos reconhecidos à pessoa humana. Em linha indagativa, MacKinnon argumenta que se as mulheres, em cenário de violência continuada seja em tempos de guerra, seja em momentos de paz, se mantêm em situação de carências de direitos enquanto privação de seu teor de humanidade, o que precisaria mudar para que a amplitude de direitos reconhecesse as diferenças de gênero — e sustentasse o teor de humanidade das mulheres como algo que realmente realça e condiciona o valor da dignidade humana.

Segundo María Luisa Femenías (2018), as questões da interseccionalidade dos sistemas de sexo-gênero-etnia-classe incidem na forma como os cenários de violência se potencializam em gradações específicas, das mais expressivas às mais sutis, parecendo não nos competir mais do que aguardar que o “*ethos* anacrônico” e as “estruturas obsoletas” possam deixar de ser tomadas como estanques e perenes. Os hábitos e costumes que se desenvolvem sob o crivo de uma estrutura de poder patriarcal, aquilo a que se denomina tradicionalmente como o *ethos* patriarcal, em suas variantes históricas, não deveriam mais ter validade ou incidência nas formas de ser e de dever-ser de mulheres e homens do século XXI. Entretanto, os costumes e hábitos não se modificam da noite para o dia, como se garantissem um teor de verdade e validade para normas e condutas.

Vale novamente lembrar Julia Kristeva quando menciona como os feminismos em suas variantes ousaram quebrar a validade de conceitos universais e abstratos, de simbologias e valores, problematizando o sentido pleno de verdade por meio das experiências múltiplas de mulheres. Há de ser ainda mencionado como a fabricação da alteridade absoluta, tal como Beauvoir entendia o lugar prefixado às mulheres na cultura, permeou as várias esferas institucionais e míticas da realidade até o final do século XX, permanecendo até nós nos recônditos da vida privada e impedindo, sobretudo, a divulgação de pesquisas científicas, da parte de mulheres, versando sobre o universo das mulheres.

Se no cenário público as normas de conduta e as formas de pedagogia dos hábitos e costumes puderam ser revistas e gradualmente retomadas, ainda se depara, em várias situações, especialmente naquelas em que fantasia e realidade se mesclam na intimidade dos lares, com a condição de vulnerabilidade dos corpos femininos. Contudo, não obstante os contextos de violências que golpeiam os corpos de mulheres a cada minuto do existir humano, os feminismos também apontam

como, apesar de tais tormentos, a autonomia e a reconstrução da história das mulheres passam a ser uma constatação fática. Segundo ainda Kristeva (1981, p. 17), se a noção de tempo histórico, reconhecido como tal, sempre foi o de fabricação de uma civilização, na qual as mulheres são desconsideradas, o que delas sempre se registrou foi um senso de ruptura e de inserção nas margens do tempo e da história. Ora, este lugar de cortes e transgressões, dos moldes tradicionais de fabricar o tempo e as condições históricas, passa a ser revisto como *topos*, lugar de detenção de outras temporalidades, de outros saberes.

4 Os signos de possibilidades

Se o século XX foi o tempo da consciência da alteridade histórica, discutida pela filosofia, pelo direito, pelas ciências sociais e pelas pedagogias de vanguarda, sendo da perspectiva dos feminismos que a consciência de um *entre-lugar* a ser projetado pelas mulheres passa a integrar as nossas vidas e nossas relações com o mundo. Aprendemos a lidar com os mecanismos do poder por outras vias de reflexão e de vivências, aprendemos a nos nomear, mesmo que na heterogeneidade de intersecções, a nós mesmas como nós-mulheres.

Como escreveu Judith Butler (1992), resgatando Michel Foucault, compreendemos que as estruturas de poder são formas exteriores ou extrínsecas de dominação. Contudo, passamos a considerar também que a humanidade se projeta na construção da própria história e na formação das subjetividades, reagindo a tal dominação. O poder não é apenas algo que submete, mas algo que se combate e contesta. Nesse sentido, na nossa especificidade enquanto mulheres, aprendemos a lutar contra as formas de dominação do poder histórico que se operacionaliza de diversos modos.

Parafraseando Butler, podemos dizer que nós mulheres fomos nos formando como sujeitos da nossa própria história, opondo-nos às estruturas de poder e, por meio disso, nos fomos projetando psíquica e culturalmente em novas bases de autonomia, em formas discursivas que não desconsideram o *outro* ao nosso redor e o *outro* que trazemos dentro de nós. Certamente este terá sido um dos grandes impactos dos feminismos: desvelar a ambiguidade que o sujeito humano porta consigo ao longo de sua vida, sempre cercado pelos desejos e possibilidades que tanto incitam quanto delimitam o alcance das ações. Demonstrar a complexidade temática em pesquisas acadêmicas exige também que se modifiquem os paradigmas sobre os quais o teor epistemológico do conhecimento parecia dever se fixar.

Várias angulações das pesquisas feministas podem ser, de certa feição axiológica, compreendidas na direção do que Drucilla Cornell (2018) descreve como a exigência de *atitudes éticas* que devem sustentar os projetos feministas atuais. Para além de fantasias irracionais que possam recusar as diferenças entre os gêneros e mesmo entre as mulheres em suas várias situações e intersecções, vale problematizar sob qual signo de possibilidades se pode compreender o que é ser mulher no século XXI. Pode-se reconhecer, como escreve Nicholson (2018, p. 20), um “significado fixo para (a) mulher dentro do simbólico” determinado nas culturas, com matrizes nas estruturas patriarcais ou na mera simbologia masculina? É preciso olhar com prazer e gosto a margem das formalidades e entendimentos e saber que temos criado historicamente uma outra tonalidade de voz, de vozes paralelas, de saberes distintos, de epistemologias outras. Podemos até mesmo concordar com Nicholson e Cornell, recuperando Joan Scott, que não há uma “história objetiva que possa ser pensada como tribunal de último recurso” (Nicholson, 2018, p. 30). Nada está definido como fixo e pronto para ser utilizado e assumido como norma de condutas. Nossos desejos mais íntimos, nossas aventuras quotidianas, nossos enfrentamentos dos padrões estéticos e éticos

perpassam, segundo Cornell (2018, p. 128), sobretudo uma “relação não-violenta com o *outro*” e com a diferença. Mas isso também significa que a mulher do século XXI tem por desafio saber-se não plena, mas integrada a um sistema que deve ser criticado em seus significados mais reducionistas, especialmente quando se nega a qualquer uma de nós nossas próprias singularidades.

Poderíamos, contudo, nos perguntar, por meio das questões trazidas de Cornell a Lugones, entre outras, se as pesquisas atuais que redesenham os vários signos de mulheres do século XXI nos permitem ir mais longe. Talvez não seja apropriado almejar uma *moralidade implícita* a nossos projetos e ações, que se fixe numa “maneira certa” de comportamento e de ação (Cornell, 2018, p. 128), mas sim um posicionamento moral que nos incite sempre a uma atitude diante do *outro*, dos vários outros que habitam as situações da vida humana, num processo de aguçamento simbólico do que almejamos como cenário de não violência para a vida de autonomia das mulheres. É com isso que nos deparamos nas pesquisas que tratam das vozes de mulheres, uma multiplicidade de pautas epistemológicas que perseguem metas visando a que nossas vozes sejam ouvidas em todos os níveis e oportunidades, nossos corpos não sejam mais reificados, nossas expectativas sejam legitimadas. As pesquisas revelam o longo percurso a ser ainda percorrido no trajeto indagativo sobre o gênero, seja no trabalho e na educação, seja nas resistências por meio de outros paradigmas de gênero e de sexualidade, na releitura do conhecimento, na crítica dos padrões raciais e eurocêtricos, seja por meio das vozes insurgentes das mulheres que retomam nossa herança africana e indígena e repensam os espaços acadêmicos, formativos, curriculares e culturais de novas perspectivas axiológicas. Essas pesquisas que ampliam as vozes das mulheres revelam, sobretudo, um olhar atento voltado aos feminismos de resistência e contestação à colonialidade de gênero. Os escritos atuais de mulheres sobre mulheres nos fazem visitar não somente uma narrativa acerca de

sua opressão, mas uma gama de informações e de compreensão dos processos combinados de vivências históricas, sem jamais a elas sucumbir, tal como escreve María Lugones (2014, p. 940), propondo, no conjunto heterogêneo da escrita de mulheres, na forma de textos acadêmicos, autobiográficos, jornalísticas e de ficção, uma reconstrução ampla do humano e dos signos que o compõem.

5 À guisa de conclusão

Os desafios de ser mulher no século XXI não nos permitem esquecer dos enfrentamentos histórico-sociais do passado, mas, na dimensão do futuro, olhando os vários resultados das pesquisas acadêmicas, constatamos como os projetos de solidariedade e de respeito às diferenças nos levam a distinguir ilusões de plausibilidades. Devemos poder desejar e sonhar, perseguir utopias infinitas e continuar lutando por um ideal de democratização da sociedade em que vivemos, atuamos e exigimos para nós, nas variáveis de ser mulher. Escreve Maria Isabel Santa Cruz (1997, p. 44): pensar na dimensão de utopias não significa centrar-se em “um sonho social que se sabe irrealizável”, mas em críticas feitas sob o foco de um “futuro possível”, que se permite um desenho de novos princípios e condições de vida. Justamente, essas pesquisas que ora se definem nos diversos centros acadêmicos do Brasil e da América do Sul em geral, com interlocução epistemológica e prática em todo o mundo, demonstram como a história das mulheres sempre esteve ligada à história da democratização dos povos, dos mais distantes aos mais próximos do nosso cenário atual. Por tais intentos — que ora parecem utópicos, ora se concretizam em projetos reais —, nos redefinimos como pesquisadoras e como mulheres do século XXI, aptas a apresentarmos algo de nós a nós mesmas e acerca das condições reais de nossa própria atuação e voz.

Referências

BACH, Ana María. *Las voces de la experiencia*. El viraje de la filosofía feminista. Buenos Aires: Biblos, 2010.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, [1949] 1980.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

CORNELL, Drucilla. O que é feminismo ético? In: BENHABIB, Seyla *et al.* *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: UNESP, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, [1981] 2016.

DUBY, George; PERROT, Michelle. Per una storia delle donne. In: DUBY, George; PERROT, Michelle. *Storia delle Donne in Occidente*. L'Antichità. Trad. Fausta Cataldi Villari *et al.* Roma, Bari: Laterza & Figli, 1990.

FEMENÍAS, María Luisa; ROSSI, Paula Soza. Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Revista Sociologias*, v. 11, n. 21, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/8858>.

FEMENÍAS, María Luisa. Violencia contra las mujeres: obstáculos para enfrentarla. In: FEMENÍAS, María Luisa; NOVOA, Silvia Mabel (Coords.). *Mujeres en el laberinto de la Justicia*. Rosario: Prohistoria, 2018. (Los ríos subterráneos, VI).

GONZALEZ, Lelia. Por um feminismo Afro-latino-americano. In: *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, n. 1. Batalha de Ideias. [1988] 2011. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, [1994] 2017.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, [2008] 2019. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/ppgcom/images/MEMORIAS_DA_PLANTACAO_-_EPISODIOS_DE_RAC_1_GRADA.pdf.

- KRISTEVA, Julia. Women's Time. Transl. Alice Jardine and Harry Blake. In: *Signs*, v. 7, n. 1, 1981. Disponível em: <https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/literaturetheoryandtime/ltt.kristeva.pdf>.
- LUGONES, María. Rumor to a decolonial feminism. In: *Revista de Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, [2010] 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>.
- MACKINNON, Catharine A. *Are Women Human? And Other International Dialogues*. Cambridge, London: England. [1999] 2007.
- MACKINNON, Catharine A. As mulheres são humanas? Trad. Magda Guadalupe dos Santos. In: *VirtuaJus*, v. 5, n. 8, [1999] 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/virtuajus/article/view/24462/17145>.
- NICHOLSON, Linda. Introduction. In: BENHABIB, Seyla *et al.* *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Trad. Fernanda Veríssimo. São Paulo: UNESP, 2018.
- SANTA CRUZ, María Isabel. Feminism and utopianism. In: *Hiparquia*, v. 9, 1997. Disponível em: https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5477/pr.5477.pdf.
- SANTOS, Magda Guadalupe dos. Os desafios da “escrita por encomenda” e o esforço de desmitificação no pensamento de Simone de Beauvoir. In: *Cadernos Pagu*, v. 56, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/6f88Dczs3djThyckrKt6d3rp/?format=pdf&lang=pt>.
- SCOTT, Joan. Gender: a useful category for historical analysis. Translation by Guacira Lopes Louro. In: *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, 1995.
- SCHMITT-PANTEL, Pauline. Introduction. In: DUBY, George; PERROT, Michelle. *Storia delle Donne in Occidente. L'Antichità*. Trad. Fausta Cataldi Villari *et al.* Roma, Bari: Laterza & Figli, 1990.

Filosofia feminista decolonial: um diagnóstico sobre o papel do racismo, do sexismo e do especismo como construtos da Modernidade Colonial¹

Priscila T. Carvalho

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.07>

- A gente é do Sul do Brasil. Uma região muito rica. Com colônias alemãs e italianas. Somos mais como vocês (Brasileiro “branco”).
- Mais como a gente? Eles não são brancos, são? (Estrangeiro branco falando aos demais estrangeiros brancos)
- Eles meio que parecem brancos [...] mas não são [...] Eles estão mais para mexicanos brancos. (Estrangeiro branco)
 - Eu acho que ele é um latino bonito. (Estrangeira branca)
- Por que vocês atiraram naquelas pessoas? [...] Vocês mataram dois dos seus. (Estrangeiro branco para Brasileirxs)².

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas — como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens.
(Lugones, 2014, p. 936)

¹ Livre adaptação com base em dois artigos de minha autoria, a saber: *A Modernidade colonial e o constructo especista-racista*, publicado pela *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. II; e *Em busca de uma identidade brasileira*, CULT, 2020.

² *Bacurau*. Filho Machado, Kleber; Dornelles, Juliano, 2019. Filme franco-brasileiro drama, terror gore. Disponível em <https://www.bing.com/videos/riverview/relatedvideo?q=bacurau%20filme%20completo&mid=3064575BC0A56FCF30913064575BC0A56FCF3091&ajaxhist=0>.

1 Espelho que não reflete

A primeira citação da epígrafe remete a uma cena do filme *Bacurau* que se destacou como produção crítica engajada de ficção política gore ao problematizar questões ligadas à identidade cultural e resistência. Na epígrafe destaca-se a cena em que duas pessoas brasileiras contratadas conversam com estrangeiros/as que os contrataram para encontrar um povoado isolado o suficiente para que o grupo de estrangeiros pudesse “praticar” perversamente competições de extermínio da população local para alimentar seu gozo racista sádico. As falas do brasileiro e da brasileira revelam a Colonialidade enraizada como negação da identidade “mestiza” (cf. Anzaldúa, 1987) latino-americana, sintoma do que trato aqui como parte da Colonialidade prevalecente majoritariamente entre brasileiras e brasileiros, mais expressivamente do que em qualquer outro povo da *Abya Yala*³. As primeiras questões se apresentam por meio das perguntas: que tipos de conexões entre raça, gênero, Colonialidade impactam a produção de pensamento? Raça, gênero e espécie seriam os contrutos que atravessam intactos e camuflados a história do pensamento? Como a problematização desses construtos pode contribuir com autodeterminação latino-americana de pensamento e de nossa identidade política como sujeitas/os do conhecimento?

2 Interseccionalidade, Decolonialidade, raça, gênero e epistemes filosóficas

Desde a divulgação dos estudos pós-colonialistas cria-se uma maior atenção para a relação entre raça, colonialismo e capitalismo entre

³ A nomeação América foi dada pelos Europeus a partir do século XVI e depois do século XIX América Latina ao passo que *Abya Yala* era a nomeação atribuída pelos nativos do povo Kuna, Panamá, e pelos diversos movimentos e povos nativos do continente.

intelectuais asiáticas/os e latino-americanas/os. Os estudos decoloniais, no entanto, trouxeram a América Latina para o centro das análises de tal modo que ao inseri-la se tornou possível aprofundar aquelas relações e enxergar a composição de um sistema que interliga dispositivos materiais e culturais. As teorias feministas contemporâneas estão inseridas nesse movimento analítico, reunindo as categorias raça, classe e gênero como partes integrantes da associação entre patriarcado moderno, racismo estrutural e exploração econômica. Porém, faltava detectar como se estruturam as categorias gênero, raça, classe com outros dispositivos e arranjos coloniais. A teoria feminista decolonial dá esse passo analítico, mostrando como se constrói um arranjo moderno colonial composto de raça, gênero e uma base epistêmica dicotomista que é imprescindível para gerar a Colonialidade e a exploração econômica e social. É dentro desse sistema que se pôde enxergar a existência e a relação de identidade na política com geopolítica do conhecimento, racismo e androcentrismo colonial, mas também, como procuro sugerir, o papel central do especismo.

Responder e perguntar sobre esse arranjo, seus produtos e dispositivos só foi possível quando elementos que compõem tal sistema foram identificados. A inserção de *Abya Yala*, feita América Latina, é o elemento central das análises decoloniais, mas também a leitura *interseccional* que permite a ruptura com o entendimento monocategorial do mundo. A filosofia feminista decolonial reúne ambas as contribuições e opera uma terceira contribuição: a indicação do papel desempenhado por uma dicotomia que seria central para a Modernidade Colonial: Humano-NãoHumano (Lugones, 2014).

Como ferramenta de luta e de análise, articulada desde a experiência das chamadas *mulheres de cor*, a *interseccionalidade* foi e é capaz no primeiro momento de orientar práticas dos movimentos sociais e intervenções nos diversos espaços onde as pessoas que o praticam estão inseridas, por permitir diagnósticos sociais. O marco desses

diagnósticos, dos quais derivam as elaborações analíticas que depois migrariam para a Academia, é realizado desde a década de 1950 nos EUA pelo conjunto de mulheres que se nomearam mulheres de cor: nativas latino-americanas, caribenhas, afro-americanas, asiáticas, indígenas e chicanas. Compartilhando a vivência de estarem situadas em uma zona de cruzamento de opressões raciais, econômicas, de gênero e sexuais que as permitiram enxergar o arcabouço estrutural de opressões, dominações e explorações, transformaram vivência em experiência e devido suas múltiplas e conectadas posicionalidades, pertencimentos e enquadramentos sociais foram capazes de enxergar política e epistemicamente a construção do que veio a ser conceituado como *Interseccionalidade*: uma práxis que reúne as condições diagnósticas e ações práticas de transformação social, mas também como uma base analítica para diversas questões acerca da construção da neutralidade supostamente não identitária de certas posicionalidades sociais e epistêmicas. Afinal ao fazer teorias elegemos e/ou criamos conceitos e pressupostos que nos servem de base para pensar. As contribuições das diversas teóricas que compuseram esse movimento produzissem análises caras a qualquer filósofo ou filósofa comprometida/o em fazer da teoria um exame sobre os fenômenos do real sem contornar o contexto cultural em que estão imersas e que configura as relações de força, exploração e dominação. O movimento feminista negro foi muito importante para a detecção desses entrecruzamentos de dominação, razão pela qual a interseccionalidade é equivocadamente quase sempre atribuída como exclusividade da construção do feminismo negro desses períodos, porém a riqueza das suas contribuições se encontrava com as das demais mulheres de cor como adverte Patrícia Hill Collins (2017, p. 9) ao explicar que:

[...] é tentador conferir às afro-americanas a descoberta de uma interseccionalidade ainda não nomeada. No entanto, é evidente que nos Estados Unidos as mulheres afro-americanas faziam parte de um

Filosofia feminista decolonial: um diagnóstico sobre o papel do racismo, do sexismo e do especismo como construtos da Modernidade Colonial

movimento mais amplo de mulheres, em que mexicanas e outras latinas, mulheres indígenas e asiáticas estavam na vanguarda de reivindicar a inter-relação de raça, classe, gênero e sexualidade em sua experiência cotidiana.

A interseccionalidade como práxis teórico-prática já estava presente em muitos trabalhos realizados pelas elaborações na década de 1980 por várias autoras — entre elas Angela Daves, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, June Jordan e outras tantas — porém, foi formulada no âmbito acadêmico apenas em 1991 pela teórica Kimberlé Crenshaw (1991), que não esteve nos movimentos sociais com as demais, mas estava posicionada academicamente como explica Patrícia Hill Collins. No Brasil, Lélia Gonzalez, Heleith Safiotti, Rose Marie-Muraro, e outras intelectuais orgânicas, incorporam ao seu trabalho analítico e político a interseccionalidade ainda que ainda que essa não se apresentasse com esse nome. Lélia González (1988), com expressiva consciência latino-americana e afrodiaspórica, praticada por meio de sua militância política e de elaborações teóricas como intelectual, mostra a forte relação que se estabeleceu estruturalmente entre classe, raça e gênero. Gonzalez aborda em diversos trabalhos a profunda relação entre essas categorias e a condição das mulheres afrolatinoamericanas brasileiras desde os raptos e escravização de suas ascendentes, advogando a necessidade do fortalecimento de um feminismo Amefricalatino. Outra teórica brasileira que tem trabalhos importantes sobre a construção engendrada e, por vezes, racializada, das formações das classes sociais é a materialista Heleith Safiotti. Ao analisar os pactos sociais que forjam a subalternização das mulheres, Safiotti (2015) trata das violências patriarcais e do “patrimonialismo patriarcal do Estado Brasileiro” como estruturantes da relação entre exploração e dominação.

3 Da interseccionalidade à Decolonialidade e à Filosofia Feminista Decolonial

Devido aos seus engajamentos com as lutas anticapitalistas, as matrizes analíticas interseccionais já convergiam para pensar a exploração e dominação dessa conexão multicategorial como elementos de uma ideologia imposta na América Latina. São contribuições analíticas que podem ser integradas e reconhecidas como parte de uma Filosofia Latino-americanista, sobretudo a produção de Lélia Gonzalez, uma vez que ao pôr a América Latina na análise contribui com a ampliação de um mapa mais complexo sobre o padrão poder colonial moderno. Gonzalez ainda imerge na formação racista e engendrada brasileira. Porém o padrão de poder em que esses elementos estão inseridos é mapeado por mais intelectuais latino-americanos/as, tornado possível por influência de muitos trabalhos, entre os quais estão os de Enrique Dussel, Paulo Freire, Franz Fanon, Raúl Prebisch, Emmanuel Wallersntein e outros igualmente importantes, ainda que a formulação do Padrão de Poder e da Colonialidade do Poder seja formulado por Aníbal Quijano (1991). Reunidos os trabalhos compõe o que tomo como Paradigma Analítico Decolonial Latinoamericano, responsável por detecta elementos materiais e filosófico-epistêmicos amparados e materializados pelo que veio a ser a classificação racial mundial dos povos colonizados como esteio desenvolvimentista do capitalismo e sem o qual seria impossível produzir e impor o arranjo teórico-ideológico eurocêntrico moderno e colonial.

