

Mulheres na História da Filosofia

Milena Oliveira Pires
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Mulheres na História da Filosofia

Editora Responsável

Solange Costa

Conselho Editorial

Ana Paula Martins de Souza (PUCPR)

Chaiane Faria (USP)

Carolina Antoniazzi (USP)

Elizabete Cristina Echer (UFSM)

Fábio Borges do Rosario (UFRJ)

Frank Thomas Sautter (UFSM)

Gilson Carreira Junior (UNISINOS)

Ialley Lopes da Silva (UFPE)

Luiz Marcos da Silva Filho (UFU)

Milena Oliveira Pires (UFMG)

Pamela Cristina de Gois (UFRJ)

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos (UNEB)

Roberto Schmitz Nitsche

Rommel Luz Figueira Barbosa (CPIL)

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI)

Mulheres na História da Filosofia

Milena Oliveira Pires

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

M956 Mulheres na história da filosofia / organizadora
Milena Oliveira Pires. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2025.
236 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-158-4

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A política na literatura filosófica de Margaret Cavendish: <i>O Mundo Resplandecente</i>.....	13
Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho	
<i>Amor mundi</i> como desígnio da ação e espaço do milagre segundo Hannah Arendt.....	35
Ana Claudia Barbosa Nunes	
Tecendo redes: a história das “Filósofas na Rede”	47
Carina Blacutt, Cidah Duarte, Euza Raquel de Sousa, Marcela Tavares, Nastassja Pugliese, Roberta Damasceno & Roberta Saavedra	
Marilena Chaui contra o autoritarismo	65
Cleiton Zóia Münchow	
Feminismo e anticapitalismo no pensamento de Nancy Fraser	77
Doralice de Lima Barreto	
Hannah Arendt: uma voz feminina na filosofia política do século XX	87
Izaquiel Arruda Siqueira	
Judith Butler e a análise da performatividade no discurso de ódio	121
Ingrid Leandro Xavier da Luz	
Democracia e feminismo: uma leitura a partir da filosofia pragmatista de Charlotte Perkins Gilman	131
Laura Elizia Haubert	
Saffioti e a <i>scholarship</i> feminista: reconstituindo impasses sobre a teoria do gênero.....	145
Luciane Luisa Lindenmeyer	
O que há de novo no materialismo? A origem dos novos materialismos nos estudos de gênero.....	159
Matheus Henrique da Mota Ferreira	

Linguagem-fala, Linguagem-escrita, Linguagem-corpo: Julia Kristeva em uma leitura possível.....	181
Roberta C. Browne	
A experiência cabe no pensar sobre gênero? Uma resposta da fenomenologia ao pós-estruturalismo	201
Roberta Ribeiro Cassiano	
<i>A dama peregrina: exílio com María Zambrano</i>.....	229
Thaise Maria Dias	

Apresentação

O objetivo deste volume é apresentar à comunidade filosófica uma seleção do trabalho realizado no ET Mulheres na História da Filosofia durante o XX Encontro Nacional da ANPOF (Recife, 2024), por meio de textos originalmente apresentados no evento ou que são frutos das discussões e debates realizados nesses espaços.

Neste volume, contamos com as/os seguintes autoras/es: *Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho*, com **A política na literatura filosófica de Margaret Cavendish: O Mundo Resplandecente**; *Ana Claudia Barbosa Nunes*, com **Amor mundi como desígnio da ação e espaço do milagre segundo Hannah Arendt**; *Carina Blacutt*, *Cidah Duarte*, *Euza Raquel de Sousa*, *Marcela Tavares*, *Nastassja Pugliese*, *Roberta Damasceno* e *Roberta Saavedra*, com **Tecendo redes: a história das “Filósofas na Rede”**; *Cleiton Zóia Münchow*, com **Marilena Chaui contra o autoritarismo**; *Doralice de Lima Barreto*, com **Feminismo e Anticapitalismo no Pensamento de Nancy Fraser**; *Izaquiel Arruda Siqueira*, com **Hannah Arendt: uma voz feminina na filosofia política do século XX**; *Ingrid Leandro Xavier da Luz*, com **Judith Butler e a análise da performatividade no discurso de ódio**; *Laura Elizia Haubert*, com **Democracia e feminismo: uma leitura a partir da filosofia pragmatista de Charlotte Perkins Gilman**; *Luciane Luisa Lindenmeyer*, com **Saffioti e a *scholarship* feminista: reconstituindo impasses sobre a teoria do gênero**; *Matheus Henrique da Mota Ferreira*, com **O que há de novo no materialismo? A origem dos novos materialismos nos estudos de gênero**; *Roberta C. Browne*, com **Linguagem-fala**,

Linguagem-escrita, Linguagem-corpo: Julia Kristeva em uma Leitura Possível; Roberta Ribeiro Cassiano, com A experiência cabe no pensar sobre gênero? Uma resposta da fenomenologia ao pós-estruturalismo; e Thaise Maria Dias, com A dama peregrina: exílio com María Zambrano.

Portanto, este volume se revela de grande importância para a promoção e ampliação do debate filosófico sobre a presença e a produção das mulheres na história da filosofia. Ao reunir textos que emergem do maior evento de Filosofia no Brasil, ele não apenas celebra a diversidade de perspectivas sobre temas essenciais, como feminismo, literatura, linguagem, gênero e política, mas também contribui para a visibilidade de autoras e pensadoras que frequentemente ficam à margem dos cânones filosóficos tradicionais.

Milena Oliveira Pires

A política na literatura filosófica de Margaret Cavendish: *O Mundo Resplandecente*¹

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.01>

1 Introdução

Este texto busca compreender o pensamento político da filósofa Margaret Cavendish (1623-1673), articulando-o com sua concepção de natureza, que é central em seu sistema filosófico. A tarefa de identificar e consolidar seu pensamento político apresenta desafios, devido à extensão e diversidade de suas obras, bem como à ausência de um foco explícito nesse tema em sua filosofia. Extremamente produtiva, Cavendish publicou onze volumes abrangendo uma ampla variedade de gêneros, incluindo peças teatrais, poemas, histórias, cartas e tratados de filosofia natural (James, 2003, p. ix). Faz-se proveitosa a ocasião dessa publicação que possui como pretensão esboçar uma articulação das suas perspectivas políticas em seu complexo sistema filosófico. Para tal objetivo este texto está dividido em dois momentos, a saber: i)

¹ Este trabalho foi orientado e revisado pelo Prof. Dr. Pedro Falcão Prichadnitzky, a quem agradeço imensamente.

² Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (bolsista CNPq). Licenciada em Filosofia pela mesma instituição. Membro dos corpos editoriais das revistas *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (UNIOESTE); *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia* (UERJ); *Revista Alamedas* (UNIOESTE); e *Revista Diaphonía* (UNIOESTE). E-mail: mandamilke@gmail.com

apresentação da base filosófica de Cavendish; ii) descrição do pensamento político;

2 A base da filosofia natural

Para podermos seguramente falar sobre o pensamento político de Cavendish, é necessário explicitar a base da filosofia natural da pensadora. A filósofa tem como objetivo de seu sistema a explicação e descrição da natureza. Para Cavendish, não existe algo como filosofia natural e fora dessa área a filosofia política como algo a parte da natureza: a política é um aspecto da natureza e por isso, precisamos explicar e descrever a política no seu sistema complexo do materialismo vitalista. Pois bem, vamos passo a passo: Cavendish era uma filósofa da natureza. Mas, afinal de contas, o que é filosofia natural? A filosofia natural, foi no século XVII, a área de estudo que tinha como objeto a ‘natureza’. O conceito de ‘natureza’ entendida nessa pesquisa como a totalidade das coisas, como vários autores modernos interpretaram e usaram como pressuposto. E para Cavendish tinha uma especificidade nesse conceito: a natureza é a totalidade das coisas materiais. Desse modo, a filosofia natural era a área que estudava todo e qualquer objeto da ordem natural. Essa área buscava explicar fenômenos naturais com suas especulações teóricas utilizando-se também de aparatos científicos e de experimentos, utilizando-se da filosofia experimental. A natureza era estudada pelos filósofos naturais em sua totalidade e em suas ‘partes’, mas não somente em suas ‘partes’ como atualmente fazemos. Era plenamente possível estudar a natureza em seu todo e em suas partes ao fazer filosofia natural e era o que normalmente era feito. Autores como Bacon, Galileu, Descartes, Cavendish e Du Châtelet tinham preocupações tanto gerais sobre a natureza como preocupações específicas que concerniam na explicação de fenômenos específicos. Os filósofos naturais ao estudarem a natureza, tinham muitas vezes a postura de pesquisar a totalidade da natureza, olhando seus diversos aspectos, em

sua generalidade e especificidade, de tal forma que atualmente para traduzirmos filósofos naturais, precisamos criar um grupo com biólogos, físicos, químicos, astrônomos, médicos e especialistas em filosofia para interpretação e tradução. A filosofia da natureza existia antes do movimento de separação das ciências que ocorreu nos séculos seguintes gerando as áreas que conhecemos hoje separadamente, como física, química, biologia, astronomia etc. Sim, essas áreas têm como objeto de investigação, ainda, a natureza, entretanto, cada uma trata de um aspecto desse objeto, de tal forma que não se tem uma área das ciências atuais que trata de um objeto no seu aspecto físico, químico e biológico ao mesmo tempo como a filosofia natural fazia. Ou seja, atualmente nas ciências naturais contemporâneas temos áreas específicas que utilizam de uma grande variedade de instrumental empírico que possibilita a fragmentação da ciência, o modo de conhecer a natureza e explicá-la mudou desde a separação das ciências o que resulta em uma dificuldade para estudar os filósofos modernos. Desse modo, podemos ter como exemplo na atualidade para efetuarmos a compreensão de um objeto natural em sua totalidade, estudos em conjunto são feitos chamando um cientista de cada área das ciências naturais ou olhando cada parte de determinado objeto nas diferentes ciências.

Pois bem, Cavendish era uma filósofa da natureza, fazia filosofia natural com uso de experimentos³ e observações. Essa pensadora busca explicar e descrever desde o que é vida até como os seres vivos se movimentam. E, raciocina como essa totalidade poderia

³ Vale ressaltar que a noção de experimento em Cavendish deve ser entendida de outro modo. Contemporaneamente temos a noção de experimentação desenvolvida e defendida pela Royal Society com o uso de instrumentos. Cavendish em *Observations Upon Experimental Philosophy* critica esse modelo e tem um modelo peculiar de especulação teórica que é através da observação sem o uso de instrumentos. Muitos filósofos da natureza realizavam experimentos, utilizando a filosofia experimental em suas pesquisas por conta do objeto ser a natureza. Em pesquisas posteriores tencionamos olhar para o conceito de experiência no século XVII e o que Cavendish entendia como experimento de maneira mais aprofundada.

harmoniosamente se organizar. Para compreender isso, precisamos entender, portanto, a base de Cavendish para a natureza: o seu *materialismo vitalista*. Algumas perguntas que nos guiarão durante essa parte são: Quais são os princípios básicos dos fenômenos naturais? Como a natureza se organiza?

Para Cavendish como já mencionado, a natureza⁴ é a totalidade das coisas materiais, de tal modo que tudo que existe é material, ou seja, tudo é matéria e, radicalmente, somente é aquilo que é matéria. Com isso temos o ponto de partida do materialismo vitalista da filósofa. A natureza é, portanto, um todo material e os diversos corpos encontrados na natureza enquanto nos movimentamos são suas partes, que também tem seu próprio movimento⁵. Não somente isso, movimento não quer dizer qualquer coisa, movimento sinaliza e demonstra a vida: todos os corpos materiais são vivos — leia-se objetos ‘inanimados’ e animados —, e ter vida significa movimentar-se. Com isso conseguimos resumir em duas proposições principais: i) tudo é matéria; ii) tudo é vivo: o que carrega sempre a noção de movimento; Como Cavendish defende essa ideia? Como ela diz que tudo é material e é vivo?

⁴ “Quando falo das partes da natureza, eu não entendo que essas partes sejam como grãos de milho ou de areia em uma pilha, todos de uma mesma figura ou magnitude, e separáveis uns dos outros: mas, eu concebo a natureza como sempre um corpo infinito, em volume ou magnitude, que por seu próprio movimento, é dividida em partes infinitas; não partes únicas ou indivisíveis, mas partes de um corpo contínuo, apenas discerníveis entre si por suas próprias figuras causadas pelas mudanças de movimentos particulares” (Cavendish, 2001, p. 125-126).

⁵ Cavendish vai na contramão da concepção mecanicista que diz que os corpos não têm movimento espontâneo, com o que a filósofa chama de princípio vital e afirma que todos os corpos possuem movimento próprio. A pensadora afirma que essa é a inferência a melhor explicação que consegue dar conta de explicar a tamanha variação de movimentos. A melhor explicação possível, conhecida como método abduutivo (termo cunhado por Peirce no século XIX) segue alguns princípios como simplicidade e coerência. Para Cavendish, é mais coerente e simples, além de ser a melhor explicação possível, que todos os corpos têm um princípio vital que permite movimentação própria explicando assim a variação de movimentos que existem na natureza e mostrando um sistema que explica a natureza com coerência em sua fundamentação. Cf. *Introduction of Observations Upon Experimental Philosophy* edited by Eileen O’Neill.

Ela descreve a composição das coisas com extensão apresentando a ideia de uma mistura completa e inseparável, pois todas as coisas extensas são compostas, como podemos ver na citação abaixo:

Natureza é uma composição infinita de matéria racional, sensível e inanimada: que ainda elas consistam em um único corpo, por causa da sua íntima e inseparável conjunção (mistura), mesmo assim, elas são aspectos diversos (pois um aspecto não é outro aspecto) e, portanto, cada parte ou partícula da natureza, consiste da mesma mistura, não pode ser simples ou indivisível (Cavendish, 2001, p. 127).

Nessa composição, que é uma mistura completa e inseparável, podemos distingui-los racionalmente, apesar da inseparabilidade, um aspecto é diferente do outro. E com isso, podemos identificar as partes da matéria, que não importa quão pequena é a porção de matéria sempre será composta por essas partes que explicam conjuntamente o movimento de todas as coisas materiais, são elas:

a) *aspecto inanimado*: o que temos em mente ao dizer ‘matéria’. Trata-se do aspecto bruto da matéria que é a base, o receptáculo das características, é a parte propriamente ‘tocável’ e ‘palpável’ da composição da matéria e o que é movimentado.

b) *aspecto animado sensível*: é a parte da composição da matéria que concede acesso ao mundo circundante com o nível de percepção compatível com o seu modo de ser. É o aspecto da composição que efetiva os movimentos e comportamentos que esse corpo pode realizar.

c) *aspecto animado racional*: delibera e coordena os movimentos e comportamentos do corpo.

Com isso o materialismo vitalista tem sua forma ainda mais delineada, mas ainda temos um aspecto importante para compreender: foi dito que existe certo movimento, e a ideia de movimento está relacionado com o que é vida para Cavendish. O que é vida para Cavendish? O que é movimento? O que significa dizer que um aspecto da

matéria coordena movimentos, outro aspecto efetiva e o outro é o aspecto que é movimentado?

Ter vida não pode significar ter um organismo ou algo que esteja necessariamente atrelado com uma vida biofisiológica, visto que Cavendish diz que a pedra é viva e a pedra não tem organismo: objetos sem organismo também são vivos. Admitir que as coisas materiais, todas elas, tem vida significa aceitar que todas as coisas materiais, inclusive uma pedra, possuem algo como ‘mentes’ que façam parte da ordenação de movimento, pelo menos em algum nível, assim como sua acessibilidade ao mundo circundante, tudo atrelado aos aspectos da matéria que todas as coisas na natureza possuem. Nesse ponto a pensadora aceita a ideia de um pampsiquismo no seu materialismo vitalista. Todas as coisas materiais têm vida, se movimentam, pois, possuem algum nível de mente, algum nível de capacidade mental⁶ que permite a sua matéria composta ter seus movimentos e comportamentos. A vida é conhecer a si mesmo e ser capaz de ordenar seus movimentos, portanto, todas as coisas possuem princípio vital, segundo Cavendish, enquanto forem capazes de ordenarem seus próprios

⁶ Capacidade mental, mente, percepção, consciência tais expressões não devem ser lidas como representações mentais assim como o ser humano o possui. Apesar de sermos seres humanos e essa ser nossa régua do que a mente é, o ponto em falar que tudo possui uma consciência é dizer que há algum nível de mente, algum nível de acesso ao mundo circundante e algum nível de racionalidade para ordenar o movimento e conhecer a si mesmo. Acreditamos que não se trata de dizer que pedras tem representações mentais assim como seres humanos têm, mas sim que pedras tem algum *nível* de mente que permitem a ordenação de seus movimentos. A questão é o nível de mente que cada coisa material possui e não espelhar o nosso nível de capacidade mental em todas as demais coisas na natureza. Fazer isso seria fazer o que Cavendish não faria: usar o ser humano como régua universal e o colocar no centro da natureza ao invés de considerar ele mais uma parte da totalidade da matéria que é a natureza. Com o uso do método abduutivo pela filósofa é completamente plausível pensar que a melhor explicação possível é dizer que pedras tem mente e ordenam seus movimentos, mas sua mente tem algum nível que não necessariamente é atrelada a representação mental que os seres humanos possuem e que não existe somente um tipo de consciência na natureza. Não ter acesso a tal consciência não significa que ela não existe e a inferência à melhor explicação parece corroborar essa hipótese.

movimentos e conhecerem a si mesmo. Mas, como esse movimento acontece? O pampsiquismo que vê capacidade mental em todos os corpos na natureza. Então, aceitando a tese de Cavendish que todos esses corpos materiais que são partes da natureza são vivos, e por sua vez, são capazes de ordenar seus movimentos, como esse movimento acontece no materialismo vitalista de Cavendish? Com a seguinte citação podemos entender isso:

Quando um homem joga uma bola... a mão é apenas uma ocasião... para que a bola se mova de um jeito ou de outro. Eu apenas digo que ela deve ter alguma percepção da mão de acordo com a sua própria figura; mas ela não se move pelo movimento da mão, e sim pelo seu próprio (Cavendish, 2001, p. 140).

Ao pensar em um homem jogando uma bola, comumente pensamos: o homem é causa direta do movimento da bola, o homem imprime uma força na bola, a fazendo ganhar velocidade em uma determinada direção e sentido. Entretanto, para Cavendish o movimento da bola é explicado por aquilo que na filosofia dela chama-se *causalidade ocasional*. Não é a mão do homem que move a bola, a bola move-se a si mesma: a matéria animada sensível aspecto que tem a percepção que gera acesso ao mundo circundante percebe a mão do homem. Ao perceber a mão, a matéria animada racional, aspecto que ordena os movimentos, ordena que o aspecto animado sensível articule que a matéria inanimada, aspecto bruto da matéria, se movimente. A velocidade, a direção, o sentido etc. dependem da ocasião que a interação com a mão criou. A causa do movimento de todos os corpos se dá sempre nas ocasiões de interações de corpos, por tanto, a causalidade ocasional explica todos os movimentos e vida que todos os corpos possuem, como consequência da composição da matéria que todos os corpos possuem.

Portanto, se todas as partes da natureza consciência, conhecem a si mesmo e são capazes de ordenar seu próprio movimento, como é possível que todas essas partes convivam em harmonia? Será que é

possível uma convivência entre todas as partes da natureza sem que haja desequilíbrio? Como a sociedade enquanto o todo da natureza consciente deve ser organizado?

3 O pensamento político

Ao pensar no sistema complexo de filosofia natural de Cavendish e exprimir o que seria esse aspecto da natureza que é a política baseada no materialismo vitalista de Cavendish, temos as dificuldades da visão contemporânea na filosofia. A filosofia natural na modernidade tinha como objeto a ‘natureza’ e esse conceito entendido como a totalidade das coisas e em Cavendish, as coisas materiais. Vários autores da modernidade investigavam esse objeto em sua totalidade (geral) e/ou em suas partes (especificidades), todavia não existia a diferença entre filosofia e ciências naturais como temos estabelecido atualmente. Tal ponto é relevante, pois isso requer de nós enquanto pesquisadores uma consciência histórica que leva em consideração o tratamento diferenciado com a ‘natureza’ e com a filosofia naquela época que estudamos enquanto intérpretes no século XXI. Nesse sentido, quando dizemos “Cavendish não exprimiu as consequências políticas de sua filosofia natural” (O’Neill, 2001, p. xx), podemos pensar que para ela não era necessário fazer uma obra que exprimisse algo como “uma filosofia política com bases em uma filosofia natural”. Esse é o modo contemporâneo de ver a filosofia, de maneira segmentada. Uma vez que Cavendish não achou necessário fazer um esforço específico para colocar um sistema filosófico político (James, 2003, p. xxi), necessitamos olhar isso e extrair interpretativamente o que seriam seus pensamentos políticos, porque ela própria não os sistematiza e não os coloca com clareza e distinção. De tal modo que Cavendish escreve textos que constam, também, seu pensamento político, como a sua literatura utópica filosófica *O Mundo Resplandecente* e textos menores como *The Animall Parliament*, ou seja, podemos interpretar que, exprimir seus pensamentos políticos

dessa forma lhe parecia suficiente para sanar o tema, de um aspecto da totalidade da natureza que seria a política, não sendo necessário fazer um “tratado de filosofia política”, bastava fazer filosofia natural. Essa limitação no entendimento é contemporânea, é uma dificuldade nossa enquanto intérpretes, de compreender as escolhas feitas pelos filósofos e vestir os óculos que nos entregam o mais próximo possível uma visão da filosofia natural concebida por Cavendish. Trata-se de uma tarefa árdua, que em partes buscamos nesse trabalho, olhar para *O Mundo Resplandecente* e interpretar, com base na sua filosofia natural, vislumbres do que seriam consequências políticas do seu sistema natural e expressar alguns pontos realizando esse cotejamento. Seu pensamento político está fragmentado na totalidade da sua obra, com alguns pontos de contradições e usos de recursos e gêneros literários diferentes (o que torna o papel do intérprete ainda mais desafiador). Tal questão, nem parecia ser o seu foco principal, se assim quisermos chamar, mas com certa chave de leitura e direcionamento podemos, enquanto pesquisadores, encontrar pistas a serem seguidas. Como apontado por Susan James (2003, p. xxiv):

[...] ambas [as obras] *The Blazing World* and *Divers Orations* expressam uma posição política e Cavendish trata e responde problemas que estão presentes nas mentes dos britânicos da época que passaram pelo período de Guerra Civil. Apesar de responder e falar sobre tais problemas, ela está menos preocupada com isso do que outras pessoas contemporâneas a ela.

Podemos identificar e transitar pelas suas obras, interpretar, explorar e exprimir pensamentos políticos, mas a verdade é que Cavendish não achava necessário cunhar um sistema político filosófico como, por exemplo, Hobbes o fez e toda a gama de filósofos que criaram suas análises dos contratos sociais. Isso nos evidencia que Cavendish concebia a filosofia da natureza no que diz respeito o seu escopo e metodologia diferentemente de outros autores, que também tinham outras interpretações. Não havia consenso sobre a abrangência da filosofia da

natureza e nem no modo de debater política na modernidade. Para Cavendish, não existia uma área diferente da filosofia natural, de tal forma que a política é um aspecto da natureza e ela escolhe o abordar do modo que respeite essa concepção que ela tem de filosofia natural. Com isso, podemos interpretar uma política da Cavendish considerando sua concepção diferenciada de filosofia da natureza que julga não ser necessário exprimir teses políticas em uma filosofia. Mas que para ela era seria suficiente cunhar uma filosofia da natureza e debater esse aspecto da natureza que é a esfera política como parte da sua filosofia natural, levando-a em consideração, mas utilizando-se de outros gêneros para isso. No caso, o *Observations Upon Experimental Philosophy*, um tratado de filosofia natural que tem como apêndice sua literatura utópica filosófica *O Mundo Resplandecente* que aborda sua filosofia natural abordando a política a partir do que é apresentado no seu tratado. Outro exemplo disso é sua obra *Orations of divers sorts, Accommodated to divers places* onde sua abordagem desse tema é diferente da abordagem da filosofia política, com poemas, versos e diferentes perspectivas de problemas políticos, mas que pode ser interpretado a partir de sua filosofia natural e pensando uma política em Cavendish.

Acerca da escolha da literatura para explanar suas contemplações filosóficas Cavendish diz no seu prefácio da primeira edição publicada em 1666 que acredita que a Imaginação que tem como fim a fantasia pode ser utilizada como suporte para sua filosofia. Ela distingue a Razão e a Imaginação como ações das partes racionais da matéria, portanto utilizar o gênero literário utópico para transmissão de sua filosofia não a deprecia enquanto conhecimento. Ela escolhe esse gênero, pois além de racional está em consonância com a filosofia natural: enquanto construção imaginativa é capaz de transmitir conhecimento racionalmente, mas também permite o deleite (Baldo, 2014, p. 87). Com isso, Cavendish torna sua filosofia acessível para outras pessoas além dos filósofos e estudiosos. Na época, as chamadas nobres e dignas damas leram *O Mundo Resplandecente* e Cavendish refere-se a elas no

prefácio da segunda edição publicada em 1668 dizendo que por mais que as damas não veem deleite nos argumentos filosóficos ela elegeu observações para serem apresentadas nessa sua história fantasiada que ela utiliza como suporte para suas contemplações⁷ (Cavendish, 2014, p. 91).

Seguindo com nosso trabalho utilizando-nos dos comentadores e especificamente da obra *O Mundo Resplandecente*, não sendo este a única obra onde ela aborda o tema, mas sendo esse o recorte escolhido para nosso trabalho: buscamos encontrar pontos do seu pensamento político que sejam consistentes e coerentes entre si para formar algo como um plano geral do que seria um sistema político para Cavendish com vistas a base de sua filosofia natural. Afinal de contas, se toda a natureza tem mente, consciência, e participam do todo natural, como ordenar isso de maneira a garantir paz e estabilidade para todas as partes participantes nesse todo? Olhando para sua literatura utópica, considerada a primeira ficção científica publicada, podemos colocar alguns pontos de como essa organização deveria acontecer para a filósofa (Haubert, 2022). Temos o ponto de partida na observação de outras partes da natureza que não os seres humanos, outros animais e seres ‘inanimados’, que tem uma organização diferente, e ao que tudo indica, melhor que a nossa.

O Mundo Resplandecente retrata a entrada, estada e interação de uma humana em um Novo Mundo completamente diferente do que conhecemos como nosso mundo, que podemos chamar de Velho Mundo: as divergências recaem sobretudo sobre os habitantes, a geografia e a organização social. Pontuaremos, com apoio dos comentadores para realizarmos a leitura guiada, alguns elementos na narrativa

⁷ Interessante pensar que atualmente Cavendish tem sido resgatada como filósofa, mas sua literatura utópica *O Mundo Resplandecente* é lida como ficção científica por leitores que não tem interesse em filosofia. Todavia, a filósofa acredita que os leitores estão adquirindo conhecimento de seu sistema filosófico ao mesmo tempo que se deleitam com uma história de fantasia pela harmonia que há entre filosofia natural e o gênero literário utópico que é capaz de proporcionar ambas as ações racionais da matéria.

que nos ajuda a entender o pensamento político de Cavendish. A começar pela primeira indicação relativa à paz e entendimento entre os povos desse Novo Mundo descoberto, algo que seria ideal para o nosso mundo: “Quanto às armas, delas não se fazia uso, porque não tinham outros inimigos que não fossem os ventos” (Cavendish, 2014, p. 105). Com isso conseguimos o primeiro ponto de contato: a paz. Mas a paz é possível por muito tempo? Como cultivar paz em sociedades que tem tantas partes? Temos mais alguns elementos que acrescentam a essa posição na seguinte citação:

Dentro dos navios havia homens de muitas feições, mas nenhuma similar às do nosso mundo e, no momento em que os barcos e navios se encontraram, eles saudaram-se e conversaram uns com os outros de forma extremamente cortês, pois só havia uma língua em todo aquele mundo, assim como havia apenas um Imperador a quem todos eram submissos com grande dever e obediência, o que os fazia viver em felicidade e paz contínuas, sem, por isso, estarem familiarizados com guerras estrangeiras ou com insurreições civis (Cavendish, 2014, p. 107).

Nesse momento temos novos elementos para compreender o que Cavendish estabelece através da noção de paz. Percebamos, paz não é somente um status momentâneo, mas seria a paz contínua e não somente isso, mas como também felicidade contínua conjuntamente com a paz, contanto, uma estabilidade na sociedade. Em mundos tão populosos, alcançar tais pontos como um status contínuo parece utópico. Atualmente no nosso Velho Mundo, estamos vivendo na época da destruição da própria natureza, com mudanças climáticas ocorrendo, uma parte da natureza destruindo outras partes que a compõem — pois, não se compreendem enquanto parte da natureza. E, duas grandes guerras acontecendo com registro de várias outras ao longo da história. No entanto, para Cavendish, na mesma citação introduz elementos que mostram como isso é possível: unidade através do idioma e do governo. Com um idioma universal que permite comunicação entre todos os

povos e somente um Imperador para reger todo o mundo: essa é a fórmula atual que temos desse Novo Mundo que não conhece guerras de nenhuma espécie. Vale ter em vista a questão apontada de submissão, dever e obediência, parece que através de rituais, eles sabem a quem devem submissão, dever e obediência, parece que através de consenso, a sociedade funciona sem ganância. Outro aspecto desse Novo Mundo é que não existe dinheiro em forma alguma, a prática era a troca de mercadorias, o escambo. Talvez esse ponto realmente nos faça entender que algo como o acúmulo de riquezas em formato de moedas e dinheiro, podem suscitar guerras e insurreições.

Vemos que na narrativa é apontada que as partes que integram o todo desse Novo Mundo são bem diversas, tem vários “tipos” de criaturas que fazem parte disso que chamamos de sociedade, alguns listados são: homens-urso, homens-verme, homens-peixe, homens-pássaro, homens-mosca, homens-formiga, homens-ganso, homens-aranha, homens-piolho, homens-raposa, homens-símio, homens-corvo, homens-gralha, homens-papagaio etc. São as criaturas que ela consegue identificar como homens, mas muitos tipos deles mesclados com aspectos do que vemos como animais no nosso mundo. Essa mescla pode indicar tanto uma tentativa da autora de nos fazer imaginar como tais habitantes seriam e/ou apontar que a mescla, de certa forma, entregaria algo que contribuísse para o ser humano, de tal forma que, os animais como conhecemos, muitas vezes trabalham, sobrevivem e se comunicam muito melhor em grupo do que nós que somos puramente seres humanos. Assim, apontando de certa forma, além de um recurso imaginativo, uma espécie de conselho para o nosso Velho Mundo, de que devemos ser homens-animais, cooperativos, para termos uma melhor convivência. Temos também um ponto levantado por Cavendish que é relativamente complexa de ser tratada que é: no Novo Mundo cada um seguia a profissão que melhor lhe servia a natureza da sua espécie, ou seja, a profissão que melhor se encaixava com sua matéria e habilidades era sua para melhor agregar a tal organização desse

mundo. Por exemplo, os homens-pássaros eram astrônomos, pois conseguiam voar e observar melhor as estrelas, parece ter a ver com a coerência com sua espécie e habilidades da espécie, como pré-disposições. Nos inserindo nesse Novo Mundo e buscando entendê-lo em sua organização harmoniosa temos alguns pontos de difícil compreensão e polêmicos. Quando olhamos esse ponto do pensamento político de Cavendish, colocamos em questões conceitos que conhecemos no Velho Mundo como liberdade, individualidade, coletivismo, entre outros. Nos parece que é necessário repensar esses conceitos na filosofia de Cavendish, pois eles não parecem serem compatíveis com o que temos no dia a dia. Ao pensar nesse sentido de que cada um deve seguir a profissão que melhor lhe sirva, que é mais compatível com sua espécie⁸, entramos em discussão acerca desses conceitos, o que entendemos quando falamos por eles, o que Cavendish parece dizer com eles e como isso é organizado no sistema político dela que parece ser diferente de como temos no Velho Mundo. É de suma importância uma posterior pesquisa acerca desse tópico, indicando assim um ponto do trabalho para seguimento do mesmo para maior aprofundamento no futuro.

Acerca das leis, temos a seguinte citação: “Aos últimos, ela perguntou inicialmente por que tinham tão poucas leis. Eles responderam que leis em excesso provocavam muitas divisões, as quais comumente ocasionavam facções de espécies, e por fim irrompiam em guerras” (Cavendish, 2014, p. 115). Por uma questão de simplicidade, parece que uma sociedade bem-organizada e em harmonia, não precisa ter tantas leis assim para regê-la. Podemos pensar que talvez não precise de inúmeras leis, pois os seres vivos que compõem essa sociedade reconhecem por si mesmos como devem agir, não havendo necessidade de leis

⁸ Um possível diálogo que podemos fazer acerca das profissões no sistema da Cavendish é com Aristóteles e sua tese de cada ser possuir uma função e a partir dessa função esse ser encontraria uma identidade ética e política. Tal tema aparece na *Ética a Nicômaco*.

que ditam e impõe como eles devem se portar na sociedade. Somos atentados para o fato de que nessa época outros filósofos se preocupavam com o tema da política e escreviam seus tratados políticos com a análise dos contratos sociais. Todavia, devemos refletir se é possível falar nos termos de contrato social na filosofia de Cavendish. Ao colocar em jogo o que é um contrato social pensamos de imediato nos conjuntos de leis e regras estabelecidos: tanto as leis naturais como leis criadas. Além disso, um contrato social depende de certos pressupostos que são postos no momento da criação do contrato social que o ajudam na sua cunhagem. Por exemplo, ao fazer o contrato social somente para os seres humanos, descartamos a parte da natureza que não são seres humanos da sociedade. Logo essa parte é excluída não sendo levadas em consideração de modo algum como partes conscientes integrantes do contrato social, sendo consideradas ‘coisas inferiores a disposição para uso do ser humano’. Com isso, acreditamos que a noção de contrato social não possa ser utilizada na filosofia de Cavendish, pois a simplicidade da sociedade ideal de Cavendish pede por poucas leis e o contrato social é o oposto além de estabelecer pressupostos e impor valores e obrigações que podem causar conflitos. Dessa forma, precisamos pensar em Cavendish um outro modo de descrever sua política, acreditamos que podemos pensar nesse sistema político ideal como o *estado de natureza*⁹. O Estado de Natureza em Cavendish, diferente de outros filósofos, é harmônico, a natureza tem harmonia em si mesma entre o todo e suas partes e os seres naturais diferentes dos seres

⁹ Temos ciência de que ‘estado de natureza’ é um termo técnico da discussão contratualista. Ao avançarmos a pesquisa precisaremos refletir se tem algo como estado de natureza e estado civil na filosofia de Cavendish. E, refletir se o estado de natureza seria o único estado possível da sociedade para a filósofa. Cavendish parece inverter a lógica contratualista e conforme avançarmos essa pesquisa esse é um dos pontos a serem analisados e aprofundados. Acreditamos que o ‘estado de natureza’ precisará de resignificação na filosofia de Cavendish, assim como alguns conceitos como liberdade, individualidade e coletividade que entram em jogo em alguns aspectos do sistema político colocado pela pensadora. Posteriores leituras e pesquisas darão luz a esses tópicos.

humanos, como formigas e abelhas vivem em um modo de cooperativismo que lhes garantem sobrevivência e proliferação da espécie. Além disso temos como exemplo a teia alimentar que expressa essa harmonia da natureza que lhe é própria. Todavia, é complexo falar de harmonia em uma sociedade, ou seja, na natureza que possui tantas partes envolvidas que tem sua própria expressão de vontade. Em situações adversas nessa sociedade podem acontecer momentos de deliberação e reconhecimento do bem coletivo sempre que necessário, sempre levando em conta os elementos que organizam a sociedade e a fazem tender sempre para a harmonia da natureza. A desarmonia da natureza seria, portanto, o distúrbio do sistema político ideal em Cavendish. Sendo assim, não precisamos e nem devemos dizer que a filósofa desenvolve um contrato social, pois seu pensamento político não pensa nesses termos. Nem todo o arranjo de uma sociedade precisa ser feito em termos de um contrato com imposições e obrigações, e inclusive tal forma de organização parece gerar mais caos do que ordem. Nesse sentido o estado de natureza em Cavendish parece ter consigo uma harmonia que lhe é própria que acontece de modo mais simples. Necessitamos avançar em nossa pesquisa para posterior aprofundamento.

Com isso, parece que a harmonia da natureza em uma sociedade perpassa por esses elementos de poucas leis, um governante, a harmonia, a submissão, dever, obediência, o bem coletivo, o cooperativismo e o próprio mundo circundante onde essa natureza é considerando a geografia nas suas construções. Seguindo temos um trecho com um aprofundamento acerca do governante único:

Em segundo lugar, ela questionou-lhes o motivo de sua preferência por um governo monárquico antes de qualquer outro. Em sua resposta, afirmaram ser mais natural a um corpo possuir uma única cabeça, assim como seria natural ao corpo político ter apenas um governante, logo, a república, a qual possuía muitos governadores, configurava-se como um monstro com muitas cabeças (Cavendish, 2014, p. 115-116).

O Estado seria regido somente por um governante, no regime necessariamente monárquico absolutista, pontuando esse como o modelo mais natural de reger essa sociedade ideal harmônica. Assim, se evitaria divergências em aspectos políticos e de convivência importantes como pode acontecer em uma república ou em uma monarquia parlamentarista. Além disso, a religião também é única com somente um Deus sendo cultuado¹⁰.

Como último aspecto a ser visto nesse trabalho, é muito importante que os membros de um mundo ajam em consonância promovendo a estabilidade e paz, seguindo somente um governante. Esse ecossistema funciona porque todos agem como um grupo que preza por seu grupo. Mas fazer tal coisa depende também de estar em harmonia e se atentar ao mundo que circunda esse ecossistema, as partes materiais vivas que não se expressam ou tem o mesmo nível de consciência dos humanos ou dos animais que parecem ‘inanimados’, de tal modo que é mais produtivo compreender como a natureza funciona nos aspectos climáticos e territoriais por exemplo, do que tentar ir contra isso. A circundância também faz parte da natureza, compreendê-la e agir de acordo com ela faz parte de agir em consonância com o todo, enquanto parte integrante desse todo, para garantir paz e estabilidade para todas as partes. Como podemos ver na seguinte citação:

Após receber as informações relacionadas à igreja e ao estado, a Imperatriz passou algum tempo observando o palácio imperial, onde admirava o engenho e a habilidade dos arquitetos. E perguntou-lhes, a princípio, por que construíam suas edificações com, no máximo, dois andares a partir do chão. Eles responderam à Sua Majestade que quanto mais baixas suas construções fossem, menos estariam sujeitas

¹⁰ Tal ponto acerca da religião é complexo de lidar do ponto de vista da multiplicidade de religiões existentes no Velho Mundo e pode apontar um novo rumo de pesquisa para posterior aprofundamento e questionamento. No Novo Mundo apresentado por Cavendish a religião era única e isso contribuía para a harmonia da sociedade e por isso o pontuamos como um aspecto da política da filósofa.

ao calor do Sol, ou ao vento, à tempestade, à deterioração etc (Cavendish, 2014, p. 118-119).

A citação acima aborda ainda os aspectos das grossuras das paredes para evitar calor no verão, causar calor no inverno e o modo de arquitetura que tornava os edifícios mais firmes e duradouros. No início do livro se relata várias linhas e aspectos da ambiência com árvores, rios e biodiversidade. Percebe-se que tem uma consciência de que a ambiência, o meio ambiente, faz parte da natureza e conta na organização social para promover unidade, estabilidade e paz. Que sociedade poderia estar estável passando por fortes crises climáticas? Quem está em paz passando frio em um inverno rigoroso ou derretendo em sua casa em pleno verão? Tal aspecto faz, e muita diferença, para a organização social. Os animais e seres humanos não são ilhas que vivem isolados fora do meio ambiente, estamos todos conectados, o bem do todo é o bem das partes. O bem de uma parte é o bem da outra parte também. De tal forma que as partes somente podem ter paz e estabilidade através da harmonia entre todas as suas partes, considerando cada uma delas, promovendo assim a estabilidade do todo preservando a unidade, sobrevivência e estabilidade das partes.

4 Considerações finais

Com a base da filosofia natural de Cavendish, podemos concluir que a natureza é a totalidade das coisas materiais. Tudo que existe na natureza é material, e tudo que é material têm vida. Ter vida, para a filósofa, é conhecer a si mesmo e poder ordenar seus próprios movimentos. De tal forma, que desde uma pedra, até os animais e os seres humanos são materiais, vivos e conscientes. Com sua composição material sendo uma mistura completa e inseparável de matéria inanimada, matéria animada sensível e matéria animada racional, todas as partes da natureza consciente conseguem acessar a sua circunstância e

ordenarem seus próprios movimentos ao interpretarem as ocasiões. Por meio da causalidade ocasional, sendo que a ocasião não é causa direta do movimento, mas é parte do que promove o movimento, sendo a causa do movimento a própria coisa que movimenta a si mesmo. Assim, todas as partes materiais, vivas e conscientes, ocupam o mesmo todo da natureza e podem se movimentar e conviver.

Considerando a natureza como um todo material vivo como a convivência em sociedade acontece de maneira harmoniosa tendo em vistas todas as suas partes? Todas as partes são conscientes, conhecem a si mesmo e tem sua própria movimentação, como a organização da natureza deve ser? Temos a organização centralizada, por sermos humanos, no modo como nos organizamos socialmente e politicamente. Entretanto, para Cavendish, tal organização não parece ser a melhor possível, pois com o exemplo dos animais vemos que eles parecem ter mais paz e comunicação que gera mais estabilidade e sobrevivência aos seus membros. Com isso, refletimos sobre a possibilidade de nos organizarmos de modo semelhante a eles, ou ainda, conjuntamente com eles, os levando em consideração.

Dentro da sua literatura utópica filosófica *O Mundo Resplandecente* e com ajuda dos ombros dos gigantes comentadores, conseguimos, com algumas citações como vislumbres disso, alguns indícios do pensamento político dela e do que poderíamos chamar de sistema político olhando o Novo Mundo que ela descreve. Os aspectos que pontuamos e usamos para concluir esse trabalho acerca da organização política amostrada por Cavendish, são:

- a) Paz e felicidade contínuos: estabilidade sem nenhum tipo de guerra e conflitos civis;
- b) Sistema com um único governante monárquico absolutista e religião única;
- c) Submissão, dever e obediência;
- d) Uso de escambo e idioma único;

e) As habilidades de cada um devem ser respeitadas e incentivadas a serem buscadas sendo as que melhor se encaixam para tais tipos de pessoas sendo utilizadas na sociedade em prol da harmonia;

f) Sistema com poucas leis para evitar segregação e promover unidade e integração;

g) Consonância com o meio ambiente;

Encerramos o texto com essas conclusões deste trabalho que iniciou a pouco tempo. Como pretensão futura esperamos desenvolver esse projeto de pesquisa desenvolvendo os pontos levantados em sua generalidade e especificidade, desde a filosofia natural da Cavendish até o aspecto político da natureza. Desse modo, rumo a uma interpretação cogente da filosofia natural de Cavendish para a leitura de uma política no sistema complexo proposto pela filósofa.

Referências

BALDO, M. C. S. O MUNDO RESPLANDECENTE, de Margaret Cavendish: estudo e tradução. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2014.

CAVENDISH, Margaret. *Political Writings*. Edit. Susan James. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CAVENDISH, Margaret. *Orations of divers sorts accommodated to divers places written by the Lady Marchioness of Newcastle*. Early English Books Online. University of Michigan Library Digital Collections. Disponível em: <http://name.umdl.umich.edu/A53051.0001.001>. Acesso em: 29 jan. 2025.

CAVENDISH, Margaret. *Observations Upon Experimental Philosophy*. Ed. Eileen O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CAVENDISH, Margaret. *The Blazing World and Other Writings*. Kate Lilley (Ed.). Londres: Penguin Books, 2004.

CUNNING, David. Margaret Lucas Cavendish. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Ed.), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.). Disponível: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/margaret-cavendish/>.

- HAUBERT, Laura Elizia. Margaret Cavendish e O Mundo Resplandecente. 2022. Disponível em: <https://www.queridoclassico.com/2022/07/margaret-cavendish-o-mundo-resplandecente.html>. Acesso em: 17 jan. 2025.
- JAMES, Susan. Introduction. In CAVENDISH, M. *Political Writings*. Ed. Susan James. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- O'NEILL, Eileen. Introduction. In CAVENDISH, M. *Observations Upon Experimental Philosophy*. Ed. Eileen O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PRICLADNITZKY, P.; CARVALHO, A. V. M. F.; SALLES, O. Margaret Cavendish: uma introdução à sua filosofia da natureza. In: WELTER, N. K.; PRICLADNITZKY, P. *Dossiê as pensadoras*. v. 2. Toledo: Instituto Quero Saber, 2023, p. 125-149.

***Amor mundi* como desígnio da ação e espaço do milagre segundo Hannah Arendt**

Ana Claudia Barbosa Nunes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.02>

1 Introdução

O presente trabalho tem como objetivo central explorar o conceito de *amor mundi* como desígnio da ação e espaço do milagre na filosofia de Hannah Arendt, tomando como principal referência a obra *A Condição Humana*. O problema que orienta esta investigação é compreender se o *amor mundi* pode ser entendido como o propósito fundamental da ação e o espaço onde o milagre político se realiza. Para tanto, o estudo busca evidenciar e articular os conceitos de *amor mundi*, ação, milagre e natalidade, destacando sua relevância para a compreensão da esfera política.

Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que a ação é uma atividade que tem como condição a humanidade, ou seja, a pluralidade dos seres humanos. A ação, nesse sentido, é o agir político que ocorre no espaço público, diante de outros indivíduos iguais em dignidade, mas distintos em singularidade. A existência de uma esfera pública é, portanto, essencial para que a ação se realize, pois é nesse espaço que os homens e mulheres definem e expressam sua singularidade por meio do discurso e da interação. A pluralidade, entendida como a

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

coexistência de iguais e desiguais, é a base da vida política, permitindo que os indivíduos, ao agirem juntos, criem e preservem o mundo comum.

O *amor mundi*, ou amor ao mundo, emerge como o impulso ético e político que orienta a ação, garantindo que os indivíduos cuidem do mundo comum e o preservem da ruína. Esse amor não apenas viabiliza a ação, mas também torna possível a liberdade política, sendo intimamente ligado à natalidade, ou seja, à capacidade humana de começar algo novo. É nesse novo começo que o milagre da política se concretiza, entendido como a possibilidade de transformação e renovação do mundo compartilhado. Os seres humanos, ao agirem juntos na pluralidade, são capazes de operar esses milagres, modificando a história e preservando o mundo comum.

Assim, este trabalho busca demonstrar que a ação, impulsioneada pelo *amor mundi*, ocorre na pluralidade, onde os homens, ao agirem e discursarem juntos, cuidam do mundo comum e garantem a continuidade da vida política. O *amor mundi*, portanto, não apenas sustenta a ação, mas também constitui o espaço onde o milagre político se realiza, reafirmando a capacidade humana de transformar e preservar o mundo.

2 Ação e milagre: o *amor mundi* em Hannah Arendt

O “milagre” da política, conforme proposto por Hannah Arendt, manifesta-se na ação, uma atividade profundamente humana que só se realiza na pluralidade. Este artigo busca justificar por que o milagre político ocorre na ação, ao mesmo tempo em que esclarece o que é a ação e por que ela depende da pluralidade para se concretizar. A pluralidade, entendida como a coexistência de seres iguais em dignidade, mas distintos em singularidade, é a condição fundamental para a vida política. É nesse espaço de interação que o poder emerge, não

como dominação, mas como a capacidade de agir em conjunto, com o propósito de cuidar uns dos outros e preservar o mundo comum.

A ação, enquanto atividade política por excelência, é o que garante a diferença existente em cada ser humano, permitindo que, na igualdade, cada indivíduo seja ouvido, observado e possa “aparecer” no espaço público. É por meio da ação que o *amor mundi* — o amor ao mundo — se manifesta, tornando possível o milagre da política. Esse milagre não é um evento sobrenatural, mas a capacidade humana de começar algo novo, de renovar a esperança e de reconstruir o mundo compartilhado. Arendt ressignifica o conceito de milagre, originalmente de origem agostiniana, transformando-o em uma noção política: a possibilidade de alterar a vida humana, a história e o mundo comum por meio da ação coletiva.

Para Arendt, a ação é uma atividade que tem como condição a humanidade, não o indivíduo isolado, mas os homens em plural. A política, por sua vez, só pode existir nesse espaço de interação entre seres humanos, orientados pelo *amor mundi*. Como destaca Müller (2022, p. 311), “Somente a atividade da ação exige pluralidade, sendo a imprescindível condição prévia da ação e do discurso, bem como sua razão de ser. Na atividade da ação é essencial a constante presença dos demais”. Assim, a ação política não se reduz à mera convivência; ela exige a criação de um espaço público adequado, onde os indivíduos possam agir e discursar de forma livre e autêntica, com o objetivo de enfrentar os desafios humanos e preservar o mundo comum.

Neste artigo, exploraremos como a ação, impulsionada pelo *amor mundi*, constitui o espaço onde o milagre político se realiza. A pluralidade, a natalidade e o cuidado com o mundo comum são elementos centrais para compreender a dinâmica da política em Arendt. Ao agirem juntos, os homens não apenas transformam a realidade, mas também reafirmam sua capacidade de criar, renovar e preservar o mundo. Assim, o milagre da política não é um evento isolado, mas o resultado

da ação coletiva, orientada pelo compromisso ético e político com o mundo compartilhado.

O “milagre” da política, conforme proposto por Hannah Arendt, manifesta-se na ação, um conceito central que não apenas define a atividade humana, mas também revela a essência da vida política. A ação, em sua natureza, está intrinsecamente ligada à pluralidade, condição fundamental para que a política possa emergir. É na pluralidade que os indivíduos, ao agirem e discursarem, criam o poder político, sustentado pela interação e pelo cuidado mútuo em prol da preservação do mundo comum. A ação, portanto, não é apenas uma atividade entre outras, mas a principal expressão da singularidade de cada ser humano, garantindo que, mesmo na igualdade, cada voz seja ouvida, cada presença seja reconhecida e cada indivíduo tenha a oportunidade de “aparecer” no espaço público. Essa aparição, por sua vez, não é um mero ato de individualidade, mas um movimento coletivo que visa salvar a humanidade da ruína.

O *amor mundi*, conceito caro à Arendt, ocorre justamente na ação. É nesse espaço de interação e compromisso com o mundo comum que o milagre da política se concretiza. O milagre, aqui, não é mais um conceito de origem religiosa, mas um fenômeno político: a capacidade humana de começar algo novo, de renovar a esperança e de reconstruir o mundo compartilhado. Essa reinterpretação do milagre como um conceito político evidencia a transformação que a autora opera em relação à tradição agostiniana, deslocando-o do âmbito teológico para o terreno da práxis humana. O milagre político, portanto, é a possibilidade de intervir na história, de alterar o curso dos acontecimentos e de resgatar o mundo comum da decadência.

Arendt enfatiza que a ação é uma atividade que depende da humanidade como um todo, não do indivíduo isolado, mas da pluralidade dos homens. A política, por sua vez, só pode existir nesse espaço de interação entre seres humanos, orientados pelo *amor mundi*. A pluralidade, nesse sentido, não é apenas uma condição para a ação, mas

sua razão de ser. Como destaca Müller (2022, p. 311), “Somente a atividade da ação exige pluralidade, sendo a imprescindível condição prévia da ação e do discurso, bem como sua razão de ser. Na atividade da ação é essencial a constante presença dos demais”. Assim, a ação política não se reduz à mera convivência ou coexistência; ela exige a criação de um espaço público onde os indivíduos possam agir e discursar de forma livre e autêntica, com o objetivo de enfrentar os desafios humanos e preservar o mundo comum.

Nesse contexto, a ação política emerge como uma força transformadora, capaz de operar milagres não no sentido sobrenatural, mas no sentido de renovar a esperança e reafirmar a capacidade humana de começar algo novo. É nesse espaço de pluralidade e interação que a política se revela como uma atividade essencialmente humana, orientada pela responsabilidade compartilhada e pelo compromisso com o mundo comum.

Almeida (2008) sustenta que a ação é a atividade mais profundamente humana, impulsionada pela condição da pluralidade dos seres humanos. A ação está intrinsecamente ligada à convivência entre indivíduos singulares que, embora únicos, não vivem isolados, mas em conjunto com outros. Essa pluralidade é a característica fundamental da existência humana, pois é nela que a ação se torna possível. Como afirma Almeida, “A ação diz respeito à convivência entre seres humanos, que são singulares, mas não vivem no singular e sim no plural, ou seja, com os outros. Essa é a característica fundamental da existência humana” (Almeida, 2008, p. 468).

A partir dessa perspectiva, compreende-se que a ação é a atividade humana por excelência, e a pluralidade é o que permite que os indivíduos ajam. Arendt destaca que o “homem de ação, que depende de seus semelhantes” (Arendt, 2020, p. 178-179) para agir, evidenciando que a ação é um ato político que ocorre no espaço público, diante de outros iguais, ainda que distintos e plurais. Essa ação se manifesta por meio do discurso e da expressão corporal, onde cada indivíduo

comunica suas ideias, juízos e valores, sempre com o objetivo de contribuir para o bem comum da comunidade política.

A pluralidade humana é essencial para a ação, sendo sua condição básica, e apresenta dois aspectos fundamentais: a igualdade e a distinção. Sobre a igualdade, Diehl (2019) explica que ela se manifesta na dignidade compartilhada entre os seres humanos e na submissão às mesmas leis, permitindo o diálogo entre eles. Já a distinção surge da singularidade de cada indivíduo. Arendt reforça essa ideia ao afirmar que “A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e para propósitos específicos” (Arendt, 2020, p. 266), criando as condições necessárias para a ação e, conseqüentemente, para o milagre da política.

A pluralidade, portanto, é composta por seres únicos, como destaca Arendt: “No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, 2020, p. 218). Petry (2012) complementa essa ideia ao afirmar que “os homens são seres singulares” (p. 206) e que, apesar de suas diferenças, é necessário garantir um espaço onde possam aparecer e demonstrar sua singularidade. Esse espaço é o público-político, onde os indivíduos se revelam por meio da ação e do discurso.

O homem, como ser distinto, tem seu segundo nascimento na natalidade, momento em que age e inicia algo novo no mundo comum. É por meio do discurso que ele comunica sua singularidade, história e pensamentos, revelando sua distinção, uma característica essencial da ação. Como ressalta Müller (2022, p. 313):

A distinção (*distinctness*, *Verschiedenheit*) é característica da atividade da ação e do mundo público político. A distinção diz respeito a quem se é, quem se revela nas ações, no atuar no mundo, no espaço público-político, no sentido de que a distinção ocorre pelas ações, pela

expressão, pela performance, pelo estilo único ineludível de quem cada um é.

A distinção, portanto, só faz sentido na presença do outro, pois é no reconhecimento mútuo que a ação ganha significado. A ação, como atividade humana, só ocorre na presença de outros indivíduos, sendo a base da vida política. Petry (2012) afirma que “Das três atividades, a ação é a única que ocorre somente na presença de outros seres humanos, sendo a condição de toda a vida política” (p. 209). Arendt complementa essa ideia ao destacar que “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (Arendt, 2020, p. 27). Diferente do trabalho e da obra, a ação depende inteiramente da presença de outros, pois é no espaço público que a singularidade de cada indivíduo é reconhecida.

O espaço público é, portanto, o local onde os homens demonstram sua individualidade e agem diretamente uns com os outros, sem mediação. Como explica Correia (2007), “A ação, por fim, é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediação de qualquer objeto natural ou coisa fabricada, e corresponde à condição humana da pluralidade” (p. 42). É nesse espaço que a singularidade de cada indivíduo é afirmada e reconhecida, garantindo a coexistência entre iguais e distintos.

A capacidade de discursar é o que iguala os homens, mesmo em sua singularidade. Müller (2022) destaca que, por meio do discurso, os indivíduos se mostram iguais, compartilhando histórias, decisões e escolhas no espaço público. A comunicação é essencial para que a ação tenha sentido, pois é por meio dela que os homens expressam suas experiências e singularidades. Arendt reforça que “a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha” (Arendt, 2020, p. 233) quanto da segurança do espaço público para ocorrer.

A política, portanto, emerge quando os homens, reunidos no espaço público, buscam transformar sua realidade e criar algo novo para melhorar o mundo. Como afirma Teles (2022), “A política é uma abertura para as transformações do presente e a criação de novas estratégias para lidar com os rumos da condição humana” (p. 24). Esse espaço político existe potencialmente onde quer que as pessoas se reúnam, sendo o local onde o poder se manifesta. Arendt explica que “É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (Arendt, 2020, p. 249). O poder, nesse sentido, não é sinônimo de dominação, mas da capacidade de agir em conjunto, preservando o mundo comum.

A natalidade, como elemento central da ação, representa a capacidade humana de iniciar algo novo, de trazer ao mundo aquilo que antes não existia. Esse conceito está profundamente ligado à ideia de que cada ser humano, ao nascer, carrega consigo a potencialidade de começar, de intervir no curso dos acontecimentos e de transformar a realidade. Arendt destaca que: “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar [...] Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (Arendt, 2020, p. 219-220).

Essa capacidade de iniciar está intrinsecamente ligada à condição humana da natalidade, que não se refere apenas ao fato biológico do nascimento, mas à possibilidade contínua de renovação e transformação que cada indivíduo traz consigo. A ação, portanto, é sempre um novo começo, um rompimento com o que já existe, marcado pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade. Como ressalta Jardim (2011, p. 85-86):

A ação é uma intensificação da experiência presente. Ela é instantânea; é a mais fugaz das atividades humanas. Os processos que ela inicia, porém, são irreversíveis, e a iniciativa de um agente tem efeitos que

perduram por todo o tempo em que ainda repercute na ação de outros agentes.

Essa característica da ação como algo que não pode ser desfeito e que gera consequências duradouras reforça a importância da responsabilidade humana no mundo compartilhado. Cada ato, por mais breve que seja, ecoa no tecido das relações humanas, influenciando o curso dos eventos e a vida dos outros.

Nesse contexto, o *amor mundi*, conceito central na filosofia de Arendt, surge como a força motriz que impulsiona a ação e sustenta a possibilidade da política. O *amor mundi* não é apenas um afeto pelo mundo, mas um compromisso profundo com a sua preservação e renovação. É esse amor que leva os indivíduos a se engajarem no espaço público, a assumirem a responsabilidade pelo mundo comum e a agirem de forma a garantir sua continuidade e vitalidade. Sem o *amor mundi*, a política perderia seu sentido, pois é ele que permite o “milagre” da ação coletiva, a capacidade de os seres humanos, juntos, criarem algo novo e transformador. Assim, a ação política, guiada pelo *amor mundi*, não apenas preserva o mundo, mas também o renova, garantindo que ele permaneça um espaço de liberdade, pluralidade e possibilidade.