Desde o ponto decolonial de análise já era possível identificar a existência de uma base racial na formação das *classes sociais* mesmo que o conceito de classe não tivesse sido trabalhado propriamente. O eurocentrismo se apresentara como a visada histórica de evolução e um arranjo dicotomizador das diferenças, capturadas e transformadas em componente de valoração a partir de uma escala hierárquica na qual

Modernidade seria um fenômeno da evolução histórica restrita à Europa, e depois à América do Norte, que teria expressão supostamente superior em todos os níveis: racional, civilizacional, cultural, política, ontológica, religiosa, científica e filosófica. Essas bases ideológicas passam ao largo das altas culturas latino-americanas e mesmo da relação de contribuição filosófica da África para a Grécia e da distância filosófica que inicialmente a Europa estava de ambas e da alta cultura, e demais pensamentos originários latino-americanos. Ainda assim, foi essa narrativa evolucionista eurocêntrica que inseriu a ideia de *raça* como construção mental e material de poder colonial eurocêntrico, dirigindo-a aos povos colonizados classificando-os/nos para fins materiais capitalistas, mas também com enquadramentos ontológico e epistêmicos. Por essa razão é necessário mostrar que, desde a ótica colonial moderna eurocêntrica, a identificação fenotípica de *Raça* foi importante como meio de fixar visualmente e mentalmente a categoria racial impura, primitiva e antimoderna nos corpos e vidas latino-americanos/as, caribenhas/os, e depois africanos/as pois as miscigenações dos povos europeus resultariam expressivamente em pessoas com características distintas dos demais povos e essa diferença permite que se elejam as características visíveis como distinção racial. Todavia, a inversão teria sido feita caso europeus fossem pretos/as e latinas/os, pois o que motiva e sustenta a fonte original da distinção racial é o pertencimento identitário às culturas e racionalidade “evoluída-moderna”. Os povos cujo estado de “natureza” representariam no bojo dessa ideologia evolucionista o atraso ou a primitividade, não podem ser pertencentes da “raça” moderna, branca. A brancura racial, portanto, nada tem a ver de base com a pouca melanina, embora essa característica esteja hegemonicamente presente no/a sujeito/a moderno, mas o fato de entre povos latino-americanos, caribenhos e africanos terem pessoas com pouca melanina, não faz dessas pessoas brancas no sentido colonial da estruturação racial mundial. O desconhecimento desse arcabouço constitutivo da

modernidade colonial explica, por exemplo, as falas alienadas trazidas na epígrafe deste trabalho. A ideia de Raça restrita à quantidade de melanina e traços físicos é, portanto, um reducionismo que não abarca a dimensão colonial e capitalista da operação que a deu origem e que sustenta a Colonialidade ainda vigente, embora entre latino-americanos/as essas distinções por melanina e demais traços étnicos tenham resultado em escala de status, cujo colorismo sustenta o racismo caseiro. Raça é, assim, indispensável para compreender como se dá a Colonialidade do pensamento latino-americano ainda hoje, e ver seu papel tático no arcabouço eurocêntrico moderno como dispositivo explica a tabela racial hierárquica de valores que se mantém na Colonialidade. Visto que raça e gênero não são mais que categorias identitárias, mas constituem parte de um padrão de poder mundial: qual a relação entre esses construtos ideológicos e nossas produções de pensamento filosófico?

Se o suposto pertencimento exclusivo ao “estado de natureza”, e ausência de pertencimento cultural, que caracterizaria latinos/as, caribenhos/as e depois, africanas/os e asiáticos/as resultou na noção de supostas carências civilizatórias desses povos, em sua necessidade de colonização, seus enquadramentos ontológicos, étnico-raciais e inferiorização epistêmica, disso decorre uma dependência filosófica, científica e religiosa. A importação e subserviência à episteme “neutra” e “universal” da qual careceríamos e sem a qual não se pode fazer ciência, filosofia ou atribuição de sentido a qualquer vivência existencial, cultural e política, resultou na falta de atenção para o elemento geopolítico nas análises já apresentadas por intelectuais europeus acerca da relação entre produção de conhecimento e poder. A subserviência epistêmica dos povos colonizados se revela quando se busca em outras culturas o solo para produzir epistemes e problematizações filosóficas e não diálogos com elas. A condição alienada da Colonialidade impede a percepção de que o enraizamento que aqui é dito específico, marcado, e não neutro, é parte das bases que qualquer sujeito se ancora para produzir pensamento

e epistemes. Disso resulta que qualquer perspectiva filosófica latinoamericanista seja ainda ridicularizada por alguns ou pouco compreendida e estudada e produzida por nossos/as intelectuais, que seguem pensando que o não-enraizamento epistêmico é possível já que a Filosofia seria Universal, ainda que todos os povos europeus se orgulhem de serem e de fazerem de sua cultura as bases da neutralidade. No entanto, o que podemos sustentar como universal é a capacidade humana de produzir problematizações e pôr problemas filosóficos, não o tratamento ou conceitos com que operamos; esses são fruto das relações do sujeito e da sujeita do conhecimento com o mundo, que inclui tanto abertura como, sobretudo, imersão em sua cultural e seus enraizamentos. Todos os povos europeus e norteamericanos partem de sua relação com a cultura e algum diálogo com outras. Os gregos, por exemplo, beberam das fontes africanas, mas forjaram desde sua perspectiva cultural o que se passou a identificar como Filosofia universal, como reconheceu até mesmo Aristóteles no livro das Magias (cf. Laércio, 1987).

Desde a perspectiva filosófica latino-americanista importa entender e desconstruir a Colonialidade. Então vejamos que além do construto raça e da imposição epistêmica dicotomizada racializada há ainda outros elementos que sustentam a Colonialidade, e a estrutura: a categoria gênero e a dicotomia humano-NãoHumano. Ambos surgem do aprofundamento do mapeamento da Colonialidade do Poder e a utilização metodológica da interseccionalidade, compõem o diagnóstico realizado por María Lugones (2014) do que seria o Sistema Colonial de Gênero, a partir do qual apresento mais adiante a ideologia especista como base não somente do sexismo colonial, mas também do racismo estrutural e toda forma de antissemitismo. Lugones identifica a relação de raça e *gênero* em seu nível estruturante e não somente impactado pela Modernidade Colonial, como pensou Aníbal Quijano. A filosofia feminista decolonial constata que são as duas categorias articuladas, raça

e gênero — a partir da colonização de Abya Yala/América Latina — que se revelaram constituidoras da condição indispensável sem a qual o Sistema Capitalista de Produção, teria se mantido como sistema social desumanizante e, junto com o eurocentrismo, a base do *Sistema Colonial de Gênero*. O diagnóstico mostra que tal sistema jamais poderia se mundializar e/ou se manter somente pela racialização epistêmica e capitalista já que entre humanos prevalece a distinção homem-mulher. Dela se deriva o engendramento colonial. Bebendo também na perspectiva interseccional das mulheres de cor, o feminismo decolonial enxerga conexão raça-gênero-sexualidade e produz uma guinada de ampliação metodológica em relação à perspectiva interseccional, por enxergar a dimensão geopolítica colonial, a partir da qual relê os elementos constitutivos do desenvolvimento do capitalismo colonial. Ao aprofundar essas análises acerca Lugones identifica o Sistema Colonial de Gênero que opera a partir do que ela considera a dicotomia central da modernidade colonial: Humano-NãoHumanos. Uma vez que a categoria mulher marca a “fêmea humana” e sua humanidade a ausência ou negação dessa categoria para as mulheres dos povos colonizados resulta na condição negada ou diminuída de sua humanidade. Mulheres nomeadas de indígenas e mulheres nomeadas de negras são enquadradas em outro recorte gênero-raça: sua condição ontológica é negada e seria possível constatar que “gênero não viaja para fora da modernidade colonial” (Lugones, 2014, p. 939) ou dito de outra forma: mulheres dos povos colonizados são destituídas do pertencimento da espécie, a elas não se aplica o nocivo binarismo de gênero, homem e mulher, mas pelas piores razões: não são inteligíveis do ponto de vista ontológico-existencial, político e epistêmico. Se hoje chega até nós teorias e análises que querem destituir o binarismo de gênero — tão necessário obviamente — é porque os construtos de pertencimento à “espécie” humana já estão sendo alargados e flexibilizados em movimentos políticos e teóricos das próprias culturas europeias e norte-americanas,

que pretendem garantir fluidez ao gênero. As correspondências binaristas significaram geopoliticamente um recorte ontológico e epistêmico, que hoje se pretende ampliar. De todo modo, resulta do arranjo binarista, que não se aplicava inicialmente às colonizadas, que gênero era uma categoria de pertencimento da “espécie”. Logo, espécie, assim como raça e gênero é igualmente um construto ideológico, como pretendo mostrar a seguir.

4 Espécie, raça, gênero e colonialidade

Nesta seção trago um resumo do que já apresentei em *A Modernidade colonial e o constructo especista-racista* (2021), onde sugeri a presença de especismo na Filosofia Moderna, em especial, nos termos kantianos conforme apresentados em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007). Muito embora o objetivo de Immanuel Kant estivesse afinado com a defesa de uma moralidade que necessita do dever como expressão da autodeterminação e da liberdade humanas e não de uma fonte teológica e teleológica, há nessa filosofia um elemento comum da Modernidade: bases justificativas da hierarquização entre humanos e não humanos dirigida para seu domínio. Quando ele argumenta atribuindo o direito à respeitabilidade exclusivo aos seres humanos, atribui à Filosofia uma dimensão especista no que se refere ao debate ora apresentado. Senão vejamos:

A natureza racional existe como um fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente à sua própria existência [...] A autonomia é, pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (Kant, 2007, p. 69; 79).

Esse pensamento se inscreve no bojo da modernidade, a mesma que elege a dominação e o uso-fruto da natureza como parte da emancipação humana. Neste trabalho apenas me detenho em apresentar

o que seria o conceito de especismo desde uma concepção feminista decolonial.

O conceito inicial de especismo foi formulado por Richard Ryder (1998) para explicar o que seria uma hierarquia entre espécies, justificada pela perspectiva evolucionista que situa o ser humano no alto da pirâmide. A partir disso as necessidades e modos de vida dos demais animais não representaria qualquer relevância, a menos que sejam animais humanos que elegemos ter conosco. Todos os demais serviriam aos propósitos da “espécie” humana, cuja divisão, procurei mostrar, é tanto racial como engendrada como visto acima. Porém, o conceito de especismo se aplica à antagonização entre animais humanos e demais animais, não aos animais humanos.

Aqui procuro destacar que a ideologia que antagoniza natureza e cultura, expressa pelo conceito de especismo, e por diversos mapeamentos de acordo com focos diferenciados — entre eles os ecofeminismos —, se mostrou funcional tanto para capitalismo, e sua ideologia capitalocena moderna, como para o racismo estrutural e para o sexismo. Aqui entra a importância do trabalho de María Lugones (2017), que não desenvolveu um pensamento anti-especista, animalista ou ecofeminista, mas mostrou que o *Sistema Colonial de Gênero* se ancora na dicotomia Humano-NãoHumano. Seu mapeamento da Colonialidade de gênero é inseparável da racialização dessa categoria e da sexualização da raça. Como ela explica:

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas — como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio

Filosofia feminista decolonial: um diagnóstico sobre o papel do racismo, do sexismo e do especismo como construtos da Modernidade Colonial

de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (Lugones, 2014, p. 936).

Logo, a partir disso, vê-se que as categorias raça e gênero se erguem por meio de outro construto, que lhes confere inteligibilidade: o construto especista. Aqui o conceito de raça é apresentado como um construto moderno colonial racista e engendrado, que se aplica tanto aos animais NãoHumanos como aos humanos; que operou e opera como esteio do sexismo androcêntrico e do racismo estrutural colonial, como instrumentalização dos animais Nãohumanos, assim como base de todas as formas de antissemitismo.

5 À guisa da conclusão

A Colonialidade, enquanto um padrão ideológico que funciona como produção e produto da dominação imposto pela matriz colonial, é mantida por assimilação e reprodução de valores, epistemes, padrão de julgamento e avaliação pelas/os próprias/os colonizadas/os, mesmo após o fim do colonialismo. Isso porque ela se enraíza funcionalmente na cultura, na produção de conhecimento, na construção da sexualidade, da identidade ontológica, das relações intersubjetivas e nas organizações sociais e estatal. Em uma palavra, ela também se institucionaliza! Assim funcionando, a Colonialidade resguarda benefícios para a matriz colonizadora mesmo se essa já não tem ingerência direta e político-administrativa sobre as ex-colônias.

Além disso, ao nos mantermos exclusivamente na concepção epistêmica que nos foi destinada, imposta ou importada como se brotasse de um terreno transcendental constitutivo de cada sujeito/a do conhecimento, isto é, sem qualquer enraizamento histórico-cultural e, portanto, desvinculada de qualquer “identidade filosófica geopolítica”, deixamos de dialogar com nosso tempo, nossa história e com os

“acontecimentos” que se apresentam. O fato dos povos europeus, e anglo-saxões, pensarem desde suas experiências deixa evidente que o status universal e neutro que revestem seu padrão epistêmico e suas diversas produções e valores funcionam como uma forma de dominação imposta como universal, mas também que se valorizam ao passo que nós, se não fizermos um levante epistêmico de libertação, nos manteremos na Colonialidade. Uma hipótese para problematizar lugares e relações é que a identidade na política, expressa como geopolítica do conhecimento sempre tenha sido o terreno fértil da produção do pensamento e da posicionalidades do pensamento que se sabe autodeterminado.

Posto isso, as análises e reflexões que as Filosofias Feministas, sobretudo a Decolonial, vêm desenvolvendo, nos lança para desafios tanto epistêmicos como existenciais: a sustentação dos universais foi trazida à tona de maneira subversivas pelas Filosofias e Pedagogias Latinoamericanistas e pelas Filosofias Feministas. Se a Filosofia pretendeu pensar o real, o não filosófico, até aqui; cabe agora pensar a si mesma. Cabe ainda pensar quais os vínculos e desde que lugar fazemos Filosofia.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the new mestiza / La frontera* | Gloria Anzaldua. San Francisco: Aunt Lute, 1987.

CARVALHO, Priscila T. Em busca de uma identidade brasileira. In: *CULT*, 2020.

CARVALHO, Priscila T. A Modernidade colonial e o constructo especista-racista. In: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. II, 2021.

COLLINS, Patrícia Hill. Dossiê Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. In: *Revista Parágrafo*, 9. ed., v. 5, n. 1, 2017.

Filosofia feminista decolonial: um diagnóstico sobre o papel do racismo, do sexismo e do especismo como construtos da Modernidade Colonial

CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the Margins: intersectionality, Identity Politics, and violence against women of color*, 1991.

GONZALES, Lélia Por um feminismo afrolatinoamericano. In: *Revista Isis Internacional*, v. 9, 1988.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1987.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. In: *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad, modernidad/racialidad. In: *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, 1991.

RYDER, R. D. *The political animal*. London: McFarland, 1998.

SAFFIOTI, Heleieth. I. B. *Gênero, Patriarcado e violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, Fundação Perseu Abramo, 2015.

Antígona de María Zambrano: a *anagnórisis* e a palavra poética¹

Solange Aparecida de Campos Costa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.08>

1 Introdução

Os mitos clássicos foram revisados e usados por diferentes escritores ao longo do tempo. É inegável, portanto, a importância que essas histórias exerceram no imaginário da formação cultural da humanidade. A maldição dos Labdácidas e o mito de Édipo e Antígona fazem parte desse processo. Antígona despertou, e ainda desperta hoje, o interesse de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, isso é perceptível pelo enorme material recolhido nos laboriosos e detalhados estudos sobre a recepção, sobrevivência e recriação deste mito nas literaturas ocidentais³.

¹ Texto originalmente publicado pela *Revista Synesis*, v. 12, n. 2, 2020, com o título: *O tempo do entremeio: a potência criadora da palavra poética em maría zambrano*.

² Professora de Filosofia da Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Membro Permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: solange@phb.uespi.br

³ Como se sabe, o número de adaptações, referências e alusões diretas ou indiretas ao mito de Antígona e suas principais figuras da literatura (teatro, poesia e romance) desde a Antiguidade até os dias atuais é praticamente incomensurável. Obviamente não pretendemos aqui dar conta desses estudos, mas atestar a importância que a figura de Antígona exerce na produção teórica de diferentes áreas. A esse respeito o estudo de Bañuls e Crespo (2008, p. 603-611) cita 258 obras literárias cuja referência é a Antígona de Sófocles. Outra referência importante é George Steiner, que, no primeiro capítulo de suas *Antígonas*, alude à “opinião generalizada de que a Antígona de Sófocles” é “não apenas a mais excelente das tragédias gregas, mas uma obra de arte mais próxima da perfeição do que qualquer outra produzida pelo espírito humano” (1987, p. 15), ele encerra seu estudo com as seguintes palavras: “Novas Antígonas estão sendo imaginadas, concebidas, vividas agora; e serão amanhã” (1987, p. 358).

No entanto, poucos são os estudos sobre a obra zambraniana que aborda o mito de Antígona. Nesse sentido, o artigo que apresentamos aqui se concentra na obra de Zambrano intitulada *La tumba de Antígona*, escrita em 1967, com o objetivo de entender a originalidade de sua reinterpretação da tragédia sofocliana à luz de outros conceitos da autora como a razão poética e a metáfora do coração. Tal empreendimento se torna relevante não apenas pela pouca produção teórica brasileira sobre a filósofa, mas também porque a maior parte dela se concentra na área de letras, sendo ainda muito insipiente a produção de pesquisa sobre Zambrano pela filosofia⁴. Ademais a obra em análise, *La tumba de Antígona*⁵, não figura entre as mais abordadas pelos pesquisadores possuindo um número menor ainda de referências nos periódicos científicos brasileiros, permanecendo portanto, como um rico material ainda a ser explorado.

Zambrano cria sua própria Antígona dirigindo sua análise no período que esta passa no limiar entre a vida e a morte em sua tumba. A descrição desse entremeio da personagem criado pela filósofa encontra, ao nosso ver, pontos de intersecção com a poesia hölderliniana e com a criação da palavra poética como um dizer vigoroso e alternativo ao convencional.

Nossa análise se concentrará no prólogo que Zambrano desenvolve para *La tumba de Antígona* entrelaçando sua interpretação da tragédia de Sófocles à concepção de razão poética e da metáfora do coração, elementos-chave que atravessam a maior parte dos textos da autora. No entanto, antes de discutirmos especificamente a temática desse artigo, convém abordar brevemente algumas considerações

⁴ Tal evidência pode ser comprovada diretamente pelas informações constante nos perfis dos pesquisadores na plataforma lattes e também no banco de teses e dissertações da CAPES.

⁵ Esse texto, bem como os demais abordados ao longo desse projeto não possuem tradução em português, assim sendo, optamos por manter os títulos em espanhol, mas nas citações consideramos melhor apresentar uma tradução nossa para facilitar a leitura.

relevantes sobre o a trajetória de Zambrano, dado que esta é pouco conhecida, tanto fora quanto dentro da própria academia.

2 O percurso de María Zambrano

María Zambrano (1904-1991) foi uma importante pensadora espanhola que escreveu uma vasta obra constituída por textos literários e filosóficos. Apresenta neles uma visão aguda e original de sua época, sendo estudada por diferentes pesquisadores, mas no Brasil ainda são recentes as produções sobre a autora.

Zambrano nasce em 1904 em Vélez-Málaga, Espanha, e passa grande parte de sua infância e adolescência na Segóvia. A pensadora teve uma formação política muito forte advinda dos seus pais, pois consta que eles compartilhavam posturas anarco-socialistas, fato que possivelmente proporcionou a autora, a logo cedo, aos dez anos de idade, escrever seu primeiro artigo sobre os problemas políticos da Europa. Aos 24 anos muda-se para Madri, onde inicia seu curso universitário e realiza estudos de filosofia e letras tendo contato com os professores Ortega y Gasset e Xavier Zubiri, pensadores que marcarão profundamente seus escritos.

Na época Zambrano já se destacava pelo fato de ser uma das poucas mulheres na universidade que se dedicava aos estudos filosóficos, campo predominantemente masculino. A autora foi uma figura muito ativa, participou dos movimentos estudantis da Espanha no período pré-guerra civil, ao qual contribuiu intelectualmente através de diversos artigos em publicações filosóficas da época, adquirindo muitos contatos do movimento revolucionário, o que lhe garantiu convites posteriores para dar contribuições universitárias na América Latina, como em Cuba, México e Porto Rico. Participou dos movimentos sociais de seu país de origem, pela manutenção da República Espanhola, fato que não se consumou, levando ela e outros intelectuais republicanos ao exílio.

A história do pensamento de Zambrano tem, portanto, uma relação muito forte com as mudanças e transformações políticas e educacionais da Espanha. A mudança no ensino universitário espanhol no período da segunda República, entre os anos de 1931 a 1939, possibilitou a articulação de diferentes grupos estudantis de intensa atividade intelectual, como por exemplo a Escola de Madri, grupo de intelectuais do qual Zambrano fez parte no início de sua vida acadêmica descobrindo estudos sobre ontologia. Com bastante influência da fenomenologia de Husserl, a Escola de Madri vai sobretudo em direção ao pensamento de Ortega y Gasset, até dissolução e exílio de parte dos seus integrantes, incluindo Zambrano.

Nesse contexto,

[...] a Escola de Madrid se divide entre os membros que se mantiveram na Espanha (Julián Marías, Morente) e os exilados na América de (José Gaos, Recaséns Siches, Manuel Grannel, María Zambrano e Aranguren), porém, em sentido estrito tenha desaparecido sua unidade ao dissolver-se a plataforma universitária da qual operava, e também por haver Ortega y Gasset renunciado voluntariamente sua liderança — apesar de encontrarmos preservados, no nosso entender, traços perenes de sua filosofia naqueles que foram seus discípulos diretos (Gonçalves, 2007, p. 159).

Os escritos de Zambrano, durante o período da Escola de Madrid até o seu exílio (1924-1939), são em sua maior parte de teor político e crítico com relação à situação do governo espanhol de sua época, no que tange à situação da república e da eminente instauração de um governo autoritário⁶.

O percurso traçado por Zambrano durante o exílio teve como início a França, partindo depois para a América Latina, onde atuou nas universidades do México, de Porto Rico e Cuba. Neste período entra em

⁶ Zambrano foi forte opositora ao Regime ditatorial de Franco que se instaura na Espanha de 1939 a 1975.

contato com o pensamento do poeta mexicano Otávio Paz, desenvolvendo pesquisas voltadas para a investigação da fronteira entre filosofia e poesia. Em 1953 retorna a Europa, em uma condição de extrema pobreza, pois passou a morar dividindo a residência por onze anos na companhia da sua irmã Araceli, com quem teve uma profunda relação, e de 13 gatos. É somente em 1964 que Zambrano retorna para Paris e lá fixa residência definitiva, de modo a dar continuidade ao seu pensamento filosófico enriquecido das experiências na América Latina e dos contatos intelectuais encontrados durante o percurso. No entanto, é somente em 1966 que Zambrano tem seu pensamento reconhecido em sua própria pátria, a Espanha, através de publicações a seu respeito. Entretanto, é apenas em 1981 que retorna definitivamente a sua cidade natal, Vélez-Málaga, já em um período onde sua saúde encontra-se bastante debilitada. Falece em 1991. Zambrano hoje é considerada como a principal e mais inovadora filósofa da Espanha do século XX, sendo em 1988 a primeira mulher a ser agraciada com o Prêmio Miguel de Cervantes.