Como explica Campillo (2022, p. 44), “O Amor ao Mundo é nascimento e enquanto novo começo encerra uma cadeia anterior de acontecimentos”. É por meio do amor ao mundo que os homens agem para preservar e transformar o mundo comum, iniciando algo novo e salvando-o da ruína. Wagner (2006, p. 266) complementa essa ideia ao afirmar que “A ação é sempre um novo começo”, pois é nela que os homens, reunidos na pluralidade, operam milagres e reconstroem o mundo.

Em síntese, a ação, impulsionada pelo *amor mundi*, ocorre na pluralidade, onde homens livres agem e discursam com o objetivo de cuidar do mundo comum. Como conclui Correia (2008, p. 31), “O nascimento instaura a possibilidade de agir, mas apenas o amor ao mundo

pode tornar a ação uma efetividade”. É nesse espaço de liberdade e pluralidade que o milagre da política se concretiza, permitindo que os homens, juntos, transformem a história e preservem o mundo compartilhado.

3 Considerações finais

Ao longo deste trabalho, exploramos o conceito de *amor mundi* como desígnio da ação e espaço do milagre na filosofia de Hannah Arendt, evidenciando sua centralidade para a compreensão da vida política. A partir da obra *A Condição Humana*, foi possível articular os conceitos de ação, pluralidade, natalidade e milagre, destacando como o *amor mundi* se configura como o impulso ético e político que orienta a ação humana no espaço público.

A ação, como atividade política por excelência, só se realiza na pluralidade, ou seja, na convivência entre seres iguais em dignidade, mas distintos em singularidade. É no espaço público, por meio do discurso e da interação, que os indivíduos expressam sua singularidade e contribuem para a construção e preservação do mundo comum. O *amor mundi*, entendido como o cuidado com o mundo compartilhado, é o que viabiliza essa ação, garantindo que os homens ajam não apenas em benefício próprio, mas em prol do bem comum.

A natalidade, como capacidade humana de começar algo novo, está intrinsecamente ligada ao *amor mundi* e ao milagre da política. É por meio desse novo começo que os homens, ao agirem juntos, transformam a realidade e preservam o mundo comum, operando verdadeiros milagres políticos. Esses milagres, longe de serem eventos sobrenaturais, são fruto da ação coletiva e do compromisso com o mundo compartilhado.

Portanto, o *amor mundi* não apenas sustenta a ação, mas também constitui o espaço onde o milagre político se realiza. É na pluralidade, no agir e discursar juntos, que os homens demonstram sua capacidade

de transformar e preservar o mundo, reafirmando a importância do espaço público e da liberdade política. Em síntese, este trabalho reforça a relevância do pensamento arendtiano para a compreensão da política como uma prática essencialmente humana, fundada no *amor mundi*, na ação e na pluralidade.

Referências

- ALMEIDA, Vanessa S. Educação e liberdade em Hannah Arendt. *Educação e Pesquisa*, v. 34, n. 3, p. 465-479, set.-dez. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/f7RpmmqQLWYqLHZBg4v6XNB/?format=pdf>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- CAMPILLO, Antonio. Amor. In: CORREIA, Adriano; Et al. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- DIEHL, Daniela B. *Singularidade, pluralidade e igualdade: elementos constitutivos da liberdade política em Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2019. Disponível em: https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/4634/2/Daniela_Diehl_2019.pdf. Acesso em: 15 jan. 2025.
- JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade. In: CORREIA, Adriano. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- PETRY, Cleriston. A ascensão da esfera social: a diluição da distinção entre público e privado. In: FÁVERO, Altair Albert; CASAGRANDA, Edson Alencar (Org.). *Leitura sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. Campinas: Mercado de Letras, 2012.
- TELES, Edson. Ação política. In: CORREIA, Adriano. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- WAGNER, Eugênia S. *Hannah Arendt: ética & política*. Cotia: Atêlie, 2006.

Tecendo redes: a história das “Filósofas na Rede”

Carina Blacutt¹, Cidah Duarte², Euza Raquel de Sousa³, Marcela Tavares⁴, Nastassja Pugliese⁵, Roberta Damasceno⁶ & Roberta Saavedra⁷

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.03>

¹ Doutoranda em Estética e Filosofia da Arte pela UERJ. Mestra em Estética e Filosofia, bacharel e licenciada em Filosofia pela UERJ. Professora de Filosofia da Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro. E-mail: carinablacutt@gmail.com

² Doutora em Filosofia pela UERJ. Mestra em Estética e Filosofia da Arte, bacharel e licenciada em Filosofia pela UERJ. Professora de Filosofia e Sociologia da Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro. E-mail: cidahfilosofia@yahoo.com.br

³ Mestra e licenciada em Filosofia pela UECE. Professora de Filosofia no IFRN Campus Mossoró e Coordenadora do Núcleo do NEABI – IFRN, membra do NEGêDi/IFRN, do NUARTE – IFRN, núcleos do Campus Mossoró e membra do Coletivo de Intelectuais Negras e Negros. E-mail: euza.raquel@ifrn.edu.br

⁴ Doutora em Artes Visuais pela UFRJ. Mestra em Estética e Filosofia da Arte pela UFOP. Bacharel e Licenciada em Filosofia pela UFRJ. Professora de Filosofia do IFRJ no Campus Duque de Caxias e no Curso de Especialização em Linguagens Artísticas, Cultura e Educação do IFRJ Campus Nilópolis. E-mail: marcela.tavares@ifrj.edu.br

⁵ Professora do Departamento de Fundamentos da Educação da Faculdade de Educação da UFRJ. Docente permanente do PPG em Lógica e Metafísica e do PPG em Educação da UFRJ. Coordenadora da Cátedra UNESCO para a História das Mulheres na Filosofia, Ciências e Cultura. Membra fundadora e primeira coordenadora do GT Mulheres na História da Filosofia da ANPOF.

⁶ Doutora em Filosofia pela UERJ. Mestra e graduada pela UFC. Pedagoga pelo Centro Universitário Claretiano. Professora temporária no Departamento de Educação da UERN e Coordenadora do Curso de Pedagogia EAD – Wyden. E-mail: robertafilos@gmail.com

⁷ Doutora e mestra em Estética e Filosofia da Arte pela UFRJ. Licenciada em Filosofia pela mesma instituição. Professora de Filosofia da Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro. E-mail: beta.saavedra@gmail.com

1 Introdução

*Eu quero a memória acesa
depois da angústia apagada.*
Cecília Meireles

A tessitura de uma história precisa dialogar com a intensidade das memórias. Parece ter demorado bastante tempo para redigir a história das “Filósofas na Rede”, porém tal espera foi necessária para que nossas memórias se consolidassem em escrevivências. Propomos aqui uma pesquisa narrativa escrita a várias mãos sobre um sonho compartilhado, que se converteu em uma rede tecida por filósofas de vários lugares do país.

Mulheres que estavam diante de um mundo que ameaçava ruir ante uma pandemia, mas que não foi capaz de impedir essas mulheres de moldar seu mundo e se reunirem para construir uma realidade, uma comunidade, uma coletiva de “Filósofas na Rede”. O contexto de nosso encontro e partilha buscava acolhimento de vivências e diálogos de ideias durante o período de quarentena da Pandemia da COVID-19: assim em 2020 criamos um lugar de encontro nas redes sociais para que pudéssemos pensar juntas e filosoficamente formas de enfrentar a pandemia, o isolamento social e suas consequências. Neste sentido, a filosofia também se convertia em um acalanto diante de um mundo em desespero e caos.

A diversidade de nosso coletivo refletia parcialmente a multiplicidade de corpos e atividades das pensadoras: professoras da rede estadual, federal, professoras universitárias, professoras da rede privada e pensadoras que não se encaixavam em nenhuma dessas categorias. Dada a invisibilidade das mulheres na filosofia e a situação *sui generis* em que as filósofas se encontravam neste período de pandemia — quando nossos cotidianos, relações, trabalhos, cuidados e pesquisas eram forçados a serem reconfigurados e, principalmente, em um momento em que a vida e a morte passaram a ser repensadas frente,

também, à política de Estado em sua versão mais violenta e desumanizante, a necropolítica —, resolvemos unir forças, mentes e afetos em encontros virtuais através de conversas on-line com pensadoras que nos inspiram, citações de obras escritas por mulheres na história da filosofia e, também, através de declamação de poesias gravadas em vídeo. Todos os conteúdos (pensamentos, poesias, produções textuais) eram exclusivamente feitos e apresentados por mulheres e sobre mulheres da filosofia, das artes e das ciências humanas.

Assim, costuramos uma rede para pensar e descansar coletivamente. Como no quadro, que usamos durante muito tempo como identidade visual do grupo: “Descansando na rede” (1975), da pintora Djanira. No quadro vemos um cachorro e duas mulheres dentro de um ambiente doméstico, em isolamento, sendo que uma apoia o balançar da rede da outra — é neste mesmo sentido que, com as “Filósofas na Rede” buscamos a construção de um espaço de solidariedade e reflexão.

Tal como as mulheres retratadas por Djanira, que se ajudam em um estado de isolamento, apoiando-se em redes reais, onde dormem os povos que originalmente ocupavam estas terras e ainda sobrevivem em nós, as “Filósofas na Rede” se uniram para tecer. Tecer redes: este foi o nosso objetivo.

2 Como tudo começou

Foi no mês de março de 2020, quando Carina Blacutt telefonou para Marcela Tavares e relatou o seu delírio febril causado pelos sintomas da doença COVID-19. Havia adormecido ouvindo uma conversa, transmitida pelo *Instagram*, entre Katiuscia Ribeiro e Renato Nogueira, sobre o papel da filosofia na pandemia mundial causada por esse vírus.

Foi no mês de março de 2020, quando Carina Blacutt telefonou para Marcela Tavares e relatou o seu delírio febril causado pelos sintomas da doença COVID-19. Havia adormecido ouvindo uma conversa,

transmitida pelo Instagram, entre Katiuscia Ribeiro e Renato Nogueira, sobre o papel da filosofia na pandemia mundial causada por esse vírus.

Em seu sonho, ambas criaram uma rede de apoio para mulheres da filosofia, onde pudessem compartilhar suas ideias, pesquisas, questionamentos e, principalmente, se acolhessem virtualmente naquele momento pandêmico. Uma ideia que nascia do onírico: fazer da filosofia a re-existência das filósofas diante do momento crítico mundial. Uma rede tecida de sonhos:

Caminho até o limite do meu sonho grande. Vejo a fúria dos impulsos viscerais: vísceras torturadas me guiam. Não gosto do que acabo de escrever — mas sou obrigada a aceitar o trecho todo porque ele me aconteceu. E respeito muito o que eu me aconteço. Minha essência é inconsciente de si própria e é por isso que cegamente me obedeço (Lispector, 2019, p. 37).

E a partir de então, iniciaram-se as inúmeras mensagens, telefonemas, contatos com mulheres da filosofia que também sonhassem em conjunto com essa rede de conhecimento e apoio mútuo. De contato em contato, formou-se um grupo que chegou a ter 14 integrantes oriundas de diversas partes do Brasil: Carina Blacutt, Carolina D’Almeida, Cidah Duarte, Euza Raquel de Sousa, Juliane Leão, Katiuscia Ribeiro, Marcela Tavares, Maria Helena Soares, Naiara de Paula, Nastassja Pugliese, Penélope Diniz, Renata Azzi, Roberta Damasceno e Roberta Saavedra.

Naquele momento, eram em sua maioria mestras e professoras de escola públicas e privadas de Ensino Médio, algumas cursavam seu doutorado, outras eram professoras universitárias, e ainda haviam aquelas que sofriam com o desemprego oriundo das políticas nefastas do governo que des governava o país.

Quando nos reunimos todas em um grupo de Whatsapp, o próximo passo seria começar a fazer as *lives*: mas sobre que temas falaríamos? Quem iria nos escutar do outro lado das telas? A quem serviria esse nosso esforço? Com mais perguntas que respostas, iniciamos entre

nós mesmas conversas on-line, e no começo refletimos sobre ser mulher, professoras, mães e principalmente filósofas. Termo este que, muitas vezes, era corrigido em nossas conversas on-line pelos corretores virtuais, que não reconhecem o feminino de filósofo no português.

Criamos no dia 27 de março de 2020 o perfil “Filósofas na Rede” (@filosofas.na.rede) na rede social *Instagram* e começamos a marcar as primeiras *lives*. Começamos a realizar *lives* entre nós, integrantes do grupo, e posteriormente passamos a convidar outras amigas, professoras, mães, filósofas, mas também, artistas, curadoras de arte, jornalistas, militantes de movimentos sociais e todas as amigas, conhecidas e também desconhecidas que admiramos e que aceitassem nossos convites.

As conversas abarcavam temas caros à filosofia como: história da filosofia, ensino de filosofia, o cânone e o contra-cânone na filosofia, o papel das mulheres na filosofia, mas também sobre movimento estudantil, produtivismo na academia, violência doméstica, trabalho e confinamento, mulheres e LGBTs do campo, Movimento dos Sem Terra, literatura indígena etc. Fizemos ainda alguns lançamentos de livros online (“Rosas e pensamentos outros” e “Lute como uma gorda”) e revistas (“Brejeiras”) e, obviamente, também refletíamos sobre os impactos da pandemia e do confinamento em nossas vidas, trabalhos e afetos.

Além das *lives*, também começamos a pesquisar algumas citações de filósofas que admiramos e publicávamos em *cards*, que eram postados no *feed* da nossa página. Para isto, tivemos que aprender entre todas nós a criar as divulgações, a pensar na paleta de cores e atribuir funções para cada integrante do grupo, para que tivéssemos uma frequência de atividades tanto on-lines como off-lines.

Foram dias de intenso trabalho, o que de alguma maneira nos manteve vivas e ativas durante este longo período de confinamento. O trabalho era um escape para a angústia de perder familiares e amigos para a COVID-19. “Cuidar de mim mesma não é auto-indulgência, é

auto-preservação; e isto é um ato de guerra política” (Lorde, 2017, p. 242). Cuidávamos de nós mesmas e umas das outras.

Nosso trabalho era de autocuidado e também de posicionamento político. Diante do momento obscuro que o país vivia, com crescimento de ideologias fascistas, anti-ciências e anti-vacinas alimentado pelo então presidente e a indústria de *fake news* que ocupavam as redes sociais, em nossas reuniões afirmávamos a necessidade de também ocupar a rede, e fazer de lá um lugar de resistência filosófica, científica e, principalmente, das mulheres.

Quando cansávamos da verborragia das *lives*, gravávamos vídeos recitando poemas que nos encantam. A arte também era uma questão que afirmamos como forma de resistência. Havia o entendimento de que o que divulgávamos em nossa rede deveria servir de acolhimento estético para nós e para as pessoas que acompanhavam nossa página.

Em menos de 1 mês já tínhamos mil seguidores que comemoramos com um *card* de agradecimento, em 4 meses já eram 5 mil seguidores, e não podíamos acreditar que tanta gente, no final das contas, gostava de nos ouvir e de participar das conversas com as nossas convidadas.

No sexto mês passamos a fazer transmissões por um canal no *YouTube*, pois assim poderíamos reunir mais pessoas em uma mesma *live* e assegurar a memória visual e virtual do coletivo uma vez que a plataforma do *Instagram* tinha inconsistência. No *YouTube* foram quase 2 mil inscrições, e sempre anunciávamos as próximas “Filósofas na Roda” no canal do *Instagram*.

A nova onda de ativismo feminista combativo está redescobrando a ideia do impossível, reivindicando tanto pão como rosas: O pão que décadas de neoliberalismo tiraram de nossas mesas, mas também a beleza que nutre nosso espírito por meio da euforia da rebelião (Arzuzza; Bhattacharya; Fraser, 2019, p. 36).

Passamos a receber convites para participar de *lives* em outros canais (como o canal de Caio Souto “Conversações Filosóficas” @conversacoesfilosoficas), fomos citadas em revistas renomadas (como a revista *Cult*, no artigo de Juliana Aggiodisse, “A guerrilha das filósofas”, do dia 4 de janeiro de 2021) e participamos de eventos acadêmicos (como o seminário “Mulheres na Filosofia” organizado pela Universidade Federal do Cariri e “A Mulher Negra e seus espaços de luta” pela FAETEC ETE Helber Vignoli Muniz).

As “Filósofas na Rede” tinham realmente construído uma rede, que passava a ser reconhecida como uma das primeiras iniciativas, das muitas que surgiram durante os anos de 2020 e 2021, de mulheres filósofas que decidiram acabar com o apagamento e a invisibilidade legitimada pela história da filosofia. Estávamos na “Primavera das Filósofas”:

Em 2020, houve uma explosão de eventos na Filosofia organizados por mulheres e sobre mulheres filósofas: eis o apogeu da primavera das filósofas. Segundo dados recolhidos pela Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, foram cerca de 108 eventos virtuais (*lives*, podcasts, encontros), 28 cursos, 42 publicações e 9 entrevistas sobre a temática mulheres e filosofia. Cabe, então, destacar algumas iniciativas (Aggiodisse, 2021).

Em outubro de 2020, fomos convidadas pela Rede de Mulheres Filósofas da América Latina (@reddem__ /UNESCO) para realizar alguma atividade no dia internacional da Filosofia, dia 20 de novembro. Porém, reunidas, decidimos fazer por todo mês de novembro de 2020 o mês das mulheres na Filosofia. Para isto convidamos toda a comunidade acadêmica e filosófica para participar do “Filósofas Debatem”, mesas redondas virtuais que contaram com a presença de filósofas do Brasil e da América Latina.

Os debates versaram sobre questões que atravessam os assuntos presentes nas grandes áreas da Filosofia, sob a perspectiva das reflexões produzidas e teorizadas por mulheres. As mesas redondas

virtuais aconteceram no canal de *YouTube* e contaram com os seguintes temas e convidadas:

- 1/11/2020 domingo às 16h – Filósofas debatem Lógica e Metafísica: “As relações entre gênero e linguagem”. Mediadora: Nastassja Pugliese (UFRJ)

Convidadas: Diana Inés Pérez (UBA), Nara Figueiredo (UNICAMP), Gisele Secco (UFSM)

- 8/11/2020 domingo às 16h – Filósofas debatem Epistemologia e Ciência: “América Latina na produção de conhecimento”. Mediadora: Maria Helena Soares (UERJ)

Convidadas: Ana Matías Rendón (UNAM). Carolina D’Almeida (UFRJ). Halina Leal (FURB), Leticia Minhot (Universidad Nacional de Córdoba)

- 14/11/2020 sábado às 16h – Filósofas debatem Estética e Arte: “Mulheres na Filosofia: corpo, arte, aesthesis”. Mediadora: Marcela Tavares (IFRJ)

Convidadas: Débora Pazetto (UDESC), Ana María Martínez de la Escalera (UNAM), Cidah Duarte (UERJ), Cíntia Vieira (UFOP)

- 22/11/2020 domingo às 16h – Filósofas debatem Ética e Política: “O avanço do conservadorismo e as lutas de resistência na América Latina”. Mediadora: Carina Blacutt (SEDUC) e Penélope Diniz (MST)

Convidadas: Maria Isabel Limongi (UFPR), Rita de Cassia Fraga Machado (UEA), Maria Clara Dias (UFRJ), dirce Eleonora Solis (UERJ)

Estas mesas ocorreram em 4 finais de semana consecutivos de novembro de 2020, e em algumas tivemos mais de 100 pessoas assistindo ao vivo. Entretanto, durante o evento recebemos críticas de alguns seguidores em relação à composição da última mesa cujo tema era “Gênero e Colonialidade”, e que aconteceria no último final de

semana daquele novembro, dia 29/11/2020. A estas críticas, respondemos com um *card* adiando a referida mesa e argumentando que:

Nós do Coletivo Filósofas na Rede gostaríamos de comunicar o adiamento da mesa “Gênero e Colonialidade” que aconteceria no próximo domingo, 29/ 11.

Entendemos a importância do debate acerca dos temas, sobretudo pelo persistente e histórico apagamento destes pela filosofia hegemônica. Todavia, dentro de um campo de disputa por reconhecimento e visibilidade, é preciso atentar também para a representatividade da diversidade de corpos que os temas exigem. Reafirmamos que o coletivo Filósofas na rede tem se empenhado para cumprir o objetivo de defender e apoiar as lutas das mulheres negras, trans e de povos indígenas, assim como para não compactuar absolutamente com nenhum tipo de contribuição para o silenciamento das vozes destes corpos. Convidamos para esta mesa mulheres que estão nessa perspectiva de representatividade, mas infelizmente, em virtude de suas agendas, não foi possível contar com suas presenças na data previamente marcada, em atendimento ao calendário comemorativo do mês da Filosofia. Sendo assim, por um erro nosso, não foi possível construir um debate com perspectivas distintas, ao decidirmos manter a mesa, mesmo diante da impossibilidade de participação representativa preta e indígena, em prol do cumprimento das datas. Por isso, a fim de manter uma prática coerente com o que ideologicamente defendemos, voltamos atrás em nossa decisão e pedimos a compreensão, apoio e paciência de vocês, para que tenhamos tempo de construir esse debate em uma nova data, da forma como inicialmente planejamos. Assim como nos comprometemos com toda a comunidade em buscarmos nos esforçar mais para tornar não só esta mesa, mas todas as nossas atividades, mais plurais. Como elas devem ser!

Aproveitamos para agradecer a todas, todos e todes que nos acompanham, ajudando a tecer essa rede com participações diretas ou indiretas, mediante o aceite de convites para nossos debates, audiência nas lives, mensagens, comentários, críticas e sugestões. Atenciosamente, Filósofas na rede (Filósofas na Rede, [@filosofas.na.rede], 2020, Instagram, 28 de novembro de 2020).

Era a primeira vez que recebíamos críticas e isto demonstrava também que estávamos sendo cada vez mais assistidas por milhares de

pessoas e que era muito importante trazer os debates raciais para o centro de nosso trabalho. Após, refazer os convites, remarcamos a última mesa do evento virtual “Filósofas Debatem” para o dia 20/12:

- 20/12/2020 às 16h – Filósofas Debatem “Gênero e Colonialidade”: Feminismos e Interseccionalidades. Mediador: Euza Raquel (IFRN)

Convidadas: Alejandra Ciriza (UNCUYO), Ana Manoela Kari-puna (UFPA), Mireya Sánchez Echevarría (UMSS), Pâmmela Parreira (SEEDUC-RJ), Susana de Castro (UFRJ)

Depois desse grande esforço na realização deste evento ousado, realizado sem patrocínio, sem apoio institucional, organizado por filósofas que ainda não tinham seus nomes reconhecidos pela academia, já que em sua maioria ainda não tínhamos doutorado e éramos professoras do Ensino Básico, comemoramos 1 ano do canal no dia 28 de março de 2021.

Fizemos uma *live* festiva, em que todas comemoramos o aniversário do canal e todo o trabalho que havíamos desenvolvido, também nos reunimos para agradecer a todas as pessoas que entrevistamos, reconhecer a importância de todo material que produzimos, com o intuito de fazer um balanço do que foi tudo isso e do que ainda poderíamos fazer. Chamamos esta de “livezona”.

Porém, depois de um ano de trabalho intenso, estávamos cansadas, a quarentena já tinha se tornado insuportável, tínhamos prazos com os doutoramentos e o trabalho remoto era mentalmente desgastante também.

Fizemos uma última *live* no dia 22 de abril de 2021, encerramos nossos trabalhos com uma última nota de repúdio contra o ataque racista e sexista sofrido pela filósofa, professora e pesquisadora Katiuscia Ribeiro, que durante sua palestra “A importância da Filosofia Africana no combate ao racismo estrutural”, realizada no dia 24 de março de

2021, em evento organizado pelo Centro Acadêmico de Filosofia (CA-Fil) da Unicamp, foi atacada verbal e violentamente durante sua fala.

Depois de tudo, decidimos recolher nossa rede, dobrá-la com cuidado, como quem guarda um tesouro para o tempo certo de resgatar. Deixamos que os ventos do destino a embalassem, enquanto cada fio entrelaçado guardava a memória das marés que vivemos.

E para que nada se perdesse na espuma dos dias, reunimos todos os nossos vídeos, cada imagem, cada instante capturado, e os lançamos ao oceano digital do *YouTube*, onde nosso trabalho permaneceria ancorado, registrado como um farol para quem quisesse navegar por nossas lembranças.

3 Atrás das telas

Ao longo da existência da Coletiva, como chamávamos, não apenas adquirimos novas habilidades e enfrentamos desafios, mas também construímos um espaço de afeto e acolhimento. Esse ambiente foi além do trabalho e do aprendizado, tornando-se um refúgio de troca e crescimento. Mesmo que nossa interação acontecesse majoritariamente no ambiente virtual, os laços intermediários ultrapassaram as telas, fortalecendo nossa convivência e conexão. O acolhimento e o apoio mútuo fazem parte essencial dessa jornada compartilhada.

Nos momentos especiais, como aniversários, celebramos umas às outras com muito carinho. Publicamos *cards* com citações oriundas de nossas dissertações ou teses de doutorado, destacando o valor e a trajetória de cada uma de nós. Essas pequenas homenagens reforçam nosso reconhecimento mútuo e a importância de nossas jornadas acadêmicas. Cada comemoração se tornava uma oportunidade de reafirmar o apoio e a admiração que cultivamos ao longo do tempo.

Além disso, sempre buscávamos maneiras de estarmos juntas, mesmo à distância. Organizávamos encontros virtuais para beber em nosso bar imaginário, assistir a shows transmitidos ao vivo ou

simplesmente compartilhar nossas experiências e desafios do dia a dia. Estas interações resultaram numa sensação de proximidade e pertencimento, fortalecendo nossos laços mesmo em tempos tão difíceis. Mais do que momentos de descontração, foram oportunidades de nos conhecermos mais para formar uma conexão genuína, até mesmo com mulheres que nem sequer conhecíamos pessoalmente.

Compartilhar vivências e dores foi uma forma de resistência às incertezas do período. Em muitos momentos, choramos diante das câmeras, sabendo que, do outro lado, havia uma mulher, filósofa, professora, pronta para nos acolher.

O que nos unia ultrapassava a produção de conhecimento; foi a empatia de quem compartilhava realidades distintas e, simultaneamente, semelhantes. Esse apoio mútuo transformou nossos encontros em espaços de compreensão, fortalecimento, acolhimento e como estratégia de sobrevivência.

Durante a pandemia da COVID-19, muitas pessoas buscaram maneiras de lidar com o isolamento e a sensação de imobilismo que o *lockdown* impôs. Nós, “Filósofas na rede”, encontramos na transformação estética dos nossos próprios cabelos uma forma de experimentar simbolicamente o movimento natural da vida. Ao cortar, tingir e estilizar os fios com frequência, criávamos um ritual que expressava a necessidade de mudança em um período marcado pela rigidez das restrições sanitárias.

Para nós, o ato de modificar a própria aparência não era apenas uma questão de vaidade, mas um gesto filosófico e existencial. A fluidez das cores e dos cortes representava um contraponto ao congelamento do tempo que muitos sentiram durante a quarentena. Ao transformar nossos cabelos, afirmávamos que, mesmo dentro das limitações impostas pelo isolamento, ainda era possível agir sobre o próprio corpo e encontrar pequenas brechas para a expressão da liberdade.

Essa prática também se conectava a reflexões mais amplas sobre identidade e impermanência. O cabelo, como algo que cresce e se

renova, tornou-se um símbolo da constante mutação do mundo, um lembrete de que a paralisação era apenas aparente. Assim, ao documentar e compartilhar essas mudanças nos vídeos, não apenas lidamos com a estagnação do momento, mas também convidamos nossos espectadores a enxergar o movimento onde, à primeira vista, só havia inércia.

Uma das filósofas, Renata Azzi, que lutou contra um câncer, nunca deixou de participar das discussões e das resoluções do grupo, mostrando sua dedicação e força mesmo diante das adversidades. Grande parte do tempo das “Filósofas na Rede”, Renata ficou por trás das câmeras, lutando com as questões que transbordavam diante da queda de cabelo, por razão da quimioterapia, e se fez presente comparecendo às nossas reuniões virtuais, decisões coletivas e sempre com seu peculiar humor ácido, que aliviava o peso da situação.

Durante as longas conversas sobre mudanças de cabelo, cortes e cores, algo mais profundo começou a acontecer nos bastidores do canal. Renata Azzi, que até então se dedicava à construção de roteiros, agendas e ideias sem aparecer diante das câmeras, encontrou nessas discussões uma força inesperada. Enfrentando um tratamento contra o câncer, ela observava como a transformação estética podia ser um ato de coragem e afirmação, e, aos poucos, esse movimento começou a ressoar dentro dela.

Foi esse ambiente de troca e encorajamento que a levou a dar um passo além. Inspirada pelas conversas e pelo simbolismo do cabelo como expressão de mudança e resistência, Renata decidiu aparecer no *card* da *live* com Caio Souto sem cabelo algum. O que antes parecia impensável tornou-se uma necessidade: não apenas pelo desejo de estar ali, mas pela compreensão de que sua presença também era um ato de força. Ao surgir na tela, ela se mostrava não apenas como a mente por trás do conteúdo, mas como alguém que vivia e sentia cada uma das ideias que ajudava a construir.

Sua aparição não foi apenas um momento marcante para ela, mas para todos que acompanhavam o canal. A presença de Renata na chamada da *live* simbolizou a quebra de uma barreira invisível entre os bastidores e a exposição pública, entre a vulnerabilidade e a potência da palavra. O que começou como uma conversa sobre cabelo tornou-se um espaço de empoderamento e renovação, provando que a mudança, por menor que pareça, pode carregar em si uma força transformadora. Em seguida, Renata fundou um canal próprio com seus amigos mais íntimos no *YouTube* (@gabinetecaligari). Neste, ela e seus amigos comentavam sobre “cinema, séries, livros, quadrinhos e outras tramas fabulosas”, bem como seus relatos fantásticos sobre a luta contra o câncer.

Nossa última postagem no *Instagram* foi em sua homenagem depois que ela encantou-se 2024:

Nós, Filósofas na rede, hoje viemos aqui homenagear uma dessas mulheres que não são apenas mulheres, não são apenas pessoas, são forças da natureza. Renata Azzi, sua força de potência vital sempre nos inspirará! Obrigada pelos sonhos tecidos juntas nessa rede emaranhada que é a vida. Que honra termos tido nossos caminhos cruzados com o seu caminho e termos sido testemunhas de uma forma muito interessante de caminhar, sem se perder ao longo dos passos. Você, grandiosa, gigante, filósofa, artista, performer, sobrevivente, uma mulher de um raciocínio lógico veloz, de uma capacidade criadora impressionante, de uma naturalidade rara, de um humor irônico e muito precioso; você, acontecimento e fenômeno, felizmente aconteceu! Ontem você se descontinuou no transbordamento para uma outra continuidade muito mais plena do que a que esse espaço efêmero e raso é capaz de dar conta. Ontem você se transmutou no tempo, uniu instante e eternidade e se fundiu a eles. Nossos corações hoje dançam a dança do teu ritual, que atravessa o caos, os abismos, a dor e o precipício. Hoje nossos corações dançam pra você, como ato de resistência, mas, sobretudo, como ato de amor! Evoé!!! (Filósofas Na Rede, [@filosofas.na.rede], 2024, Instagram, 10 de julho de 2024).

4 Considerações finais

Buscamos com este capítulo realizar um histórico, que resgate a beleza das memórias que foram tecidas pela força do cuidado de mulheres que, unidas pelo amor, companheirismo e senso de justiça, balançaram a rede como o trabalho realizado durante mais de um ano das “Filósofas na Rede”. Chegamos até a rascunhar um texto que serviria como uma explicação da política do grupo, porém nunca o publicamos, porque nossa política estava sempre em construção. Entretanto, em linhas gerais nos propomos:

De modo geral, procuramos combater a desigualdade e o preconceito de gênero, a partir de uma perspectiva interseccional.

Pelo fato de que:

- entendemos que mulheres não são um grupo homogêneo e que cada uma sofre opressão de um modo distinto;
- entendemos que a história do Brasil e o modo de organização da sociedade contemporânea levaram e reforçam o racismo estrutural, o machismo e o preconceito de classe;
- entendemos também que o lugar de fala de cada sujeito permite o acesso a experiências únicas que se tornam fontes de conhecimento na medida em que são narradas;
- entendemos, ainda, que a filosofia pode e deve ser democratizada, voltando-se para seu papel transformador na vida das pessoas;

E, visando utilizar este espaço de construção coletiva como um lugar de produção de novas formas de estar no mundo, procuramos promover nossos encontros no Instagram a partir das seguintes diretrizes:

- convidando mulheres que possam articular teoria e experiência de vida;
- convidando um grupo cada vez mais diverso de mulheres para ampliarmos as mais diferentes vozes;
- convidando mulheres que possam falar a partir e além de seus lugares de fala, para evitarmos limitar a extensão de suas vozes e capacidades teóricas;
- convidando mulheres que possam nos ajudar a resgatar as contribuições e as obras de outras mulheres do passado;

- convidando mulheres que compreendam o nosso projeto e nos ajudem a combater o preconceito, a desigualdade e todo tipo de violência.

Na prática isso quer dizer:

- a) Convidaremos, prioritariamente, mulheres negras, indígenas e mestiças para falarem de seus temas de interesse, suas experiências e práticas teóricas
- b) Convidaremos também mulheres brancas para falar seus temas de interesse respeitando o lugar das mulheres não-brancas, reconhecendo o privilégio branco e respeitando os argumentos em defesa de uma incomensurabilidade de experiências entre a vivência branca e não-branca, sempre prezando por dar voz e nunca apagar as contribuições de pessoas não-brancas

Podemos afirmar que buscamos implementar esta política durante todo o tempo de existência do canal. E finalmente, depois de mais de dois anos do fim de nossas atividades, resolvemos contar toda nossa história, com o intuito de inspirar outras mulheres a se unirem para construir juntas estratégias na luta antirracista, antifascista e antipatriarcalista.

No dia 3/10/2024, Carina Blacutt e Marcela Tavares iriam apresentar no Eixo Temático “Mulheres na Filosofia” do 20º Encontro AN-POF o resumo do presente capítulo, porém contando também com a presença de Katiuscia Ribeiro, Maria Helena Soares e Roberta Damasceno, o que seria uma apresentação de vinte minutos, se tornou uma roda de filósofas, desta vez presencial, que durou quase uma hora e inspirou e encantou as pessoas que estavam presentes naquele momento. O reencontro destas mulheres, professoras, pesquisadoras foi de tal maneira potente, que cogitamos desenrolar mais uma vez nossa rede tecida a tantas mãos e voltar a deitar juntas para poder novamente balançar nosso modo de pensar e fazer filosofia.

Referências

- AGGIODISSE, Juliana. A guerrilha das filósofas. *Revista Cult*. São Paulo, n. 265, 4 jan. 2021.
- ARRUZZA, C.; BHATTACHARYA, T.; FRASER, N. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- LORDE, Audre. *A Burst of Light and other essays*. New York: Ixia Press, 2017. [Trad. livre Nastassja Pugliese].
- MEIRELES, Cecília. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

Marilena Chaui contra o autoritarismo¹

Cleiton Zóia Münchow²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.04>

O pensamento autoritário é submisso ao já pensado (a teoria prévia que funciona como modelo explicativo fixo), ao já feito (as ações passadas erigidas como exemplos a serem imitados ou rejeitados), num perene exorcismo do risco do inédito e, portanto, da história.

Marilena Chaui

¹ A versão do texto que foi apresentado como comunicação no XX Encontro ANPOF é o resultado de um trabalho de aprimoramento que é devedor de diferentes pessoas e grupos de pesquisa. A primeira versão foi apresentada, no dia 22 de junho de 2021, ao Grupo de Estudos Espinosanos da Universidade de São Paulo. A segunda, também de 2021, foi apresentada como trabalho final da disciplina, ministrada pelo Prof. Dr. Homero Silveira Santiago no Departamento de Pós-graduação em Filosofia da USP, *História da Filosofia Moderna (Espinosa Contra a Ditadura Militar Brasileira: Marilena Chaui leitora de Espinosa na década de 1970)*. A terceira, por sua vez, em 2023, foi apresentada ao Grupo de Orientação coordenado pela profa. Dra. Tessa Moura Lacerda. A quarta, em 2024, à banca de exame de qualificação como capítulo da tese intitulada *Marilena Chaui: repressão sexual e autoritarismo no Brasil*. A presente versão, por fim, conta com as contribuições do debate, ocorrido no dia 01 de outubro de 2024, no Eixo Temático Mulheres na Filosofia.

² Professor do Instituto Federal de Mato Grosso do Sul e do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Desenvolve pesquisa de doutorado sobre a filosofia de Marilena Chaui. É pesquisador associado aos grupos Nós (USP), DiverGenS (UFGD), EDUPI (IFMS) e TEC_MID Teachers (UFGD), além de compor o corpo editorial da *Revista Nós* (USP). Email: cleiton.munchow@ifms.edu.br ou cleiton.munchow@usp.br

1 Introdução: uma petição

“Não seria cômico — e, portanto, despuerado — colocar-se a si mesmo como memorável?” (Chaui, 1985, p. 1), perguntou-se Mari- lena Chaui no *Memorial* que, em 1985, apresentou como petição para ser aceita como professora titular do Departamento de Filosofia da Uni- versidade de São Paulo. A pergunta situa-se em meio a um conjunto de questionamentos a respeito do sentido de produzir um memorial: não seria cômico? Sacrílego? Presunçoso? Uma estultice? Uma tolice da pe- quena subjetividade memoriosa? Conhecimento inadequado que des- liza para a autobiografia, não seria o *Memorial* “um gênero literário in- ventado pelo filistinismo burguês?” (*Ibidem*, p. 2). A exigência de que o Memorial seja uma autobiografia intelectual, uma exposição da relação entre “a vida e o trabalho teórico” (*Ibidem*), diz respeito a questões que tocam diretamente o trabalho do historiador das ideias e do historiador da filosofia: “Não é aqui que psicologismo e sociologismo rondam a meditação e a pesquisa?” (*Ibidem*). “Como, então, pedir-nos um Memo- rial, se a relação vida-obra é o que nos atormenta?” (*Ibidem*). A palavra *Memorial*, no entanto, também tem outro sentido vocabular, um sentido que escapa à ideia de escrito que relata fatos memoráveis, dignos de memória, um Memorial, em seu sentido jurídico é uma petição enviada a instância competente para ser avaliada, julgada, aceita ou recusada.

O sentido do *Memorial* como petição apresenta a possibilidade de escapar ao autoritarismo, à própria transformação em monumento comemorativo e diminuir a intensidade dos enganos produzidos pela memória, mesmo com a mudança de sentido, mesmo como petição, produzir um Memorial continua sendo um perigo para o qual é neces- sário coragem, coragem necessária para não deixar o medo nos entra- var diante do perigo. Para evitar a própria monumentalização autori- tária, no *Memorial*, Chaui não esconde as dúvidas (“não sei, não!”), exercita a ironia, fala sobre seus medos e pudores, não atribui nenhum valor intrínseco às suas atividades, afirma que só está prestando o

concurso para titular “porque alguns colegas consideram importante que o departamento possua o maior número possível de titulares” (Chaui, 1985, p. 26). É neste movimento de crítica ao autoritarismo que procuraremos ler o *Memorial*, pois acreditamos que na rememoração de Chaui, tanto no Departamento quanto no trabalho docente e nas pesquisas, percebe-se o desejo de combater o autoritarismo, seja ele externo ou interno.

2 Departamento de filosofia

É na relação com o Departamento de filosofia da Universidade de São Paulo que a história de Marilena Chaui é apresentada no *Memorial*. Essa relação mobilizou a autora de muitas maneiras ao longo de seu percurso: o ingresso do vestibular, a graduação, o mestrado, o doutorado, a decisão de retornar ao Brasil, as pesquisas futuras, todo esse percurso relaciona-se ao Departamento. Vincular-se ao departamento não fazia parte de seus planos, Chaui relata ter se tornado estudante de filosofia com o objetivo de lecionar no Segundo Grau³, acrescente-se a isto o fato de que o Departamento lhe parecia, durante muito tempo, com o Olimpo: uma “região demasiado longínqua, impenetrável, definido por critérios de excelência” que ela jamais supôs atender e que nunca foram colocadas em seus “horizontes estudantis e profissionais” (Chaui, 1985, p. 5). A relação de Marilena Chaui com o Departamento de Filosofia da USP é marcada pela resistência. Resistir no departamento, ao departamento, com o departamento e pelo departamento.

Marilena relembra seu ingresso controvertido, pois sabia que João Cruz Costa, um dos professores do Departamento, “não via com bons olhos a contratação de mulheres” (Chaui, 1985, p. 5), opinião que, segundo Chaui, parecia ser partilhada com outros professores. Acrescente-se o fato de Giannotti lhe ter dito que parasse de ter filhos se

³ Desde 1996 passou a ser nominado de Ensino Médio.

quisesse ser uma intelectual (cf. *Ibidem*) e o de que um professor chegou a propor sua esterilização (cf. *Ibidem*, p. 6). Ao que tudo indica, segundo pensa Chaui, seu ingresso no Departamento não se relacionou a uma suposta genialidade universal, mas a uma genealidade específica, a filósofa afirma que diziam que sua contratação se relacionava à sua genialidade pedagógica, a sua erudição e não por ser considerada uma pensadora original. Marilena Chaui conta que se sentia “a tal ponto intimidada pelo Departamento de Filosofia que, logo após a contratação, não tinha coragem de comparecer às reuniões imaginando não ter direito de nelas participar” (Chaui, 1985, p. 6), fato que fez com que ela recebesse uma “severa admoestação pelo não-comparecimento (*Ibidem*). Quando se pergunta sobre a razão de ter tolerado tanta agressividade, a autora sugere que talvez “já estivesse fascinada com a ideia de penetrar no Olimpo carregando a maçã e transformando duas potentes mitologias” (*Ibidem*)⁴.

⁴ Trata-se de uma referência à deusa grega Éris cujo mito deu origem à expressão “pomo da discórdia”. Conta-se que ela foi a única deusa a não ser convidada para o casamento de Tétis e Peleu e que, irritada com a ofensa, apareceu, bem na hora do banquete, na noite de núpcias e jogou sobre a mesa uma maçã de ouro com a seguinte inscrição: “Para a mais bela”. Hera, Afrodite e Atenas, depois de verem a maçã e lerem o que nela estava escrito, começaram a brigar pela fruta. Zeus precisou intervir na briga e, com o objetivo de acabar com a contenda, encarregou Mercúrio de levar às deusas rivais a Frígia e delegar o julgamento ao primeiro mortal que aparecesse. Páris foi o primeiro mortal que apareceu. Cada uma das deusas, com o objetivo de tomar posse da maçã, tentou corromper o mortal: glória e sabedoria foi o que Atenas lhe ofereceu; Hera, por sua vez, riqueza e o império da Ásia; por fim, Afrodite lhe prometeu o amor da esposa de Menealau, Helena. Páris, corrompido, deu a maçã dourada a Afrodite conquistando assim o amor de Helena, o que deu origem à guerra que levou à ruína de Tróia. Éris plantou a semente da discórdia e saiu ilesa. A maçã dourada tornou-se o símbolo de Éris, o símbolo da própria discórdia.

3 Docência como resistência ao autoritarismo

A experiência docente de Marilena Chaui no departamento de filosofia da USP, durante dezenove anos, a contar da data de sua contratação em 1966, aconteceu sob o tempo da ditadura. No retorno à sala de aula em 1969, Marilena Chaui observou que “algo se passava em classe” sem que ela pudesse “perceber exatamente o quê”, “havia alguma coisa no ar” (Chaui, 1985, p. 8). Indefinida, indefinível, (*Ibidem*). Foi somente em 1970, durante um curso que ministrou aos alunos de primeiro ano, que Chaui pôde “captar o que se pensava” (*Ibidem*, p. 9). O medo que antes reinava fora dos muros da universidade passou para o lado de dentro da universidade:

O pânico tomava estudantes tanto quanto professores. Prisões e desaparecimentos constituíam nosso cotidiano, tornando-se corriqueira a delação entre estudantes e professores. Ameaças de invasões noturnas do campus por militares pontuavam nossas aulas. Precariedade das instalações improvisadas onde fôramos jogados, após a expulsão da Maria Antônia, comunicava-se às nossas pessoas fragilizadas. Policiais, disfarçados de estudantes, frequentavam os cursos, faziam provocações e ameaças. Telefones eram “grampeados”. Microfones, escondidos em salas de aula e de professores. Contratos eram submetidos à triagem ideológica pelo Dops. Notícias de colegas assassinados chegavam ao campus. Desconfiança se tornava componente das relações (Chaui, 1985, p. 9).

O medo, que estava tanto do lado de fora quanto nos bancos universitários, acabou por produzir a solidariedade e a resistência entre estudantes: “O efeito do medo foi, para muitos de nós, professores e alunos, o horror ao autoritarismo. Esse horror, por seu turno, criou o sentimento de solidariedade e, esta, é desejo de resistência” (Chaui, 1985, p. 9). Marilena Chaui conta que “o horror ao autoritarismo, ao suscitar a solidariedade, provocou, (pelo menos em mim) a quebra do padrão de hierarquia anteriormente vigente” (*Ibidem*, p. 9). Não era mais possível reproduzir, entre professores e estudantes, “a

arbitrariedade dos fatos e das ordens vindas de parte nenhuma” (*Ibidem*, p. 10), “o mesmo padrão de conduta que nos atingia a todos” (*Ibidem*). Se não havia potência para destruir o medo de fora, havia potência para destruir o medo de fora, havia potência para “intervir cá dentro” (*Ibidem*).

Os cursos ministrados por Marilena Chaui entre 1970 e 1975 foram inspirados pelas reivindicações dos alunos que desejavam combater o que chamavam de “autoritarismo da competição individual” (Chaui, 1985, p. 10), o “autoritarismo das correções” (*Ibidem*) e “Desejavam que os cursos lhes dessem “armas de combate” à ditadura e tendiam a mal interpretar muitos programas que não lhes pareciam suficientemente “críticos” (*Ibidem*). Esses cursos “tinham a forma de experiências pedagógicas, de busca de caminhos” (*Ibidem*, 1985, p. 11), nem Chaui, nem os estudantes sabiam “exatamente o que fazer, nem como fazê-lo” (*Ibidem*, p. 11). Essas experiências aconteceram tanto no plano didático quanto no do conteúdo ensinado (*Ibidem*, p. 16). No plano didático a professora passou das aulas expositivas, dos seminários individuais, das dissertações semestrais aos trabalhos em grupo, à modificação da forma de avaliar, pensou em cursos que contribuíssem no fornecimento de armas para o combate contra a ditadura. Segundo Chaui, equívocos e confusões não deixaram de fazer parte destes cursos experimentais, um dos equívocos que durou muitos anos se refere a apresentação da dissertação para avaliação final, os estudantes se recusavam enfurecidamente a fazê-la, para eles tratava-se de autoritarismo da professora.

Marilena Chaui conta que durante anos se sentiu agredida e injustiçada pelos estudantes que sempre acabavam por romper com o acordo estabelecido no começo do semestre a respeito da dissertação de avaliação final. Essa situação se modificou somente depois que ministrou “um curso no qual o desempenho dos alunos fôra perfeito e no qual não aconteceu a previsível assembleia contestadora para que eu, finalmente, compreendesse o que levava, em anos, os estudantes à

denúncia do meu autoritarismo, eu que me considerava um exemplo de personalidade democrática” (Chaui, 1985, p. 18). Foi no contexto de um “curso em que os alunos não se sentiam ameaçados pelas aulas e avaliações” (*Ibidem*), que Marilena pôde compreender o que os estudantes até então tinham chamado de autoritarismo quando assim lhe nominavam:

O que lhes parecia insuportável, quebrando qualquer veleidade “igualitária,” era o fato de que, nas discussões sem fim, jamais me senti ameaçada pelo saber e pelas opiniões dos estudantes. Discutia com eles, fazia-lhes concessões, admoestava-os, mas nunca senti que pudessem abalar o lugar por mim ocupado. Só então pude dizer a mim mesma que, de fato, era autoritária (Chaui, 1985, p. 18).

Essa descoberta produziu uma consequência teórica e uma consequência pedagógica, no momento, trataremos somente da última consequência. Marilena Chaui descobriu que “a relação professor-aluno não é a do diálogo, no seu sentido originário de palavra dividida e compartilhada. Não é relação propriamente dita. É, antes, [...] irrelação. Ou melhor, é relação de assimetria” (Chaui, 1985, p. 19). O trabalho pedagógico passou a ser concebido pela autora como “movimento para superar a assimetria, negando ao aluno a condição de aluno para permitir-lhe transformar-se em professor” (*Ibidem*, p. 19). Chaui acredita que é nesse movimento que parte de uma assimetria inicial em direção a uma simetria final que o diálogo é possível. Assim, percebe que antes se desentendia com os alunos porque tentava, devido ao desespero de combater o autoritarismo, partir de uma simetria que ela não percebia inexistente:

A busca desesperada de uma relação que deixasse o autoritarismo “lá fora”, desaguava no reforço do meu lugar de autoridade, lugar que, permanentemente ocupado, roubava dos estudantes a possibilidade de vir a ocupá-lo de direito, ainda que parecessem ocupá-lo de fato (Chaui, 1985, p. 19).

Nessa mesma ocasião da descoberta de que seu ponto de partida pedagógico, até então, resultava na produção do seu próprio autoritarismo, Chaui também compreendeu que o intenso fascínio que sentia por alguns de seus professores relacionava-se a pedagogia que exerciam, trata-se de estabelecer uma relação com os estudantes sustentada na ideia de “faça comigo” ao invés de “faça como eu”. Marilena Chaui, para explicitar o sentido dessa pedagogia do “faça comigo”, recorre à retomada e ao comentário que Merleau-Ponty fez da “metáfora hegeliana do professor de natação que não ensinava fazendo ler manuais, [...], mas jogando-se com o aluno nas águas” (Chaui, 1985, p. 19). Nesse sentido, a filósofa afirmou ter compreendido que:

[...] o desejo do diálogo não se realiza entre o aluno e o professor, mas entre o estudante e as águas que o acolhem, repelem, educam, ameaçam e convidam. É com o saber que os estudantes dialogam, através do professor. Por isso poderão, um dia, dialogar com o antigo professor, agora seu par (Chaui, 1985, p. 19).

4 Pesquisa e resistência ao autoritarismo

A pesquisa de Chaui também passou por modificações suscitadas pelo desejo de resistir ao autoritarismo imposto pela ditadura militar brasileira. No que se refere ao seu trabalho como intérprete da obra de Espinosa, o desejo de resistência, de dar uma contribuição a situação na qual se encontrava o Brasil, fez Marilena Chaui escolher a “servidão política oriunda da superstição” (Chaui, 1985, p. 40) como tema do doutoramento, assim, em 1970, defendeu tese intitulada “Introdução à leitura de Espinosa”. No que se refere a ampliação dos seus temas de pesquisa, a questão do pensamento autoritário no Brasil, a ideia de uma mitologia verde-amarela, e a noção de ideologia da competência são noções com as quais Marilena Chaui contribuiu em sua crítica à ditadura militar brasileira.

Ao longo do percurso compreendido entre 1969 e 1985, Marilena Chaui identifica a existência de três modificações que lhe pareceram importantes na produção de suas pesquisas: a dessacralização do texto, o abandono do estilo guéraultiano e, por fim, a ampliação dos assuntos e questões de seu interesse. Os textos passaram a ser lidos com “cada vez mais irreverência, desrespeitosa seriedade, cólera e serenidade aflita, onipotência e fraqueza” (Chaui, 1985, p. 30), articulados com seu contexto num esforço de encontrar “o modo como a obra carrega a história em seu interior, relaciona-se com ela integrando-a, criticando-a, abrindo campos de pensamentos e transcendendo seu tempo até nos alcançar e diferenciar-se de nosso pensamento sem deixar de dizer-lhe respeito” (*Ibidem*, p. 31); por fim, o trabalho com filosofia e a participação nos debates da “esfera pública” acabaram por produzir a ampliação dos assuntos e questões.

O esforço para articular obra e história é, certamente, uma das marcas principais do pensamento de Marilena Chaui. Esse esforço se apresenta tanto em seus trabalhos de interpretação do pensamento de Espinosa quanto em seus trabalhos dedicados aos temas brasileiros. A respeito da observação dessa marca é ilustrativa constatação que Bento Prado dedicou as análises efetuadas por Chaui a respeito do discurso integralista. Marilena Chaui conta que Bento Prado afirmou que seu engano era o de ter lido Plínio Salgado como Guérault leu Descartes, para o filósofo, Chaui estava repetindo o modo como havia lido Espinosa. É importante observar que Marilena Chaui reconhece não ter atingido, até aquele momento, a realização perfeita da articulação do texto com o contexto. O fato é que nesse esforço de articulação Chaui acabou por elaborar a noção de contradiscurso, noção extraída da filosofia de Espinosa e que acabou servindo para pensar a crítica à ideologia do tempo presente.

O esforço para articular obra e história que Marilena Chaui realizou em suas obras, no *Memorial*, para quem deseja investigar o pensamento de Chaui, ganha um aspecto inusitado, pois, como já

observamos, encontramos a filósofa e historiadora de filosofia a pensar sobre o seu próprio pensamento num esforço de articular seu próprio texto ao seu contexto. Essa constatação é válida para o *Memorial* como um todo, mas destacamos a investigação de como Chaui chegou ao tema do discurso competente. O efeito teórico da descoberta da assimetria pedagógica que a levou a perceber seu próprio autoritarismo, no plano teórico, somado a literatura de Foucault, de textos das vanguardas de esquerda, de textos sobre cultura de massa, estudos antropológicos, ensaios frankfurtianos, a tradução do texto de Lefort, a conjuntura brasileira, constituiu o caldeirão dos acontecimentos e textos que “convergiavam para o tema do autoritarismo” e que foram mobilizados na sua comunicação sobre cultura popular.

O abandono de alguns textos, a modificação de ideias retrabalhadas, os convites para escrever artigos, apresentar seminários, as leituras, os movimentos populares, a descoberta da greve do zelo, tudo isso levou Marilena Chaui a ideia que Bento Prado batizou de “discurso competente”:

Com essa noção, pretendia acercar-me da ideologia contemporânea [...] como exercício do poder pelo ocultamento da autoridade pelo conhecimento, Assim, chamei de ideologia da competência: 1) o conjunto de processos raciais, políticos e culturais de exclusão e segregação realizados graças à intimidação conseguida pela manipulação dos conhecimentos técnicos-científicos, particularmente pelos meios de comunicação de massa; 2) a nova lógica da dominação, imposta pela divisão social do trabalho industrial sob os imperativos tayloristas, fordistas e da automação, e reposta pelas demais práticas sociais, particularmente a escola e o partido político, separando dirigentes competentes e executantes incompetentes; 3) o surgimento de uma forma sui generis de autoridade, isto é, aquela que parece emanar, de jure e de facto, da mera posse de conhecimentos técnicos e científicos, de tal modo que conhecer converte-se, naturalmente, em direito ao mando; 4) o contraponto entre a incompetência, como fenômeno socialmente produzido, e os saberes reais e imaginários dos dominados (Chaui, 1985, p. 35-36).

Não somente o desejo de aproximar-se de uma problemática movimenta a obra de um autor, o desejo de evitar certas implicações, como ser acusada de retornar ao humanismo, o temor de que os textos fossem lidos como irracionalismo romântico e que a ideia de democracia cultural fosse “identificada como direito à escola”, as acusações produzidas pelos adversários, as interpretações equivocadas, tudo isso também entra no movimento de constituição da ideia de discurso competente. Uma leitura da obra articulada em seu contexto equivale ao estabelecimento de sua gênese de produção na história e as possibilidades de pensar o impensado o que, inclusive, pode escapar ao próprio autor. Pensando a respeito das opiniões críticas dirigidas ao seu livro, Chaui escreveu: “Isso prova que um autor nunca sabe o que está dizendo. Ou melhor, que não possui o sentido do que escreve” (Chaui, 1985, p. 37).

Referências

CHAUI, Marilena. *Memorial*. Maio de 1977 ou dezembro de 1980, inédito.

CHAUI, Marilena. *Memorial para professora titular do Departamento de Filosofia da USP*, ainda não publicado, 1985.

Feminismo e anticapitalismo no pensamento de Nancy Fraser

Doralice de Lima Barreto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.05>

1 Introdução

O presente texto é resultado de leituras introdutórias dos escritos da filósofa Nancy Fraser e tem como ponto principal a influência de Marx na construção de sua teoria que aborda as opressões de grupos em função do gênero, da cor ou da orientação sexual como problema sistêmico. Os textos de Fraser, sobretudo o artigo “*Feminismo para os 99%: um manifesto*” e “*O feminismo o capitalismo e a astúcia da história*” são as principais referências que dão base para a discussão pretendida.

De início, talvez seja pertinente iniciar com uma fala de Fraser no canal da Boitempo registrado no site do *Youtube*:

Nós escolhemos falar com esse feminismo atual, já que ele já existia, e convencê-lo a desistir de qualquer forma de um feminismo de um problema só. Para que ele tente se ver como um participante de uma luta social mais ampla cujo alvo comum é o capitalismo (Fraser, 2022, online).

A autora nos convida a ampliar a visão sobre a importância da luta do feminismo que visa muito além da emancipação das mulheres, pois, entende essa emancipação como resultado de outras lutas em

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Bolsista CAPES). E-mail: doralicefi-lo@gmail.com

conjunto, e que um movimento por si só não abarca a capacidade de uma verdadeira transformação social que efetivamente liberte os seres humanos de toda situação de opressão.

Fraser tem demonstrado o que significa essa amplitude da luta que também abarca o feminismo. Como, por exemplo, o recente acontecimento em abril de 2024 no qual ela foi desconvidada como professora visitante pela Universidade de Colônia na Alemanha porque ela assinou a declaração “*Philosophy for Palestine*”. Seu posicionamento em favor de uma Palestina livre se mantém firme, e sobre essa situação constrangedora, ela declara:

[...] acho que é muito importante que os alemães entendam um pouco da complexidade e da amplitude do judaísmo, sua história e sua perspectiva. Eles estão meio que aderindo a essa ideia de um juramento incondicional de fidelidade a Israel, como se a responsabilidade alemã fosse essa: um apoio irrestrito ao Estado de Israel. Considerando o que Israel está fazendo atualmente, isso é uma traição aos aspectos mais importantes e significativos do judaísmo enquanto uma história, uma perspectiva e um corpo de pensamento. Refiro-me ao judaísmo de Maimônides e de [Baruch] Espinosa, de Sigmund Freud, Heinrich Heine e Ernst Bloch (Fraser, 2024, n.p)

Esta situação em particular denota o que a filósofa feminista aponta em seus argumentos sobre um feminismo que abarque todas as lutas a qualquer tipo de opressão, e de modo especial, ao que daremos destaque, as opressões sob o sistema capitalista. E a partir de seu seu posicionamento resolutivo e seus argumentos consistentes que desenvolveremos a seguir.