O percurso traçado por Zambrano é bastante rico filosoficamente, tendo em vista seu contato no decorrer da sua vida com diversos pensadores, poetas e artistas importantes, com quem pode dialogar, como Sartre, Simone de Beauvoir, Picasso, Albert Camus, além dos professores Ortega y Gasset, Zubiri e Garcia Morente, citados anteriormente. A instigante tarefa à qual se propõe Maria Zambrano, na maior parte de seus escritos, é a de investigar a relação que a filosofia tem com o fenômeno poético, em aproximação ao pensamento de dois outros pensadores que a influenciaram bastante: os poetas e filósofos Miguel Unamuno e Antonio Machado.

Zambrano produziu ao longo de sua vida uma obra extensa que congrega diferentes estilos e abordagens, mas o que mantém a unidade de seu pensamento é, sobretudo, uma visão que reelabora a tradição metafísica ocidental, garantindo aquilo que sempre foi desprezado pela

filosofia um lugar de destaque, qual seja, o pensamento marginal, o indizível e impenetrável que normalmente é secundário nas obras dos grandes filósofos. Isso se dá, ao nosso ver, porque a vida de Zambrano também partilha dessa marginalidade. Ela que passou grande parte da sua vida em exílio, aprende com os contatos e experiências das regiões por onde passa que é possível ser de outro modo, além do que foi estabelecido pelos cânones discursivos oficiais.

Segundo Benito e Fuentes em Zambrano:

A reflexão sobre a história do pensamento ocidental estende-se a uma rede ilimitada de conexões com mitos, símbolos e crenças das grandes religiões e suas tradições místicas; a reflexão sobre a crise da Europa e da filosofia europeia se converte em uma inusitada visão da Antiguidade Clássica; ‘o outro’, o lado de baixo da realidade visível se transmuta em uma reivindicação original de tudo o que ficou marginalizado no processo acelerado de entronização da razão: as paixões e os sentimentos, a alma humana, as áreas marginais da realidade, as vítimas, os vestígios e fragmentos do passado, os sonhos e a esperança na vida para além da história, dos deuses e do sagrado (Benito; Fuentes, 2004, p. 9).

Por isso, a abordagem que Zambrano faz do pensamento originário dos gregos, e aqui se insere sua ousada reinterpretação do mito de Antígona, não é um mera retomada de concepções que foram reiteradamente esquecidas ou abandonadas, mas é uma criação totalmente inovadora de um lugar que permaneceu não pensado pela filosofia e que mescla a história e as vivências da própria autora com a concepção de uma outra forma de compreender o mundo, gestada na periferia do pensamento.

Antes de adentrar propriamente na discussão proposta por Zambrano, na obra cerne desse artigo, convém tematizar de modo preliminar os conceitos de razão poética e metáfora do coração que atravessam não apenas esta obra, mas toda a produção zambranianana.

3 Um outro lugar para o pensamento: a razão poética e a metáfora do coração

As grandes fontes de estudo e pesquisa de Zambrano estão voltadas para o passado, a partir do interesse na origem da filosofia no mundo grego antigo, do pensamento pitagórico e de Sêneca, trabalhando com temas como ética e metafísica. De todas as influências que a pensadora recebeu na sua trajetória acadêmica, a que mais ficará arraigada em sua filosofia é a de seu mestre Ortega y Gasset, pois vários temas e noções trabalhados pela autora foram assimilados do pensamento de seu principal mestre, mas que ganham com ela uma interpretação original. A crítica à racionalidade tradicional trazida pelo conceito de raciovitalismo orteguiano foi essencial para o desenvolvimento da razão poética zambraniana, pois ambos conceitos englobam, simultaneamente, a crítica a uma razão humana que exclui problemas fundamentais do indivíduo, além de incorporar um pensamento que se contrapõe aos conceitos abstratos da filosofia tradicional.

A temporalidade define um dos problemas essenciais da filosofia, uma vez que tanto ela como a poesia nascem justamente pelo espanto e admiração frente ao que nasce e ao que morre, ou seja, ao que é perpassado pela ação inflexível do tempo. Deste modo, a implacável ação do tempo sobre o ser humano, que determina sua finitude, demanda que este, tanto como filósofo ou como poeta, apresente uma solução criadora para o sentido da sua própria existência. Em síntese, a análise que Zambrano estabelece entre filosofia e poesia é a de que ambas apresentam respostas provisórias e imaginativas do homem, a fim de se curar das feridas do tempo.

A famosa afirmação de Ortega y Gasset: “Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo também não poderei me salvar” (1967, p. 52), demonstra que o homem é as suas circunstâncias, ou seja, sua vida

em si seria a única realidade radical. Nesse sentido, a razão é apenas um atributo da vida, pois todo conhecimento advém da própria vida e não da chancela de uma razão. Logo, seria necessário se concentrar na própria vida e não no estabelecimento de conceitos abstratos, como se eles fossem precursores da vida em si mesma. Assim, a filosofia de Ortega y Gasset estabelece tanto um racionalismo, a razão como um modo de ser do homem, como vitalismo, isto é, o pensamento da noção de vida como algo vital, sem o qual não há pensamento. Dito de outro modo, a razão se dá na própria vida. A razão é vital e dialoga com tudo aquilo que circunda o ser humano, ou seja, as suas próprias circunstâncias.

Zambrano soube recolher e cultivar sementes de pensamento de seus mestres que depois germinaram de forma original em sua filosofia. A partir dessa noção de raciovitalismo orteguiano, na qual se percebe certa queixa com relação a noção de razão tradicional à medida que esta, no início da filosofia, se questionava “Que é isto?”, “Que são as coisas?”, no pensamento de Zambrano ocorre uma outra abordagem no qual o ser que pergunta é colocado em questão. Dessa forma, a questão se volta para aquele que questiona, ou seja, “quem é este que pergunta?”, “a quem as coisas ocorrem?” e “como me ocorrem?”.

A formulação dos questionamentos pela via da razão se dá em virtude da percepção temporal do ser humano, isto é, da percepção clara de sua finitude, de sua facticidade. Esta perspectiva dá uma noção trágica para a vida, sendo esta vista desta perspectiva finita, temporal. A vida, portanto não é toda racional, pois a razão é apenas uma parcela dela. Nesse sentido, há toda uma parte da vida que a razão não abarca mas que, como parte constituinte dela, é de grande importância para o pensamento. Para Zambrano, essa parte que a razão não cobre é o ponto chave da sua filosofia⁷, o lugar onde somos afetados pela vida de tal modo

⁷ Esse lugar intermediário que permanece encoberto pela noção clássica de razão será explicitado por Zambrano na obra *Hacia un saber sobre el alma* como elemento que a despertará para o fazer filosófico, qual seja, a “penumbra tocada de alegria” (2005, p. 10). Essa

que é preciso pensar para além dos termos oferecidos pelo plano categorial da razão tradicional.

Esta ambiguidade característica da condição humana, entre razão e vida, será o norte para a grande questão de Zambrano, que culminará na compreensão de sua razão poética. Para a autora, a existência pressupõe uma relação paradoxal entre esses polos, na qual a vida se afirma abraçada emocionalmente à razão. Razão esta que não é parte de uma razão maior, mas que é a razão mesma, por isso poética, pois abrange o todo de maneira integral.

Maria Zambrano se utiliza da linguagem metaforizada para exemplificar seu conceito vital. Fato que remonta à influência importantíssima recebida do poeta Antonio Machado, autor do famoso poema conhecido como “Caminhante”⁸. Da mesma forma que, conforme Antonio Machado em seu poema, não há caminho para o caminhante que não seja o próprio caminhar, o exercício de ser do humano não está definido racionalmente, mas se define pelo próprio abrir caminhos que a razão realiza ao pensar. Esta concepção encontra-se paralela tanto em Ortega y Gasset, com afirmação de que o ser humano é suas circunstâncias; como em Martin Heidegger, cuja a ideia *Da-sein* (ser-aí), também é definida como um eterno projetar-se no tempo.

Para Zambrano,

Mesmo que para alguns mortais afortunados, poesia e pensamento possam ter ocorrido ao mesmo tempo e em paralelo, ainda para outros

ambiência indivisa onde a escuridão convive e dança com a própria luz que lhe adentra será importante tanto para compreender a noção de razão poética que aparecerá em 1937, num texto sobre o poeta Antônio Machado, como também para elucidar a concepção de metáfora do coração, bem como para demonstrar a zona intermediária na qual Antígona se encontra na obra que pretendemos analisar.

⁸ Na verdade o poema se intitula “Provérbios e Cantares”, é o poema XXIX da obra *Campos de Castela* de Antonio Machado, que aqui reproduzimos em excerto: “Caminhante, são teus passos/o caminho e nada mais;/ Caminhante, não há caminho,/ faz-se caminho ao andar./ Ao andar se faz caminho,/ e ao voltar a vista atrás/ se vê a senda que nunca/ se voltará a pisar. Caminhante, não há caminho,/ mas sulcos de escuma ao mar” (Machado, 2017, p. 102).

mais afortunados ainda, poesia e pensamento possam ter sido trabalhados como uma única forma expressiva, a verdade é que o pensamento e a poesia se enfrentam seriamente em toda a nossa cultura (Zambrano, 1996, p. 13).

Nesta esteira de compreensão em que a filosofia e a poesia andam separadas é que se assentou o pensamento tradicional. Deste modo, filósofo e poeta seriam metades separadas e identificadas, respectivamente, pelas características do “querer ser” e a outra pelo encontro do dom e da graça do “deixar-se ser”. “Querer ser”, para a filosofia, representa a teorização em excesso das coisas que já são, na busca racional de criar conceitos em cima de conceitos que já são conceitos pelo factual de sua existência em si. Para a poesia, “deixar-se ser” se constitui na relação originária de criação, que rompe com a perspectiva da tradição racional à medida que não conceitua a realidade, mas se apropria da própria relação de criação inerente ao humano.

Fernanda Henriques aponta (2012, p. 10) que a concepção zambraniana de razão poética ultrapassa os elementos que se estabelecem a partir de uma separação entre o “valor ontológico e existencial da poesia”. A dicotomia que acompanhou a história do pensamento ocidental, e que veio ao longo do tempo divergindo o ser do existir, coaduna na reflexão zambraniana pela retomada da integridade que havia se dado na aurora do pensamento poético. Tal momento, anterior a todo e qualquer pensamento desagregador se daria pela via de três traços fundamentais definidos como: o amor, a recomposição e a gratuidade.

Segundo Fernanda Henriques (2012, p. 12):

A razão poética é uma razão de amor, porque é “reintegração da rica substância do mundo”, ou seja, porque procura a reunião, a ligação. Se atendermos à definição dada — “reintegração da rica substância do mundo” — temos de reconhecer nesta racionalidade a vontade de restituir algo perdido para que a riqueza do mundo se recomponha. Ou seja, algo se cindiu e essa cisão foi um empobrecimento; restaurar a

perdida riqueza do mundo supõe superar essa cisão e retornar a uma unidade originária.

A razão poética restituiria, portanto, essa unidade originária através de uma escuta e atenção benevolente à palavra poetizada, que não é a mesma que se cristalizou no pensamento filosófico. O poeta, nesse sentido, permite restabelecer a relação primeva entre as coisas no mundo, desvelando os laços que ligam o ser ao existir, ou seja, a ontologia à existência. O que sustenta a relação entre esses termos é a palavra poética que não provém do discurso mediado pela razão tradicional, mas por um outro dizer que escapa ao pensamento conceitual vigente. Essa outra fala cria um intervalo na lógica discursiva que possibilita e estimula a invenção. Então, nesse espaço não definido ainda pelo pensamento é que se dá o lugar constitutivo de uma palavra não nascida e, justamente por isso, prenhe de ser.

Segundo Abellán (2006, p. 92):

A “razão poética” aparece como *poiesis*, isto é, como faculdade inventora. Esta nova versão da razão ocidental se revela a nós como abarcadora das várias versões que a razão teve ao longo de nossa tradição cultural. E é nela que o homem é sobretudo “inventor”, isto é, criador de um projeto que o constitui como o artífice de seu destino.

A razão poética tematizada por Zambrano, ao longo de toda sua produção teórica, pode ser melhor compreendida junto a um outro elemento caro também a filósofa, qual seja, o uso da metáfora. A metáfora é criadora de imagens e possibilita ao pensamento o uso de um outro recurso de compreensão. Neste sentido, por não estar viciada pela relação imediata entre as palavras e os conceitos, a metáfora aponta, pela via imagética, uma linguagem independente da lógica convencional e assim, abre espaço para o lugar da invenção. Por isso, Zambrano utilizará de diferentes metáforas nos seus textos, para mostrar a potência que a linguagem poética (*poiesis*) propicia ao pensamento filosófico.

Em seu texto chamado *A Metáfora do Coração*, Zambrano trabalha uma noção de conhecimento mais inclusiva e abrangente e que salva o conhecimento da ruptura radical entre luz e sombra evidenciada desde Platão e seus intérpretes, na alegoria da caverna. O texto é um fragmento constituído de dezesseis parágrafos curtos divididos em quatro subtítulos, datado de 1944, período em que a autora já fazia uso do conceito de razão poética para pensar sua filosofia.

Nesse texto, a autora condena o esforço infrutífero do homem de buscar um conhecimento absoluto que consiga decifrar totalmente o real. Para Titus: “a metáfora do coração é para Zambrano, a conquista de postular uma forma de conhecimento, no lugar de definir uma realidade sem fim pela razão entendida segundo o cânone ocidental” (Titus, 2000, p. 81). Nesse caminho, o texto indiretamente estabelece que há dimensões de conhecimento da realidade cujo o único acesso é o da metáfora “única forma na qual certas realidades podem tornar-se visíveis aos torpes olhos humanos” (Zambrano, 2000, p. 19). E será portanto, pela via da metáfora que se mostra possível explorar esse caminho inaudito de formação de uma proto-linguagem, que emerge ao largo da razão da transparência estabelecida pela tradição. Esta é dimensão que se dá nas entranhas do pensamento.

Nas palavras de Zambrano: “O coração é a víscera mais nobre porque leva consigo a imagem de um espaço, de um dentro obscuro secreto e misterioso que, em algumas ocasiões, se abre” (2000, p. 23). Cabe, portanto, ao ser humano atender a esse chamado do coração em sua rara abertura, a fim de pensar a realidade fora do estatuto canônico da linguagem corrente. Nesse espaço obscuro opera uma outra linguagem, provinda das entranhas, das vísceras não nominadas que conduzem à razão poética e à metáfora e imbuem também o entremeio apresentado por Zambrano na sua leitura do mito de Antígona que veremos a seguir.

4 Antígona e a transcendência poética do tempo inaudito

A obra de Zambrano *La tumba de Antígona* é composta por um prólogo e onze cenas que tratam dos diálogos e monólogos que a protagonista realiza no período em que ficou encerrada em sua tumba por determinação de Creonte, rei de Tebas.

Essa obra não é a primeira que Zambrano escreve sobre a personagem Antígona, pelo que parece o seu interesse por ela se inicia muito antes, já na década de 40 a autora publica um ensaio na Revista *Orígenes* de Cuba com o título “El delírio de Antígona” no qual apresenta certas características da personagem que serão retomadas posteriormente. Em 1965, Zambrano dedica um capítulo de seu livro *El sueño creador* novamente a protagonista com o nome “El personaje autor: Antígona”. Por fim, em 1967, Zambrano escreve a obra que iremos tematizar nesse tópico, um texto que transita entre o teatro e o ensaio, entre a prosa filosófica e a própria poesia, universos sempre relacionados no pensamento da autora.

Podemos inferir que talvez a retomada constante da história da personagem revele uma aproximação mais particular de Zambrano com Antígona. O exílio Antígona, para o qual é projetada desde a sua mais tenra infância se assemelha ao da filósofa, que passa parte considerável de sua vida em outros países. Segundo Abellán(2006, p. 49):

O túmulo de Antígona [é] uma obra em grande parte autobiográfica, uma vez que ela se identificou com a figurada “Antígona”; María Zambrano também se viu enterrada em vida e identificou seu itinerário biográfico como um rito sacrificial.

Isso mostra que tanto Zambrano, como Antígona sofrem as consequências de uma guerra que não lhes pertence e ambas criam no próprio desterro um outro modo de ser, encontram no não-lugar, cada uma a seu modo, os seus lugares.

A obra *La tumba de Antígona* impacta, a princípio, o leitor por não se adequar a um gênero literário convencional. O texto não possui as notações típicas do teatro que permitam recriar o tempo e espaço no qual a ação acontece. As falas das personagens, ao longo das cenas, são entrecruzadas por longos monólogos e digressões da protagonista. Não há referências visuais para as cenas, por isso, mesmo que seja possível caracterizá-la como uma peça de teatro, tudo leva a crer que o objetivo de Zambrano não era encená-la, e aí reside novamente a originalidade da autora, qual seja, ela não cede a um gênero específico para caracterizar sua obra. *La tumba de Antígona* já nasce, portanto, como um texto inovador e híbrido que mescla diferentes linguagens literárias, criando da própria matéria de que é feita um drama inventivo, que flerta ora com o teatro, ora com a prosa filosófica.

Zambrano apresenta nessa obra uma interpretação singular do mito de Antígona, primeiro porque se concentra em descrever o período intermediário entre a vida e a morte da personagem, momento que nem Sófocles, nem todos outros intérpretes se encarregaram de fazer. Segundo, porque atribui a esse período uma espécie de *anagónisis* da personagem, pela qual realiza sua transcendência. Será nesse intervalo sem um tempo específico determinado, acrônico por natureza, que Antígona encontrará seu próprio tempo, sua cadência, e selará finalmente seu destino.

O prólogo desenvolvido por Zambrano antes do início da peça inicia por estabelecer para a personagem uma outra possibilidade que não a da morte iminente, como Sófocles deixara entrever em sua peça. Assim, o tempo em que a protagonista zambraniana passa enclausurada é o conteúdo da obra, momento no qual pela primeira vez Antígona pode perceber a si mesma.

Antígona é aquela que sempre doou para os outros força e determinação de vida, mas não teve para si direito de ser. Vivia para o pai

cego, para o irmão insepulto, para o noivo, para a cidade. É somente nesse íterim diante da morte que Antígona finalmente dispõe de tempo para si e o que faz disso demonstra a altivez de sua percepção. Ela encontra nas trevas, na escura tumba que a rodeia, nos outros personagens que a visitam e com ela dialogam, o reconhecimento de si mesma. No entanto, esse processo ocorre numa lenta expiação que leva consigo o destino de toda sua estirpe. Por isso seu sacrifício não é meramente individual e subjetivo, mas carrega as faltas de toda sua raça. Antígona impõe-se, assim, como a metáfora perfeita das entranhas da própria vida que Zambrano apontara, anteriormente, no fragmento *A metáfora do coração*. O encontro de Antígona com sua própria história, o seu exílio e o sofrimento pelo qual passara toda sua família levam a personagem a revirar suas entranhas, não como um flagelo que não finda, mas como vida que pulsa no seu próprio interior. “Nascia assim entrando na cova escura, tendo que ir consumindo-se só, entrando em suas próprias entranhas” (Zambrano, 1986, p. 214). Antígona enterrada viva, faz do coração brotar a força capaz de criar um novo nascimento, um espaço outro que a linguagem do trágico não conseguira reproduzir. Em *A metáfora do coração* a filósofa afirma:

Profundo é aquele espaço criado pela ação de algo não feito para estar no espaço e que o cria para que alguém que vive no espaço e ande por ele possa contactá-lo. A profundidade impõe tanto e é tão misteriosa porque é o espaço que sentimos criar-se, pela ação de algo que está a ponto de traír o seu ser para oferecê-lo numa entrega suprema, como é toda entrega daquilo que não se tem primeiramente e se adquire para entregá-lo a quem somente assim pode ir a quem o chama. O profundo é uma chamada amorosa. Por isso toda gruta atrai (Zambrano, 2000, p. 24).

A enigmática passagem reproduzida acima pode muito bem ser aproximada à ação da própria Antígona que cria no espaço tempo indeterminado do seu entremeio, na zona intermediária que oscila entre sua vida e sua morte, um espaço possível para todos aqueles marcados

pela sucessão de erros da sua tragédia familiar. Antígona, na solidão profunda de sua tumba, encerra o mal que cercara toda sua estirpe e realiza o que Zambrano denominará de “plenitude da consciência”. Ela que nada detém, por pura doação, entrega amorosamente a si mesma.

Essa passagem para uma consciência mais elevada ocorre lentamente ao longo de toda a peça, avança nos diálogos com os demais personagens, mas se revela sobretudo nos monólogos que Antígona realiza sobre sua própria história. Nesses trechos a protagonista descobre sua mais profunda solidão. Na verdade ela percebe que a solidão a constitui. Ela está como sempre esteve apartada dos deuses, mas também dos homens. Solitária, abandonada da presença das divindades que sempre guiaram os heróis e as cidades, encontra no silêncio dessa ausência o refúgio para construir uma outra Antígona, e para isso, assume a tarefa da expiação pelo seu próprio sacrifício.

Segundo Zambrano (1986, p. 205):

E o suplício ao qual Antígona foi condenada parece ser dado justamente para que tenha tempo, um tempo indefinido para viver sua morte, para apurá-la e apurando ao mesmo tempo sua vida, sua vida não vivida e com ela, junto dela, o processo trágico de sua família e de sua cidade. E essa última dimensão de sua condenação, a que caracteriza a tragédia grega, resplandece até o extremo em Antígona: o abandono; o abandono total de seus deuses.

Nesse ponto é possível tecer uma ligação entre o sacrifício vivido pela personagem e o fazer poético que talvez tenha instigado de algum modo o pensamento de Zambrano. Não ao acaso o abandono dos deuses é tema também da poesia hölderliniana que define na elegia “Pão e Vinho” o momento de ocultação dos deuses como um martírio, um luto para o homem. A passagem do poema se assemelha ao sofrimento da própria Antígona zambraniana, que assume para si mesma, nesse afastamento dos deuses e dos homens, um tempo exclusivo, para se refazer a partir das suas próprias entranhas.

Dirá o poeta alemão num caminho parecido com o da personagem:

E acontece que há algum tempo, que nos parece remoto,
Quando todos os que dão sabor à vida desapareceram nos céus,
Quando o Pai apartou o seu rosto dos homens,
E com razão o luto cobriu a terra
Surgiu por último um gênio sereno, portador de
Consolações celestiais (Hölderlin, 1992, p. 59).

Hölderlin comenta também sobre o surgimento de um *gênio sereno*. Esse “gênio sereno” é o poeta que preserva algo daquele vínculo original e reestabelece a paz pela palavra. A poesia retira, nesse sentido, a angústia do homem causada pelo afastamento da divindade. O poeta seria, então, uma das causas possíveis de uma nova reedificação perante a situação de ausência dos deuses.