2 Feminismo e anticapitalismo

A respeito do feminismo que Nancy Fraser defende, numa entrevista concedida a Olimpia Malatesta para revista Jacobin, ela declara: “qualquer feminismo destinado a libertar todas as mulheres deve ser anticapitalista” (Fraser, 2019, n.p.). Trata-se de um posicionamento de

combate ao sistema capitalista e de combate ao feminismo liberal. Tal feminismo é entendido por Nancy Fraser como inimiga da classe trabalhadora, uma vez que, não se trata de “um feminismo genuinamente igualitário — não é um feminismo que tem algo a oferecer à vasta maioria das mulheres pobres e da classe trabalhadora” (Fraser, 2019, n.p). Sua defesa vai em direção ao entendimento da luta de classes aos moldes da abordagem de Marx em sua crítica à sociedade capitalista.

No artigo *O feminismo anticapitalista de Nancy Fraser*, Doralice de Lima Barreto aborda a aproximação de Nancy Fraser com Marx, entendendo a filósofa como uma pensadora marxista que “compreende que o capitalismo se configura e se reconfigura para possibilitar sua estabilidade e permanência como ordem social, tal qual já descrita por Marx” (Barreto, 2024, p. 91). No artigo a autora também aponta que Fraser, para além do que postulou Marx acertadamente sobre a sociedade capitalista, “amplia a análise crítica das determinações sociais, trazendo essas esferas que não são de fato econômicas e não são parte da reprodução material da sociedade” (Barreto, 2024, p. 91). Para além do trabalho produtivo já extensivamente desenvolvida por Marx, Nancy Fraser chama a atenção para o trabalho reprodutivo que é essencial para manter o trabalho e a produção capitalista.

Tal discussão é interessante tanto do ponto de vista teórico com o qual pode-se observar as aproximações e estrapolamentos em relação às ideias marxianas, e sobretudo entender que, para Nancy Fraser, trata-se de desfazer a falsa dicotomia entre as lutas por redistribuição e lutas por reconhecimento. O artigo *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça para uma era pós-socialista*, é uma resposta que Fraser apresenta enquanto uma contribuição para a teoria crítica pensar as situações dos grupos de lutas num contexto em que as lutas socialistas foram fragilizadas. Em concordância com esse artigo, Fraser aborda o tema da falsa dicotomia entre as lutas por reconhecimento e distribuição material no texto *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”* no qual ela reflete a situação da política e como foi absorvida a derrota do socialismo:

Longe de ser um veredito negativo e definitivo sobre a relevância e a viabilidade de ideais socialistas, Fraser reflete que a condição “pós-socialista” é, na verdade, uma estrutura de sentimentos ou um certo clima cético que caracteriza o estado da esquerda pós-1989. Carregado de um senso de “dia seguinte”, esse clima expressa dúvidas autênticas que estão vinculadas a opacidades genuínas acerca das possibilidades históricas de transformação social progressista. Mas esse clima também se mistura a elementos ideológicos que são difíceis de desembaraçar e nomear (Fraser, 2022, p. 15).

A filósofa apresenta três características constitutivas da condição “pós-socialista”: 1) a que Jürgen Habermas denominou “o esgotamento das energias utópicas [de esquerda]”; 2) surgimento da “política de identidade”, o descentramento da classe; 3) liberalismo econômico ressurgente.

O resultado, segundo Fraser, é a “dissociação de política cultural e política social, bem como um relativo eclipse desta por aquela” (Fraser, 2022, p. 17). Trata-se de uma visão equivocada que entender essas alternativas como excludentes e que se deve escolher entre termos igualdade social ou garantia de diversidade cultural, e que redistribuição e reconhecimento não podem ser lutas combinadas. Fraser declara: “Essas alternativas, sustento, são falsas antíteses” (Fraser, 2022, p. 17).

É por esse motivo que Fraser apresenta um posicionamento sobre o feminismo que luta não somente por sua própria causa, mas esteja engajada às outras lutas emancipatórias da humanidade e que seja um apelo para uma transformação radical na sociedade, sobretudo como um grito anticapitalista. Sobre a importância da crítica ao sistema capitalista, Rahel Jaeggi diz:

É digno de nota quão rapidamente a crítica do capitalismo entrou de novo em voga. Não faz muito tempo, a palavra “capitalismo” ainda estava quase em descrédito, tanto na academia quanto na esfera pública. É verdade que algumas das críticas que estamos vendo são difusas ou rudimentares, simplistas e mesmo inflacionárias. No entanto, você e eu concordamos que uma crítica renovada do capitalismo é exatamente aquilo de que precisamos hoje e que é importante que

teóricos críticos, como nós duas, se concentrem mais uma vez nessa questão (Jaeggi, 2020, p. 13).

Na conversa com Jaeggi, Fraser aponta:

Temos de revelar os fundamentos estruturais das múltiplas tendências de crise numa única e mesma totalidade social: a sociedade capitalista. Há muitas armadilhas aqui. Dobrar a aposta nos modelos marxistas recebidos ou abandoná-los como um todo não será suficiente. Precisamos criar, de algum modo, uma nova compreensão do capitalismo que integre as ideias do marxismo com as dos novos paradigmas — incluindo o feminismo, a ecologia e o pós-colonialismo —, evitando, ao mesmo tempo, os pontos cegos de cada um deles (Fraser, 2020, p. 22).

No manifesto *Feminismo para os 99%*, Fraser, juntamente a Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, encampam o feminismo que entendem como combativo:

Este não é um feminismo corporativo, que se mostrou tão desastroso para as mulheres da classe trabalhadora, nem é o “feminismo de microcrédito”, que alega “empoderar” mulheres do Sul global ao emprestar-lhes montantes irrisórios de dinheiro. Em vez disso, o que nos traz esperança são as greves feministas feitas por mulheres em 2017 e 2018. São essas greves e os movimentos cada vez mais coordenados que estão se desenvolvendo em torno delas que inspiraram inicialmente — e agora corporificam — um feminismo para os 99% (Arruzza; *Et al.* p. 5).

As autoras chamam a atenção para que tipo de feminismo defendem, o que deixa evidenciado que há uma prática do capitalismo em cooptar as lutadoras para o seu lado. Como é o caso do feminismo liberal. Este último atua de forma falsa relegando à maioria das mulheres uma vida de contínua opressão e sem perspectivas de mudança. O feminismo liberal é criticado por focar na meritocracia e não na igualdade real, beneficiando principalmente mulheres já privilegiadas e ignorando as restrições socioeconômicas que afetam a maioria. As autoras do manifesto destacam que o feminismo liberal se trata de

compatibilizar o feminismo e o neoliberalismo que instrumentaliza um movimento de luta contra a opressão, se tornado assim um ocultamento das políticas de opressão sob uma fachada de emancipação:

Evitando medidas parciais, o feminismo que vislumbramos tem como objetivo atacar as raízes capitalistas da barbárie metastática. Recusando-se a sacrificar o bem-estar da maioria a fim de proteger a liberdade da minoria, ele luta pelas necessidades e pelos direitos da maioria — das mulheres pobres e da classe trabalhadora, das mulheres racializadas e das migrantes, das mulheres queer, das trans e das mulheres com deficiência, das mulheres encorajadas a enxergar a si mesmas como integrantes da “classe média” enquanto o capital as explora. E isso não é tudo. Esse feminismo não se limita às “questões das mulheres” como tem sido tradicionalmente definido. Defendendo todas as pessoas que são exploradas, dominadas e oprimidas, ele tem como objetivo se tornar uma fonte de esperança para a humanidade. É por isso que o chamamos feminismo para os 99% (Arruzza; *Et al.* p. 30).

A partir de uma leitura da história, as autoras aludem às normas de gênero e a heteronormatividade nos relacionamentos conjugais e como essas foram sendo apregoadas como única forma aceita pela sociedade. As instituições como Estado e Igreja foram os principais instrumentos utilizados para impor estas normas. Contudo, houve resistência ao longo do tempo, e com a mudança constante da sociedade, sobretudo no campo econômico, as normas também foram sofrendo mudanças.

Na sociedade capitalista contemporânea, as questões de gênero e sexualidade já não são vistas com tanta rigidez como no capitalismo nascente. No entanto, não se trata de uma conquista advinda das lutas dos movimentos feministas e LGBTQIA+, embora o ativismo desses movimentos contribuíram para sua visibilização social. O que ocorre é:

O que está por trás dessa nova configuração é uma mudança decisiva na natureza do capitalismo. Cada vez mais financeirizado e separado da família, o capital não é mais implacavelmente contrário aos arranjos sexo/gênero queer e não cis. Nem as grandes corporações insistem

mais em uma única forma normativa de família ou sexo; muitas delas agora estão dispostas a permitir que um número significativo de funcionários e funcionárias viva fora de famílias heterossexuais — isto é, desde que cumpram as normas, tanto no local de trabalho como nas ruas. Também nas atividades comerciais a dissidência sexual encontra um nicho como fonte de imagens publicitárias sedutoras, linhas de produtos, mercadorias que promovem um estilo de vida e prazeres prontos para o consumo. Na sociedade capitalista, o sexo vende — e o neoliberalismo o comercializa em muitos sabores (Arruzza; *Et al.* p. 49).

Os Movimentos e lutas contra a opressões de grupos *queer* e feministas têm conquistado vitórias do ponto de vista da legislação muito significativas. Contudo, os direitos adquiridos são frágeis e constantemente ameaçados. São considerados avanços importantes para esses grupos, o que não leva uma solução definitiva dos problemas como o enfrentamento dos preconceitos por boa parte da população, ainda que haja criminalização a esse tipo de comportamento. Podemos averiguar essas constatações das autoras ao mirar a realidade do Brasil, por exemplo, sobre a violência doméstica.

O Instituto de Pesquisa DataSenado, em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência, lançou a décima edição da Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher, em 2023. De acordo com a pesquisa, a percepção de que a violência doméstica aumentou nos últimos 12 meses é majoritária em todo o país (74%). O maior percentual de mulheres que afirmam que a violência doméstica aumentou está no Distrito Federal (84%), e o menor, no Rio Grande do Sul (62%) (DataSenado, 2023, p. 47). Sobre a Lei Maria da Penha (Lei nº11.340/2006), a pesquisa aponta que 75% das brasileiras afirmam conhecer pouco ou nada sobre a lei (DataSenado, 2023, p. 13). Além disso,

Destaca-se que 51% das brasileiras acreditam que a Lei Maria da Penha protege apenas em parte as mulheres contra a violência doméstica e familiar, 29% acham que ela protege e 19%, que ela não protege. A pequena variação em relação às edições anteriores não é estatisticamente relevante (DataSenado, 2023, p. 14).

Isso mostra que, mesmo tendo avanços institucionais significativos sobre a situação da violência contra mulheres, está muito longe do ideal que os movimentos feministas almejam. Soma-se a isso todas as opressões em função de classe, cor e orientação sexual. A recente pesquisa da DataSenado incluiu, pela primeira vez, as mulheres transgênero. Ou seja, somente em 2023 houve a visibilidade de pessoas trans.

Vale, também, fazer referência aos dados divulgados no dossiê *Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023*, de Bruna G. Benevides, que apresenta: “no comparativo entre os anos de 2022 e 2023, foi percebido aumento de 10,7% no número de assassinatos contra pessoas trans, passando de 131 em 2022 para 145 em 2023. No mesmo momento em que o país observou queda de 5,7% nos assassinatos gerais da população” (Benevides, 2023, p. 43). Ou seja, as lutas dos movimentos em busca de emancipação não devem se apoiar nas instituições apenas, uma vez que as mesmas estão em relação de subserviência ao Estado, aparato que mantém a “ordem social” em favor dos interesses capitalistas.

Ainda que o capitalismo liberal apresente uma face progressista, em última instância, sempre vai tirar todos os direitos quando isso for economicamente vantajoso. Essa é uma das questões consideradas quando se trata de pensar um feminismo que abarque todas as questões sociais, sobretudo a crise capitalista, segundo Fraser. A opressão das mulheres é inerente à opressão de classe, e isso fica visível com a crise de reprodução social, exacerbada pelo capitalismo neoliberal, que sobrecarrega as mulheres com trabalho não remunerado e/ou mal remunerado.

Diante da proposta do feminismo para os 99%, pode-se constatar o quanto a teoria marxista contribui para essa luta emancipatória uma vez que o marxismo oferece uma profunda análise econômica que podem ser aplicadas na atualidade. Na tese 3 do manifesto, as autoras declaram que “o feminismo para os 99% abarca a luta de classes e o combate ao racismo institucional” (Arruzza et al. p. 32). A luta de

classes promove a solidariedade entre diferentes grupos oprimidos, incluindo mulheres, trabalhadores e minorias, fortalecendo a luta feminista. Além disso, ao longo da história da luta de classes, os movimentos feministas, assim como outros movimentos de luta, foram influenciados por ideias marxistas, mostrando a eficácia dessa combinação na luta por direitos.

3 Considerações finais

A luta por reconhecimento, como no caso específico aqui tratado, o feminismo, deve ser combativo diante de toda e qualquer opressão. Esta é uma conclusão que possui vários desdobramentos e circuitos que leva adiante debates importantes para uma análise social e econômica que considera compreender a realidade para transformá-la. Nancy Fraser, assim como Sivia Federici, Ângela Daves, a Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya e tantas outras pensadoras atuais, formam a vanguarda de um movimento de mulheres filósofas e feministas que tem dado grande visibilidade e destaque para as lutas que combinam o plano material e simbólico, ou seja, que aludem uma luta que combina reconhecimento e redistribuição.

Junto à força coletiva que ganha novo fôlego para as lutas por emancipação humana, cresce o interesse teórico e de ação política como podemos constatar em Nancy Fraser. No *Manifesto feminismo para os 99%*, fica evidenciado a importância de uma luta antirracista, anticapitalista, pró-LGBTQIAPN+ e a favor da luta de classes. E que também seja ecológica! Trata-se de deixar lúcido a necessidade de integrar todas as causas que levante as massas para um interesse em comum: derrubar um sistema que mantém os seres humanos na condição de exploração e marginalização e de degradação do meio ambiente. O caminho para transformar essa realidade é longo e difícil, por isso é salutar mantermos em marcha todas as lutas a postos munidos teoricamente, para que nossas lutas sejam vitoriosas.

Referências

- BARRETO, Doralice de Lima. O feminismo anticapitalista de Nancy Fraser. *Revista Diaphonía*, v. 10, n. 1, p. 88-103, 2024. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/32911>. Acesso em: 23 dez. 2024.
- BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023*. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Brasília: Distrito Drag; ANTRA, 2024.
- DATASENADO, Instituto de Pesquisa; Observatório da Mulher contra a Violência. *Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher*. 10. ed. 2023.
- FRASER, Nancy. Nancy Fraser: Alemanha me censurou por apoiar a Palestina. In: *Hanno Hauenstein entrevista Nancy Fraser*. Disponível em: <https://blog-daboitempo.com.br/2024/04/17/nancy-fraser-alemanha-me-censurou-por-apoiar-a-palestina/>. Acesso em: 23 dez. 2024.
- FRASER, Nancy et. al. *Feminismo para os 99% um manifesto*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FRASER, Nancy. *Feminismo e anticapitalismo*. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kyqAW3iuCRM&t=3s>. Acesso em: 23 dez. 2024.
- FRASER, Nancy. *Justiça interrompida: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”*. Trad. Ana Claudia Lopes e Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2022
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. Trad. Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FRASER, Nancy; MALATESTA, Olimpia. Um feminismo que visa libertar todas as mulheres deve ser anticapitalista. Entrevista concedida a Olimpia Malatesta. Trad. Matheus Alexandre. *Revista Jacobin*. 2019. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2019/11/um-feminismo-que-visa-libertar-todas-as-mulheres-deve-ser-anticapitalista/>. Acesso em: 28 dez. 2024.

Hannah Arendt: uma voz feminina na filosofia política do século XX

Izaquiel Arruda Siqueira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.06>

1 Introdução

*Existo onde me desconheço
aguardando pelo meu passado
ansiando a esperança do futuro*

*No mundo que combato
morro
no mundo por que luto
nasço.
Mia Couto*

O presente texto nasceu do desejo de narrar a história e expor as obras de Hannah Arendt junto às suas contribuições.² Para isso, revisitamos seus escritos como, também, a biografia elaborada por Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt: por amor ao mundo (1997). É unânime entre os que se dedicam à teoria arendtiana que essa obra é, de longe, a mais completa biografia da pensadora alemã. Os prêmios literários de importância nos EUA atestam isso: o Alfred Harcourt Prize e

¹ Doutorando e Mestre em Educação pela UFPE, com especialização em Filosofia da Educação pela UEPB. Licenciado em Filosofia pela FAFICA e em Pedagogia pela UNINTER. Professor Efetivo na Rede Municipal de Educação de Belo Jardim-PE. Email: izarsiq@gmail.com

² Inicialmente, o texto foi construído para fazer parte da tese de doutorado do autor.

o Kenneth B. Smilen/Presente Tense Literary Award. Não é uma mera biografia, mas uma narração filosófica da vida de Arendt.

Nesse intuito, seguimos uma ordem cronológica da vida e obra dela, recorrendo à obra Hannah Arendt: conceitos fundamentais (2020), que traz, didaticamente, esse percurso temporal. Com esse trabalho, não pretendemos oferecer uma versão aligeirada sobre a história da filósofa, mas contextualizar alguns fatos que impulsionaram sua reflexão filosófica para transcorrer pelos conceitos ora criados, ora resgatados.

Em uma entrevista concedida ao jornalista Günter Gaus, em 1964, para o canal 2 da TV alemã, Hannah Arendt rechaçou o rótulo de filósofa, preferindo o de teórica política. Foi uma escolha que não apenas retratou seu compromisso com o estudo dos fenômenos políticos, mas também evidenciou uma crítica implícita à própria tradição filosófica.

Seu pensamento trazia uma percepção crítica da filosofia tradicional ocidental que priorizava a abstração metafísica sobre a ação política e a experiência humana concreta. A filosofia ocidental parecia desprezar o mundo empírico e a esfera da ação política para se concentrar no reino das ideias e em uma espécie de pensamento individualizado, isolando-se, assim, das realidades tangíveis. A escolha de Arendt de se autodenominar teórica política mostrou a clara intenção de se desviar dessa tradição. Ao contrário de muitos filósofos tradicionais, Arendt não considerava a ação política como secundária ao pensamento, mas a colocava no centro de sua reflexão filosófica. A atividade espiritual do pensar veio a se tornar uma preocupação, estritamente falando, apenas no fim de sua vida.

Para Vanessa Sievers de Almeida, um dos temas centrais na obra de Arendt era a relação entre filosofia e política, pensamento e ação. Em uma primeira fase, a filósofa destacou a dignidade da ação frente a um tipo de pensamento que escolhe se isolar do mundo das experiências, desresponsabilizando-se pelas ocorrências concretas.

Todavia, um pouco mais adiante, mas ainda em oposição a essa postura, ela defendeu um pensamento “engajado” que, mesmo que exija um distanciamento do mundo, não se eximia de se relacionar com ele ou se isentava da responsabilidade frente aos acontecimentos (Almeida, 2011). Finalmente, apesar da posição de Arendt, é importante destacar que seu trabalho guarda uma grande relevância para a filosofia política, o que justifica em nosso texto chamá-la de filósofa. Vamos à sua história.

2 Uma cidadã do mundo

É assim que pensamos quando falamos da vida de Hannah Arendt, uma mulher radicada no século XX. Ela nasceu em 14 de outubro de 1906, em Hanôver, na Alemanha. De família judia assimilada, quando pequena e ao longo de sua juventude, recebeu uma educação culta tanto em casa como nas instituições de ensino que frequentou. O ambiente familiar de sua casa era amoroso e, do ponto de vista intelectual, bastante estimulante. Os Arendt valorizavam a educação de sua filha e a encorajavam a desenvolver seus talentos.

A casa de Hannah Arendt sempre foi cheia de livros e conversas um tanto intelectuais. Talvez o despertar precoce de seu interesse pelo conhecimento tenha vindo desse cenário. Paul Arendt, seu pai, era um homem erudito e autodidata, mantinha uma biblioteca com clássicos gregos e romanos, dos quais sua filha leu mais tarde. Ele não acompanhou o crescimento de sua filha até a idade adulta, pois, em outubro de 1913, veio a falecer em decorrência da sífilis, uma infecção que contraiu antes mesmo de se casar com a mãe de Arendt.

Em sua educação formal, Arendt conheceu literatura, história, filosofia e línguas estrangeiras. Por sua vez, a educação religiosa que recebeu não seguiu uma abordagem ortodoxa. Como judia, frequentava a sinagoga com seus avós; no entanto, também participava das aulas dominicais cristãs por causa das exigências do jardim de infância ao

qual pertencia. Essa obrigação e o convívio com uma empregada cristã da família influenciaram o pensamento de Arendt a respeito do próprio cristianismo.

Em seus escritos, sobretudo em *A condição humana* (2014a), percebemos o quanto a autora conseguia fazer uma aglutinação entre os ensinamentos de Jesus de Nazaré e a teoria política. Todavia, a relação com as fontes cristãs era um pouco conflituosa: ora denunciando as tendências antipolíticas produzidas pelo cristianismo, ora organizando novas compreensões para seu pensamento (Almeida, 2017).³ Um exemplo dessa relação é a noção que construiu sobre a categoria política do perdão. Para ela,

O descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-lo menos a sério em um sentido particular. [...] Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, inclinada a desafiar as autoridades políticas de Israel, certamente incluem-se entre essas experiências políticas autênticas, embora tenham sido negligenciados em virtude de sua suposta natureza exclusivamente religiosa (Arendt, 2014a, p. 297).

Mas não somente as leituras como as próprias experiências da vida de Arendt mostram o quanto as circunstâncias vividas foram capazes de orientar a construção do seu pensamento teórico-filosófico. Elisabeth Young-Bruehl (1997) nos mostra isso do começo ao fim em sua biografia: as relações interpessoais e com intelectuais, o nazismo, a experiência de apátrida, etc.

³ Vanessa Sievers de Almeida escreveu um texto sobre o conceito de natalidade a partir de Hannah Arendt e Heinrich Blücher (2017). Nele, encontramos uma conexão em que o pensamento arendtiano mantinha com as fontes cristãs. O conceito de natalidade exerceu forte influência em sua estruturação teórica, a partir da obra de Santo Agostinho e da ação em Jesus de Nazaré, este visto como um exemplo de natalidade e perdão.

A mãe da filósofa se chamava Martha Arendt. Desde cedo, ela se impressionou com a capacidade intelectual da pequena menina. Ela desejava que sua filha dispusesse de talento para a música, o que não aconteceu, ainda que Arendt gostasse de teoria musical e das artes. A propensão a que a filósofa demonstrava mesmo era com assuntos mais para o campo da matemática e, posteriormente, do pensamento teológico-filosófico, refletindo para além do comum de sua fase. Young-Bruehl destaca um trecho do diário em que Martha Arendt anotava os avanços da menina:

Enquanto *Frau* Arendt notava a falta de habilidade musical da filha, começava a observar com prazer sua precocidade intelectual. Sobre a Hannah de seis anos, anotou: “Aprende com facilidade, parece talentosa, a matemática em particular é o seu forte. Qualquer coisa teórica em música chega-lhe com bastante facilidade, mas seu ouvido nunca corrige coisa nenhuma”. Desde o início, foi o amor de Hannah Arendt por palavras e números que impressionou a sua mãe. Aquela mãe a quem mais tarde Hannah descreveu como “não muito teórica” criou uma filha muito teórica (Young-Bruehl, 1997, p. 37).

Ainda jovem, Arendt leu bastante filosofia, especialmente os escritos de Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Søren Kierkegaard (1813-1855). Aqui, atenção especial para a influência que a filosofia kierkegaardiana teve na construção de seu pensamento teológico não-dogmático. Questões religiosas, a subjetividade, a angústia existencial, o desespero, a importância da escolha individual, etc., marcaram o pensamento do filósofo dinamarquês e, de alguma maneira, contribuíram para a compreensão arendtiana da condição humana.

Aos 16 anos, Arendt já tinha lido as obras kantianas *A crítica da razão pura* e *A religião nos limites da simples razão*. Mais à frente, entrou em contato com os escritos de Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1883-1969), representantes da tendência filosófica emergente da época. Em 1919, três anos após a publicação, se deteve na obra *A*

psicologia das visões de mundo, de Karl Jaspers. A jovem Arendt pensou, inclusive, cursar teologia, mas não prosseguiu.

O apreço pela filosofia também se dava, em grande medida, pela poesia. Não preocupada com elementos estritos do gênero e, tampouco, pela erudição própria dos poetas alemães, Arendt expressou suas inquietações em vários de seus poemas. A feitura deles pode ser dividida, didaticamente, em dois períodos: 1923-1926, quando jovem, e 1942-1961, numa fase amadurecida.

Foi com Martin Heidegger que aprendeu que “a filosofia e poesia estavam de fato intimamente relacionadas; não eram idênticas, mas brotavam da mesma fonte — o pensamento” (Arendt, 2014b, p. 23). Na entrevista que concedeu à TV alemã, afirmou: “Sempre adorei a poesia grega e a poesia teve um grande papel em minha vida” (Arendt, 1993, p. 130). A filosofia e a poesia ajudaram seu pensamento na compreensão da condição humana, cultivando uma certa sensibilidade estética:

Como Kierkegaard, Arendt muito cedo em sua vida sentiu a existência no tempo — a existência no curso da vida — como um drama. Ela, também voltou-se para a ironia, a ambiguidade, como uma saída. Mas a “saída” significava outro reino, o reino do pensar. Quando escreveu seus primeiros poemas, tinha imagens espaciais e temporais para seus sentimentos, sua flutuação; logo encontrou conceitos filosóficos. Sua “glória irônica” assumiu outra forma. E ela poderia ter dito de si mesma, como Kierkegaard certa vez disse de si mesmo: “Eu me preparei... para ser sempre capaz de dançar a serviço do pensamento” (Young-Bruehl, 1997, p. 56).

Mesmo não tendo escrito uma obra em que trate apenas de poesia, as reflexões políticas de Arendt se encontram, em vários momentos, com a literatura. Sobretudo, a literatura alemã. No Brasil, a Editora Relicário lançou a obra bilíngue *Também eu danço* (2023), que reúne todos os poemas de Arendt. A tradução é de Daniel Arelli. O título da obra alude a um de seus poemas mais conhecidos, do qual os leitores brasileiros agora têm a oportunidade de conhecer essa face menos divulgada da filósofa:

Sonho

Pés flutuando em brilho patético.
Eu mesma,
também eu danço
livre do peso
no escuro, no imenso.
Espaços cerrados de eras passadas
distâncias trilhadas
solidões dissipadas
começam a dançar, a dançar.

Eu mesma,
também eu danço.
Irônica e destemida
de nada esquecida
eu conheço o imenso
eu conheço o peso
eu danço, e danço
em brilho irônico.
(Arendt, 2023, p. 23).

Entre 1924 e 1928, Arendt frequentou a Universidade de Marburgo e estudou filosofia com Martin Heidegger. Frequentando suas palestras e seminários, foi onde começou a admiração pelo mestre do pensamento. Posteriormente, não passou ileso pela crítica da filósofa. Ainda durante esse tempo, estudou um semestre com Edmund Husserl e deu prosseguimento à sua formação filosófica com Karl Jaspers, na Universidade de Heidelberg.

Este último foi quem orientou sua tese de doutorado, *Der Liebesbegriff bei Augustin — O conceito de amor em Santo Agostinho* (1997) — defendida em 1928 e publicada originalmente em 1929, quando a filósofa tinha 23 anos de idade. Olhando para as obras *Confissões* e *Cidade de Deus*, a autora refletiu sobre a noção de amor em Agostinho de Hipona (354-430). Longe de uma visão estritamente teológica, discutiu a natureza do amor e a relação com a vontade humana e a liberdade. O amor, numa perspectiva agostiniana, é uma força

capaz de transformar o homem (amor divino), mas também conduzi-lo à destruição (amor terreno).

A tese está dividida em três partes: na primeira, o amor é discutido enquanto desejo (*amor qua appetitus*); na segunda, se discute sobre o criador e a criatura (*creator — creatura*) frente ao amor; na terceira, a vida em sociedade (*vita socialis*) e Santo Agostinho e o protestantismo. Para a filósofa, ratificando a reflexão feita por Agostinho, amar está ligado ao desejar, mas também é o desejo em si e que, no mesmo movimento, liga-se ao que é desejado. Diz Arendt:

“Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma.” E, indo um pouco mais longe: “Pois o amor é desejo (*appetitus*).” Todo o desejo está ligado a qualquer coisa determinada que deseja. É este objeto do desejo que, antes de mais, fez nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direção. É determinado por aquilo que o determina, pelo que é predestinado ao seu fim (Arendt, 1997, p. 17).

Um dos motivos de Arendt ter sido orientada por Jaspers se deu pelos problemas surgidos em sua relação com Heidegger. Em 1924, eles desenvolveram uma relação amorosa que foi além da tradicional relação entre professor e aluna. Ambos se encantaram por aquilo que eram: um brilhante pensador e uma jovem estudante que se destacava dos demais. Heidegger era bem mais velho que ela, casado e pai de filhos, o que os levou a conduzir essa relação escondida por cerca de quatro anos, entre encontros secretos e trocas de cartas.

Uma situação conflituosa como essa não poderia levar a outro caminho que não o término dessa relação, em 1928. A partir de 1933, a relação pessoal entre Arendt e Heidegger se deteriorou pelo fato de o filósofo não ter se posicionando contrário ao nazismo, preferindo ser beneficiado pelo regime. Para ela, Heidegger cedeu à tentação de mudar de “morada” ao se “inserir” no mundo dos afazeres humanos (Arendt, 2008). Por esse motivo, a filósofa não lhe poupou críticas:

[...] ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorridos aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré-formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *deformação profissional*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção). E se essa tendência não é constatável no que fizeram, é apenas porque muitos poucos, mesmo entre eles, estavam dispostos além “do poder de se espantar diante do simples”, a “aceitar esse espanto como morada” (Arendt, 2008, p. 290).

Provavelmente, Heidegger falhou frente à possibilidade de um pensamento representativo e engajado, e recusou o ser homem enquanto um ser político. Sua busca pela autenticidade individual, a principal preocupação da existência humana na tradição da modernidade, se expressou na mais autêntica simpatia pela tirania (Arendt, 2014b). Contudo, apesar das divergências, Arendt continuou a ter uma interessante opinião sobre o trabalho filosófico de Heidegger, especialmente sua forma de “pensar apaixonado”. Para ela, o “rei secreto no reino do pensar” marcou o século XX:

[...] não foi a filosofia de Heidegger, e pode-se com justiça indagar se ela existe (como o faz Jean Beaufret), mas sim o pensar de Heidegger que contribuiu para determinar tão decisivamente a fisionomia espiritual do século XX. Este pensar tem uma qualidade de abertura que lhe é exclusiva e, para apreendê-la e indicá-la em palavras, reside no uso transitivo do verbo “pensar”. Heidegger jamais “pensa” sobre alguma coisa; ele pensa alguma coisa. Nessa atividade absolutamente não contemplativa, mergulha nas profundezas, mas não se trata nessa dimensão — da qual se poderia dizer que antes permanecia, dessa maneira e com essa precisão, pura e simplesmente não descoberta —, de descobrir e revelar um solo último e seguro, mas, mantendo-se nas profundezas, de abrir caminhos e colocar “pontos de referência” (Arendt, 2008, p. 280).

A relação de Arendt com Heidegger só foi retomada quando ela fez sua primeira viagem à Europa após a Segunda Guerra Mundial, entre agosto de 1949 e março de 1950. Mas, ao longo de sua produção filosófica, a filósofa discretamente demonstrou que seu pensamento político-filosófico não era uma continuação do pensamento de Heidegger. Em algum grau, o afastamento de ambos não foi só físico, mas, implicitamente, teórico.

De acordo com Young-Bruehl (1997), Arendt era uma pessoa que tinha vocação para a amizade. Quando se mudou para Berlim, tornou-se amiga de intelectuais como Walter Benjamin (1892-1949), Gershom Gerhard Scholem (1897-1982) e Ernst Bloch (1885-1977) e se envolveu com grupos políticos de esquerda. Entre ela e seus amigos, havia o cultivo de respeito e admiração. Viam-se como parceiros para compartilhar a vida.

Nos anos de 1920, durante os estudos na Universidade de Marburg, Arendt conheceu Günter Anders, pseudônimo de Günther Siegmund Stern (1902-1992). Os dois participavam de círculos intelectuais e compartilhavam interesses em comum pela filosofia, política, etc. O afeto que surgiu entre ambos os levou ao casamento, em 1929. Casados, havia uma parceria não só amorosa, mas intelectual: encontravam-se com intelectuais e participavam de debates políticos pela Europa. No entanto, o casamento enfrentou desafios. A crescente insatisfação conjugal restou na separação em 1936, embora tenham permanecido oficialmente casados por mais dois anos até o divórcio. Apesar disso, Arendt e Anders mantiveram a amizade.

Em 27 de fevereiro de 1933, houve um incêndio criminoso no Palácio do Reichstag. Após esse acontecimento, veio a promulgação do Decreto do Incêndio, que suspendeu as liberdades civis na Alemanha, fazendo com que a situação política no país piorasse, pois não vinha bem. Adolf Hitler, nomeado chanceler do Reich recentemente, aproveitou-se da situação e enfraqueceu ainda mais a cambaleante democracia

alemã. A Gestapo, polícia secreta nazista, passou a perseguir aqueles que se opusessem ao que estava acontecendo.

Com a chegada dos nazistas ao poder, os judeus se encontraram em uma situação muito delicada, pois passaram a ser vistos como inimigos. Arendt não estava segura não só por ser judia, mas porque estava envolvida em atividades políticas contrárias ao regime nascente. Ela chegou a ser presa por uma semana e interrogada pela Gestapo. Isso contribuiu para sua decisão de deixar a Alemanha e se refugiar em um lugar que considerasse seguro, pois sabia que em sua terra estaria correndo perigo. O país em que se refugiou foi a França.

Em Paris, a filósofa conheceu Heinrich Blücher (1899-1970), no ano de 1936. Ele era um comunista e ex-espartaquista. Quando membro do Partido Comunista da Alemanha, ajudou a fundar uma corrente do partido chamada de Oposição (KPD-O), em 1928. Também ele, por causa da perseguição nazista, teve que se refugiar na França, fugindo de Berlim em 1934 e passando pela cidade de Praga. Arendt e Blücher se envolveram amorosamente e casaram em 1940.

A reconstrução da vida de Blücher somente começou em 1941, quando conseguiu resguardo nos Estados Unidos da América. Em 1952, passou a lecionar filosofia no Bard College. Seu pensamento político e observação histórica colaborou na construção do pensamento da própria Arendt, que se destacou pela capacidade de observar os fenômenos políticos a partir de um olhar outro que não aquele viciado pelas mesmas lentes teóricas ou ideológicas da época. Sobre essa influência:

Dez anos depois de se conhecerem, ela resumiu o que Blücher significaria para ela intelectualmente, em resposta aos elogios de Jaspers à sua visão política, cosmopolita e imparcial: “Isso eu aprendi do pensamento político e da observação histórica do meu marido. E não teria chegado a isso de outro modo, pois era histórica e politicamente orientada para a questão judaica” (Young-Bruehl, 1997, p. 134).

Todavia, a contribuição não foi apenas de um lado. Leitor perspicaz de Rosa Luxemburgo, Leon Trótsky e Nikolai Bukharin, Blücher, um comunista convicto, foi abandonando lentamente seu radicalismo e tecendo uma compreensão crítica do marxismo doutrinário. Essa influência se deu, sobretudo, a partir da comunicação do seu pensamento com o de sua esposa, que não se desobrigou da possibilidade de agir politicamente no mundo. Não só ela, mas também ele, compartilhava de uma disposição para a amizade.

Infelizmente, Blücher não deixou nenhuma obra escrita, nenhum ensaio. Talvez o exercício da palavra falada foi sua maior expressão para os que tiveram a oportunidade de estar com ele nos círculos de intelectuais e de amizade da Nova Iorque do século XX. Blücher não era um teórico convencional. Era um homem de ação e, mesmo não sendo judeu, tinha o pensamento como uma espécie de religião (Young-Bruehl, 1997). O legado intelectual de Arendt e as lembranças das relações pessoais de Blücher ressoavam as palavras que ele mesmo não registrou por escrito, pois,

Blücher era um orador, não um escritor. Seu autodidatismo não o havia preparado para escrever profissionalmente, e o caminho para o qual os acontecimentos e seus talentos o empurraram não lhe exigira isso. Para alguns de seus amigos, ele usava um bloco de anotações, para outros não escrevia por uma questão de princípio socrático; mas parece bastante provável que o “não posso” e o “não vou” possuíssem, cada qual, seu peso. Perto do final de sua vida, experimentou escrever aforismos; se tivesse tempo para praticar, isso poderia ter sido um meio tão apropriado para ele como é o entalhar para lenhadores aposentados (Young-Bruehl, 1997, p. 377).

Em 1940, Hannah Arendt foi detida pelas autoridades francesas e internada em um campo de concentração na região de Gurs, sudoeste da França. Com ela, outros refugiados alemães que fugiam do nazismo também foram presos. O campo de Gurs foi criado em 1936 para abrigar refugiados da guerra espanhola. Mas, em 1940, se tornou um campo de internamento para abrigar pessoas inocentes. Nesse lugar, as

condições eram extremas: precariedade, superlotação, ausência de higiene, falta de alimentos, disseminação de doenças, etc.

Nesse lugar, a estadia de Arendt se deu por alguns meses. Tempo este que a fez experimentar dificuldades diárias, testemunhar a opressão e o sofrimento, tendo que elaborar internamente sua própria angústia para não perder a esperança. Podemos dizer que Gurs marcou em definitivo sua vida e reflexão filosófica, pois lá ela conheceu o tamanho da crueldade e injustiça praticadas pelo regime totalitário nazista. Sobre isso:

A vida em Gurs era tão monótona quanto a planície circundante, que se estendia em todas as direções, quebrada apenas pela sombra dos Pireneus a oeste. Gurs não era um campo de trabalho. Mas as mulheres assumiam certas tarefas como um remédio contra o desespero. Os sacos de dormir cheios de palha eram esvaziados pela manhã; as latas de zinco das latrinas eram limpas ao final de cada dia; as painéis para preparar a *spécialité* do campo, *morue sèche* — um peixe seco e salgado — eram lavadas e toda água que sobrava era usada pelas mulheres para banharem-se, pois as chuvas da primavera transformaram o campo num mar de lama. Hannah Arendt insistia que as colegas de barraca mantivessem a melhor aparência possível, pois seu moral iria declinar se assumissem qualquer coisa da feiura que as rodeava. A pior armadilha, recordou Kaethe Hirsche, era a tentação de “sentar-se e sentir pena de si mesma”. Hannah Arendt não sentia pena de si mesma, mas, ao contemplar a situação do mundo, chegou a um dos patamares mais depressivos de sua vida (Young-Bruehl, 1997, 157).

A saída de Arendt e de outras mulheres desse campo se deu após conseguirem os documentos de liberação. Antes disso, não havia possibilidade de escapatória, tampouco algum movimento clandestino francês que pudesse ajudar em uma eventual fuga. Com a saída, Arendt foi para a casa de amigos. Outras mulheres, que não tinham para onde ir, perambulavam sem rumo. Muitas decidiram continuar no campo, e o fizeram porque nutriam a esperança de reencontrarem seus maridos e Gurs era o único endereço que tinham. Um endereço marcado pela crueldade: “Em 1942 e 1943 a maioria das internas que

havia sobrevivido às atrozes condições do campo foi transportada pelos alemães para centros de extermínios” (Young-Bruehl, 1997, p. 158).

Em maio de 1941, Hannah Arendt conseguiu deixar a França e se refugiar nos Estados Unidos. Essa fuga não foi fácil, pois qualquer passo dado em falso lhe custaria a vida. Graças, em parte, aos esforços de Günter Anders nos Estados Unidos, Blücher e ela conseguiram um visto de emergência. A posição que Arendt ocupava na Juventude Aliyah⁴ lhes foi favorável. Sua mãe, Martha Arendt, não conseguiu embarcar com eles naquele momento. Mas, poucas semanas depois, conseguiu encontrá-los no novo país.

Nos Estados Unidos, Arendt provou a dignidade de ser pessoa em uma nação considerada democrática. Sua vida agora estava longe da perseguição nazista. Em novembro de 1941, tornou-se colunista de um jornal de língua alemã em Nova Iorque, o *Aufbau*. Também publicou nas revistas *Partisan Review*, *Jewish Social Studies*, *Commentary*, *The Nation*, *Menorah Journal* e *Jewish Frontier*. Suas críticas à política judaica renderam-lhe um amargo isolamento da comunidade sionista; de 1944 a 1946, foi diretora de pesquisa da *Commission European Jewish Cultural Reconstruction*. Essa comissão tinha como meta recuperar aquilo que sobrou da cultura judaica.

Ainda em 1946, a filósofa trabalhou como editora-chefe da Schocken Books. Essa editora foi fundada na Alemanha no ano de 1931, mas só começou a publicar seus trabalhos nos Estados Unidos em 1945. Arendt também ocupou o cargo de diretora executiva da *Jewish Cultural Reconstruction* entre os anos de 1948 e 1952; também, integrou um grupo de pacificação da Palestina e cooperação entre os árabes e judeus, em 1948, após a criação do Estado de Israel.

⁴ Juventude Aliyah era uma cooperação entre organizações que ajudavam jovens judeus refugiados e emigrarem para a Palestina e fugir da crescente ameaça nazista que assolava a Alemanha.

Em 1951, publicou *Origens do totalitarismo* (2012). O livro analisa o surgimento e a natureza do totalitarismo, explorando suas raízes no antissemitismo e no imperialismo. Essa obra trouxe uma importante contribuição para os estudos a respeito dos regimes totalitários que surgiram no século XX. O contexto de pós-Segunda Guerra foi importante para sua feitura, pois as atrocidades dos regimes totalitários ainda faziam parte da memória coletiva das pessoas.

Os elementos que contribuíram para o surgimento desses regimes, bem como as ferramentas de que lançaram mão para o aumento da dominação, são questões discutidas nas partes que dividem a obra: a primeira parte, “Antissemitismo”, traz uma análise da perseguição aos judeus desde a origem até os dias modernos. A autora nos mostra como a ideologia antissemita abriu um caminho para a propagação do ódio contra judeus, futuramente, se materializando em um totalitarismo.

A segunda parte trata do processo de expansão imperialista dos Estados europeus no final do século XIX e começo do século XX. Por isso, o título “Imperialismo”. Nessa parte, a autora se volta para as motivações existentes por trás das ações expansionistas das potências da Europa e suas consequências, como as desigualdades sociais, conflitos armados, ressentimentos entre os povos, etc. Isso, também, contribuiu para o surgimento do totalitarismo.

Por fim, a terceira parte, intitulada “Totalitarismo”, constitui o cerne do livro. Aqui, o nazismo é colocado na mesa e examinado. A manipulação da massa, as estruturas de controle e domínio das pessoas, a violência praticada, a destruição da esfera pública, a negação da liberdade e a instrumentalização da propaganda e do terror como formas de exercer controle total foram aspectos levantados pela autora. Destacamos o que Arendt diz sobre a relação entre propaganda, terror e violência:

Nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda. Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias (Arendt, 2012, p. 474).

Conforme observado por Jonathan Schell, na apresentação de *Sobre a revolução* (2011), em *Origens do totalitarismo* somos imersos em um mundo em que o mal se desencadeia sem controle. As atrocidades do totalitarismo estão distantes de serem apenas reminiscências do passado. Enquanto os ditadores anteriores se contentavam em dominar o âmbito político, sem se intrometer na esfera privada e, por vezes, deixando áreas significativas da vida econômica e cultural intocadas, os totalitários aspiravam controlar todos os aspectos da existência humana. Arendt (2012) sustenta que a base do totalitarismo é a completa dominação dos seres humanos por meio do terror e erradicação da “espontaneidade” dos homens, ou seja, a liberdade humana. O que é verdadeiramente inédito não é apenas a escala, mas a natureza dos crimes perpetrados.

Ao olhar para os totalitarismos de ambas as vertentes ideológicas (esquerda e direita), a filósofa não apenas teoriza, mas trata daquilo que viveu enquanto experiência. Para ela, os totalitarismos fugiam à tradicional organização de regimes tirânicos ou ditatoriais. O fenômeno totalitário era mais que um regime. Era um movimento que poderia deixar marcas e elementos mesmo após sua derrocada e possível desaparecimento:

As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (Arendt, 2012, p. 610).

Após a publicação de *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt recebeu uma bolsa de pesquisa da Solomon R. Guggenheim Foundation, em 1952. A pesquisa realizada dizia respeito aos elementos totalitários presentes no marxismo. No ano seguinte, a filósofa fez história ao ser a primeira mulher a proferir o *Christian Gauss Seminar on Criticism* na Universidade de Princeton, no estado de Nova Jersey; em 1955, assumiu o cargo de professora-visitante na Universidade da Califórnia e, em 1956, proferiu as Walgreen Foundation Lectures na Universidade de Chicago.

A vida acadêmica de Arendt era muito ativa, quase sempre dedicada na produção de algum texto, alguma pesquisa, ensaio ou obra. Foi em 1958 que publicou, talvez, sua obra mais famosa: *A condição humana* (2014a). Nela, encontramos uma produção madura sobre a condição humana e sobre questões que dizem respeito à vida do homem no mundo moderno. A intenção primeira da autora foi compreender: “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (Arendt, 2014a, p. 6). A obra é dividida em seis capítulos.

O primeiro, intitulado “A condição humana”, estabelece as bases conceituais e apresenta uma reflexão dos significados que compõem a *vita activa* e a condição humana, o termo *vita activa* em si e seus significados ao longo da tradição e, por fim, a discussão sobre eternidade em contraponto à imortalidade; no segundo capítulo, “Os domínios público e privado”, a autora percorre temas que dizem respeito ao homem enquanto um animal social ou político, a pólis e a família, o advento do social, os domínios público e privado, o social e o privado e a localização das atividades humanas.

O terceiro capítulo, *Trabalho*, é onde Arendt reflete sobre uma das atividades principais da condição humana. Ela examina o papel fundamental do trabalho na garantia das necessidades básicas e na sustentação da vida, diferencia o trabalho das outras atividades humanas, como ação e obra, destacando sua natureza repetitiva e sua conexão

com as necessidades materiais. Para ela, a condição do trabalho é a própria vida (Arendt, 2014a). Os temas que atravessam esse capítulo dizem respeito ao caráter-de-coisa do mundo, trabalho e vida, trabalho e fertilidade, à privatividade da propriedade e da riqueza, aos instrumentos da obra e à divisão do trabalho e sobre a sociedade de consumidores.

No quarto capítulo, “Obra”, a autora analisa o papel da criação e da produção humana na esfera pública. Para ela, a obra é tudo aquilo que é resultado de nossas mãos e tem a capacidade de transcender o âmbito privado ao ser compartilhado na esfera pública. As obras dizem respeito às obras de arte, à arquitetura, à literatura, etc. Diferente do trabalho, a condição da obra é a mundanidade (*worldliness*), pois ela possibilita a criação de um mundo artificial de coisas que diz sentido aos homens. Temas que perpassam o capítulo são: a durabilidade da obra no mundo, reificação, a instrumentalidade e o *animal laborans*, a instrumentalidade e o *homo faber*, o mercado de trocas e a permanência do mundo e a obra de arte. Para Arendt,

A obra é a atividade correspondente à não naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas (Arendt, 2014a, p. 8).

No quinto capítulo, *Ação*, Hannah Arendt reflete sobre a importância da ação política e da esfera pública. Destaca a ação como uma expressão da singularidade e da pluralidade humana, enfatizando a capacidade dos homens agirem livremente e tomarem decisões que afetam o espaço público. Essa atividade corresponde à condição humana da pluralidade (Arendt, 2014a), denotando a competência humana de iniciar algo novo no mundo, inaugurando realidades.

A ação está, intrinsecamente, ligada ao discurso ao ponto de se tornarem um só. Por meio deles, os homens se distinguem a si próprios ao invés de se tornarem apenas distintos. A ação e o discurso são o modo pelo qual os seres humanos aparecem no mundo não como objetos, mas *qua* homens. E esse aparecimento não é uma mera existência corpórea, mas a capacidade de aparecerem enquanto iniciadores (Arendt, 2014a). Para a filósofa,

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (Arendt, 2014a, p. 221).

Arendt (2014a) explica que o sentido mais geral — e original — da ação pode ser encontrado na língua grega como indicação da palavra *archein*, “começar”, “induzir”, “governar” ou, em latim, como “imprimir movimento a alguma coisa” (do latim, *agere*). Assim, “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impedidos a agir” (Arendt, 2014a, p. 221). Ainda, a filósofa reflete sobre a importância da ação como um meio de construir e transformar o mundo compartilhado pelos seres humanos.

Por fim, o sexto capítulo, *A Vita Activa e a Era Moderna*, analisa as implicações da condição humana ao longo da era moderna. É uma parte em que podemos observar como a autora atualiza as questões que foram discutidas ao longo de toda a obra. Dentre os temas que fazem parte do capítulo, estão: a alienação do mundo, a introspecção e a perda do senso comum, a inversão entre contemplação e ação, a vida como bem supremo, a vitória do *animal laborans*, dentre outros.

Em vida, Hannah Arendt também viu o reconhecimento por sua contribuição teórica. Na Cidade Livre e Hanseática de Hamburgo, recebeu o prêmio Lessing, em 1959. Durante a cerimônia, proferiu um discurso em que ressaltou elementos essenciais das ideias de tolerância e humanismo da era iluminista defendidas por Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). O discurso, na íntegra, está publicado na obra *Homens em tempos sombrios* (2008):

A distinção conferida por uma cidade livre e o prêmio que traz o nome de Lessing constituem uma grande homenagem. Reconheço que não sei como vim a recebê-la e, ainda, não me foi inteiramente fácil chegar a um acordo sobre ela. Ao dizê-lo, posso ignorar totalmente a delicada questão de mérito. Quanto a isso, as homenagens nos dão uma convincente lição de modéstia, pois pressupõem que não nos cabe julgar nossos próprios méritos da mesma forma como julgamos os méritos e realizações de outras pessoas. Em relação a prêmios, o mundo fala abertamente, e se aceitamos o prêmio e expressamos nossos agradecimentos, só podemos fazê-lo ignorando-nos a nós mesmos e agindo totalmente dentro do quadro de nossa atitude em relação ao mundo, em relação ao mundo e a um público a quem devemos o espaço onde falamos e somos ouvidos (Arendt, 2008, p. 10).

No ano de 1961, propriamente nos meses de abril a junho, Arendt cobriu um julgamento histórico na cidade de Jerusalém. A convite da revista *The New Yorker*, a filósofa assumiu o papel de repórter frente ao julgamento de Otto Adolf Eichmann (1906-1962), o Tenente-Coronel que ocupou o cargo de Chefe de Seção de Assuntos Judaicos no Departamento de Segurança do Terceiro Reich. Sob sua responsabilidade estavam as deportações dos judeus para os campos de concentração e extermínios nazistas. Ele era, na verdade, o mandante de Adolf Hitler.

Além dessa atividade jornalística, o ano de 1961 também conheceu uma nova obra de Arendt: *Entre o passado e o futuro* (2022). Ela é composta de oito ensaios ou capítulos, cada um com um tema específico, mas que guardam uma relação dialógica, ainda que exijam do

leitor um esforço reflexivo para organizar o raciocínio da autora. Temas em torno da política, história, autoridade, liberdade, educação, cultura, verdade e espaço são abordados por Arendt de forma crítica, oferecendo uma tentativa de compreensão.

Para Celso Lafer (2022), *Entre o passado e o futuro* é um livro importante no conjunto da obra de Arendt, no qual ressoam de maneira simultânea as diversas preocupações que ela, como uma representante da cultura de Weimar, lança luz — para usar uma de suas expressões preferidas —, sobre o pensamento político do século XX. Sobre o livro e o modo de pensar arendtiano, Lafer destaca:

Nele se contém, praticamente, ainda que de forma um tanto dispersa, todo o temário de sua obra. Constitui-se, portanto, num excelente e metodologicamente útil ponto de partida para uma tentativa de interpretação e organização do seu pensamento, porque uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, já que as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados mas, também, nas inquietações que estruturam os seus trabalhos (Lafer, 2022, p. 391).

Podemos caracterizar a obra *Entre o passado e o futuro* (2022) em três partes que se correlacionam: a primeira parte trata da ruptura moderna na tradição e o conceito de história. Na segunda parte, encontramos uma análise sobre o que é a autoridade e a liberdade, pressupondo que nenhuma das respostas fornecidas pela tradição continue agora válida. Por fim, a terceira parte nos mostra as tentativas para aplicar esse modo de pensar aos problemas que se colocam frente à realidade do mundo moderno.

Dentro destas três partes, encontramos em cada capítulo um tema importante: no capítulo 1, intitulado *A tradição e a época moderna*, Arendt analisa a relação entre tradição e modernidade. Em seguida, no capítulo 2, *O conceito de história: antigo e moderno*, ela reflete as diferentes concepções de história na antiguidade e na era moderna. No capítulo 3, *Que é autoridade?*, a autora explora as bases da autoridade legítima e

sua relação com o poder e o consentimento dos governados. Já no capítulo 4, *Que é liberdade?*, Arendt aborda o conceito de liberdade e sua relação com a política.

A partir do capítulo 5, a obra aborda as crises e desafios contemporâneos. No capítulo 5, *A crise na educação*, Arendt reflete sobre a crise política no mundo moderno que afetou a educação⁵. No capítulo 6, *A crise na cultura: sua importância social e política*, há uma discussão sobre como a cultura se relaciona com a esfera pública, a ação política e a identidade coletiva. No capítulo 7, *Verdade e política*, a autora analisa como a política pode ser influenciada pela manipulação da verdade, pelo relativismo e pela distorção da realidade, destacando a importância da verdade como fundamento. Finalmente, o último capítulo, *A conquista do espaço e a estatura humana*, é onde a autora reflete sobre a conquista do espaço a partir das implicações políticas, sociais e filosóficas.

⁵ Sobre o ensaio *A crise na educação* (2022), encontramos uma compreensão na dissertação de mestrado em Educação de Izaquiel Arruda Siqueira, intitulada *Educação, pensamento e neoliberalismo: reflexões arendtianas sobre a(s) crise(s) na educação escolar*, defendida em 2019 no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco. Desse trabalho, destacamos o seguinte trecho: “Este ensaio encontra-se na obra ‘Entre o passado e o futuro’ e trata-se de uma reflexão sobre alguns acontecimentos que estavam influenciando a educação escolar estadunidense e, de algum modo, dá-nos uma melhor percepção do que a autora pensava sobre o tema. Numa primeira versão, foi apresentado como uma palestra na Alemanha, em 1957, e trazia o relato do caso de Little Rock, depois retirado quando reeditado em 1961. Na obra em que este ensaio está contido, a autora nos apresenta vários ensaios que estão, estritamente, relacionados ao contexto de crise, fenômeno de um mundo pós II Guerra Mundial. ‘A crise na educação’ (2013) é um texto que se divide em quatro seções que podem ser entendidas da seguinte maneira: na seção I, Arendt faz uma contextualização da crise no sistema educacional dos EUA, mostrando sua estreita vinculação ao que chama de temperamento político do país que, dentre outros aspectos, se apresenta como um *pathos* do novo, e por outro lado, mostra o fator geral deste aspecto ser uma manifestação da crise que abate o mundo moderno; na seção II, a autora faz uma análise dos pressupostos básicos das reformas que potencializaram a dita crise, que traz o nome de *progressive education*; já nas seções III e IV, Arendt analisa estes dados a dois aspectos que mantêm estreita relação com a crise geral do mundo moderno, que é a autoridade e a tradição” (Siqueira, 2019, p. 24).

Após essa obra, em 1963, as reflexões de Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann foram publicadas em forma de livro, com o título *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999). Mas houve resistência das editoras em publicá-lo, devido às interpretações do que a autora quis exprimir ao tratar da banalidade do mal. Além disso, a obra lhe rendeu consequências negativas: uma enxurrada de críticas por parte daqueles que leram e não compreenderam seus argumentos, mas também daqueles que mal chegaram a ler; um estremecimento nas relações de amizade que mantinha com vários judeus, inclusive Hans Jonas (1903-1993) e Kurt Blumenfeld (1884-1963), amigos próximos.

O que Arendt quis dizer foi que Eichmann não era um monstro ou indivíduo excepcionalmente perverso, no qual estava enraizado uma espécie de mal radical pensado por Kant. Ele era um burocrata que obedecia a ordens sem questionar as consequências ético-morais de suas ações. E é justamente nessa fenda que sobressai a noção de mal banal, essa incapacidade de o indivíduo refletir sobre os sentidos daquilo que faz, “dessacralizando” o mal. Em *A vida do espírito* (2014b), a filósofa explora os elementos que compõem a noção de banalidade do mal, bem como descreve suas observações sobre Eichmann, isolado em uma cabine de vidro construída para sua proteção durante a audiência⁶:

⁶ Em uma conversa com Joachim Fest, historiador alemão, quando perguntada sobre o modo assassino de Eichmann, Arendt respondeu que “os conceitos que herdamos não nos permitem lidar com a forma de matar a partir de uma mesa de escritório ou em massa... Esse é, evidentemente, um tipo de pessoa muito mais assustados do que o assassino comum, uma vez que ele não tem nenhuma relação com a vítima. Ele mata pessoas como se matasse moscas. A responsabilidade parcial nunca foi, claro, um fundamento para a culpa parcial. Eichmann não tinha de fato a incumbência de matar, pois não era feito para isso. Mas ele era parte de um sistema assassino! Pouco importa quem de fato faz isso ou aquilo. O que quero dizer quando digo “Ele não é um assassino típico” não é que ele seja de algum modo melhor. Quero dizer é que ele é infinitamente pior, mesmo que não tenha o que chamamos de “instinto assassino”. Ele foi empurrado para isso, mas consigo imaginar assassinos que eu talvez achasse, se assim posso dizer, mais simpáticos do que Eichmann” (Arendt, 2021, p. 334).

Aquilo com que defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente, factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente — ao menos aquele que estava em julgamento — era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão (Arendt, 2014b, p. 18).

Algumas críticas argumentavam que a filósofa minimizou a culpa de Eichmann e a gravidade do Holocausto quando trouxe a possibilidade da banalidade do mal. Outras se concentraram na afirmação de que ela estava analisando o sofrimento das vítimas do nazismo distante do que, de fato, aconteceu. E, para além disso, também foi criticada por expor a colaboração de líderes judeus com as ações nazistas.