A consolação de Antígona também acontece pela palavra poética, pois é ela que sustenta o seu renascimento. A palavra ainda não nascida, que emerge da escuridão de sua tumba, resguardada, preservada do falatório que se dá na superfície. Uma palavra “que a razão filosófica se furta em revelar e estabelecer e a razão poética em resgatar” (Zambrano, 1986, p. 206). E é justamente isso que Antígona realiza, ela reconta sua própria história, repara o tempo não vivido, recria pela palavra poética o abismo da sua existência. Promove “um sacrifício vivificante, como todos os que são verdadeiros. Neste caso graças a palavra poética, ela também virginal” (Zambrano, 1986, p. 216).

Mas o que permite a Antígona realizar, na interpretação de Zambrano, esse segundo nascimento? Além do fato dela estar num tempo intermediário entre a vida e a morte, de se encontrar também totalmente sozinha, isolada da presença divina, Antígona representa a imagem da virgindade pura. Seu sacrifício é o de alguém que ainda não viveu, que tem diante de si todas as possibilidades não acontecidas. Antígona é o cordeiro perfeito, a impoluta oferenda sacrificial. Inteira, ela

segue para morte sem filhos, sem esposo, sem pais, sem irmãos, sem pátria. Totalmente despossuída e, precisamente por isso, sua palavra se torna também virginal como ela. Nesse entremeio da desposseção, Antígona dá à luz a palavra poética.

Segundo Cuervo (2010, p. 177): “O sacrifício de Antígona é então revelação da piedade, a qual requer, como todo testemunho, visão e memória”. Ao abraçar o seu destino, Antígona como o poeta hölderliniano, purifica através do seu sacrifício a memória ancestral de sua família e de toda humanidade ainda por vir. Ela mantém a integralidade da palavra inaudita e alimenta a potência poética da própria vida. Antígona é *atopos*, aquela que não tem lugar, mas nesse espaço indiviso resguarda a palavra poética para que os poetas vindouros possam usá-la. Doa sua vida para que o inaudito seja vivificado por ela. Tal como assevera Zambrano em outro texto sobre a personagem intitulado *Delírio de Antígona* (1995, p. 72):

[...] geme Antígona, a enterrada viva: Não podemos deixar de ouvi-la pelas fendas de seu túmulo. Ela segue delirando, esperançosa, justiça sem vingança, clareza inexorável, consciência virgem, sempre alerta. Não podemos parar de ouvi-la, porque o túmulo de Antígona é nossa própria consciência obscurecida. Antígona está enterrada viva em nós, em cada um de nós.

Antígona é, pois, signo de uma palavra que supera a tensa relação que a filosofia e a poesia estabeleceram ao longo do tempo. Nós, os obscurecidos pela falsa pretensão de poder da razão instrumentalizada, estamos surdos para ouvir a palavra poética, por isso a necessidade de conhecê-la de um outro modo, pelo pranto pungente de Antígona. É urgente que despertemos essa consciência nascida das entranhas da protagonista, mas que ela também se alce em nós. Que façamos de seu lamento um canto e desse canto reconheçamos a potência criadora da verdadeira palavra poética.

5 No tatear de uma conclusão

Procuramos esboçar ao longo dos tópicos precedentes alguns elementos que demonstram a relação das noções zambranianas de razão poética e metáfora do coração à obra *La tumba de Antígona*. Longe de exaurir a discussão, o que se pretendeu foi justamente mostrar o rico material de reflexão que o texto zambraniano oferece aos seus leitores. Com isso, mais do que apenas apresentar os caminhos possíveis a serem tomados numa interpretação de sua filosofia, o que se tentou fazer aqui foi manifestar a emergência da criar ou restaurar um outro modo de pensar, que não exclua o pensamento produzido à margem da academia e da norma.

Nas palavras de Todorov (2003, p. 114-115):

[...] durante vinte e cinco séculos tentaram fazer crer que o real é uma razão suficiente da palavra; durante vinte e cinco séculos foi preciso reconquistar o tempo todo o direito de perceber a linguagem. A literatura, embora simbolize a autonomia do discurso, não foi suficiente para derrotar a ideia de que as palavras refletem as coisas. A característica fundamental de toda a nossa civilização é ainda essa concepção da linguagem-sombra, de formas que se sabem mutáveis mas que nem por isso deixam de ser consequência direta dos objetos que elas refletem. Estudar o verossímil equivale a mostrar que os discursos não são regidos por uma correspondência com seu referente, mas por suas próprias leis, e a denunciar a fraseologia que, nesses discursos, quer nos convencer do contrário. Trata-se de retirar a linguagem de sua transparência ilusória, de aprender a percebê-la e de estudar ao mesmo tempo as técnicas de que ela faz uso para [...] deixar de existir a nossos olhos.

Quem sabe assim nossa linguagem possa se abrir a uma reinterpretação completamente inovadora dos clássicos, como fizera Zambrano, e que nossa fala seja forjada da mesma matéria audaciosa que impeliu Antígona a nascer de novo ao se embrenhar por um caminho ainda inaudito.

Referências

ABELLÁN, José Luis. *María Zambrano: Una pensadora de nuestro tempo*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2006.

BAÑULS ÜLLER, J. V; CRESPO ALCALÁ, P. *Antígona(s): mito y personaje*. Un recorrido desde los Orígenes. Bari, Levante Editori, “Kleos” 16, 2008.

BENEYTO, J.M.; GONZÁLES FUENTES, J. A. (Coord.). *María Zambrano: la visión más transparente*. Madrid: Trotta, 2004.

CUERVO, Antolín Sanches; ANDRÉS, Agustín Sánchez; DÍAZ, Gerardo Sánchez. *María Zambrano. Pensamiento y Exilio*. Morelia, Mich., Méx., UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas: Comunidad de Madrid, Consejería de Cultura y deportes, 2010.

GONÇALVES Jr. Arlindo Ferreira Henr. A pessoa humana como protagonista da história ética na filosofia de María Zambrano. In: *Educação e Filosofia*, v. 21, n. 42, 2007.

HENRIQUES, Fernanda, María Zambrano e as metáforas do coração. In: Aavv. *Poiética do Mundo*. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves. Lisboa: Colibri, 2001. Republicada: 2012.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio e Alvim, 1992.

MACHADO, Antônio. *Campos de Castela*. Trad. Sérgio Marinho. Rio de Janeiro: Caminhos, 2017.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero Americano, 1967.

STEINER, G. *Antígonas: una poética y uma filosofia de la lectura* [Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente] (Trad. A. L. Bixio), Barcelona, Gedisa, 1987 [Original en inglés: Antígonas, New York, 1984].

TITUS, Ana. Rincones y esperanzas. In: *Aurora: Papeles del “Seminario, María Zambrano”*. Barcelona, n. 2, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *Poética da prosa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Antígona de María Zambrano: a *anagnórisis* e a palavra poética

ZAMBRANO, María. Delirio de Antígona. In: Laurenzi, E. *María Zambrano, nacer por sí misma*. Madrid: Horas y Horas, 1995.

ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. 4. ed. México: F.C.E., 1996.

ZAMBRANO, María. *A metáfora do coração e outros escritos*. Trad. José Bento. Lisboa: Assirio & Alvim, 2000.

ZAMBRANO, María. *Hacia um saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada, 2005.

Lélia Gonzalez e a origem africana da filosofia

Susana de Castro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.09>

1 Introdução

Recentemente uma propaganda de tv foi duramente criticada e teve que ser retirada do ar porque nela o escritor Machado de Assis era representado por um ator branco. Esse exemplo é um entre muitos que mostra como a ideologia racial brasileira é calcada na ideia de que a chamada ‘alta cultura’, a cultura letrada, é branca. A base da cultura popular é indígena e negra, pois seria uma cultura oral, iletrada, e porque não dizer ‘primitiva’, selvagem — nesse sentido, Machado de Assis jamais poderia ser um homem negro, pois homens negros jamais poderiam ser escritores, ou pelo menos não um dos maiores escritores de língua portuguesa. Essa dicotomia entre cultura letrada versus cultura oral representa um dos pilares da ideologia racial brasileira, ou, em outras palavras, representa o eurocentrismo da sociedade brasileira, e, portanto, seu pensamento colonizado. Como diz Lélia em seu ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira*: “De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal”.

Uma das estratégias para descolonizarmos nosso pensamento em direção a um pensamento emancipado está em utilizar o método

¹ Professora Titular de Filosofia da UFRJ. E-mail: susanadec@gmail.com

genealógico para entendermos como nos tornamos uma sociedade mestiça que menospreza os feitos e contribuições dos povos originários e afrodiáspóricos em sua constituição. Certamente um dos mecanismos mais decisivos na constituição do pensamento colonizado brasileiro é o modelo de educação nacional. Afinal a grande maioria de uma forma ou de outra passa por alguma instituição educacional ao longo de sua vida. Ao lado de outras instituições como família e igreja, o sistema educacional brasileiro, seus currículos e métodos, representa um dos maiores empecilhos a nossa descolonização, como afirma Lélia Gonzalez em entrevista concedida a Carlos Alberto M. Pereira e Heloisa Buarque de Hollanda, publicada no livro *Patrulhas ideológicas*, organizado por Carlos Alberto M. Pereira e Heloisa Buarque de Hollanda:

Então eu tive oportunidade de estudar, fiz jardim de infância ainda em Belo Horizonte, fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de *lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro*, porque, à medida que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais a minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. Na faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente *embranquecida*, dentro do sistema. Eu fiz filosofia e história (Gonzalez, 2020, p. 286).

Quando Lélia fala de ‘lavagem cerebral do sistema educacional brasileiro’, está nos alertando para sua característica ideológica de *embranquecer* as mentes de seus alunos, isto é, independentemente da cor de pele, todos que passamos pelo sistema educacional somos levados a acreditar na superioridade da cultura e ‘raça’ europeias, conforme ela diz nesta mesma entrevista. Na medida em que estudou filosofia e história ela pôde perceber posteriormente o quanto o currículo desses cursos era eurocentrado, portanto, colonizado:

Aí a gente cai diretamente na questão do eurocentrismo; se percebe que a sociedade brasileira como um todo é uma sociedade culturalmente alienada, culturalmente colonizada, na medida em que todos os valores

de um pensamento, de uma arte, enfim, de tudo que vem da Europa, do mundo ocidental, é o grande barato (Gonzalez, 2020).

Na medida em que a histórica canônica contada a partir dos interesses da elite nacional e portuguesa não dá nenhum destaque aos movimentos de resistência anticolonial, é preciso reescrevê-la a fim de que possamos buscar no passado exemplos de luta que nos fortaleçam no presente e em direção a um futuro melhor. Diz Lélia no seu *Discurso na Constituinte*:

Os nomes de Zumbi e de Palmares, a Revolta dos Malês, os nomes de Luísa Mahin e de Dandara, a Revolta da Chibata, dentro já do esquema da República positivista: são todos elementos de inspiração de nossa presença no interior do movimento social que na segunda metade dos anos 1970 se organiza e parte para a crítica do regime militar (Gonzalez, 2020).

Por outro lado, temos também uma filosofia canônica eurocentrada e branca que insiste em afirmar que a filosofia nasceu na Grécia:

Mas, dentro da escola, nós temos que lutar, e já foi colocada, que é uma das nossas grandes reivindicações, lançada, inclusive, pelo MNU [Movimento Negro Unificado] nesses anos todos de luta, a instauração da história da África num currículo em todos os níveis e graus do ensino público e gratuito no Brasil, não é verdade? Porque, de repente, está aí a nossa companheira [Helena Theodoro], que é doutora em Filosofia e que sabe perfeitamente que *a famosa filosofia grega não passou de uma apropriação muito grande dos mistérios egípcios, porque o Egito, na Antiguidade, era o grande centro de produção do saber* e que houve uma apropriação por parte dos Sócrates, dos Aristóteles, dos Anaximandros, dos Empédocles, dos Pitágoras etc., e que de repente nós ficamos, assim, encantadas com esses senhores, quando nós sabemos que a fonte em que eles se abeberaram foi justamente a dos mistérios egípcios. E para quem tem um pouco de consciência histórica, para quem tem um pouco de saber histórico, sabe perfeitamente que os egípcios negros foram os civilizadores do mundo ocidental. Só que isso é devidamente recalçado e tirado de cena. Nós sabemos que toda uma *egiptologia foi criada no século passado justamente para tirar de cena, para recalcar a*

contribuição negra no sentido da humanidade, da civilização humana (Gonzalez, 2020).

No que se segue procurarei desenvolver duas das afirmativas de Lélia acima citadas, (a) ‘a filosofia grega não passou de uma apropriação muito grande dos mistérios egípcios’ e a segunda, e (b) ‘a egiptologia foi criada no século passado para recalcar a contribuição negra no sentido da civilização humana’.

2 ‘A filosofia grega não passou de uma apropriação muito grande dos mistérios egípcios’

A ideia de que a filosofia grega possa ter sido fruto de um legado roubado, uma cópia dos mistérios egípcios é tão desconcertante quanto um membro da Ku Klux Klan (KKK) descobrir que possui antepassados de origem afro-americanos (Cuba, 2019) porque a filosofia grega clássica foi sempre manipulada para servir aos interesses imperialistas coloniais do ocidente no sentido de demarcar uma origem nobre, civilizada para o pensamento científico europeu, em contraponto a um pensamento desordenado, místico, selvagem de origem africana ou ameríndia — um pensamento de seres intelectualmente inferiores a quem por isso seria legítimo dominar e escravizar. Mas o que ocorreria se de repente descobríssemos que a origem do pensamento científico é africana? Essa tese é defendida, entre outros, pelo guianense — americano George G.M. James em seu livro *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy*, publicado em 1954.

Segundo James, todas as características dos cultos dos mistérios foram reproduzidas nas escolas atenienses de filosofia do ponto de vista metodológico e do ponto de vista do conteúdo. Com relação ao primeiro, assim como na Academia de Platão havia uma inscrição segundo a qual somente os que soubessem matemática poderiam frequentá-la, nos

templos egípcios somente iniciados poderiam participar das aulas/segredos dos hierofantes. Além disso, tal qual a dialética platônica, havia uma gradação de aprendizagem e o objetivo final seria atingir o *summum bonum* ou a condição divina no ser humano. Com relação ao segundo ponto, vários são os conteúdos específico roubados: a teoria das quatro virtudes principais de Platão justiça, sabedoria, temperança e coragem são originárias das dez virtudes contidas no Sistema Egípcio de Mistério; a frase atribuída a Sócrates “conhece-te a ti mesmo” era na verdade uma inscrição que ficava fora e dentro dos templos de mistério; o sistema egípcio de mistério era uma teoria de salvação, o objetivo era salvar a alma do iniciado, torná-lo imortal, e na filosofia grega socrática platônica a filosofia poderia salvar a alma do iniciado, livrá-lo do corpo impedindo que ele vivesse no eterno ciclo de encarnação terrena; a maioria dos filósofos pré-socráticos eram originários das colônias gregas na Ásia menor, mas assim como o Egito as colônias gregas também foram conquistadas pelos persas, e durante o período da invasão persa no Egito foi permitido pela primeira vez que gregos entrassem em contato com os ensinamentos dos mistérios; as filosofias dos iônicos segundo a qual todas as coisas se originam da água, ou do caos, ou do ar, são, na verdade, oriundas dos ensinamentos dos mistérios.

O grande vilão dessa história teria sido, entretanto, Aristóteles por causa de sua ligação com Alexandre, o grande. Para James, é muito estranho que Aristóteles tenha ficado 20 anos na academia de Platão, considerando que seu pensamento científico, voltado para as ciências naturais destoava bastante do de Platão. Ao seu ver, os biógrafos teriam omitido que durante este período, Aristóteles teria estado no Egito e sob os auspícios do conquistador do Egito, Alexandre, seu antigo aluno, teria se apoderado dos livros científicos das bibliotecas reais e dos templos. A lista de livros atribuídos a Aristóteles por Diógenes de Laertio em seu *Vida e obra de filósofos ilustres*, de fato indica uma quantidade absurda de publicações atribuídas ao estagirita. Segundo James, essas obras, na

verdade, nada mais seriam do que cópias dos livros que Aristóteles apoderou-se da biblioteca de Alexandria, estudos de ciência, arte e religião, do Sistema Egípcio do Mistério. Era muito comum na época a invasores se interessarem por bibliotecas, seus papiros e livros, e os levarem para casa como espólio de guerra. Foi assim que os escritos de Aristóteles também acabaram ficando sob a posse do invasor romano de Atenas, o general Silas. Local no qual o peripatético Andrônico de Rodes teve contato com os escritos e foi o primeiro a compilar toda a obra no I d.C. Na idade média as obras foram perdidas e apenas uma parte dela chegou até os nossos dias.

Do ponto de vista social e político é duvidoso que a filosofia tenha nascido na Grécia, porque filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles sofriam perseguições políticas. Sócrates foi condenado a beber cicuta justamente por ter sido acusado de cultuar deuses estrangeiros — numa clara indicação de que a filosofia professada em Atenas era de origem estrangeira. Aristóteles teve que fugir de Atenas quando o sentimento antimacedônico cresceu. Platão teria ido ao encontro do tirano Diógenes para educá-lo, mas acabou sendo vendido como escravo. Além dessa animosidade dos atenienses com relação a seus filósofos, devemos nos lembrar que a Grécia, durante todo período que a Filosofia teria aparecido, do século VII a.C. até a morte de Aristóteles no século IV a.C., vivia em permanente guerra, seja entre si, entre os diversos Estados-nações, ou contra os persas. Para James, a guerra não é um ambiente propício para o florescimento da filosofia, visto que esta, como já dizia o velho Aristóteles, precisa do ócio, o mesmo ócio que uma casta sacerdotal possui. Certamente não haveria essa animosidade se Atenas não desconfiasse de que na sua origem a filosofia grega na verdade era estrangeira. Tudo que é estrangeiro gera medo e insegurança quando se vive em estado de guerra permanente.

Aristóteles morreu em 322 a.C., não muito tempo depois de ter sido ajudado por Alexandre o Grande em garantir a posse da maior quantidade de livros científicos das livrarias reais e dos templos do Egito. A despeito, entretanto, desse enorme tesouro intelectual, a morte de Aristóteles marcou a morte da filosofia entre os gregos, que não pareciam possuir a habilidade natural em avançar essas ciências. Consequentemente a história nos informa que os gregos foram forçados a se dedicar ao estudo da Ética, que eles também haviam tomado emprestado do egípcio “Summum Bonum” ou o maior dos bens (James, p. 3).

Para James, é muito estranho que Aristóteles tendo sido o autor de todos os livros sobre ciências naturais não tenha deixado uma escola que pudesse continuar e aperfeiçoar suas pesquisas. Sua morte significou o fim dessas pesquisas justamente porque ele não teria sido o autor delas.

Se olharmos o texto daquele que é considerado o pai da história, Heródoto, veremos que ele corrobora essa visão acerca da origem egípcia da filosofia grega. Em seu livro *História*, diz:

A maioria dos nomes dos deuses vem do Egito para a Grécia. Minhas investigações provam que são originários de uma fonte estrangeira e minha opinião é a de que o Egito forneceu o maior número. [...] Além dessas que foram aqui mencionadas, há muitas outras práticas sobre as quais falarei mais tarde que os gregos tomaram emprestados dos egípcios” (Heródoto, *História*, Livro II, seções 50 e 51 *apud* Cuba, 2019).

Evidente que a não alusão ao fundamento egípcio da filosofia grega corrobora com a narrativa estigmatizante da África construída pelos europeus a partir das invasões das Américas e a escravização de povos africanos. Para James, é claro que a deseducação serve a propósitos psicológicos muito claros, criar um complexo de inferioridade nos descendentes de africanos e um complexo de superioridade dos descendentes dos europeus. Para ele, ambos sofrem de um processo de alienação e só a verdade sobre a contribuição africana para a civilização humana pode promover uma reforma das relações raciais.

3 'A egiptologia foi criada no século passado para recalcar a contribuição negra no sentido da civilização humana'

Em folheto de campanha de Lélia Gonzalez para deputada estadual pelo PDT/RJ, em 1986, lemos:

E a ideologia do branqueamento estético destilou o seu veneno mortal não apenas no interior da comunidade negra, mas no falseamento da nossa própria história. De repente, a rainha Cleópatra (que era negra) aparece nos filmes de Hollywood sob a imagem de Elizabeth Taylor; [...] (Gonzalez, 2020, p. 484).

Quem viu o filme *Cleópatra*, pensa que Cleópatra era uma mulher branca. Mas como pode ela ser branca se era egípcia? Os egípcios eram brancos? Em seu livro *The African Origin of Civilization, myth or reality*, publicado em francês pela primeira vez em 1955, o historiador senegalês Cheik Anta Diop mostra que sim os egípcios eram negros, mas a partir do momento que no século XIX a pedra Roseta foi decifrada um mundo se abriu e os hieroglifos egípcios passaram a poder ser decifrados. Com isso aumentou muitíssimo o interesse do chamado ocidente pela cultura egípcia e se criou a egiptologia, cuja principal função era mostrar que os egípcios antigos não eram negros. No auge do racismo pseudocientífico do século XIX, que justificava a eugenia europeia, a possibilidade de um país africano poder abrigar uma civilização antiga riquíssima e avançada, dotada de sistema político, jurídico e religioso, representava um sério risco aos interesses econômicos e políticos do ocidente imperialista. Por isso, mais do que nunca cabia aos pesquisadores europeus provarem que os egípcios não eram negros.

A pedra Roseta foi descoberta em 1799 por um soldado da expedição francesa ao Egito liderada por Napoleão Bonaparte. Ela estava sendo utilizada como material de construção de um forte na cidade marítima de Roseta. Sua inscrição guardava um decreto promulgado na cidade de Mênfis em 196 a.C. por um conselho de sacerdotes

estabelecendo o culto ao faraó Ptolomeu V, no primeiro aniversário de sua coroação. Essa deliberação foi registrada em três versões com conteúdo idêntico, mas em escritas diferentes: hieroglífica, do egípcio antigo; demótico, variante escrita do egípcio tardio e grego antigo. Sua decifração completa levou quase duas décadas. Ela foi anunciada por Jean-François Champollion em 1822.

Os egiptologistas ficaram boquiabertos de admiração com a grandeza passada e a perfeição que então descobriram. Eles gradualmente a reconheceram como a mais antiga civilização, a que engendrou todas as outras. Mas o imperialismo sendo o que é, foi se tornando cada vez mais “inadmissível” continuar a aceitar a teoria — evidente até então — do Egito Negro. O nascimento da egiptologia foi, portanto, marcado pela necessidade de destruir a memória do Egito Negro a qualquer custo em todas as mentes (Diop, p. 45; minha tradução).

Diop analisa pormenorizadamente cada uma das teorias dos egiptólogos imperialistas mostrando todas as suas fragilidades e incoerências, baseando-se, entre outros, nos testemunhos de Heródoto e nas próprias esculturas egípcias. Em seu livro, Heródoto descreve os egípcios como tendo pele negra e cabelo crespo.

4 Considerações finais

É evidente que se a verdade sobre os fatos históricos é falsificada nos livros escolares, jovens de todas as cores de pele vão aprender que há uma suposta superioridade natural do branco sobre o negro e isso levará do ponto de vista da psicologia a sentimentos de superioridade e inferioridade. Assim, é necessário urgentemente corrigir os livros de história. Segundo James, esses erros promovem não só a deseducação, mas também representam a principal causa do sofrimento social dos afrodescendentes. Sem querer desmerecer a conclusão de que precisamos de uma reforma dos livros didáticos, é importante entendermos o lado político dessa situação. Afinal, a manutenção

intencional ou não desses erros históricos favorece a um grupo social com características étnicas e raciais específicas.

Referências

DIOP, Cheik Anta. *The African Origin of Civilization, myth or reality*. Nova Iorque: Lawrence Hill Books, 1989.

CUBA, Prince A. Foreword to *Stolen Legacy*. In: JAMES, George J. M. *Stolen Legacy*. Nova Iorque: Echo Point Books, 2019.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Zahar, 2020.

JAMES, George J. M. *Stolen Legacy*. Nova Iorque: Echo Point Books, 2019.

O feminino encarcerado em *A religiosa*

Thiago Félix de Moraes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.10>

A condição social de gênero é um assunto recorrente em Diderot, ainda que frequentemente tangencial uma vez que é abordada como questão principal em apenas um de seus textos: *Sobre as Mulheres*, onde ele expõe suas suposições acerca das origens históricas para a submissão feminina e questiona um dos pilares da sociedade ocidental: a instituição do casamento. Não obstante, a questão da mulher na sociedade francesa é também abordada, de uma maneira menos central, mas ainda de forma bastante elucidativa, em diversas de suas obras, como é exemplo de *Jóias Indiscretas* e *A Religiosa*.

Se em *Jóias Indiscretas* Diderot utiliza-se de um recurso narrativo fantástico, o falar das genitálias femininas, para desvelar a hipocrisia moral da corte, em *A Religiosa*, o tema do corpo feminino é novamente suscitado, mas dessa vez como uma denúncia a uma moral antinatural da religião e os males do aprisionamento desses corpos nos claustros. Seguindo o gênero de romance epistolar, Diderot dá voz direta a uma personagem feminina para que ela relate os sofrimentos dos conventos e seus efeitos na “frágil máquina humana”, principalmente na constituição feminina, considerada mais suscetível a esses males na época.

Este último romance é protagonizado por Suzanne Simonin, que narra seus percalços ao Marquês de Cloismare com a intenção de angariar piedade suficiente para que este a ajude após a fuga do convento. Mas quem é Suzanne? Em primeiro lugar, devemos nos ater ao fato desta

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

personagem ter características que a destoam dos demais dentro do texto: Simonin era bela e seu caráter questionador, de inteligência aguçada, excedia o de suas irmãs. Ambas as características consideradas perigosas por sua mãe à espelha de uma sociedade que valorizava mulheres silentes e cuja beleza não pusesse em perigo sua virtude ou mesmo a bem-aventurança do casamento de seus pares, fatores que a levaram a um convento.

Não era incomum no século XVIII mulheres serem enviadas para o claustro por questões de incômodo; em *Jóias Indiscretas*, uma mulher é encarcerada por causa de uma confissão de adultério; Teresa, de *Teresa Filósofa*, é encaminhada para o convento por conta de sua compulsão sexual. Sobre isto nos diz Mauzi (*apud* Mattos, 2018, p. 118):

[...] o conluio entre a Igreja e o mundo, entre uma instituição pretensamente sagrada e as preocupações mais profanas, os ódios mais sórdidos. Os conventos tendiam com efeito a se tornar uma maneira de abuso social comparável às *lettres de cachet*. Era o duplo recurso concedido pelo poder real às famílias da nobreza e da alta burguesia para fazer desaparecer seus filhos indignos, aqueles cuja conduta provocava escândalo ou que um nascimento vergonhoso frustrava de uma plena existência social.

Em complemento a esse pensamento, Ana Miranda faz uma análise sobre os motivos pelos quais as mulheres eram enviadas nos séculos XVII e XVIII para o convívio entre as mães. Apesar de seu texto se basear inteiramente num estudo sobre as sociedades brasileira e portuguesa da época, podemos perceber uma consonância com as denúncias de Diderot e de seus compatriotas franceses.

A rebeldia, a sensualidade, o interesse intelectual, uma personalidade excessivamente romântica e apaixonada, e um corpo demasiado atraente faziam com que se encerrassem moças nas celas úmidas dos mosteiros. Os homens mandavam para lá suas bastardas, suas amantes; também as filhas que perdiam a virgindade, as estupradas, as que se apaixonavam por um homem de condição inferior ou de má reputação (Miranda, 2014, p. 4).

O segundo ponto, e, dentro da narrativa, o principal para sua presença familiar ser embaraçosa é seu nascimento bastardo. Após a jovem recusar-se a vida religiosa no primeiro convento, sua mãe profundamente consternada lhe revela o real motivo do desejo pelo seu confinamento: a mera visão de sua filha lembra-a de seu adultério. Sendo a jovem, de certa forma, a extensão de sua indiscrição, um doloroso lembrete de sua reputação arruinada, dividir o dote dado pelo pai adotivo de Suzanne com suas irmãs legítimas seria impensável. Vemos através dos pedidos e relatos da mãe o encerramento de nossa heroína no claustro não por falta própria, mas através de um viés religioso: mesmo sem vocação, seu encarceramento no convento servirá como expiação da falta materna.

O terceiro ponto é a inocência e a consistência de Suzanne, mesmo que como advogue Diderot o claustro traz desarranjos da constituição feminina, o fato dela se manter impassível e seu caráter e seu total desconhecimento sobre o mundo fora dos claustros, incluindo-se aí o conhecimento sobre o sexo, é um ponto crucial para a construção da narrativa. Como nos aponta Mattos (2018), a permanência de sua pureza e de sua sanidade por todo o penoso caminho que lhe espera é aquilo que nos garante que ela sofra tudo aquilo que precisa narrativamente sem que somemos suas dores. Em suma, Simonin é um modelo inverossímil: ela é a amalgama conceitual de todo sofrimento possível nos claustros, ainda que dificilmente, na vida real, sejam passados em sua totalidade por um só indivíduo como acontece com a personagem.

É em nome desta inocência que não vemos Suzanne “desasnada”² quando ela é iniciada sexualmente, ao contrário, a sua ingenuidade é

² *Desasnada* (*deniaiser*) é um termo, como nos indica Darnton (1995), bastante difundido nos estudos da literatura erótico-filosofica (libertina) francesa do século XVIII que indica uma mudança no comportamento intelectual de personagens femininas a partir da perda da virgindade. Em suma, esse é um aspecto presente em diversas obras do gênero no período trazendo a metáfora do rompimento do hímen com o rompimento das amarras sociais que impedem a mulher francesa do século das luzes de livre pensar.

pontuada diversas vezes na narrativa. E tal como Teresa, seus olhos são abertos pela sua indiscrição em ouvir escondida acerca do assunto. À luz deste contexto narrativo podemos entender como em determinado momento, durante sua estada em Longchamp, a heroína acusa maliciosamente a madre superiora, insinuando sobre a presença mais demorada de certas freiras em seus aposentos, mas, ao mesmo tempo, parecer desconhecer a homossexualidade em sua estada em Saint-Eutrope ao ponto não só de ser suscetível à abusos sexuais, mas também de só entender a condição em que se colocava após surpreender a confissão de sua superiora.

O tema dos males da reclusão é continuamente abordado em cada um destes conventos de formas diferentes. Em Sainte-Marie, temos a primeira visão dos males do cárcere: a loucura. Nas palavras de Suzanne:

Nunca vi algo mais hediondo. Ela estava descabelada e quase sem roupa; arrastava cadeiras de ferro; seus olhos erravam desvairados; arrancava os cabelos; golpeava o peito com os punhos; corria, berrava; lançava contra si mesma e os outros as mais terríveis imprecações; buscava uma janela para atirar-se (Diderot, 2009, p. 54).

Ainda neste primeiro período de reflexão de Suzanne, antes de tomar o hábito, Diderot lança algumas críticas acerca da motivação pelo qual as freiras submetem outras pessoas a estes mesmos males: o dinheiro que recebem para tal. Aqui Suzanne reflete acerca da disposição que a Igreja tem em lançar jovens aos claustros por décadas por uma quantia pífia. Além disso, ela coloca-nos a par de que pessoas se tornam neste tempo estúpidas, loucas ou furiosas, antevendo ainda os tipos que ela encontrará em sua trajetória.

Em Longchamp, Simonin viverá duas situações dicotômicas. Na primeira delas, temos a figura de madre de Moni, uma figura benfeitora que pouco acrescentará em face da denúncia de Diderot, exceto por mostrar a rara, mas possível, existência de fés verdadeiras e vocações

reais. É, no entanto, nesse convento que as mais duras críticas ao processo de embrutecimento pelo qual passam as freiras são feitas. Sainte-Cristine, a madre que substitui Moni, é não só uma figura retratada com um rigor religioso sem par — evocando aqui a tendência feminina ao fanatismo, presente em *Sobre as Mulheres*³ — e, por conta disso, e de sua superstição, de uma crueldade contagiante.

Adiante, no livro, a superiora de Saint-Eutrope lança algumas palavras que vão ao encontro deste pensamento:

Eis o efeito do retiro. O homem nasceu para a sociedade. Separai-o, isolai-o, suas ideias se desunirão, seu caráter se transtornará, mil afeições ridículas se elevarão em seu coração, pensamentos extravagantes germinarão em seu espírito como as sarças em uma terra selvagem. Colocai m homem em uma floresta, ele se tornará feroz; em um claustro em que a ideia de necessidade se junta à da servidão, é pior ainda; da floresta a gente sai; de um claustro, não se sai mais [...] a miséria avilta, o retiro deprava (*Idem*, p. 166).

Em outra passagem, esta mesma madre retoma esta mesma ideia ao exclamar que, se excetuando os conventos, em nenhum outro lugar a humanidade se extinguiria a tal ponto de as pessoas causarem tanto mal umas às outras. A reação desta superiora, ao ouvir o horrífico relato de sua antecessora, não é de todo surpreendente. As passagens de Longchamp são as mais brutais de todo o livro; em vista da obstinação de Suzanne em pedir o anulamento de seus votos, Saint-Cristine lança uma sucessão de acusações e de penitências aterradora. Em conjunto com acusações de estar comungando com o demônio, o que justifica o convento a pedir um exorcismo da mesma, há uma série de mortificações, entre elas o impedimento de cumprir os ritos religiosos, a presença de

³ Em *Sobre as Mulheres*, Diderot expõe uma visão psicofisiológica da mulher em que o útero, seu sexo, causa-lhes tendências delirantes. Em *A Religiosa*, vemos o agravamento destas questões, por conta da reclusão contra a natureza de comunidade do homem. Em suma, se por um lado Diderot expõe a situação da submissão feminina em ambos os textos, por outro, ele reforça alguns dos discursos de sua época colocando a mulher numa posição emocional inferior.

armadilhas no caminho de Suzanne: uma agulha fervente que lhe queima a mão e uma série de cacos de vidro espalhados sobre o chão enquanto a jovem é levada nua e arrastada pelo claustro.

Como evidencia Tamizari (2014), o furor religioso, em conjunto com o cerceamento da liberdade provocado pelos conventos embruteciam as mulheres, fazendo com que estas, em nome de Deus, cometessem as maiores atrocidades sem sentirem por isso o menor remorso. Em decorrência destes maus tratos, por diversas passagens Diderot põe Suzanne diante de um poço, diante do qual ideias suicidas lhe passam. Ela é sugestionada, segundo a narrativa, ao fazer as portas lhe estão sempre abertas e lhe dão a liberdade de ficar sozinha em suas visitas ao local. Mesmo que personagem principal não possa morrer ainda, há um último aspecto a ser estudado: com esta passagem Diderot denuncia que, apesar de sua personagem não levar a cabo seus pensamentos, a possibilidade de suicídios causados pelo encarceramento forçado e pelo rigor do fanatismo religioso estão presentes.

A terceira parte do relato, em que Suzanne consegue sua transferência para Saint-Eutrope, é aquela em que ele melhor lança luz a questão da repressão sexual dentro dos claustros. Para Diderot, a liberdade é uma condição inalienável do homem, ou melhor seria dizer, uma condição natural, sendo o sexo parte desta condição. Diderot não propõe uma total sublevação da moral social vigente, mas uma moral que ao mesmo tempo respeitasse a questão psicossomática da formação humana e as necessidades da sociedade.

Assim, o autor destaca em seu corpus a vivência da sexualidade e a inconformidade da moral religiosa cristã em seu rigor, com a moral natural. Para o mesmo, a exorbitâncias de regras, o entendimento cristão do sexo como algo não inerente ao homem e a valorização da virgindade, do celibato e da castidade causam ao europeu uma situação dicotômica:

por um lado ele deve obedecer aos valores da sociedade, isto é, os valores cristãos, mas para isso deve negar sua própria necessidade⁴.

Aqui há uma proposta da felicidade individual como importância, mas sempre aliada ao interesse geral. A condição do homem enquanto corpo faz com que o livre-arbítrio perca sua eficácia. É a vontade deste de saciar suas necessidades, inclusive a busca pela felicidade, que move as ações. Dessa forma, a vontade humana não deve ser julgada conforme a moral, mas antes seguir um código civil, que impeça as vontades descombinadas de causarem males a sociedade como um todo.

Neste contexto, como conciliar uma defesa à libertação da opressão vivida sexualmente pelas mulheres e a pressão social para a manutenção de sua virgindade até o casamento e a ideia de liberdade sexual? A proposta do autor é pouco revolucionária, mas ainda subversiva para os padrões da época: a prática da masturbação⁵.

A ideia da masturbação como aspecto importante da sexualidade feminina não é de todo nova, sendo um mote bastante comum nos romances eróticos do período a exemplo de *Teresa Filósofa* em que a personagem de mesmo nome inicia seu prazer sexual através da prática, e é por isso, encarcerada num convento. No entanto, pelo rigor do cárcere e a falta abrupta de seu objeto de prazer, ela é mortificada, caindo rapidamente numa doença — um aspecto que também veremos em *A Religiosa*.

⁴ No entanto, é importante salientar que, longe do materialismo diderotiano desdobrar-se a um imoralismo de Sade, o conceito do autor recai muito mais numa libertinagem contida, a serviço do bem social, com aproximações bastantes sutis a tradição imoralista francesa.

⁵ De maneira bastante assertiva, Fonteney (1981) nos argumenta que Diderot não tenta escapar de sua condição de homem ao refletir acerca da mulher. Sua proposta, ao contrário de Rousseau, não seria a de criar uma teoria da feminilidade, mas de colocar-se no texto como um olhar externo, o olhar masculino. Nessa decisão argumentará a comentadora está ao mesmo tempo um dos grandes avanços de Diderot em relação aos demais de sua época, mas também faz com que a perspectiva feminina esteja longe de uma narrativa emancipatória: é o olhar de um homem, erótico e constantemente objetificador.

Através destas passagens, vemos Diderot como um autor que advoga acerca da necessidade feminina da liberação sexual, mesmo que com o argumento da mesma ser mais frágil que o homem e, portanto, ainda mais suscetível aos males do celibato porque seu corpo é motivado por seu útero. Mas também é contra uma maior emancipação da mulher em sua sociedade, pois vê uma suposta necessidade dela de manter-se estável em sua posição social, isto é, vivendo sua sexualidade em segredo, sem praticar adultério, ou escarnecer dos valores e morais vigentes⁶.

Em prosseguimento, vemos a madre de Saint-Eutrope como a encarnação da última “neurose psicofísica” a ser demonstrada por Diderot, isto é, a da mulher que, sendo encarcerada e sexualmente reprimida passa a viver sua sexualidade através do abuso de poder, da homossexualidade — aqui reproduzindo, segundo Tamizari (2014), um preconceito da época sobre a prolixidade desta prática em conventos e mosteiros — e, por último de uma paixão mortal e enlouquecedora.

Aqui somos apresentados a um duplo caso. Num primeiro plano existe o interesse sexual da superiora por Suzanne, enquanto num grau mais sutil, vemos os desarranjos do ciúme da irmã Therese pela superiora que a preteriu com a chegada da noviça. Novamente veremos a problemática social da beleza de Suzanne. Ao passo que a superiora se sente não só atraída, mas constantemente evoca a presença desta beleza, ela será usada mais tarde, pela sua sucessora para reforçar uma acusação de encantamento. Suzanna, ao final, é acusada de ter enfeitiçado sua superiora, e sua substituta aceita estas desconfianças, colocando-nos aqui diante da moral religiosa cristã que toma a beleza feminina como artifício de bruxaria.

⁶ Apesar de seus posicionamentos reforçarem muitos dos aspectos patriarcais de sua sociedade, devemos, no entanto, reafirmar o caráter vanguardista de Diderot sobre o direito feminino em pelo menos um aspecto: ele defende uma educação feminina ampla, não apenas para a proteger da galanteria masculina, mas também para lhe trazer maior esclarecimento.

A relação de Suzanne e sua superiora tem um caráter de abuso sexual⁷. Se por um lado, não temos a característica da *déniaiser* como costumeiramente encontramos no gênero libertino, não se pode negar a existência propriamente destas cenas sexuais como forte propulsor de reflexão pela protagonista acerca de sua condição. Ela não entende o orgasmo, ou mesmo a natureza das sensações que lhe são promovidas. Para ela, as carícias de sua superiora são vistas como algo incômodo, mas em princípio, não pecaminoso. Assim, ela vê o orgasmo e a fraqueza decorrente deste primeiramente como uma doença.

A mão que ela havia pousado no meu joelho passeava por minhas vestes, desde a extremidade de meus pés até minha cintura, apertando-me ora em um lugar, hora em outro. [...] enfim, veio um momento, não sei se foi de prazer ou de sofrimento, em que ela ficou pálida como a morte, seus olhos se cerraram, seu corpo inteiro se distendeu com violência, seus lábios se fecharam primeiro, estavam umedecidos como por uma leve espuma, depois sua boca se entreabriu, e ela me pareceu morrer soltando um grande suspiro (Diderot, 2009, p. 167).

O primeiro aspecto da denúncia diderotiana é a ignorância em que Suzanne é colocada: nem seu confessor, nem sua superiora desejam tirar-lhe a figura da inocência, mesmo em seu prejuízo⁸. O padre, no entanto, ainda tenta de maneira suavizada convencer a jovem de as carícias da superiora são uma conduta diabólica e que devem ser suprimidas. Através da conduta lasciva de sua superiora, Suzanne passa e refletir sobre a condição que lhe é imposta, chegando à conclusão errônea de que aquilo que sente (o prazer e a fraqueza pós gozo) trata-se

⁷ Ainda que não pareça ser a crítica central dessas passagens, o próprio caráter abusivo da relação é tratado no romance como um dos males decorrentes do encarceramento aliado à perspectiva de poder limitado que as madres superiores possuem: submissas aos padres, dentro de sua área de influência possível elas submetem ao que bem entende aquelas que lhe são inferiores. O abuso sexual é entendido aqui, portanto, como apenas um dos muitos tipos de abusos que podem advir dessa relação hierárquica aliada ao rigor da religião.

⁸ Novamente suscitamos aqui a crítica de Diderot à educação feminina totalmente ligada aos afazeres do lar e que, em nome do princípio da ingenuidade, pureza e virtude, fazem com que as mulheres ignorem tanto os aspectos sexuais de seu corpo, como também os riscos que correm ao serem seduzidas por indivíduos melhor conhecedores da arte da sedução.

de uma doença que, primeiramente acometeu Therese, e agora lhe acometia, sendo-lhe transmitida pela superiora⁹.

Portanto, o que se constitui aqui é um processo de desumanização, mais do que um processo de construção de uma sexualidade. Assim como, através do embrutecimento promovido pelo claustro, as freiras de Longchamp não evitaram os processos cruéis que foram impostos a Suzanne, tendo inclusive participado destes abertamente. A questão do abuso sexual e do “pecado contra a natureza”¹⁰ não é percebido em Saint-Eutrope, sendo também incentivado pelas colegas de claustro a fim de evitar o esmorecimento da superiora. Como evidenciado por Tamizari (2014), o sexo é colocado como uma força motriz inerente a satisfação do homem em Diderot, mas, quais os efeitos da interrupção da prática sexual para a constituição física da mulher?

A primeira evidência encontramos em *O sonho* de d’Alembert:

Uma jovem mulher caíra em alguns desvios. Decidiu um dia fechar a porta ao prazer. Ei-la só, ei-la melancólica e presa de vapores. Mandou chamar-me. Aconselhei-a vestir roupa de camponesa e cavar a terra o dia inteiro, dormir sobre a palha e viver de pão seco. O regime não lhe agradou. Viajai então, disse-lhe. Ela fez o giro da Europa e recobrou a saúde nas grandes estradas (Diderot *apud* Tamizari, 2014, p. 48).

Esta conexão entre a abstinência sexual feminina e a melancolia também poderá ser encontrada dentro de *A Religiosa*, ao passo que Suzanne passa a evitar a companhia de sua superiora, esta passa e perder ao longo da narrativa sua sanidade: “A inquietude começava a apoderar-se da superiora; ela perdia sua jovialidade, sua boa aparência e seu repouso” (Diderot, 2009, p. 178).

⁹ Nesse sentido, Suzanne chega a errônea conclusão de que o definhamento posterior de sua superiora advém dessa doença, enquanto o leitor, mais bem esclarecido da situação, chega à conclusão de que a loucura da madre é proveniente de sua condição prisioneira (cujo sintoma é a paixão doentia e, segundo o pensamento da época, a homossexualidade).

¹⁰ Um dos termos comum da época para homossexualidade.

A partir daí, como em Longchamp temos uma visão violenta da fúria contida entre as paredes do claustro, assim também vemos a decadência violenta ao qual a madre é submetida ou, em certo ponto, submete a si mesma, como evidenciado pela fala do novo confessor de Suzanne — o antigo fora substituído pela madre através de influência — “a pessoa se detesta a si mesma, detesta os outros. Chora, geme, grita, sente a aproximação do desespero” (*Idem*, p. 209).

Num primeiro momento, como evidencia Mattos (2018), a superiora é atormentada por uma paixão desregrada, pela falta e pela abstinência sexual que lhe tornam uma figura melancólica, passando, segundo a narrativa “da melancolia à piedade, e da piedade ao delírio” (*Ibidem*, 202). Através do delírio, num segundo momento, esta é atormentada pelas visões do inferno, provocadas pela culpa de sua condição.