Ademais, as críticas não ficaram estanques à época da publicação da obra. Ainda hoje, a visão de Arendt a respeito de Eichmann e a construção da noção de banalidade do mal costumam levantar debates e controvérsias no âmbito acadêmico. Sofia Débora Levy, doutora em História das Ciências, Técnicas e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, critica a posição de Arendt, quando diz que,

Ao tomá-lo como um exemplo do simples burocrata a serviço do sistema, Arendt intenta demonstrá-lo como parte de um mal banalizado numa sociedade onde reina a anomia. Mas, com isso, a filósofa cunha um ideal analítico e acaba por reforçar a anomia, ao invés de reforçar o papel de todo e cada indivíduo atuante na constituição e aplicação das leis, da hierarquia e da burocracia instituídas socialmente. Ou seja, se afasta do real ao falar dele, dando um caráter organísmico ao sistema, como se a essa entidade abstrata coubesse a responsabilidade pelos atos engendrados pelos homens que compõem a sociedade. Reforça-se, assim, a escusa alegada por Eichmann e outros integrantes

do partido nazista ao explicarem-se que apenas estavam cumprindo ordens (Levy, 2019, p. 13).

Com críticas ou não, o debate em torno da banalidade do mal tem contribuído para se pensar sobre a incapacidade de reflexão dos indivíduos frente às situações que colocam à prova a moralidade dos atos e os sentidos daquilo que se faz, dentre outras contribuições. O ressurgimento de práticas fascistas e neonazistas nos últimos anos no Brasil nos desafia a pensar sobre os limites e as razões da adesão de muitas pessoas a essas ideologias. De resto, “a consciência da responsabilidade não se desenvolve; ela só se dá no momento em que a pessoa reflete — não sobre si mesma, mas sobre o que está fazendo” (Arendt, 2021, p. 333).

Ainda em 1963, Arendt publicou *Sobre a revolução* (2011), que foi redigida entre 1959 e 1962. O impacto dos movimentos de libertação nacional e a onda de revolução no contexto das primeiras décadas da Guerra Fria (1947-1991) levaram a autora a se deter sobre o fenômeno das revoluções. Em especial, a Revolução Húngara contra o domínio soviético, em 1956, chamou-lhe bastante atenção.

O fenômeno da revolução passou a ser visto, por Arendt, como um caminho plausível e prenhe da ação dos cidadãos. Nessa obra, a pensadora fez aceno com esperança para um futuro não muito distante, mas invisível e desconhecido, do qual a profusão “de movimentos não violentos que, desde meados dos anos 1970 até a data de hoje, tem levado ao poder governos democráticos em dezenas de nações de todos os continentes” (Schell, 2011, p. 11), como Grécia, África do Sul, Chile, Brasil, Polônia, a própria União Soviética, dentre outras. Para Jonathan Schell,

Essas revoluções podem ser chamadas de “revoluções arendtianas”, embora não no sentido em que as anteriores eram revoluções marxistas. Os novos revolucionários, salvo raras exceções notáveis, não estudaram Arendt como os marxistas haviam estudado Marx; mesmo assim, de certa maneira suas revoluções seguiram em larga medida

caminhos que tinham sido inicialmente traçados pelo pensamento de Arendt. Sem ambições proféticas, ela se revelou uma profetisa (Schell, 2011, p. 12).

Arendt estruturou *Sobre a revolução* (2011) em oito capítulos: no primeiro, *O significado da revolução*, a autora explora as diversas concepções de revolução e sua relevância na transformação política; o segundo capítulo, *A questão social*, examina a dimensão social e as revoluções; o terceiro, *A busca da felicidade*, aborda a relação entre revolução e a busca individual pela felicidade; o capítulos quatro e cinco, intitulados *Fundação I: Constitutio Libertatis* e *Fundação II: Novus ordo seculorum*, concentram-se na questão da fundação política após a revolução; por último, o sexto capítulo, *A tradição revolucionária e seu tesouro perdido*, explora a relação das revoluções com a tradição e o legado deixado por movimentos revolucionários anteriores.

O período de início da carreira de Hannah Arendt como docente compreende 1963 a 1967 na Universidade de Chicago. Após isso, mudou-se para Nova Iorque e foi trabalhar por um período de oito anos, até 1975, na New School for Social Research.

Em 1968, publicou *Homens em tempos sombrios* (2008). Nesse livro, estão contidos ensaios sobre personalidades consideradas importantes para a autora por terem marcado o século XX, com exceção do já mencionado Gotthold Ephraim Lessing, que viveu no século XVIII. Rosa Luxemburgo, Angelo Giuseppe Roncalli (Papa João XXIII, 1881-1958), Karl Jaspers, Isak Dinesen (1885-1962), Hermann Broch (1886-1951), Walter Benjamin, Bertolt Brecht (1898-1956), Randall Jarrell (1914-1965), Martin Heidegger fazem parte destas homenagens.

Escrita ao longo de 12 anos, “esta coletânea de ensaios e artigos se refere basicamente a pessoas — como viveram suas vidas, como se moveram no mundo e como foram afetadas pelo tempo histórico” (Arendt, 2008, p. 7). Para Arendt, esses personagens dificilmente poderiam ser mais distintos uns dos outros, e seria compreensível que, de alguma forma, se manifestassem contra a ideia de serem agrupados em

um mesmo espaço. Segundo a autora, os tempos sombrios a que se refere o título da obra,

[...] não são em si idênticos às monstruosidades desse século, que de fato constituem uma horrível novidade. Os tempos sombrios, pelo contrário, não só não são novos, como não constituem uma raridade na história, embora talvez fossem desconhecidos na história americana, que por outro lado tem a sua bela parcela, passada e presente, de crimes e catástrofes (Arendt, 2008, p. 9).

Em abril de 1969, Arendt foi laureada com a Emerson-Thoreau Medal of the American Academy of Arts na Sciences. Essa honraria é concedida pela Academia Americana de Artes e Ciências a personalidades que se destacaram em suas contribuições para a literatura, filosofia, educação e pensamento humanista.

Em março do ano seguinte, 1970, a filósofa publicou *Sobre a violência* (2013), oferecendo uma contribuição sobre o sentido dos termos violência e poder, modificados ao longo da tradição política. Além disso, refletir sobre acontecimentos da época. A leitura dessa obra nos ajuda, além de tudo, a compreender como a violência opera enquanto implemento para algum fim, como foi em eventos políticos do século XX.

Em outubro do mesmo ano, Heinrich Blücher faleceu devido a um ataque cardíaco. Young-Bruehl (1997) trata de como essa perda afetou bastante Arendt, ressaltando a profundidade do relacionamento entre eles e o impacto emocional que a morte de seu marido teve sobre sua vida. Nota-se como a morte de Blücher deixou Arendt imersa em uma tristeza e um sentimento de solidão, enfrentando uma profunda exaustão. A ausência dele a privou de seu parceiro de discussões, com quem compartilhava ideias, reflexões e debates sobre assuntos que iam desde política até filosofia e literatura. Certa vez, contou a Mary McCarthy, sua amiga, como estava passando por aquele momento.

A verdade é que estou completamente exaurida, se você não entender isso como um superlativo de cansaço. Não estou cansada, ou muito cansada, apenas exaurida. Funciono direito agora, mas sei que o mais ligeiro acidente poderia tirar meu equilíbrio. Acho que não lhe contei que por dez anos estive constantemente temerosa de que uma morte tão súbita acontecesse. Um temor que com frequência chegava a verdadeiro pânico. Onde havia o medo e o pânico, existe agora puro vazio. Às vezes penso que sem esse peso dentro de mim não posso mais caminhar. E é verdade que me sinto como se flutuasse. Se imagino um par de meses adiante, que seja, fico tonta. Estou agora sentada no quarto de Heinrich, usando sua máquina de escrever. Isso me dá algo a que me agarrar. O que estranho é que em nenhum momento me sinto fora de controle (Young-Bruehl, 1997, p. 380).

Entretanto, apesar desse impacto emocional, havia uma certa resiliência de Arendt ao enfrentar a perda de Blücher e prosseguir com sua dedicação intelectual, sem perder o interesse pelo “reino da política” (Young-Bruehl, 1997). Mesmo sentindo a solidão presente em casa, em sua vida pessoal, uma liberdade solitária foi experimentada pela filósofa, que passava agora a pensar em sua obra filosófica *A vida do espírito* (2014b). Nesse momento, a busca pela compreensão da condição humana e uma vida política autêntica se reconciliava com a filosofia.

Podemos considerar *A vida do espírito* (2014b) como uma obra mais própria do campo da filosofia do que da teoria política. Nela, Arendt se voltou para as atividades espirituais da vida contemplativa: “Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas. Não podem ser derivadas uma das outras e, embora tenham certas características comuns, não podem ser reduzidas a um denominador comum” (Arendt, 2014b, p. 87).

O pensar, para a filósofa, não é tanto sobre a acumulação de conhecimento ou a produção de saberes pragmáticos, mas sim uma atividade que é tanto introspectiva quanto dialógica, visando o significado das coisas e do mundo. Para ela, o pensamento é um processo que envolve um “diálogo de dois-em-um” dentro de uma pessoa, uma

espécie de conversa interna que ocorre na mente. Esse diálogo não tem um fim determinado ou objetivo de resolução, mas é um constante “ir e vir” inerente ao próprio processo do pensar. Para a autora,

[...] o pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior. [...] Consideramos as principais características da atividade de pensar. Sua retirada do mundo das aparências, do mundo do senso comum; sua tendência autodestrutiva em relação a seus próprios resultados; sua reflexividade e a consciência da pura atividade que o acompanha (Arendt, 2014b, p. 107).

A respeito do querer, Arendt reflete sobre a natureza e o papel da vontade na ação humana. Conforme a filósofa, o querer é uma força motriz que orienta a ação humana e está intimamente ligado à capacidade de iniciar algo novo. Em uma carta enviada à Mary McCarthy, em 17 de agosto de 1973, a filósofa confidenciou que essa parte foi a que lhe custou mais trabalho:

Tenho trabalhado “furiosamente” — lendo, tomando notas, revisando. Pois escrever *O Querer* é muito mais problemático para mim do que sobre o *Pensar*, caso que sempre pensei que simplesmente poderia confiar em meu instinto e minha própria experiência (Arendt, 1995, p. 320).

A última parte, o julgar, infelizmente não foi concluída devido à morte da autora. Mas sua amiga compilou uma série de anotações e transcrições de palestras dadas por ela sobre a filosofia moral de Kant, para completar essa parte. A publicação da obra completa se deu após a morte da autora. Para Sônia Schio (2011), o julgar, no pensamento arendtiano, é uma característica do espírito humano que está intrinsecamente vinculado à presença dos outros, tanto de forma tangível quanto representativa. Isso significa que o julgamento exige intersubjetividade e comunicabilidade, levando em consideração a pluralidade de outros seres humanos considerados singulares e capazes de coexistência política. A presença desses outros pode ser diretamente através

de suas falas e opiniões ou indiretamente por meio de uma representação mental.

Em 1972, Arendt publicou a obra *Crises da República* (2010), uma coletânea composta por quatro ensaios sobre questões que dizem respeito à política contemporânea: o primeiro, *Mentira na política*, trata da verdade, da mentira, da política e sua relação com os documentos do Pentágono; o segundo ensaio, *Desobediência civil*, reflete não só sobre o conceito, mas também sobre a prática legítima da desobediência civil em democracias modernas; o terceiro, *Da violência*, trata da violência como implemento nas relações políticas; por fim, o último comentário, *Reflexões sobre política e revolução*, é baseado na entrevista do escritor alemão Adalbert Reif com Arendt, em 1970.

Um ano depois da publicação de *Crises da república* (2010), Hannah Arendt ministrou na Universidade de Aberdeen as Gifford Lectures sobre o tema do pensamento. Essa série de palestras foi a primeira das que constituiriam posteriormente a obra *A vida do espírito* (2014b), mencionada acima. Em maio do ano seguinte, 1974, Arendt conduziu a segunda série das Gifford Lectures, focando no tema da Vontade. Contudo, um infarto lhe acometeu durante a palestra, que teve que ser imediatamente interrompida.

O ano de 1975 trouxe-lhe um prêmio por sua contribuição à cultura europeia, o Sonning Prize for Contributions to European Civilization. Mas, no dia 4 de dezembro desse mesmo ano, Arendt deixou o mundo que tanto amava (*amor-mundi*), partindo subitamente vítima de outro infarto, em sua própria casa, e com o texto de *A vida do espírito* (2014b) em sua máquina de escrever. Estava rodeada de amigos que testemunharam a perda de alguém cujo olhar soube enxergar uma centelha de luz em um mundo sombrio. Sua partida evoca as palavras que ela mesma dedicou às personalidades em *Homens em tempos sombrios* (2008), pois parece que Arendt falava não apenas sobre eles, mas também sobre sua própria passagem no mundo comum:

[...] no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e freqüentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra (Arendt, 2008, p. 9).

3 Considerações finais

Filha do século XX, Hannah Arendt marcou a época pelo seu legado teórico, que ainda continua a iluminar o pensamento humano nos dias de hoje. Sua vida foi como que uma matéria-prima para a composição de suas obras, sobretudo na busca por uma compreensão da condição humana e dos eventos políticos da modernidade. Com atrevimento e sem se preocupar com a crítica, desafiou o pensamento único, totalizante e dogmático, não se deixando aprisionar pelas correntes ideológicas. Cultivou a liberdade de uma pessoa que pensa de modo livre, herdando o modo filosofante de Sócrates.

A existência de Arendt ecoa como um lembrete de que a resistência à resignação frente ao autoritarismo e à decadência do mundo está enraizada em um pensamento indomável, na ação política e na busca incansável pela verdade (*alétheia*). Ela acreditava que cada pessoa é capaz de ocupar-se de “um pensamento crítico autorreflexivo, e que essa atividade seria necessária caso alguém precisasse resistir à correnteza do pensamento ideológico e assumir responsabilidade pessoal frente ao fascismo” (Hill, 2022). A vida e a obra de Hannah Arendt nos chamam a aderir à capacidade política do ser humano de iniciar algo novo no mundo em que habita.

Referências

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

- ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Notas sobre a natalidade e educação a partir de Hannah Arendt e Heinrich Blücher*. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de; CUSTÓDIO, Crislei de Oliveira (Org). *Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, 2017. p. 241-254.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- ARENDT, Hannah. A crise na educação. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022. p. 257-284.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014b.
- ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary Mc Carthy (1949-1975)*. Rio de Janeiro: 1995.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Trad. Beatriz Andreiuolo (*Et al*). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

- ARENDT, Hannah. *Também eu danço*: poemas (1923-1961). Trad. Daniel Arelli. Belo Horizonte: Relicário, 2023.
- COUTO, Mia. *Poemas escolhidos*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Trad. José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2020.
- HILL, Samantha Rose. *Hannah Arendt*. Trad. Juliana de Albuquerque. São Paulo: Contracorrente, 2022.
- LAFER, Celso. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. Posfácio. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2022. p. 391-411.
- LEVY, Sofia Débora. Eichmann aos olhos de Arendt: distanciamento e divagações historiográficas. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 13, n. 25, nov. 2019.
- SHELL, Jonathan. Apresentação. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p. 11-32.
- SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. *Veritas*. Porto Alegre, v. 56, n. 1, jan.-abr. 2011, p. 127-136.
- SIQUEIRA, Izaquiel Arruda. *Educação, pensamento e neoliberalismo: reflexões arendtianas sobre a(s) crise(s) na educação escola*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/35737>. Acesso em: 20 fev. 2023.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Judith Butler e a análise da performatividade no discurso de ódio

Ingrid Leandro Xavier da Luz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.07>

1 Introdução

Muito se fala sobre liberdade de expressão, mas pouco sobre a responsabilidade moral que é possuir essa capacidade, de ter a liberdade de se expressar. Toda a população brasileira está assegurada pela Constituição Federal de 1988, com o direito fundamental de liberdade de expressão, desde que isso não interfira na dignidade de outro, presente no artigo 5º, nos seguintes termos:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: III – ninguém será submetido a tortura nem a tratamento desumano ou degradante; IV – é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato; IX – é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença (Brasil, Constituição, 1988, p. 10).

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, na linha de Filosofia Política, orientada pelo Prof. Dr. Cesar Candiottto. Especialista em História da Arte pela Universidade Estácio e Bacharel em Teatro pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pesquisa sobre ética, política, gênero e identidade.

E-mail: ingrid_x_luz@hotmail.com

É importante também citar o artigo 3º da Constituição Federal de 1988, no termo IV: “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”, assim como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que assegura a igualdade entre os indivíduos. Dessa forma, podemos reconhecer que qualquer ato discriminatório perpetrado contra princípios inalienáveis da dignidade humana, que estão garantidos em Constituição, é crime e deve ser punido conforme a lei.

Partindo desse princípio de igualdade e liberdade, façamos um exercício mental: utilizar de sua liberdade de expressão demanda que sua razão esteja em consonância com a lei, pois é a mesma lei a qual protege o seu direito individual de poder se expressar e esse é o grande ponto da responsabilidade. Usufruir da liberdade de expressão e pensamento requer um limite, que é ter a responsabilidade de respeitar a liberdade e dignidade do outro. Por que então, na atualidade, onde temos leis que regulam essas práticas e conhecimento para compreender tais leis, ainda é extremamente necessário falar sobre crime de ódio? O ódio nasce dessa faceta humana, egoísta e irresponsável, onde não há virtude alguma, apenas tirania e violência.

2 Discurso de ódio: palavras que ferem

Podemos compreender o crime de ódio como uma forma de violência física, infligida sobre determinados grupos sociais, discriminados cultural e historicamente por suas características, sejam essas características de raça, classe social, etnia, sexualidade ou gênero. O crime de ódio atenta contra a dignidade humana, prejudicando a sociedade como um todo, pois não é uma ação simplificada, que atinge somente a vítima, mas sim uma violência disseminada historicamente em larga escala, utilizada como uma ferramenta de perpetuação do poder patriarcal para coagir e controlar toda esta miríade de corpos que constitui

os “grupos minoritários”. A violência nunca passa incólume, ela sempre deixa marcas.

O discurso de ódio é um modo linguístico de exercer o crime de ódio e como veremos a seguir, tão violento quanto. Judith Butler proporciona uma análise esclarecedora sobre o discurso injurioso em sua obra *Discurso de ódio: uma política do performativo* (2021). Segundo a autora, podemos compreender o discurso de ódio como qualquer ato linguístico que tenha como propósito a discriminação de certos grupos minoritários, por intervenção dos atos de fala que incitam a violência e inferiorização:

O problema do discurso injurioso levanta a questão sobre quais palavras são as palavras que ferem, quais as representações que ofendem, sugerindo que nos concentremos nessas partes da linguagem que não enunciadas, enunciáveis e explícitas. Ainda assim, a injúria parece resultar não apenas das palavras utilizadas para se dirigir a alguém, mas também do próprio modo de endereçamento, um modo — uma disposição ou um posicionamento convencional — que interpela e constitui o sujeito (Butler, 2021, p. 13).

2.1 Judith Butler e a performatividade na linguagem

Para Butler (2021), o sujeito também é constituído através da linguagem, por meio da relação de interpelação, pois:

[...] nós existimos não apenas porque somos reconhecidos, mas a priori, porque somos reconhecíveis. Os termos que facilitam o reconhecimento são eles próprios convencionais; são os efeitos e os instrumentos de um ritual social que decide, muitas vezes por meio da exclusão e da violência, as condições linguísticas dos sujeitos aptos à sobrevivência (Butler, 2021, p. 18).

Consequentemente, se a linguagem detém tal poder constitutivo para sustentar o corpo social, também detém o poder de ameaçar sua existência. Afirmar que “as palavras machucam” é combinar vocabulários linguísticos e físicos, o que sugere que a linguagem poderia, até, causar dor física:

A linguagem é pensada “principalmente como agência — um ato que tem consequências”; um fazer prolongado, uma performatização com efeitos. Isso é quase uma definição. A linguagem é, afinal, “pensada”, isto é, postulada ou constituída como “agência”. No entanto é como agência que ela é pensada; uma substituição figurada torna possível o pensamento da agência da linguagem. Na medida em que essa mesma formulação é produzida na linguagem, a “agência” da linguagem não é apenas o objeto da formulação, e sim sua própria ação (Butler, 2021, p. 21).

Os indivíduos fazem coisas com a linguagem, geram efeitos com a linguagem, mas a linguagem também é aquilo que produzem. Podemos considerar que a linguagem é o termo para designar o que fazemos, tanto o que nós fazemos (o título da ação que performatizamos) quanto o efeito, o ato e as consequências. Dessa forma, Judith Butler (2021) propõe uma interpretação do discurso injurioso, formulada a partir da pesquisa de John L. Austin².

Austin introduz no estudo da linguagem, os conceitos de *performativo* e *atos de fala*, na qual, segundo o autor, há circunstâncias em que não descrevemos uma ação, mas sim, a praticamos. Para Austin o *performativo* é uma ação linguística, realizada através do corpo, mas para poder se estabelecer esse caráter performativo, é necessário localizá-lo no ato de fala total, composto por três partes:

Um ato locucionário, que produz tanto os sons pertencentes a um vocabulário quanto a articulação entre sintaxe e a semântica, lugar em que se dá a significação no sentido tradicional; um ato ilocucionário, que é o ato de realização de uma ação através de um enunciado; e por último, um ato perlocucionário, que é o ato que produz efeitos no interlocutor. Através desses três atos, Austin faz a distinção entre sentido e força, já que o ato locucionário é a produção de sentido que se opõe

² John Langshaw Austin foi um filósofo analítico, de origem britânica, que viveu entre os anos de 1911 a 1960: “Austin revolucionou não só a filosofia analítica naquele momento, como questiona postulados fundamentais da linguística enquanto ciência autônoma, proporcionando uma gigantesca discussão em torno da filosofia da linguagem” (Ottoni, 2002, p. 119).

à força do ato ilocucionário; estes dois se distinguem do ato perlocucionário, que é a produção de um efeito sobre o interlocutor (Ottoni, 2002, p. 128).

Segundo Butler, o discurso de ódio tem um caráter *ilocucionário*, no qual o interlocutor do enunciado injurioso performa uma ação violenta, através da interpelação:

O discurso não apenas reflete uma relação de dominação social; o discurso coloca em ação a dominação [...]. De acordo com esse modelo ilocucionário, o discurso de ódio constitui seu destinatário no momento do enunciado; ele não descreve uma injúria, ele é no próprio proferimento desse discurso, a performatização da própria injúria (Butler, 2021, p. 39).

Mas para definir tal característica discursiva, é preciso compreender que o ato de fala ilocucionário necessita de um contexto apropriado para ter legitimidade. Para que esse ato de fala seja performado e sua ação, aceita pela sociedade, o interlocutor carece de autorização para tanto, assim como, as circunstâncias da invocação estarem de acordo, podendo citar como exemplo o juiz de paz, que na circunstância certa e autorizado, tem legitimidade de declarar um casamento legal.

Para a autora, o discurso de ódio é um ato de fala *ilocucionário*, uma vez que performa seu efeito no momento que é enunciado, mas sua legitimidade vem da convenção ritualística introjetada no inconsciente coletivo, perpetrada pela violência direcionada aos grupos minoritários:

Se o sujeito que fala também é constituído pela linguagem que ele ou ela fala, então a linguagem é a condição de possibilidade do sujeito falante, e não meramente seu instrumento de expressão. Isso significa que o sujeito tem sua própria “existência” implicada em uma linguagem que precede e excede o sujeito, uma linguagem cuja historicidade inclui um passado e um futuro que excedem os do sujeito que fala. E,

ainda assim, esse “excesso” é o que permite o discurso do sujeito (Butler, 2021, p. 55).

Sendo assim, o discurso de ódio é utilizado como uma estratégia, para a manutenção da estrutura de sujeição dos indivíduos. O sujeito que profere o discurso de ódio é claramente responsável por esse discurso. Contudo, os atos de fala ofensivos não são, somente, ações individuais, pois este tipo de enunciado compõe-se por meio de um emaranhado de conexões histórico-culturais contínuas das convenções sociais: “quem fala quando uma convenção fala? Em certo sentido, ela é um conjunto herdado de vozes, um eco de outros que falam como o ‘eu’” (Butler, 2021, p. 51).

Consequentemente, o *CIStema* manipula o poder dos atos de fala para coagir quem não se adequa a norma, assegurando, assim, o controle do projeto supremacista branco *cis-heteronormativo* e capitalista: “a linguagem opressiva não é um substituto da experiência da violência. Ela coloca em ação sua própria forma de violência” (Butler, 2021, p. 23). É necessário, nesse momento, nomear a norma, portanto, reitero que a violência é uma ferramenta de controle estatal/patriarcal e o indivíduo detentor da legitimidade da violência, em sua maioria de privilégios, é o homem branco/cis hétero.

2.2 A estratégia subversiva da performatividade

Entretanto, o conceito de *performatividade* nos proporciona a possibilidade de intervenção neste processo de subordinação e violência no discurso de ódio. É necessário perceber a *performatividade* do discurso como uma ação que pode ser reinventada e transmutada através do tempo. A ressignificação do discurso demanda explorar novos contextos e falar de maneiras que nunca haviam sido legitimadas, produzindo novas formas de legitimação.

Judith Butler (2021) utiliza um exemplo contundente sobre a ressignificação do discurso, citando o termo *queer*, uma palavra de origem inglesa, que tem seu significado semântico relacionado as palavras

“estranho” ou “bizarro”, a qual foi pejorativamente atrelada a comunidade LGBTQIAP+, onde a *cis-heteronormatividade* se utilizava do termo como discurso de ódio, para humilhar, rebaixar e controlar pessoas que não se adequavam a norma.

Porém, com o levante dos movimentos sociais, da década de 1960 em diante, a comunidade LGBTQIAP+, nos Estados Unidos, teve sua ascensão, com relação à conquista de direitos políticos e formas de existir. Na atualidade, a palavra *queer* foi incorporada pela comunidade e ressignificada de forma brilhante, como uma identidade de gênero ou orientação sexual, que não corrobora com a norma binária e heteronormativa. Existem teorias baseadas nessa terminologia, estudos historiográficos, mas principalmente, existem pessoas que se identificam como *queer* e vivem suas vidas como um manifesto-político vivo, do poder da performatividade na linguagem.

Outro exemplo que devemos citar, agora no contexto brasileiro, é o termo *travesti*. Atualmente, essa palavra é ainda utilizada, por grande parte da população, como um xingamento, ou um meio de endereçamento pejorativo masculinizado, ou até mesmo, uma forma de performar identidades *drags*, como “travestir-se”. Mas, em absoluto, nenhuma dessas colocações é certa ou digna de tratar o termo. A palavra *travesti*, que é originalmente brasileira, passou por transformações, assim como o termo *queer*, e deve ser respeitada como uma identidade de gênero do espectro feminino.

Novamente, a performatividade atrelada a linguagem proporciona que um termo injurioso possa ser ressignificado pela comunidade a qual é endereçada, e tomar novas proporções, melhores e mais respeitadas. *Travesti* não é drag, não é xingamento, *travesti* é uma identidade de gênero feminina, são mulheres e devemos lutar igualmente por seus direitos e proteger suas formas de existir. Segundo Butler:

A reavaliação de termos como “queer” sugere que o discurso pode ser “devolvido” ao falante de uma forma diferente, que ele pode ser citado contra seus propósitos originais e performatizar uma inversão de

efeitos. Em termos mais gerais, isso sugere que o poder mutável desses termos marca uma espécie de performatividade discursiva que constitui não uma série de atos de fala isolados, e sim uma cadeia ritual de ressignificações cuja origem e fim não são fixos nem podem ser fixados. Nesse sentido, um “ato” não é um acontecimento momentâneo, mas uma rede de horizontes temporais (Butler, 2021 p. 32).

3 Considerações finais

Podemos observar que a linguagem é um canal aberto de interlocuções entre as dimensões de passado e futuro histórico-culturais, que a linguagem constitui o sujeito, mas também é constituída pelo mesmo, onde a performatividade da linguagem esteve presente desde o início do entendimento da razão humana, cabendo a nós a responsabilidade de construir novas formas de legitimidade, que não estejam atreladas à violência sistêmica patriarcal.

Os atos de fala nos proporcionam uma compreensão maior da violência exercida através do discurso de ódio, que o ato de fala injurioso é um termo ilocucionário, pois a violência desempenhada por tal ação não é uma simples descrição de um ato, mas sim a própria forma de violência do discurso, um ato corporal realizado por meio da linguagem para ferir todo um corpo social desviante.

É necessária uma reapropriação dos discursos de poder/saber pela coletividade reprimida e violentada pelo *CISTema* heteronormativo branco e capitalista, sejam sobre aspectos de raça, gênero, sexualidade ou condição social, como uma estratégia política de resistência e sobrevivência. Essa luta é uma responsabilidade social, de todas, todos e *todes* nós.

Referências

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. London: Oxford University Press, 1962.
- BRASIL. *Constituição (1988)*. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Presidente da República, 2016.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Trad. Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Ed. Unesp, 2021.
- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Caderno de Leituras*, n. 78, 2018. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno78/>. Acesso em: 14 abr. 2024.
- OTTONI, Paulo. Jhon Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem. *Revista Delta*, n. 18:1, p. 117-143, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/delta/a/ysBDL9Cr4ZqBPP96MgkVyGG/>. Acesso em: 14 abr. 2024.
- PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. Trad. Cleiton Zóia Münchow e Viviane Teixeira Silveira. *Revista Estudos Feministas*, n. 312, p 11-20, jan.-abr., 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ref/a/yvLQcj4mxkL9kr9RMhxHdww/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 abr. 2024.