Através de um diálogo entre Suzanna e o confessor dom Morel, Diderot expõe de maneira didática aquilo que quer dizer com a degeneração de sua personagem lasciva: “quando a gente se opõe à propensão geral da natureza, esta coerção a desvia para afecções desregradas que são tanto mais violentas quanto são menos bem fundadas; é uma espécie de loucura” (*Ibidem*, 208). Portanto, diferente da personagem de *O Sonho*, a Madre não tem a liberdade necessária para viajar e curar-se; reforçando o trecho anterior de que do claustro não se sai jamais, ela enlouquece na clausura, entregando-se ao delírio:

Não tardaram a isolá-la, mas sua prisão não foi tão bem guardada que ela não conseguisse um dia daí escapar. Havia rasgado as vestes, percorria os corredores toda nua, somente duas pontas de corda rompida pendiam-se dos dois braços (*Ibidem*, p. 214-215).

Desta forma, a última das religiosas mostradas sob uma óptica trágica dentro da obra, encontra-se em paralelo com a primeira. Se, no início de seu noviciado, Suzanne encontra alguém tocado pela loucura

do claustro, sem, no entanto, conhecer os aspectos reais que a levaram a aquele estado, ao final de sua trajetória, Diderot lhe coloca como uma espectadora de todo um processo de desgraça — e, em certa parte, como sua causadora. Ambas as figuras são tomadas por delírios fanáticos; enquanto uma é acusada de enlouquecer pelo rigor moral que havia submetido a si mesma, numa alusão a moral jansenista e enlouquece, segundo suas colegas, por uma visão fanática sobre anjos. A outra, mortifica a si mesma, deixando inclusive de comer, entregando-se a um rigor derivado do medo do inferno, dado a ferocidade das acusações do confessor de Suzanne sobre ela.

Se, por um lado, jamais saberemos o que causou, de fato, a loucura da primeira; através da última ficamos cientes de que, em diversas formas, de diversas maneiras, o claustro, através de sua prisão física e sexual, enlouquece, deprava ou degenera a todos que ali são inseridos até que sucumbam.

Referências

BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970

CECCARELLI, P. R. Mitos, sexualidade e repressão. In: *Revista Ciência e Cultura*, v. 64, n. 1, 2012.

CHASTITY. In: DIDEROT, D.; TOUSSAINT, F.; YVON, C. *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Michigan: Michigan University Press, 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.382>. Acesso em: 21 set. 2018.

COSTA, A. *Gênero, poder e empoderamento das mulheres*. Bahia, 2006. Disponível em: http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf. Acesso em: 11 out. 2022.

DARNTON, Robert. O Sexo dá o que pensar. In: NOVAES, Adauto (Org). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIDEROT, D. *Voltaire e Diderot*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores XXIII).

DIDEROT, D. *Jóias Indiscretas*. São Paulo: Global, 1986.

DIDEROT, D. Sobre as mulheres. In: *Revista USP*, n.4, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi4p147-152>. Acessado em: 15 mai. 2021.

DIDEROT, D. *Obras I – Filosofia e Política*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DIDEROT, D. *Éléments de physiologie*. Paris: Honoré Champion, 2004.

DIDEROT, D. *Obras IV – Jacques, O Fatalista e seu amo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

DIDEROT, D. *Obras VII – A Religiosa*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. R. *Verbetes políticos da Enciclopédia*. São Paulo: UNESP, 2006.

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT. *Enciclopédia volume 4: Política*. São Paulo: UNESP, 2015a.

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT. *Enciclopédia volume 5: Sociedades e artes*. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

KRAMER, H.; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. 27. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015

KÜNG, H. *Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002

KÜNG, H. *Women in Christianity*. New York: Continuum, 2005

LEAL, J. Carlos. *A Maldição da Mulher*. São Paulo. 2004

MATOS, M. S.; SOIHET, R. (Orgs.). *O Corpo Feminino em Debate*. São Paulo: Unesp, 2003

MATOS, F. Livre gozo e livre exame: ensaio sobre Les bijoux indiscrets de Diderot. In: NOVAES, A. (Org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MATOS, F. *O Filósofo e o Comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: UFMG, 2001

MATOS, F. *A Cadeia Secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Unesp, 2018

MIRANDA, A. *Que Seja Segredo*. Porto Alegre: L&M, 2014

NOVAES, A. Porque tanta libertinagem? In: NOVAES, A. (Org.). *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PRADO JÚNIOR, Bento. A filosofia das luzes e as metamorfoses do espírito libertino. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Libertinos libertários*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

ROUANET, Sergio Paulo. O desejo libertino entre o iluminismo e o contra-iluminismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAWYER, D. Resurrecting Eve? Feminist critique of the Garden of Eden. In: MORRIS, P.; SAWYER, D. (Org.). *A Walk In the Garden*. New York: Bloomsbury Publishing PLC, 1992.

SPINELLI, M. *Helenização e Recriação de Sentidos*. A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo Séculos II, III e IV. BAURU: EDUSC, 2015

TAMIZARI, F. *A mulher na concepção materialista de Diderot*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas Disney*: histórias para meninas e mulheres empoderadas¹

Valéria Cristina Lopes Wilke²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.103.11>

1 Introdução

De maneira recorrente na minha prática docente utilizo filmes de diferentes gêneros, desenhos animados e séries televisivas como material didático em disciplinas que ministro. A partir de pesquisas institucionais, participei do desenvolvimento de um método de exploração da pedagogia da imagem em sala de aula. Ele parte da compreensão do filme como um documento informacional, que se materializa como discurso significante. O método de abordagem elaborado permite justamente considerar os diferentes tipos de informações presentes em um filme e que podem ser explorados pedagogicamente³. De modo sintético, é possível afirmar que, nesse sentido, o filme enquanto documento informacional⁴ não é trabalhado somente pelo viés da história narrada (seu conteúdo), mas também pela linguagem cinematográfica que, ao

¹ Parte desse artigo foi publicada pela *Revista Aprender – Cad. de Filosofia e Psic. da Educação*, n. 24.

² Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO. Doutora em Ciência da Informação, IBICT/UFF.

E-mail: valeria.wilke@unirio.br

³ Por fugir ao escopo desse artigo, não será possível fazer uma explanação desse método. Na bibliografia estarão elencados alguns artigos que explicam a construção do método e modo de aplicação em sala de aula.

⁴ Ver Nota Explicativa no final do artigo sobre o filme como documento informacional.

estruturar o modo como a história é contada, oferece também diferentes informações que alicerçam a compreensão da trama. Por conseguinte, textos fílmicos têm se mostrado como documentos informacionais válidos para a discussão, em sala de aula, de diferentes temáticas, e podem ser conjugados aos textos filosóficos ou históricos, por exemplo, a depender da abordagem da disciplina.

Como artefatos culturais, os filmes enquanto documentos informacionais são elaborados de acordo com o imaginário social, o qual consiste na dimensão simbólica estruturante da realidade, ou seja, na rede de significações imaginárias estabelecidas pelos grupos sociais e que define o que é real ou não, o que tem sentido ou não. Essa teia significativa abrange as formas particulares de, em cada período histórico, imaginar, sentir, acreditar, pensar que manifestam naquilo que uma coletividade produz materialmente e que atuam como formas de controle da vida coletiva e do exercício da autoridade e da legitimidade do poder, modulando o Consentimento, a Coesão e a Dominação. Baczkó (1985, p. 310) explicou que:

O imaginário social é, deste modo, uma das forças reguladoras da vida coletiva. As referências simbólicas não se limitam a indicar os indivíduos que pertencem à mesma sociedade, mas definem também de forma mais ou menos precisa os meios inteligíveis das suas relações com ela, com as divisões internas e as instituições sociais, etc. [...] O imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controle da vida coletiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o *lugar* e o *objeto* dos conflitos sociais.

Assim, as imagens construídas fazem parte do cotidiano e da realidade vivenciada por aqueles que compartilham um determinado imaginário social, que é expresso por meio de símbolos, mitos, utopias, alegorias, rituais, que moldam visões de mundo e modelam comportamentos, papéis sociais e modos de sociabilidade.

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas*
Disney: histórias para meninas e mulheres empoderadas

Os filmes de heróis ou de ação e os animados até bem poucas décadas privilegiavam exclusivamente personagens masculinas. Já as femininas, em geral, eram ou o motivo romântico do herói, ou a mocinha a ser resgatada ou vingada pelo protagonista, e frequentemente, elas eram meras figuras sem impacto na resolução da trama. Ainda hoje as personagens femininas cumprem majoritariamente esses papéis menores ou ocupam lugares “reconhecidos” socialmente como próprios à feminilidade, constituídos a partir da subalternidade da mulher em relação ao homem, tal como demonstrou a pesquisa *Gender Bias Without Border*. A partir da análise de 120 filmes, realizados entre 2010-2013, foi constatado que somente 23% deles foram protagonizados ou co-protagonizados por personagens femininas. Empiricamente qualquer cinéfilo ou cinéfila ainda hoje percebe que permanece a situação em que a mulher assume papel secundário na trama, e/ou é frágil e submissa às vontades masculinas, e/ou é objeto de seus interesses ou desejos. Elizabeth A. Kaplan apontou que a indústria cinematográfica ocidental é formatada pelo imaginário social patriarcal e por isso “os signos do cinema hollywoodiano estão carregados de uma ideologia patriarcal que sustenta nossas estruturas sociais e que constrói a mulher de maneira específica — maneira tal que reflete as necessidades patriarcais e o inconsciente patriarcal (Kaplan, 1995, p. 45). Como as meninas, as adolescentes e as mulheres adultas são atravessadas e constituídas também por essas narrativas, permanece a dificuldade delas se sentirem aprovadas e reconhecidas por essas histórias que não as representam de maneira autônoma e senhoras de suas escolhas. No entanto, esse panorama na cultura pop vem lentamente sendo modificado. Daí o sucesso, entre o público feminino, de personagens como Elza e Anna (filmes *Frozen*), Hermione (saga *Harry Potter*), Mulan (filme *Mulan*), Merida (filme *Valente*), Katniss Everdeen (*Jogos Vorazes*), Lagertha (série *Vikings*), Mulher Maravilha, a Imperatriz Furiosa (último filme da franquia *Mad Max*), Okoye (a general que protege o rei T’Challa em

Pantera Negra), *Moana* (do filme *Moana, um mar de aventuras*), dentre outras.

Quem atua no chão da escola sabe, em primeiro lugar, que os diferentes produtos da cultura pop estão cada vez mais, intensa e frequentemente, nas salas de aula, a ponto deles se tornarem motivos de discussão e/ou oferecerem modelos de comportamentos e percepções do mundo presentes no cotidiano escolar brasileiro, não importando o nível da educação. Eles estão nos temas conversados e também nos cadernos, mochilas, vestimentas, brinquedos, vocabulários empregados nos diálogos estabelecidos no espaço escolar. Em segundo lugar, os e as professoras já se depararam, certamente, com ocasiões em que o desenvolvimento das atividades previstas pelo plano de aula foi atravessado por assuntos provenientes dos produtos da cultura pop, como filmes, histórias em quadrinhos, desenhos animados, mangás e animes, videogames, séries televisivas, dentre outros.

Nesse cenário, o objetivo desse artigo é explorar, a partir de elementos provenientes de filmes de animação infantis do Estúdio Disney, centrados em algumas protagonistas femininas da série das personagens que aqui estou nomeando como *Princesas Disney*, como essas obras proporcionam modelos para as meninas se reconhecerem nas jornadas de suas personagens e também os motivos de aprendizado crítico em relação ao imaginário social androcêntrico. Especialmente as personagens Princesas dos filmes produzidos após 2000, têm sido delineadas como heroínas de traços fortes, decididas e que fogem ao estereótipo de princesas frágeis à espera de um príncipe que as beije e as faça feliz no *The End*. É plausível afirmar, ademais, que tais personagens têm contribuído para pavimentarem, na cultura pop, o caminho para a visibilidade do chamado empoderamento das mulheres na sociedade ocidental e também das temáticas apresentadas pelos feminismos. Por essa razão, os e as docentes podem utilizar esses textos fílmicos para a discussão sobre modelos de feminilidade, sobre o significado e as

implicações da sociedade androcentrada nos projetos de vida das mulheres. Serão apresentadas três categorias analíticas que podem auxiliar o emprego das jornadas das *Princesas* Disney para a crítica dos papéis de gênero tradicionais e sobre o trabalho que cabe à mulher realizar: o ideal de beleza, o amor romântico e a ideia do casamento, e o modo de relacionamento entre a protagonista e outra (s) mulher (es).

2 Princesas e heroínas da Cultura Pop na conexão com os feminismos⁵

As práticas discursivas androcêntricas são estruturais na sociedade patriarcal. Deve-se a um dos pioneiros da Sociologia, Lester F. Ward, o emprego do termo androcentrismo, em 1903, para nomear a perspectiva que utiliza os critérios da biologia, filosofia, sociologia e antropologia na investigação da natureza feminina e da masculina, na qual a primeira é concebida como inferior à segunda no que tange aos atributos cognitivos e físicos.

A dominação masculina é componente essencial e basilar da arquitetura imaginário androcêntrico, social e ideologicamente vigente, à medida que as narrativas e as construções sociais são elaboradas tão-somente em função do ponto de vista masculino, o qual se torna a

⁵ O termo “Feminismos” indica que as diferentes correntes teóricas e perspectivas feministas propõem respostas sobre quem são as protagonistas, em que período histórico elas se situam, em que contexto geográfico ocorrem e o que elas pretendem (conteúdo da pauta). Trabalha-se, pois, com o horizonte de feminismos e não de um único feminismo, uma vez que as mulheres são variadas e existem e resistem em diferentes contextos e situações. A grosso modo, pode-se falar que os feminismos são modos de encarnar, de modo interseccional, as diferentes lutas das mulheres por suas pautas críticas e contrárias aos diferentes processos de opressão, de discriminação e exclusão instituídos e normalizados pela estrutura social androcentrada e patriarcal; pela ampliação dos direitos civis e políticos; e por melhores condições de vida para mulheres, também para os homens e mais recentemente, para outros segmentos sociais que fogem à lógica binária e também para todas as criaturas não humanas com quem compartilhamos o planeta Terra.

constante social *natural* para todos, homens e mulheres. Pierre Bourdieu (2011, p. 18) afirmou que:

A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos.

Para Bourdieu (2011, p. 46), as estruturas de dominação “são *produto de um trabalho incessante* (e, como tal, histórico) de reprodução, para o qual contribuem agentes específicos (entre os quais os homens, com suas armas como a violência física e a violência simbólica) e instituições, família, Igreja, Escola e Estado”. No processo de instituição, de reprodução e da vivência dessas estruturas dominantes, os atributos associados ao homem e ao masculino passam a ser concebidos como polo positivo e, por conseguinte, aqueles vinculados à mulher e ao feminino são colocados como polo negativo. O corolário dessa situação é que nas estruturas sociais instauradas desde essa tônica hierarquizante, tal como constatou Simone de Beauvoir (2009), espera-se da mulher que ela aceite seu “lugar natural” como o segundo sexo ou o homem incompleto, uma vez que todo o processo histórico de configuração desse horizonte adquire a roupagem que é percebida, aprendida e incorporada, por homens e mulheres, como natural, tradicional e verdadeira.

Nesse cenário, emergem e solidificam-se os diferentes matizes da violência de gênero — estruturada social, cultural, política, religiosa e economicamente — e que em graus diferentes depreciam, desprezam,

excluem os sujeitos individuais e coletivos considerados dominados, conforme as circunstâncias interseccionais de classe, de etnia/raça, religião, idade. Bourdieu chamou atenção para a virulência da faceta simbólica da violência, que fere tanto quanto aquela que corta a carne e faz sangrar, mas que não é percebida tão facilmente porque “se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos”, na forma de predisposições, inclinações, aptidões (Bourdieu, 2011, p. 50).

As consequências da violência física e da violência simbólica da dominação masculina manifestam-se nos diferentes níveis e processos de exclusão social, de padecimentos físicos e psíquicos e de exploração dos sujeitos individuais coletivos dominados, inclusive aqueles formados por homens que não se enquadram e nem se adequam aos padrões heteronormativos, de classe e étnicos-raciais dominantes. Todavia, numa sociedade androcentrada, até mesmo esses grupos masculinos desfrutam de privilégios em alguma nível e proporção, que não estão disponíveis às mulheres. Por sua vez, por essas estruturas constituírem os indivíduos e interpelá-los enquanto sujeitos, também as mulheres podem reproduzir discursos e modos de ser que promovam e legitimam a dominação masculina, pois como registrou Bourdieu, “o poder simbólico não pode se exercer sem a colaboração dos que lhe são subordinados e que só se subordinam a ele porque o *constroem* como poder” (*Idem*, 2011, p. 52).

Heleieth Saffioti (2011, p. 133) ressaltou que, no âmbito da sociedade patriarcal, a arquitetura estrutural androcentrada é reproduzida, mantida e recriada pelas diferentes instituições e relações sociais que atuam como a “argamassa que edifica desigualdades várias, inclusive entre homens e mulheres” Isso se deve ao fato de que “os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio” (*Idem*, p. 115).

Na sociedade ocidental, os padrões associados ao feminino e à feminilidade têm sido, pois, assegurados pelas relações sociais androcentradas e patriarcais, segmentadas por estamentos e por classes sociais, conforme o período histórico, e transmitidas por diferentes instituições. Dentre os diversos aspectos que compõem essas estruturas, o campo educacional é elemento essencial para a manutenção do patriarcalismo e da subalternidade da mulher. Entendo a educação, por um lado, como o processo formativo dos indivíduos, no âmbito da socialização, que são moldados segundo os padrões socialmente aceitos para homens e mulheres. Por outro, há também educação formal que, durante séculos, esteve destinada somente aos homens. Christine de Pizán (1364-1431), considerada a primeira mulher escritora profissional do ocidente, por sua condição feminina não pode ter acesso à educação formal universitária de sua época. Ela combateu energicamente a misoginia vigente e defendeu com o mesmo vigor que as mulheres recebessem a mesma educação fornecida aos homens. De acordo com os argumentos dela, estar alijada da educação era o que explicava porque as mulheres conheciam menos que os homens e porque tinham horizontes tão limitados. Na obra *Cidade das Damas* sustentou que:

[...] se fosse o costume mandar jovens meninas para a escola e ali ensiná-las toda sorte de diferentes matérias, assim como se faz com jovens meninos, elas entenderiam e aprenderiam as dificuldades de todas as artes e ciências com tanta facilidade quanto os meninos. [...] Sabes por que mulheres conhecem menos que homens? [...] é porque elas são menos expostas a uma larga variedade de experiências já que precisam ficar em casa o dia inteiro em nome do lar. Não há nada como uma gama completa de diferentes experiências e atividades para expandir a mente de qualquer criatura racional (Pizan, 2012, parte I, cap. XXVII, s/p).

Para ela, as supostas diferenças cognitivas entre homens e mulheres deviam-se às circunstâncias históricas e não à alegada inferioridade natural feminina. Pela defesa de algo muito similar, o direito à educação, a jovem paquistanesa Malala Yousafzai (1997-) quase

morreu assassinada pelos talibãs, em pleno século XXI; igualmente, por uma batalha similar à de Pizan, incontáveis cientistas, na nossa atualidade, fazem campanhas em prol da educação científica das meninas. O fato é que a subalternidade intelectual, a política ou a econômica, por exemplo, são construções sociais e como circunstâncias históricas têm impactado negativamente a vida de incontáveis gerações de mulheres, de diferentes nichos culturais e de diversos segmentos sociais, impondo-lhes, no mais das vezes, trajetórias vinculadas necessariamente ao casamento e/ou ao cuidado da família, atividades estimadas como as tipicamente capazes de realizar a suposta natureza feminina, e desvalorizadas no contexto do imaginário social androcentrado. Como argumentou Simone de Beauvoir (2009, p. 913), “as restrições que são impostas pela educação e pelos costumes à mulher limitam seu domínio sobre o mundo”; a essas se somam outras provenientes do lugar social ocupado e pela etnia/raça a qual pertence, igualmente limitantes.

Assim como não se nasce mulher, não se nasce homem. Tornamo-nos mulheres e homens na realidade histórica cimentada pelas formações discursivas de diferentes matizes e suas relações sociais historicamente estabelecidas que podem e, afinal, são transformadas. Nenhuma minoria socialmente constituída enquanto tal, não importando se quantitativamente consiste na maioria, recebeu sem luta algum direito ou mesmo algum benefício. São os embates que movem a história. E se a vivência sob o patriarcado vem de muito longe, o mesmo ocorre com a resistência a ele. Como é recorrente, os atos de resistir e se opor a algo aceito socialmente não são contados pela história oficial. Por isso vigora ainda o silêncio sobre o papel desempenhado pelos sujeitos individuais e coletivos femininos que resistiram e que conseguiram transcender à imanência da mera sobrevivência. Daí a relevância de todo o trabalho historiográfico e filosófico atual, nos diferentes campos das ciências, de pegar a História a contrapelo, tirar da invisibilidade e

reabilitam as mulheres que resistiram, que lideraram, que produziram obras, que contribuíram para o desenvolvimento dos conhecimentos e da sociedade em geral.

As lutas das mulheres de diferentes estamentos/classes sociais e de cenários culturais diversos, especialmente após os movimentos sufragista, abolicionista e trabalhista do século XIX e início do seguinte, têm proporcionado o questionamento teórico e prático do patriarcado e da subalternidade feminina. Esse cenário, por sua vez, atuou e atua para a mudança da representação das mulheres nos produtos midiáticos da cultura pop, ao questionar a suposta passividade e subserviência femininas, a suposta rivalidade entre as mulheres, como se apenas os homens pudessem ser camaradas, a suposta destinação natural à maternidade ou ao casamento vinculado pelo “verdadeiro amor” romântico e selado pelo beijo salvador do príncipe encantado.

Serão explorados a seguir alguns elementos provenientes de textos filmicos infantis do Estúdio Disney da franquia *Princesas*, que podem ser utilizados pedagógica e criticamente por docentes, porque, por um lado, as protagonistas femininas fortes proporcionam às meninas se reconhecerem nas jornadas de suas personagens e, por outro, todas as princesas oferecem também motivos para o aprendizado crítico em relação ao imaginário social androcêntrico e patriarcal.

3 Crescendo com as *Princesas* Disney

A mídia é um dos institutos que estrutura e apresenta ao público em geral, imagens de grupos sociais hegemônicos e também de outros que figuram como “minorias sociais” subalternizadas e inferiorizadas, como mulheres, pobres, pretos, LGBTQIA+, indígenas, dentre outras. A sub-representação desses segmentos sociais e/ou sua representação distorcida hoje tornaram-se questões problemáticas visíveis, porque foi

constatado que sub-representar e/ou distorcer afetam o modo como os indivíduos lidam consigo mesmos, interferem na autoestima e incidem sobre como eles entendem suas identidades. Freire Filho (2005, p. 20) afirmou que a cultura da mídia possui papel fundamental na criação, reconhecimento e legitimação de modelos “daquilo que significa ser homem ou mulher, moral ou imoral, feio ou bonito, bem-sucedido ou fracassado, entre outros critérios e referenciais significativos para a condução da vida diária e a capacidade de situar-nos no mundo moderno”. Por conseguinte, na compreensão das produções da Cultura Pop como artefatos culturais, elaborados conforme parâmetros fornecidos pelo imaginário social guarnecido pela dominação masculina, está implicado que esses produtos ao contribuírem para a constituição dos sujeitos, informam modos de ser, pensar, agir, sentir, comportar, relacionar-se com os demais, por exemplo, que seguem os valores, os comportamentos, os parâmetros positivados pelo horizonte do imaginário social androcêntrico e patriarcal.

Segundo D. Kellner (2001, p. 9), “as narrativas e as imagens veiculadas pela mídia fornecem os símbolos, os mitos e os recursos que ajudam a constituir uma cultura comum para a maioria dos indivíduos em muitas regiões do mundo de hoje”. Esses símbolos e mitos disponibilizam códigos que passam a ser compartilhados, interpretados e vivenciados, e contribuem para a modelagem de sujeitos individuais e coletivos. Por sua vez, Rosa M. B. Fischer (2002) ressaltou que as mídias e seus produtos atuam como lugares da formação de crianças e jovens, ou seja, eles também ensinam sobre quem somos e sobre valores, concepções e representações sociais. Crianças e jovens em contato com tais produtos identificam-se com os heróis e heroínas das narrativas de filmes, desenhos animados, HQs, séries televisivas, mangás, dentre outros. Essa identificação, até muito recentemente era mais fácil para os meninos devido à onipresença de narrativas centradas nas figuras

masculinas. Para as meninas, por sua vez, era muito mais comum sonhar ser uma princesa, tal como as dos contos de fadas.

Não obstante as desigualdades vigentes na representatividade e na representação feminina nas narrativas dos produtos midiáticos e no protagonismo dessas personagens como condutoras das tramas, por exemplo, hoje, há mais oportunidades para que meninas possam se reconhecer em várias figuras fortes e determinadas e entender que elas podem ser mais do que a mocinha a ser resgatada pelo príncipe ou, como diria Beauvoir (2009), mais do que a flor que se oferece ou o fruto a ser colhido pelo homem; que elas podem ser mais do que figuras frágeis, indefesas, sem opções ou dependentes da ação masculina ou, quando muito, coadjuvantes de segunda ordem por pertencerem ao segundo sexo. Mas para ser mais, para ousar ser para além do que é reproduzido e inculcado pela sociedade androcentrada é preciso coragem para abraçar o devir. Essa coragem pode ser alimentada pelo processo educativo, no chão da escola, a partir do trabalho a ser desenvolvido sobre, por exemplo, a jornada das Princesas Disney para a crítica dos papéis de gênero tradicionais e sobre o trabalho que cabe à mulher realizar. Esse tipo de abordagem possível aos e às professoras se insere dentro da compreensão de que todo ato educativo é ato político por excelência, tomando-se política como a dimensão que lida com o que ocorre na *pólis* como, por exemplo, as relações hierarquizadas e desiguais entre homens e mulheres. Como avaliou Cláudia C. Rael (2008, p. 161):

Assistimos os desenhos sem perceber que eles estão se constituindo e ensinando o que é ser mulher, o que é ser homem, ser criança, ser branco ou ser negro. Embora muitos desses produtos culturais, como os desenhos estejam ligados ao lúdico, ao prazer e, por isso, sejam considerados como “inocentes” demais para merecerem uma análise política, eles necessitam ser analisados como pedagogias culturais que participam ativamente na construção de identidades culturais.

De acordo com Paulo Pachá (2013b),

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas*
Disney: histórias para meninas e mulheres empoderadas

[...] as Princesas Disney podem existir como um importante laboratório para a própria crítica. Ao expressarem um modelo simples que pode ser internalizado até mesmo por crianças muito pequenas, criam também um modelo simples o suficiente para ser criticado por essas mesmas crianças. Nesse sentido, a principal tarefa dos adultos é fomentar e disponibilizar os instrumentos para a elaboração de tal crítica. Às crianças cabe o seu desenvolvimento, e este pode ser surpreendente.

No âmbito do entretenimento, a Disney é um complexo de estúdios, parques temáticos e franquias. Ela produz inúmeras animações que retratam as “histórias das princesas”, desde 1937, com o lançamento do filme de longa-metragem *Branca de Neve e os sete anões* (*White and Seven Dwarfs*). Essas princesas são muitas e foram criadas em contextos sociais diferentes, ao longo de oito décadas. Algumas delas foram reunidas na franquia *Princesas: Branca* (*Branca de Neve e os sete anões*), Cinderela (*Cinderella*, 1950), Aurora (*A bela adormecida*, 1959), Ariel (*A pequena sereia*, 1989), Bela (*A Bela e a Fera*, 1991), Jasmine (1992, uma princesa cuja história é protagonizada por Aladdin, que nomeia o filme!), Pocahontas (*Pocahontas*, 1995), Mulan (*Mulan*, 1998), Tiana (*A princesa e o sapo*, 2004), Rapunzel (2011, do filme *Tangled / Enrolados*), Merida (*Brave / Valente*, 2012), Moana (*Moana*, 2016)⁶. Apesar do sucesso retumbante, Elza e Anna (*Frozen*, 2013 e *Frozen 2*, 2019) tecnicamente não fazem parte do elenco da franquia *Princesas*, até porque são rainhas e, enquanto mercadorias, as irmãs do Reino de Arandelle vendem muito por si mesmas. Entretanto, nesse trabalho, para fins didáticos, elas estão ao lado das demais.

Foi Andy Mooney quem teve a ideia da franquia *Princesas*, em 2000, após se deparar com inúmeras meninas fantasiadas, de modo improvisado, como suas personagens preferidas em um espetáculo

⁶ A essas princesas se somam a princesa Fiona (dos filmes *Schrek* – 2001, 2004, 2007, 2010, DreamWorks Pictures), a princesa Anastasia (1997, Fox Animation Studios) e outras esquecidas da Disney por não terem sido sucessos: a princesa Kida (*Atlantis: O Reino Perdido*, 2001), a princesa Eilonwy (*Caldeirão Mágico*, 1985) e a princesa Gisele (*Encantada*, 2007), cujo filme fez muito sucesso, mas está fora da franquia Disney.

Disney on Ice. Ele se deu conta do provável filão que reuniria diferentes princesas sob uma marca. Ele estava correto, pois a franquia *Princesas* se tornou a mais lucrativa da empresa, sob os auspícios de todas as fadas-madrinhas, e hoje reúne mais de 26 mil produtos diferentes vinculados às histórias das beldades, como por exemplo, roupas, objetos de decoração, brinquedos, material escolar. Somente esse aspecto alimenta todo um conjunto de críticas sobre a mercantilização da infância e do imaginário infantil⁷, mas que não será abordado aqui por fugir do escopo da análise.

Na sequência das produções, essas princesas passaram por transformações físicas e comportamentais, fato que indica mudanças no ideal da Princesa Disney, porque ele acompanhou⁸ os questionamentos oriundos das pautas feministas, os embates e debates sobre os padrões do que vem a ser “mulher” e feminilidade na sociedade contemporânea de classes e algumas alterações sociais relativas ao papel das mulheres na sociedade ocidental.

Para dar conta das mudanças nos modelos dos perfis das *Princesas* Disney, utilizarei três categorias analíticas, o ideal de beleza, o amor romântico/ideia do casamento e a relação da princesa com outras mulheres. Elas podem ser instrumentos válidos para professoras e professores nas atividades relacionadas à crítica ao imaginário social patriarcal e androcentrado e à situação da mulher dentro dele.

O *ideal de beleza*, herdado dos contos de fadas, fez com que as chamadas *princesas clássicas*, Branca (*Branca de Neve e os Sete anões*, 1937), Aurora (*A bela adormecida*, 1959), Cinderela (*Cinderella*, 1950), fossem apresentadas como mulheres caucasianas brancas, de feições ocidentais, magras, que exalavam juventude, submissão, ingenuidade,

⁷ A esse respeito indico a reflexão de Henry Giroux, como em *A Disneyzação da cultura infantil*

⁸ Como produtos da indústria do entretenimento, é plausível argumentar que esse acompanhamento de tendências sociais se deva prioritariamente à necessidade de adequação das *Princesas* Disney ao público feminino, grande consumidor de criações da cultura pop.

fragilidade, suavidade e beleza, segundo um ideal impossível de beleza. Observou Fernanda Breder (2015, s/p) que “A beleza passa a atingir as mulheres ‘onde a sexualidade se funde com o amor-próprio’ e a cultura cria o estereótipo de que as mulheres podem possuir beleza sem inteligência ou inteligência sem beleza, mas nunca os dois ao mesmo”. Como ressaltou Wolf, por sua vez, as mulheres “não passam de ‘beldades’ na cultura masculina para que essa cultura possa continuar sendo masculina” (1992, p. 77). Simone de Beauvoir (2009, p. 63) argumentou que:

A mulher é a Bela Adormecida no bosque, Cinderela, Branca de Neve, a que recebe e suporta. Nas canções, nos contos, vê-se o jovem partir aventurosamente em busca da mulher; ele mata dragões, luta contra gigantes; ela acha-se encerrada em uma torre, um palácio, um jardim, uma caverna, acorrentada a um rochedo, cativa, adormecida: ela espera. ‘*Um dia meu príncipe virá...*’ [citando uma das canções do filme Branca de Neve e os Sete Anões] Os refrões populares insuflam-lhe sonhos de paciência e esperança. A suprema necessidade para a mulher é seduzir um coração masculino; mesmo intrépidas, aventureiras, é a recompensa a que todas as heroínas aspiram; e o mais das vezes não lhes é pedida outra virtude senão a beleza.

Branca era tão bela que sua beleza causou inveja na sua madrasta, a Rainha, que elaborou um plano para matá-la e por isso a jovem acabou dividindo uma casa com sete pequenos homens rabugentos, que a acolheram por ela saber cozinhar e cuidar da casa. Cinderela possui cabelos loiros e olhos azuis. Após a morte de seu pai, mesmo humilhada e tratada como serva em sua própria casa pela madrasta e por suas irmãs, tudo aceitou passivamente, pois a ordem familiar era o que importava. Ela recebeu a ajuda de uma fada-madrinha para ir a uma festa, que impôs, contudo, a condição do respeito ao horário pré-determinado, o que sugere que mulheres não deviam ficar fora de casa, sozinhas, à noite. Por desrespeitar o horário determinado, foi punida. Seu sonho era ser feliz e deixar para trás a realidade triste e pesada que vivia como uma serva. No final, seu problema foi resolvido pelo Príncipe, que se casou com ela e a

retirou da casa da madrasta, onde era obrigada a realizar o trabalho doméstico. A princesa Aurora tinha olhos azuis e cabelos dourados e recebeu a beleza como presente de uma de suas fadas madrinhas. A raivosa Malévola, contudo, a amaldiçoou e por isso foi criada como camponesa na floresta pelas três fadas-madrinhas, na tentativa de impedirem a realização da maldição, que mesmo assim foi realizada: ela furou um dedo na roca de fiar e caiu em sono profundo. Completamente passiva e obediente, aguardou também *dormindo* o Príncipe solucionar seu problema, beijando-a e resgatando-a. Em realidade, o príncipe não conhecia Aurora e vendo-a dormindo, ficou encantado por sua beleza e a beijou, quebrando o feitiço. Branca, Cinderela e Aurora enquadram-se no estereótipo da mulher alva, bela, passiva, ingênua, boa, dócil, dona de casa e que aguarda seu príncipe para casar e resolver seus problemas. Por sua vez, suas opositoras, as vilãs poderosas e manipuladoras, que as assediaram e maltrataram, foram apresentadas como feias de modo a associar a feiura à maldade e terminaram tragicamente como a indicar o que aguarda uma mulher por extrapolar aquilo que se espera socialmente dela, como a docilidade, não almejar o poder, a conformação e a obediência às regras sociais.

Na sequência dos filmes, uma nova leva de princesas surgiu, as *Princesas Rebeldes*⁹, nas décadas 1980-1990. Com o desenvolvimento das pautas feministas, as princesas passaram a ser desafiadas e a desafiar certos padrões de comportamento e expectativas sociais, antes da consumação do final feliz. Como afirmou Breder (2013, p. 35), essas princesas foram construídas com novas características:

[...] a década de 90 traz uma sucessão de princesas fora do padrão clássico das três primeiras. Bela é apaixonada por livros, Jasmine recusa-se a se casar por ordens do pai, Mulan se veste de homem para ir à guerra, Pocahontas enfrenta as leis de sua tribo e ensina um homem branco a

⁹ *Princesas rebeldes*: Ariel, Jasmine, Bela, Pocahontas e Mulan.

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas*
Disney: histórias para meninas e mulheres empoderadas

respeitar a natureza. O que todas trazem em comum são personalidades fortes, histórias onde enfrentam as regras e mudam seu próprio destino.

Se elas continuaram belas, aquele padrão de beleza das princesas clássicas foi modificado em termos de traços corporais e também comportamentais. As princesas passaram a ter fisicamente traços étnicos e suas histórias vieram também de outras fontes diferentes dos contos de fadas. A princesa Ariel apareceu em *A pequena sereia* (1989). Como ela é uma sereia, não tem as formas humanas e foi apresentada como uma linda garota; é filha caçula do rei Tritão; vive no fundo do mar e tem sua bela voz reconhecida por todos. Curiosa, sonhava em poder conhecer os humanos e seu mundo. Ao se apaixonar pelo príncipe Eric, um humano, ela fugiu de seu reino e abriu mão de sua natureza, do privilégio de ser filha do rei e de sua voz para conseguir, por um feitiço da bruxa Úrsula, poder viver com quem amava. A princesa Jasmine não protagonizou seu próprio filme, e sim, Aladdin (*Aladdin* 1992). Ela possui traços que lembram a etnia árabe e foi apresentada como uma linda jovem, de olhos castanhos e amendoados e cabelos pretos, e também esperta, decidida e corajosa.

As *Princesas* do século XXI fizeram seu *début* com a bela Tiana (*A Princesa e o Sapo*, 2009). Ela se tornou a primeira princesa afro-americana e foi definida como trabalhadora, grande cozinheira e que sonhava ter um restaurante próprio em New Orleans e não com um príncipe encantado. Merida (*Valente*, 2012) é uma princesa escocesa do reino de DunBroch. Possui uma farta cabeleira ruiva, encaracolada e rebelde. Apesar de sua mãe, a rainha Elinor, querer transformá-la numa dama, Merida não se enquadrava nos valores apregoados por sua mãe de como uma princesa deveria ser: sorridente, paciente, comedida, com os cabelos domados sob uma touca. Criada pela mãe para ser sua sucessora, revelou-se sem a mínima vocação ou vontade para o reino, e apreciava cavalgar e praticar arco e flecha presenteado por seu pai. Exímia arqueira, usou sua destreza para ganhar “sua mão” num torneio, cujo prêmio era o

casamento com Merida. Moana (*Moana*, 2016) é a última princesa da franquia *Princesas* da Disney, até o presente momento. Ela tem os traços dos povos da Polinésia: é morena, tem pernas grossas e cabelos crespos; é forte, destemida, heroica, e nada se assemelha ao papel social da mulher submissa, frágil e dependente dos homens. Veste-se com liberdade. É aventureira e sonha em se aventurar pelos mares como seus antepassados. Os filmes *Frozen* apresentaram duas princesas irmãs, Elza e Anna, que são belas, mas a beleza não é o que as define. Elas não contestam a feminilidade e se elogiam mutuamente como graciosas. Elza possui um poder especial, produzir gelo com as mãos, visto por seus pais como perigoso para os demais. A ela foi inculcado esconder e não sentir quem verdadeiramente é desde que se descontrolou e atingiu sua irmã, ainda crianças. Anna, por sua vez, é decidida, valente e corajosa. Elza não precisou de um príncipe ou de se submeter a um homem para ser rainha de Arendelle, algo similar a Merida e a Moana.

O *amor romântico* como o verdadeiro amor e a *ideia do casamento* revelam em seu cerne um aspecto central da sociedade hierarquizada: a mulher necessita de um homem que a tutele e aquele se apresenta como a realização possível à mulher. Branca de Neve, Aurora, Cinderela representam mulheres que precisam da figura protetora do (futuro) marido (ou de outro homem) e da sacralidade da família. O ideal romântico valoriza virtudes como fidelidade, virgindade e também a noção do amor à primeira vista. A fragilidade dessas princesas mostrou como elas necessitavam de proteção, prioritariamente de homens, mas também valia a de fadas-madrinhas. Branca ao ser envenenada pela Bruxa foi salva pelo caçador e pelos Sete Anões e aguardou dormindo que o príncipe encantado chegasse e que, num ato do amor verdadeiro, resolvesse seu problema ao beijá-la. O sonho dessa princesa era encontrar seu amor eterno na figura de um cavaleiro, o que de fato aconteceu. Cinderela após a morte do pai, foi criada pela madrasta que a perseguiu, maltratou e a tratou como uma serva, obrigando-a a realizar

os afazeres domésticos. Com muito custo conseguiu ir ao baile, que tanto desejava, com o auxílio da fada madrinha que providenciou o vestido, a carruagem e os famosos e delicados sapatinhos de cristal; ela impôs um horário para Cinderela retornar do baile. Cinderela dançou e cantou com o príncipe e por pouco quase perdeu o horário delimitado. Ao fugir rapidamente da festa, perdeu um de seus sapatinhos na escadaria do palácio. O príncipe apaixonado procurou-a pelo reino. Ao encontrá-la, casaram-se. Ela se transformou numa princesa e foram felizes para sempre. Príncipes salvaram também Aurora e Cinderela, que foram protegidas também por fadas-madrinha.

A bela princesa Ariel, por sua vez, já no final dos Anos 1980, abdicou de tudo (sua natureza, o reino subaquático, sua bela voz) para ficar com seu príncipe, o humano Eric. Ou seja, foi ela quem fez o grande ato do amor verdadeiro. Mas ela o escolheu, assim como decidiu seguir sua curiosidade e conhecer outro mundo diferente do seu. Ao final, Tritão reconheceu o amor da filha pelo príncipe Eric e a transformou em humana. Jasmine, outra bela princesa, recusou o marido escolhido pelo Sultão, seu pai. Pelas regras, ela poderia até escolher seu esposo, mas ele teria de ser nobre, justamente o inverso do plebeu ladrão Aladdin, por quem já estava apaixonada. Jasmine foi a primeira princesa que não teve outra mulher como antagonista. O vilão é Jaffar. Ao salvar o reino de Jaffar, o Sultão outorgou a Aladdin o título de príncipe e assim ele e Jasmine puderam se casar. Bela (*A Bela e a Fera*, 1991) era uma bonita e jovem mulher que não conseguia se adaptar à vida de sua aldeia. Ela se revelou como uma leitora voraz que não pretendia se casar, o que não era bem visto por não se adequar ao que se espera de uma mulher. Um dos versos da música cantada por Gastão, seu pretendente aldeão, expressou que “mulheres que leem têm ideias diferentes”, sendo que ele se opunha à independência dela e pretendia casar com ela para ter muitos filhos. Bela apaixonou-se por um príncipe que respeitou seu interesse intelectual e deu a ela uma biblioteca. Coube a ela salvá-lo e todo o reino

de sua amaldiçoada ferocidade, mediante o amor verdadeiro, invertendo a lógica do príncipe salvador. Pocahontas (*Pocahontas*, 1995) foi protagonizado por uma princesa indígena. Ela desafiou a tradição de seu povo e não aceitou o marido escolhido por sua família. Ela foi a primeira princesa a beijar um homem, por iniciativa própria, e também a primeira a não acompanhar o amado por ter entendido a responsabilidade de permanecer junto ao seu povo. Ela optou pela responsabilidade social e não pelo amor, apesar de o final feliz permanecer no horizonte de Pocahontas e de John. Como Bela, coube a ela salvar o personagem masculino. A história de Mulan (*Mulan*, 1998) difere muito das anteriores. A imagem dela foi construída por traços físicos de uma chinesa — não branca e não europeia —, que não era frágil e nem dependia de proteção de alguém. Ela não era princesa, nem filha de líder local e nem se casou com um príncipe. O casamento não estava nos planos dela, mas se submeteu às aulas de etiqueta com uma casamenteira. Falhou ao ser julgada magra demais para gerar filhos e porque não se encaixava no padrão exigido para ser esposa (ser calma, obediente, ter bons modos, por exemplo), pois ela era uma guerreira. Ao se travestir como homem, Mulan ocupou o lugar do pai nos exércitos do imperador na guerra contra os hunos. Aprendeu a lutar, tornou-se guerreira, salvou sua família da desonra e ajudou o império chinês ao ser uma valorosa guerreira, ao lutar travestida de homem. Terminou por ser reconhecida por suas qualidades, mesmo sendo mulher. Em relação ao casamento, as princesas Ariel, Jasmine e Bela escolheram seus pares; por sua vez, uma possível união amorosa manteve-se aberta no horizonte de Pocahontas e de Mulan com homens também escolhidos por elas.

Casar não fazia parte das pretensões da princesa Tiana (*A Princesa e o Sapo*), mas ela conheceu um príncipe falido, que foi transformado num sapo pelo vilão. Entre idas e vindas da narrativa — até um beijo que não transformou sapo em príncipe —, ela percebeu que, além do restaurante, também desejava viver ao lado de Naveen, mesmo

na condição de sapos. Ao final voltaram a ser humanos e ela abriu seu restaurante para cozinhar as receitas aprendidas com o pai. Como Bela, Rapunzel (*Enrolados*, 2010) foi quem salvou Flynn, que não era príncipe, ao sacrificar sua almejada liberdade. O ato de amor verdadeiro foi mútuo: ela aceitou trocar a cura dele, ferido mortalmente pela vilã Ghel, e permanecer presa na torre por sua própria vontade; ele renegou sua cura para que ela pudesse finalmente ser livre. Entretanto, ela conseguiu curar a ferida dele por meio de suas lágrimas curativas, que desconhecia possuir. No final, Rapunzel retornou para o reino de seus pais, onde reencontrou-se com o amor deles, que lhe fora roubado pela vilã mãe-Ghel. Eles se casaram e Flynn tornou-se um príncipe consorte.

Nas histórias das princesas Merida, Elza e Anna e Moana a tônica do verdadeiro amor associado a um príncipe mudou completamente. O grande tema de *Valente* é o relacionamento amoroso mãe-filha, Elinor-Merida. A princesa ao descobrir que o torneio de arco e flecha seria para escolher seu marido entre os guerreiros dos clãs escoceses, decidiu lutar por sua mão e pelo amor-próprio. Como exímia arqueira venceu todos os pretendentes. No transcurso do enredo, foi mostrado que o verdadeiro amor une, salva e pacifica duas mulheres fortes, valorosas e determinadas, Merida e sua mãe, Elinor. Pela ação da princesa ficou também acordado no reino que os jovens poderiam escolher seus companheiros/companheiras. Merida disse para todos, no final do filme *Valente* (2012): *Chegamos à questão do meu noivado. Eu decidi fazer o que é certo e quebrar a tradição. Minha mãe, a rainha, sente em seu coração que eu, que nós estamos livres para escrever nossa própria história. Seguir nossos corações e encontrar o amor no tempo certo. A rainha e eu passamos a decisão a vocês milordes. Poderiam nossos jovens escolher por si mesmos quem irão amar?* E o rei Fergus, seu pai, aprovou orgulhoso dizendo que a filha era igualzinha à mãe! Ou seja, Merida reunia as condições de liderar um reino.

Nos dois filmes *Frozen*, o amor que emergiu como o verdadeiro, que restaura e salva, também ligava duas mulheres, as princesas irmãs Elza e Anna. Cada uma dessas protagonistas possui suas fraquezas, seus medos e suas qualidades e não podem ser qualificadas como frágeis e delicadas. A jornada de Elza foi marcada pelo aprendizado de ser quem ela é e, para tanto, a princesa Anna foi essencial. Seu problema não foi resolvido por um homem ou pelo amor verdadeiro de um homem, mas pelo ato de amor verdadeiro de sua irmã. Anna possuía o desejo de casar, mas seu casamento com “o primeiro que aparece” foi contestado por Elza e por Kristoff. Corajosa e amorosa, Anna não desistiu de sua irmã, obrigada a fugir de seu reino como aberração, e ao final, realizou o ato supremo do verdadeiro amor em prol a vida de sua Elza, pois “somente um ato de amor verdadeiro pode aquecer um coração congelado”, como Pabbie disse a Kristoff. Ele concluiu que seria o beijo de um príncipe que salvaria Anna da morte certa e a levou ao príncipe Hans. Ao contrário das expectativas, o príncipe a deixou para morrer, e foi perseguir Elza. Por fim, Anna realizou o ato do verdadeiro amor ao livrar sua irmã da morte certa, transformando-se em uma estátua de gelo para impedir o golpe certeiro da espada de Hans. E então, seu coração se aqueceu, salvando a si própria, Elza e o reino.

Na vida de Moana não há príncipes, ou amor romântico ou futuros maridos à vista. Ela é uma destemida aventureira, que recorda seus e suas ancestrais e o chamado para ser quem é, tal como sua avó, Tala. Além de Tui, o pai, há outra personagem masculina, o semideus Maui, que havia roubado *pounamu*, o coração de Te Fiti, a poderosa deusa criadora e provedora da natureza. Sem coração, as ilhas criadas pela deusa estavam destinadas a perecer. Moana não precisou de um herói que a salvasse, porque ela é a heroína destinada a restaurar o coração de Te Fiti, e assim, a salvar a ilha de seu povo.

O tipo de relação entre mulheres também mudou na trajetória das Princesas Disney. A terceira categoria analítica é a *relação entre*

mulheres, que passaram de *rivals a camaradas*. Nas Princesas Clássicas e também na história de Rapunzel, percebe-se claramente a dualidade e a rivalidade entre elas e outras mulheres, que encarnam as vilãs. Essas foram apresentadas como indomáveis, poderosas e senhoras das próprias vidas. Obviamente esses aspectos fogem ao controle dos padrões ligados à subalternidade feminina e, em consequência, elas foram mostradas como invejosas, egoístas, más. A maldade ficava estampada na forma física: eram horrendas. Entre Branca e a Madrasta inexistente relação amorosa ou empática. Na casa dos Anões ela é a única mulher, que se submeteu a cuidar deles e da casa em troca da proteção. Ao se disfarçar como uma velha, a Madrasta seguiu com seu plano para matar Bela envenenando-a com uma maçã, para se tornar a mais bela dentre as mulheres do reino. No final, o feitiço virou contra a feiticeira e a Madrasta, atingida por um raio, caiu de um penhasco e morreu. As opositoras de Cinderela foram a madrasta e suas meias-irmãs, que a tratavam como serva, humilhando-a sempre que podiam. Mais uma história que privilegiou a rivalidade feminina. Aurora não enfrentou uma madrasta, mas uma personagem rancorosa, Malévola, que a enfeitiçou e a condenou à morte aos 16 anos. Aurora foi protegida por três boas e desajeitadas fadas-madrinhas. Igualmente, Malévola teve um final trágico ao ser assassinada pelo príncipe que salvou Aurora.

Nas *Princesas* Rebeldes também ocorreram mudanças quanto a esse tópico. Ariel tem irmãs com as quais não se relaciona. Úrsula, a bruxa do mar, é uma personagem feminina com quem Ariel mantém contatos. Ela tem a pele azul, os lábios vermelhos e usa forte maquiagem. A falta de empatia e da verdadeira colaboração entre elas se devia ao desejo de vingança de Úrsula em relação ao pai de Ariel. Mas essa vingança atingiu em cheio Ariel: a porção mágica para transformá-la em humana tirou de Ariel sua voz, silenciando-a. Ao preparar o feitiço, a bruxa cantava: “*O homem abomina as tagarelas, garota caladinha ele adora, se a mulher ficar falando o dia inteiro fofocando o homem se zanga diz adeus e vai*

embora. Não! Não vai querer jogar conversa fora, que os homens fazem tudo para evitar. Sabem quem é a mais querida? É a garota retraída! E só as bem quietinhas vão casar!" (A pequena Sereia, 1989).

Pocahontas tem uma amiga de infância, Nakoma, que a auxiliou sempre que necessitou. Ambas têm personalidades diferentes, mas inexistente rivalidade entre elas. Ao contrário, são cúmplices e solidárias.

Entre as *Princesas* do século XXI, Tiana manteve relacionamentos com três mulheres, Charlotte, sua melhor amiga, sua mãe e Mama Odie (sacerdotisa vodu). Charlotte, filha do Rei do Carnaval, logo uma princesa, beijou o príncipe para transformá-lo em humano por causa de Tiana. Ela disse: “Em todo a minha vida eu li sobre amor de verdade em contos de fadas e Titi, você conseguiu achar. Eu beijo ele, por você, amiga. Ele não precisa casar comigo”. O beijo não funcionou, mas demonstrou a amizade entre as duas. Rapunzel não teve amigas e a única relação que manteve com uma mulher foi com uma bruxa, que se apresentava como sua mãe Gothel, mas que a enganou e a aprisionou durante 18 anos. No cerne da história de Merida está a relação conflituosa com sua mãe. Elinor queria preparar a filha para suceder na direção do reino e para tanto usou elementos dos padrões da sociedade patriarcal para transformá-la numa dama, e que foram recusados pela filha, que preferia as atividades socialmente associadas aos homens. No final, Elinor rompeu com a tradição patriarcal e apoiou a decisão de Merida. A princesa, por sua vez, também aprendeu com a rainha que governar exige responsabilidades, como um possível e futuro casamento. Elas conseguiram colaborar uma com a outra e acertar os passos da relação por meio do amor que havia entre elas. Elza e Anna mudaram o modo de representação da relação entre mulheres nos filmes das *Princesas* Disney. Não há bruxas ou madrasta ou mesmo fada-madrinha. O filme mostrou como uma protegeu a outra, cada qual a seu modo. Anna fortaleceu a irmã nos momentos em que Elza estava mais fragilizada e acreditou que ela poderia controlar seus poderes. Elza compreendeu como o amor

aqueceria também seu coração e que juntas e solidárias, eram fortes. Entretanto, cabe observar que a empatia, a colaboração e a solidariedade entre Merida-Elinor e Elza-Anna estão associadas aos laços consanguíneos. Moana possui uma bela relação com Tala, sua sábia avó, e foi apoiada por Sina, sua mãe. Sina a ajudou a partir em sua aventura. Foi Tala que contou a história de Te Fiti e de seu povo ao transmitir os conhecimentos dos antepassados. Foi a avó que orientou sua neta em sua jornada heroica e ao apontar seu caminho no mar. No final, Moana resgatou o coração de Te Fiti e o devolveu à divindade, curando, assim a deusa criadora das ilhas e da vida que nela há. E feliz singrou os mares com seu povo.

De oponentes e rivais, os últimos filmes das *Princesas* Disney revelaram que entre as mulheres pode haver outro tipo de relação, qual seja aquele marcado por cumplicidade e solidariedade. Esse aspecto rompe com máximas presentes na sociedade patriarcal segundo as quais as mulheres não conseguem estabelecer relações de empatia, de afetividade e amizade com outra mulher, pois as relações harmoniosas e de camaradagem somente ocorrem entre homens. Márcia Tiburi ressaltou que a rivalidade feminina é um mito e que o processo de dominação masculina transformou essa rivalidade em algo naturalizado, a fim de perpetuar a ideologia do poder patriarcal. De acordo com esse mito, mulheres são eternas rivais na disputa por homens e, por isso, não conseguem estabelecer laços de ajuda mútua e de solidariedade.

Entre continuidades e rupturas, as trajetórias das *Princesas* Disney têm acompanhado o difícil embate das mulheres por empoderamento e respeito no contexto do horizonte social androcentrado, patriarcal e estruturado sobre diferentes tipos de hierarquizações (por sexo e gênero, por classe, por etnia/raça, idade, religião) que se imbricam nas teias das relações sociais.

4 Considerações finais

O objetivo foi apresentar uma maneira de utilização crítica das *Princesas* Disney para a discussão, especialmente na educação básica, sobre aspectos da dominação e da subalternidade da mulher na sociedade androcentrada e patriarcal.

Foi abordado que obras da Cultura Pop produzem significados sobre o que vem a ser *mulheres e homens, crianças ou adultos*, pois ao interpelá-los por meio de suas narrativas, estabelecem modos de ser e de estar no mundo. Desde *Branca de Neve e os Sete Anões*, as princesas transformaram-se em personagens de sucesso e em modelos para diferentes gerações de mulheres. Nelas é possível identificar diferentes padrões de comportamentos e de apresentação que conformam essas personagens, segundo o horizonte androcêntrico e patriarcal. Por conseguinte, esses filmes deixam claro quais e como são os papéis sociais de homens e mulheres.

Ao acompanhar a sequência de filmes das *Princesas* Disney é perceptível que essas protagonistas foram modificadas em seus traços físicos e comportamentais, ao longo de praticamente oito décadas, fato que sugere que os *Studios Disney* assimilaram determinadas mudanças nas expectativas relacionadas ao papéis sociais cumpridos por mulheres e aos novos posicionamentos sociais que possibilitaram outros voos para além do casamento e da família, senão a ligação do público com as obras seria perdida. As trajetórias dessas protagonistas demonstram a ampliação das possibilidades para a realização das mulheres, pois a partir da década de 1980 surgiram princesas fortes, insatisfeitas com os papéis sociais que deveriam cumprir em conformidade com a estrutura social, e decididas a construir suas jornadas, transcendendo a imanência da mera sobrevivência. Esse aspecto sugere que as transformações em seus perfis e posturas acompanharam as mudanças ocorridas no imaginário social, a partir das lutas e das pautas apresentadas pelos feminismos.

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas*
Disney: histórias para meninas e mulheres empoderadas

As *Princesas* Disney continuaram belas, generosas, e essas qualidades se coadunaram com a inteligência, a força, a destreza, a curiosidade e a coragem de construir caminhos próprios. Nesse sentido, essas personagens icônicas, para além da aparência e do título de “princesas”, apresentam-se como modelos que portam valores próprios para o questionamento e para a discussão, com as meninas e jovens, da sociedade androcentrada, patriarcal, classista, racista, etarista, capacitista, e das possibilidades ampliadas que toda mulher deve ter, para além do beijo do príncipe encantado e dos afazeres ligados à geração e criação de uma prole.

• **Nota explicativa**

O filme como documento informacional: a compreensão do filme como um documento informacional, e que pode ser utilizado também como uma ferramenta pedagógica, decorre de pesquisas realizadas institucionalmente (Wilke, Oliveira, Ribeiro, 2009). A partir dessas investigações ele foi concebido como um objeto delimitável (o filme) que materializa um discurso signficante, qual seja, o discurso cinematográfico que comporta, por sua vez, diferentes códigos cinematográficos (por exemplo, o movimento da câmera, as grandes panorâmicas, os diferentes planos) e não-cinematográficos (por exemplo, o código de honra nos filmes de guerra ou no *western*). Neste sentido, o filme é aqui concebido como um artefato elaborado a partir de um sistema próprio de significação e que também se revela como um documento que porta determinadas informações. Estas, por sua vez, precisam ser percebidas, apreendidas, entendidas e interpretadas pelo sujeito a partir das informações que o estruturam internamente e daquelas que o reinserem no contexto da produção, porque este documento/monumento informacional é um traço representativo do espaço-tempo que o produziu.

No processo de significação, os espectadores necessitam poder perceber e entender os códigos presentes, os cinematográficos e não-cinematográficos, os quais foram denominados, no campo das pesquisas, como *informações intradiscursivas*. Estas somente serão lidas e significadas à proporção que os espectadores/leitores consigam decifrá-las nos códigos em que estão inscritas e que constituem o próprio filme. Na nossa cultura imagética, o aprendizado destes códigos é desenvolvido de maneira que aparenta até ser natural, mas, em verdade, este processo é cultural. Por conseguinte, é admitido que os espectadores detêm, em geral, um conhecimento mínimo para acompanhar uma trama cinematográfica. Estão situadas ainda neste conjunto de códigos as informações ligadas à feitura do filme enquanto película (uso de todos os artefatos da indústria cinematográfica), assim como a elaboração do filme sob o aspecto dramático (direção, atuação, construção de roteiro, escolha da trilha sonora, etc.). Cada espectador/leitor, segundo seu capital cultural, pode localizar os elementos discursivos pertinentes para obter um entendimento mais ou menos elaborado das estratégias escolhidas por quem produziu e realizou o filme

Além das intradiscursivas, foi percebido também que havia outro nível de significação, aquele compreendido pelas *informações extradiscursivas*, que seriam as chaves de leitura que os espectadores/leitores acionam, a partir dos mecanismos fornecidos pela inserção social deles, para ler a realidade construída cinematograficamente. Assim, na dinâmica da leitura do texto fílmico há as informações externas que não estão inscritas neste tipo de documento, mas que são acionadas por serem circulantes e/ou potencialmente latentes nos contextos de inserção do espectador. Ou seja, as informações *intra- e extradiscursivas* estão entrelaçadas na construção da dramaturgia fílmica e precisam ser minimamente percebidas, apreendidas e compreendidas para que o filme possa ser explorado como recurso didático que contribua para a análise de certa situação ou tema.

Muitas vezes o trabalho que realizo com filmes em sala de aula mostrou que ele pode se tornar empobrecido devido à incapacidade de o espectador ultrapassar os limites que a incompreensão da linguagem cinematográfica impõe, seja pela utilização inadequada do entendimento das informações intra- e extradiscursivas, seja pela ausência de leitura crítica das mesmas. Assim, faz parte do trabalho pedagógico docente atuar em sala de aula também sobre estas barreiras relacionadas à linguagem cinematográfica, a fim de que o trabalho com narrativas fílmicas seja eficiente e válido.

Por fim, foi identificado também um terceiro nível de significação, que seria o *espaço de ação em que apareceriam novas discursividades* elaboradas a partir da interação entre os distintos espectadores, o contexto da sala de aula e o da produção do texto fílmico. Neste patamar desaguariam os acionamentos anteriores para a produção de novas discursividades, as quais constituiriam novos ambientes de interlocução e de negociação de sentido, em sala de aula, e que produziriam, em decorrência, a materialização de novas significações, de novos textos. Este espaço apresenta-se como o *locus*, por excelência, da relação pedagógica em que o estudante/espectador e o docente/espectador produzem novos sentidos.

Referências

ARONOVICH, Lola. *A evolução das princesas da Disney*. 2009. Disponível em: <http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2009/12/evolucao-das-princesas-da-disney.html>.

BACZKO, B. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi*, s. 1. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Editora Portuguesa, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BREDER, Fernanda. *Feminismo & Príncipes Encantados: a representação feminina nos filmes de Princesa da Disney*. Rio de Janeiro: e-galáxia, 2015.

DENIS, Sebastien. *O cinema de animação*. Lisboa: Texto & Grafia, 2010.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. O dispositivo pedagógico da mídia: modos de educar na (e pela) TV. In: *Educação e pesquisa*, v. 28, n. 1, 2002.

FOSSATTI, Carolina L. *Cinema de animação e as princesas: uma análise das categorias de gênero*. 2009. Disponível em: <https://www.intercom.org.br/papers/regionais/sul2009/resumos/R16-0120-1.pdf>.

FOUGEYROLLAS-SHWEBEL, Dominique. Movimentos feministas. In: HIRATA, Helena *et al.* (Orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: UNESP, 2009.

FREIRE FILHO, João. Força de expressão: construção, consumo e contestação das representações midiáticas das minorias. In: *Revista FAMECOS*, n. 28, 2005.

KAPLAN, Elizabeth Ann. *A mulher e o cinema: os dois lados da câmera*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

KELLNER, D. *A cultura da mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.

PACHÁ, Paulo. “Ah Papai! Não viva no passado! Esse é o século XIV”: O que as Princesas Disney têm a nos ensinar sobre historicidade? 26 de agosto de 2013a. Disponível em: <https://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2013/08/26/ah-papai-nao-viva-no-passado-esse-e-o-seculo-xiv-o-que-as-princesas-disney-tem-a-nos-ensinar-sobre-historicidade/>.

PACHÁ, Paulo. “Mas quem lavará? Quem cozinhará?”: As Princesas Disney como trabalhadoras e subalternas. 06 de maio de 2013b. Disponível em: <https://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2013/05/06/mas-quem-lavara-quem-cozinharas-as-princesas-disney-como-trabalhadoras-e-subalternas/>.

PACHÁ, Paulo. “Vivendo felizes para sempre!”: Transformações e continuidades nas “novas” Princesas Disney. 03 de fevereiro de 2014a. Disponível em: <https://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2014/02/03/vivendo-felizes-para-sempre-transformacoes-e-continuidades-nas-novas-princesas-disney/>.

Princesas em pleno século XXI? Crescendo com as *Princesas*
Disney: histórias para meninas e mulheres empoderadas

PACHÁ, Paulo. *Feminismo e Infância*. 2014b. Disponível em:
<https://capitalismoemdesencanto.wordpress.com/2014/12/15/feminismo-e-infancia/>.

PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Trad. Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Mulheres, 2012.

RAEL, Claudia C. Gênero e sexualidade nos desenhos da Disney. In: LOURO, Guacira L.; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana V. (Org). *Corpo, gênero e sexualidade*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. In: *Cadernos Pagu*, n. 16, 2001 Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>.

SMITH, S., CHOUEITI, M., PIEPER, K. *Gender bias without border: an Investigation of Female Characters in Popular Films across 11 Countries*. Geena Davis Institute on Gender in Media, 2014. Disponível em: <https://seejane.org/wp-content/uploads/gender-bias-without-borders-full-report.pdf>.

TIBURI, Marcia. Prefácio. In: *Vamos juntas? – o guia da sororidade para todas*. Rio de Janeiro: Galeria Record, 2016.

WILKE, Valéria C. *Star Trek – Deep Space Nine* na sala de aula – Filosofia, política e alteridade na vizinhança do *wormhole*. In: *Revista Estudos de Filosofia e Ensino*, v. 1, n. 1, 2019.

WILKE, V. C. L., OLIVEIRA, C. I. C., e RIBEIRO, L. B. Didatizando o texto fílmico: uma proposta envolvendo concepções críticas de leitor e leitura. In: *Educação e Cultura Contemporânea*, v. 6, 2009.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

Filmografia

A BELA Adormecida (*Sleeping Beauty*). Direção: Les Clark, Eric Larson e Wolfgang Reitherman. EUA. Walt Disney Pictures, 1959. DVD (75 min), son., color., legendado.

A BELA e a Fera (*Beauty and the Beast*). Direção: Gary Trousdale e Kirk Wise. EUA. Walt Disney Pictures, 1991. 84 min, cor.

A PEQUENA Sereia (*The Little Mermaid*). Direção: Ron Clements e John Musker. EUA. Walt Disney Pictures, 1989. 82 min, cor.

A PRINCESA e o Sapo (*The Princess and the Frog*). Direção: Ron Clements e John Musker. EUA. Walt Disney Pictures, 2009. Blu-ray (89 min), son., color., legendado.

ALADDIN (*Alladin*). Direção: Ron Clements e John Musker. EUA. Walt Disney Pictures, 1992. DVD (90 min), son., color., legendado.

BRANCA de Neve e os Sete Anões (*Snow White and the Seven Dwarfs*). Direção: David Hand, William Cottrell, Wilfred Jackson, Larry Morey, Perce Pearce e Ben Sharpsteen. EUA. Walt Disney Pictures, 1937. DVD (83 min), son., color., legendado.

CINDERELA (*Cinderella*). Direção: Clyde Geronimi, Hamilton Luske e Wilfred Jackson. EUA. Walt Disney. Walt Disney Productions, 1950. 74 min, cor.

ENROLADOS (*Tangled*). Direção: Nathan Greno e Byron Howard. Burbank, EUA. Walt Disney Pictures, 2010. Blu-ray (100 min), son., color., legendado.

MOANA: um mar de aventuras. (*Moana*). Direção: John Musker, Ron Clements. EUA. Walt Disney Animation Studios, 2016. 1 DVD (107 min), widescreen, color.

MULAN. (*Mulan*) Direção: Tony Bancroft e Barry Cook. EUA. Walt Disney Pictures, 1998. 87 min, cor.

POCAHONTAS. (*Pocahontas*). Direção: Mike Gabriel e Eric Goldberg. EUA. Walt Disney Pictures, 1995. 81 min, cor.

FROZEN, Uma Aventura Congelante (*Frozen*). Direção: Chris Buck. Burbank, EUA. Walt Disney Pictures, 2013. Blu-ray (109 min), son., color., legendado.

VALENTE (*Brave*). Direção: Mark Andrews e Brenda Chapman. Burbank, EUA. Walt Disney Pictures, 2012. Blu-ray (102 min), son., color., legendado.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É com grande entusiasmo que o GT Filosofia e Gênero apresenta esta coletânea de artigos, que reúne contribuições valiosas de filósofos e filósofas brasileiras contemporâneas sobre diversos temas e questões presentes no âmbito da relação entre a filosofia e o gênero. Nos últimos anos, adquiriram crescente relevância, na esfera filosófica, a discussão em torno da contribuição das reflexões elaboradas por filósofas de diferentes geografias e histórias da Filosofia e também as pesquisas sobre como o gênero e o sexo têm afetado, interseccionalmente, as condições materiais e subjetivas da vida das mulheres. Este conjunto de textos representa uma rica variedade de perspectivas e análises que enriquece o debate acadêmico ao oferecer novos insights para a compreensão da condição humana, em geral, e das mulheres, em particular.

O propósito desta coletânea é dar voz aos pesquisadores e pesquisadoras do GT Filosofia e Gênero que, com suas reflexões e críticas, contribuem significativamente para o avanço do campo. Ao reunir esses artigos, espera-se estimular um diálogo fecundo entre filósofas e filósofos brasileiros e promover uma reflexão mais aprofundada sobre as questões de gênero na sociedade contemporânea. Cada contribuição oferece uma visão única e provocativa, convidando-nos a repensar nossas concepções prévias e a explorar novos horizontes teóricos.