Democracia e feminismo: uma leitura a partir da filosofia pragmatista de Charlotte Perkins Gilman

Laura Elizia Haubert¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.08>

1 Introdução

No início da década de 1990, a filósofa contemporânea Charlene Haddock Seigfried (2022), em uma comunicação apresentada em um evento da *Society for the Advancement of American Philosophy* (SAAP), convocou seus pares a responder à inquietante pergunta: onde estavam as mulheres pragmatistas? Esta questão abriu caminho para uma nova linha de pesquisa que culminou no processo de revisão do cânone da história pragmatista estadunidense.

A linha de pesquisa iniciada por Seigfried (1991; 1996) foi continuada por uma série de outros intérpretes nas últimas décadas, como McKenna (2003), Hamington (2009), James (2017), Whipps e Lake (2020) e, mais recentemente, Miras Boronat e Bella (2022). Estas publicações evidenciaram que a questão proposta por Seigfried não só era válida, mas também que ela não possuía uma única resposta. Isto é, não uma, mas várias filósofas foram redescobertas neste processo. Citam-

¹ Doutora em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (Bolsista de pesquisa CONICET-Argentina). Mestre e Bacharel em Filosofia pela PUC-SP. Especialista em Arte e Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: eliziahaubert@gmail.com

se aqui os nomes mais recorrentes nestas investigações, como Jane Addams, Charlotte Perkins Gilman, Ella Lyman Cabot, Ella Flagg Young e Mary Whiton Calkins.

É curioso notar que a revisão deste cânone pragmatista não demorou para ser aceita entre os historiadores desta tradição, a ponto de obras introdutórias mais recentes, como nos casos de Spencer (2020) e De Waal (2022), incluírem capítulos ou fazerem menções a estas pensadoras citadas acima. Este é um importante avanço; porém, ainda é necessário explorar muitos dos conceitos e das obras destas pensadoras com maior profundidade. Em parte, este é justamente o objetivo do presente capítulo: lançar luz sobre um conceito-tema em uma destas filósofas.

Apesar de Charlotte Perkins Gilman não ser uma figura completamente desconhecida dos leitores brasileiros, devido à tradução de suas obras literárias, como Gilman (2018; 2019), pode-se dizer que, ao menos no âmbito filosófico acadêmico, suas obras permanecem em grande medida inexploradas, sem traduções ou análises de suas publicações de não ficção mais relevantes.

Assim, a presente investigação visa justamente, em continuidade com trabalhos anteriores como Haubert (2024), preencher essa lacuna ao analisar, ainda que brevemente, como Gilman relaciona, a partir de uma filosofia pragmatista, os conceitos de democracia e feminismo, sobretudo em sua obra de 1911 intitulada *The Man-Made World or, Our Androcentric Culture*.

Para dar conta do objetivo proposto, a pesquisa a seguir foi dividida em três momentos. No primeiro deles, aborda-se o pragmatismo presente nas obras de não ficção de Gilman. No segundo momento, trata-se especificamente da relação entre os conceitos de democracia e feminismo em sua obra de 1911. Por fim, na terceira e última parte, são apresentadas algumas conclusões a respeito do tema tratado.

2 O pragmatismo e a filosofia de Charlotte Perkins Gilman

A obra de Charlotte Perkins Gilman despertou o interesse de historiadores da filosofia nas últimas décadas, como atestam os trabalhos de Upin (1993), Murphy (1995), Seigfried (2001), Boronat (2022) e Haubert (2024). Apesar dessa prolífica literatura secundária, quase todas essas publicações podem ser organizadas em dois grupos: aquelas que se dedicaram a apresentar Gilman como uma filósofa, e aquelas que evidenciaram os vínculos da autora com o contexto e os representantes da tradição pragmatista estadunidense.

Considerando que essa tarefa já foi amplamente cumprida de forma satisfatória, este trabalho limita-se a reiterar e sinalizar alguns desses pontos, sem maior aprofundamento, remetendo o leitor às obras dos intérpretes mencionados. No entanto, tal menção é válida, sobretudo porque Gilman recebeu pouca atenção na literatura filosófica de língua portuguesa, o que torna pertinente sublinhar alguns aspectos centrais de sua contribuição.

O primeiro deles refere-se à interpretação de Gilman como filósofa. Reconhecida como figura célebre no cânone da literatura estadunidense, Gilman é amplamente conhecida por obras como *O papel de parede amarelo* (Gilman, 2019) e *Terra das Mulheres* (2018), nos quais desenvolveu narrativas a partir de uma perspectiva considerada feminista. Além disso, como observado por Toste Daflon e Sorj (2021), Gilman é ocasionalmente apresentada, também, como uma pensadora social ou uma reformadora social. Durante sua vida, foi identificada por seus contemporâneos como uma reformadora otimista.

Apesar dessa identificação persistente, seguindo as propostas de Upin (1993), Seigfried (2001) e Haubert (2024), argumenta-se aqui que Gilman não é meramente uma reformadora, mas, antes, uma filósofa. Essa distinção foi traçada pela própria autora em sua

autobiografia, ao responder a um de seus críticos que a acusava de ser uma reformadora otimista. Suas palavras a esse respeito são esclarecedoras:

O Sr. Howells me disse que eu era a única reformadora otimista que ele já conheceu. Talvez porque eu não fosse uma reformadora, mas uma filósofa [philosopher]. Trabalhei por várias reformas, assim como Sócrates foi para a guerra quando Atenas precisou de seus serviços, mas não nos lembramos dele como soldado. Minha tarefa era descobrir o que estava prejudicando a sociedade e como melhorá-la de forma mais fácil e natural (Gilman, 1991, p. 182).

A maneira como Gilman concebe sua tarefa filosófica já sugere as razões pelas quais intérpretes como Upin (1993) e Seigfried (2001) a situaram no contexto pragmatista. Isso se alinha à concepção de John Dewey, uma das figuras mais proeminentes dessa tradição, que afirmou “a filosofia se recupera quando deixa de ser um artifício para lidar com os problemas dos filósofos e se torna um método, cultivado pelos filósofos, para lidar com os problemas dos homens” (Dewey, 2021, p. 298). Tanto Gilman quanto Dewey empregavam a filosofia como ferramenta para enfrentar os problemas de sua época, com vistas a transformar o mundo.

Os vínculos entre Gilman e o pragmatismo estadunidense podem ser avaliados sob diferentes perspectivas, como apontado por Seigfried (1996). De um lado, é possível analisar os impactos das relações diretas entre Gilman e importantes pragmatistas como Dewey e Jane Addams. Sabe-se que Gilman foi amiga de Addams e é altamente provável, como sugeriu Upin (1993), que ela tenha conhecido Dewey. Esse vínculo pessoal reflete não apenas uma conexão particular, porém também uma troca intelectual entre os envolvidos.

De outro lado, os vínculos podem ser estabelecidos ao se verificar as características comuns da tradição pragmatista presentes na obra de Gilman. Morris (1973, p. 24) aponta como traços característicos do pragmatismo “o darwinismo, o método experimental e a democracia”,

todos eles evidentes no pensamento de Gilman. Além disso, elementos como os destacados por Spencer (2020) como a superação de dualismos, o naturalismo, o falibilismo, o pluralismo e a esperança no futuro, também aparecem consideravelmente em suas obras de não ficção como já exemplificados por Haubert (2024).

Uma análise mais detalhada e extensa sobre como essas características pragmatistas se manifestam tanto nas obras literárias quanto nos textos não ficcionais de Gilman ainda está por ser feita. Contudo, é suficiente indicar aqui que, seja por sua proximidade pessoal com as figuras centrais da tradição pragmatista como Dewey e Addams, seja pela adoção de traços característicos da metodologia pragmatista de início do século XX, Gilman deve ser interpretada como uma filósofa dessa tradição. Assim, sua memória filosófica precisa continuar a ser resgata e explorada pela historiografia.

3 Democracia e feminismo em Charlotte Perkins Gilman

A filosofia de Gilman pode ser analisada tanto por meio de suas obras de ficção² quanto por suas contribuições à não ficção. Neste capítulo, pretendo direcionar a atenção do leitor para sua produção de não ficção, menos celebrada, mas igualmente significativa. Destaco, entre essas obras, títulos como *Women and Economics: A Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution* (1898), *The Home: Its Work and Influence* (1903), *Human Work* (1904), *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture* (1911) e *His Religions and Hers: A Study of the Faith of Our Fathers and the Work of Our Mothers* (1923).

Embora Gilman seja hoje amplamente reconhecida por sua produção literária, Kimmel e Aronson (1998) apontam que, inicialmente,

² Um exemplo de como as obras literárias de Gilman podem ser analisadas desde uma perspectiva filosófica e pragmatista pode ser encontrado no trabalho de Gregoratto (2022).

sua notoriedade derivou, sobretudo, de suas publicações de não ficção. Por exemplo, *Women and Economics* (1998) foi amplamente aclamado por veículos de imprensa na época, como a revista *Nation*, sendo considerado uma das obras mais relevantes sobre os direitos das mulheres desde a publicação de *A Sujeição das Mulheres* (1869), de John Stuart Mill. No entanto, apesar desse impacto inicial, os livros de não ficção de Gilman foram progressivamente relegados a segundo plano. As edições tornaram-se escassas, as traduções raras, e muitos intérpretes passam a negligenciá-las, apontando aspectos problemáticos de suas obras³.

Ainda que tais problemas mereçam atenção da crítica, Kimmel e Aronson (1998) defendem que as ideias de Gilman continuam a oferecer conceitos e discussões pertinentes para os debates contemporâneos. Um exemplo notável, que abordo aqui, é a conexão estabelecida pela filósofa entre democracia e feminismo, tema recorrente em seus escritos de final do século XIX e primeiras décadas do século XX.

Como mencionado anteriormente, a democracia é um dos temas mais recorrentes entre os filósofos pragmatistas clássicos, sendo objeto de reflexão não apenas de John Dewey⁴, mas também de George Mead⁵, Jane Addams⁶ e, naturalmente, Gilman. Uma diferença notável, no entanto, é que, ao contrário desses outros pensadores, a abordagem de Gilman sobre a democracia ocorre de maneira fragmentária, distribuída discretamente em ensaios, conferências e em suas obras de não ficção mais abrangentes. Entre 1909 e 1916, por exemplo, Gilman escreveu, editou e publicou seu próprio periódico, *The Forerunner*, no qual

³ Como chamou atenção Murphy (1995), a filosofia de Gilman, assim como muitos exemplos da história da filosofia, está marcada por um tom racista, xenofóbico e etnocentrista. As complexidades desses problemas em sua literatura e filosofia tem sido objeto de análise como se pode ver na obra editada por Golden e Schneider Zangrando (2000).

⁴ Recomenda-se consultar a respeito Dewey (1979).

⁵ Quanto as reflexões sobre democracia recomendam-se consultar Mead (1934).

⁶ A respeito consultar Addams (1902/2002).

ocasionalmente explorou o tema da democracia e suas conexões com o feminismo.

Um exemplo significativo dos textos publicados em *The Fore-runner* é o ensaio intitulado *The Work Before Us*⁷, que apareceu na edição de janeiro de 1912. Nesse ensaio, Gilman (1912, p. 6) reflete sobre o fato de as mulheres terem conquistado o direito de voto em seis estados dos Estados Unidos e questiona: “mas será que é suficiente? Nossas mulheres cidadãos estão à altura de suas novas responsabilidades? [...] Qual é o trabalho que temos pela frente?”.

Para Gilman (1912), a resposta é que a democracia ainda era uma experiência nova para todos, não apenas para as mulheres. Durante séculos, a humanidade foi governada por outras formas de governo, e os hábitos e a mentalidade democrática precisavam ser cultivados e moldados. A filósofa defendia que, assim como a mente masculina contribuía para o desenvolvimento da democracia, o mesmo ocorria com a mente feminina, sendo, portanto, necessário dar um uso político ao temperamento feminino.

O tema da democracia permeava o pensamento de Gilman, e algumas de suas contribuições mais elaboradas podem ser encontradas em seu livro *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture* (1911). Segundo Murphy (1995), é nessa obra que as teses da filósofa alcançam seu maior desenvolvimento. De acordo com Gilman (1911), o mundo havia sido construído e moldado por uma cultura ego-androcêntrica, sustentada por uma relação que ela descreve como “sexo-econômica”. Em outras palavras, a sociedade estava organizada de forma a atender prioritariamente os interesses de homens, ignorando ou minimizando os direitos e contribuições de mulheres e crianças. Para Gilman, esse foco androcêntrico não era apenas prejudicial às mulheres, mas, em última instância, também desvantajoso para os próprios homens.

⁷ Uma curiosidade é que este título de Gilman faz lembrar o célebre ensaio de Dewey que aparecia décadas depois em 1939 intitulado *Creative Democracy: The Task Before Us*, a esse respeito consultar Dewey (1976).

Como alternativa a essa organização social, Gilman (1911) propôs um modelo “sócio-ginocêntrico”, no qual o foco desloca-se do indivíduo para o coletivo, reconhecendo homens e mulheres como diferentes, mas com direitos iguais de participação. Em algumas passagens de sua obra, a autora chega até mesmo a sugerir uma preeminência do feminino no âmbito social.

Para Gilman (1911), a prevalência de uma cultura ego-androcêntrica significava que o que se chamava de democracia jamais havia sido uma verdadeira democracia. A estrutura familiar e o papel feminino nela concebidos, segundo a filósofa, configuravam uma forma de despotismo, e não uma democracia genuína. Ela afirma de forma categórica na obra como se pode ler aqui: “Nunca houve uma democracia, até agora — [houve] apenas uma androcracia” (Gilman, 1911, p. 222).

Gilman (1911) também argumentou, assim como Dewey faria posteriormente, que a democracia não pode ser reduzida a um sistema político eleitoral, no qual os indivíduos votam periodicamente. Embora esse seja um aspecto importante, a democracia, para Gilman, é também uma forma de organização da vida cotidiana. Assim, a reforma democrática não se limita à conquista do direito ao voto pelas mulheres, mas envolve uma transformação mais ampla das estruturas sociais, começando, segundo a filósofa, dentro do próprio lar. Não por acaso, muitas de suas obras, como *The Home: Its Work and Influence* (1903), exploram em profundidade a questão do lar.

Para Gilman (1911), era essencial reformular as relações de gênero, pois uma verdadeira democracia só seria possível em uma sociedade que tivesse erradicado o despotismo masculino institucionalizado. Em sua visão, enquanto o patriarcado persistisse, mesmo que as mulheres tivessem o direito de votar, não haveria uma democracia genuína. Essa ideia, aliás, já estava presente em sua obra de 1898, *Women and Economics*, de onde vale destacar um trecho que pode ser lido abaixo:

Enquanto os filhos tiverem que se curvar à vontade de um pai patriarcal, nenhuma democracia será possível. Democracia significa, requer, é, liberdade individual. Enquanto a relação sexo-econômica fizer da família o centro da atividade industrial não será possível uma coletividade maior do que a que temos hoje. Mas, à medida que as mulheres se tornarem fatores econômicos e sociais livres, torna-se possível a combinação social e completa de indivíduos na indústria coletiva. Com essa liberdade, essa independência, essa união mais amplas, torna-se possível também uma união entre homem e mulher como a que o mundo sonhou em vão por muito tempo (Gilman, 1998, p. 145).

Na interpretação de Wille (2020), Gilman antecipou uma ideia que seria mais tarde defendida por Dewey, a saber, que a democracia não é apenas uma estrutura política, mas também um hábito diário, devendo ser vivida e praticada em cada uma das escolhas cotidianas. Por essa razão, Gilman, em seus ensaios e livros, procurou examinar diversas áreas da sociedade em busca de convenções que ela considerava antidemocráticas, com o objetivo de criticá-las e superá-las. Um dos seus focos mais significativos foi, não surpreendentemente, a família vitoriana e a educação das mulheres em sua época.

Para Gilman (1998; 1911), é impossível conceber uma democracia genuína em uma sociedade onde apenas homens possuíam direitos e eram considerados livres para exercer sua vontade. Em sua visão, o modelo de família no qual as mulheres desempenhavam o papel de cuidadoras do lar, economicamente vinculadas à figura masculina, deveria ser substituído por um modelo mais socialmente igualitário. As tarefas domésticas, segundo a filósofa, deveriam ser executadas por indivíduos remunerados por isso, que tivessem interesse nas atividades e competência para realizá-las. Para Gilman (1911), cada pessoa deveria ser livre para buscar a ocupação que melhor se adequasse a suas aptidões e preferências. Assim, sua reforma da democracia está, fundamentalmente, vinculada a uma reforma da própria instituição da família, do lar e da vida compartilhada. A esse respeito, vale a pena citar outra passagem de sua obra.

Nossos homens precisam viver na ética de uma era civilizada, livre, industrial e democrática, mas eles nasceram e foram treinados na atmosfera moral de um patriarcado primitivo. Não é de se admirar que sejamos todos um tanto lentos para nos elevarmos aos plenos poderes e privilégios da democracia, para sentirmos a plena honra social e o dever social, enquanto cada alma de nós é criada nesse reduto de emoções antigas e ultrapassadas — a família economicamente relacionada (Gilman, 1998, p. 338-339)

A crítica de Gilman (1998; 1911) à democracia e sua relação com o feminismo têm diversas fontes, como apontado por Cannon (2005). Entre elas, destacam-se o pragmatismo e um certo idealismo fabianista, que a levava a acreditar que os problemas sociais poderiam ser resolvidos por meio de leis científicas e ideais democráticos. Gilman, assim como muitos de seus contemporâneos, buscava estabelecer princípios que pudessem contribuir para a melhoria da sociedade. Embora ainda estejamos longe de alcançar o ideal proposto pela filósofa, suas ideias continuam a ser um ponto de partida importante para refletirmos sobre essa articulação entre democracia e feminismo, que permanece não apenas relevante, mas necessária.

4 Considerações finais

Embora o projeto de Gilman como um todo tenha falhado, e suas ideias possam, à primeira vista, parecer ingênuas para o leitor contemporâneo, não se deve subestimar a inovação e a importância dessas concepções em seu contexto original. Gilman estava, de fato, analisando, criticando e buscando transformar a sociedade em que vivia, assim como outros pragmatistas de seu círculo social.

É também fato que o cenário atual passou por transformações radicais desde a época em que a filósofa escrevia, com as mulheres conquistando uma série de direitos, acesso à educação e à igualdade. Contudo, apesar desses avanços, as teses de Gilman continuam relevantes, especialmente no que diz respeito à relação entre democracia e

feminismo. Podemos, sim, votar, mas será que vivemos realmente em uma democracia? Diante dos numerosos casos de violência contra as mulheres, de abusos e discriminações, será que realmente conseguimos superar a sociedade androcática que Gilman criticava? São questões que merecem nossa atenção, e as análises de Gilman podem servir como ferramentas teóricas para uma pensarmos não só o passado, mas também o presente.

Referências

- ADDAMS, Jane. *Democracy and Social Ethics*, 1902; Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002.
- BORONAT, Núria Sara Miras; BELLA, Michela. (Orgs.) *Women in Pragmatism: Past, Present and Future*. Cham, Switzerland: Springer, 2022.
- CANNON, Julie Harms. "GILMAN, Charlotte Anna Perkins (1860-1935)". In: SHOOK, John R. (Ed.) *The Dictionary of Modern American Philosophers*, vol. 1,2,3 and 4. Bristol, England: Thoemmes Continuum, 2005, p. 925-927.
- DE WAAL, Cornelis. *Introducing Pragmatism. A Tool for Rethinking Philosophy*. New York: Routledge, 2022.
- DEWEY, J. A necessidade de uma recuperação da filosofia. Trad. Barbara Napolitano, Fábio Wosniak, Jociele Lampert e Horacio Héctor Mercau. *Revista Apotheke*, v. 7, n. 2, p. 267-301, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5965/24471267722021267>.
- DEWEY, J. *Democracia e educação*. Trad. Godofredo Rangel e Anísio Teixeira. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- DEWEY, John. Creative democracy: The task before us. In: BOYDSTON, J. (Ed.), *John Dewey: The Later Works, 1925-1953, volume 14*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976. p. 224-230.
- GILMAN, C. P. *O papel de parede amarelo e outros contos*. Trad. Martha Argel. São Paulo: ViaLeitura, 2019.
- GILMAN, C. P. *Terra das mulheres*. Trad. Flávia Yacubian. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

- GILMAN, C. P. *The Man-Made World Or, Our Androcentric Culture*. New York: Charlton Company, 1911.
- GILMAN, C. P. The Work Before Us. *The Forerunner*, v. 3, n. 1, p. 6-9, 1912. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015029911875&seq=7>.
- GILMAN, C.P. *Women and economics: A Study of the economic relation between men and women as a factor in social evolution*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998.
- GOLDEN, Catherine J.; SCHNEIDER ZANGRADO, Joanna. (Eds.) *The Mixed Legacy of Charlotte Perkins Gilman*. Newark: University of Delaware Press/London: Associated University Presses, 2000.
- GREGORATTO, F. Aesthetic transformative experience. A pragmatist outline. *Philosophy and Social Criticism. Philosophy & Social Criticism*, v. 48, n. 10, 2022, p. 1408-1426. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/01914537221117086>.
- HAMINGTON, Maurice. *The Social Philosophy of Jane Addams*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2009.
- HAUBERT, L. E. Uma introdução ao pragmatismo na filosofia de Charlotte Perkins Gilman. *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 25, n. 1, p. e66439, 2024. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/66439>. Acesso em: 07 dez. 2024.
- JAMES, V. Denise. Feminist Pragmatism. In: GARRY, Ann; KHADER, Serene J.; STONE, Alison (Orgs.). *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. New York: Routledge, 2017, p. 132-143.
- KIMMEL, M.; ARONSON, A. Introduction to the 1998 Edition. In: GILMAN, C.P. *Women and economics: A Study of the economic relation between men and women as a factor in social evolution*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998, p. vii-lxx.
- MCKENNA, Erin. Pragmatism and Feminism: engaged philosophy. *American Journal of Theology and Philosophy*, v. 24, n. 1, 2003, p. 3-21.
- MEAD, Georg Herbert. *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. Charles W. Morris. Chicago, The University of Chicago Press. 1934.

- MORRIS, C. W. Introdução: George H. Mead como psicólogo y sociólogo social. In: MEAD, G.H. M. *Espírito, persona y sociedad*. Trad. M. Florial. Barcelona: Paidós, 1973. p. 23-48.
- MURPHY, J. S. Charlotte Perkins Gilman (1860-1935). In: WHAITE, M. E. (Org.). *A History of Women Philosophers. v. 4. Contemporary Women Philosophers 1900-Today*. Dordrecht: Springer, 1995. p. 51-65.
- SEIGFRIED, C. H. Where Are All the Pragmatist Feminists?. *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, v. 6, n. 2, 1991, p. 1-20.
- SEIGFRIED, C.H. Can a “Man-Hating” Feminist Also Be a Pragmatist? On Charlotte Perkins Gilman. *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 15, n. 2, p. 74-85, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/jsp.2001.0023>.
- SEIGFRIED, C.H. On Writing Pragmatism and Feminism: Reweaving the Social Fabric (1996) and Its Reception. In: BORONAT, Núria Sara Miras; BELLA, Micheal. (Eds.) *Women in Pragmatism: Past, Present and Future*. Cham: Springer, 2022. p. 13-27.
- SPENCER, Albert. *American Pragmatism*. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 2020.
- TOSTE DAFLON, Verônica; SORJ. *Clássicas do pensamento social: mulheres e feminismos no século XIX*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.
- UPIN, J.S. Charlotte Perkins Gilman: Instrumentalism Beyond Dewey. *Hypatia – A Journal of Feminist Philosophy*, v. 8, n. 2, 1993, p. 38-63. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3810336>.
- WHIPPS, Judy; LAKE, Danielle. Pragmatism Feminism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/femapproach-pragmatism/>.
- WILLE, K. Unease as a Feminist-Pragmatist concept. conceptualizing a powerful sentiment along with Charlotte Perkins Gilman. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, v. XII, n. 2, 2020, p. 1-19. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2103>.

Saffioti e a *scholarship* feminista: reconstituindo impasses sobre a teoria do gênero

Luciane Luisa Lindenmeyer¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.09>

1 Introdução

Nesta comunicação apresento elementos do pensamento feminista de Heleieth Saffioti, de modo mais específico, considero as suas análises da teoria do gênero e as suas críticas a algumas das definições conceituais deste termo presentes nos debates “especializados” e que ela chama de *scholarship* feminista. O propósito é destacar alguns aspectos que nos permitam compreender a atualidade de seu pensamento na identificação dos problemas sociais que assolam o cotidiano das mulheres. Saffioti foi uma socióloga e intelectual de reconhecida orientação marxista e de grande influência no pensamento feminista brasileiro, repercutindo positivamente também nas posições do feminismo radical e do feminismo de segunda onda, de modo mais geral. Saffioti pensou a polissemia do conceito de gênero por meio de uma análise materialista da condição social das mulheres e, portanto, considerou criticamente o “estado da arte” deste conceito a partir das

¹ Doutora em Filosofia pelo PPG UNISINOS, com bolsa CAPES PROEX. Professora substituta no Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da UEFS.

E-mail: lucianelindenmeyer@gmail.com

expectativas sociais de “masculino” e “feminino” impostas na própria dinâmica de estruturação das classes sociais e na divisão sexual do trabalho. Neste sentido, não há em Saffioti uma análise interseccional da opressão feminina, sob a chave gênero-raça-classe, mas o reconhecimento de padrões “estatísticos” que não nos autorizam a ignorar a desproporção entre os sexos nas incidências de violência doméstica endêmica, assédios, discriminação, presença em cargos de chefia, etc. Portanto, o gênero é uma “imagem social” de todas as mulheres, independentemente de sua raça ou classe, representando a sistemática dominação-exploração patriarcal e violência que abrange a todas elas em uma “realidade concreta” e que foi, e ainda se pretende ser, determinante para o seu “ser social”. Para compreendermos como Saffioti caracteriza a noção de gênero, indissociável do conceito de patriarcado, nas suas análises articuladas com a *scholarship* feminista, precisamos fazer referência ao polêmico debate sobre dois tipos de essencialismo, que, se prevalecer apenas um deles, corremos o risco de “desfiguração do real” ou seja, “o essencialismo social, no qual se caiu, tentando-se combater o essencialismo biológico”. (Saffioti, 2009, p. 1). Do mesmo modo, é imprescindível a explicitação dos conceitos de filogênese, relativa às relações interativas de um mesmo grupo orgânico; e ontogênese, que indicaria uma “via adequada para a preservação da unidade do inorgânico, do orgânico e do social” (Saffioti, 2009, p. 15).

2 A *scholarship* feminista e as origens conceituais do “gênero”

Em seu artigo intitulado Ontogênese e filogênese de gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres, Saffioti define o estado da arte do conceito de gênero como a “*scholarship* feminista”. Nesse contexto especializado, há uma ampla divergência sobre o que seja o gênero. Em “Gênero, patriarcado, violência”, Saffioti

(2015, p. 114) indica que o conceito de gênero, tal como utilizado nas discussões teóricas do feminismo, não foi elaborado por uma mulher. Sua genealogia remete à Robert Stoller (1968), apesar de as reflexões de Simone de Beauvoir sistematizarem aspectos estruturais² de subjugação social da “categoria das mulheres” que poderiam ser definidas como “gênero”, de modo que “faltou apenas a palavra”.

Um dos primeiros usos conceituais explícitos da noção de gênero mais significativas para as discussões atuais é o de Gayle Rubin (1975), quem pensou o gênero a partir do seu contraste com a noção de sexo biológico e, portanto, teve como pressuposto o clássico dualismo natureza/cultura. Gênero é, assim, o indicativo de que “a sexualidade biológica é transformada pela atividade humana”, isto é, pelas diferentes “representações” do que seja o “masculino” e o “feminino” (Saffioti, 2015, p. 115).

Parte dos debates contemporâneos sobre a subjugação das mulheres nas teorias feministas que pretendem sistematizar conceitualmente a sua “genealogia” histórica perpassa a análise semântica do conceito de gênero. Saffioti, apesar de ser socióloga de formação, é uma das feministas brasileiras responsáveis pela recepção crítica do pensamento filosófico de Beauvoir. Tanto Beauvoir quanto Saffioti estão inseridas no contexto teórico do feminismo de segunda onda, que apresenta a evidente diferenciação entre sexo biológico e gênero como construção social. Porém, Saffioti corrobora a crítica à posição de Beauvoir de universalização das “opressões” históricas sofridas pelas mulheres, a qual não levaria em conta os contextos sociais mais “igualitários”.

² É preciso considerar que Saffioti não rejeita as análises que apontam para outras opressões, para além daquelas baseadas nas características sexuais, como hoje se compreende mais evidentemente com o uso do conceito de interseccionalidade. No entanto, a sua posição materialista parte do pressuposto de que “Há uma estrutura de poder que unifica as três ordens — de gênero, de raça/etnia e de classe social —, embora as análises tendam a separá-las. Aliás, o prejuízo científico e político não advém da separação para fins analíticos, mas sim da ausência do caminho inverso: a síntese” (Saffioti, 2015, p. 134, grifo da autora).

Para Saffioti (1999, p. 159) isso ocorreu em razão da escolha metodológica de Beauvoir, já que

Por não ter familiaridade com o ofício de historiador, Beauvoir incorreu, sem dúvida, em erros. Deixou de verificar, por exemplo, que houve espaços/tempos em que a maioria das mulheres alcançava a transcendência e que em qualquer espaço/tempo sempre há mulheres que não se limitam à imanência.

Apesar das críticas possíveis às insuficiências explicativas do feminismo de Beauvoir, este representa as origens conceituais da questão do “gênero” e postula uma das frases mais mencionadas: “Ninguém nasce mulher, torna-se”. O seu significado diz respeito ao “gênero” como socialização das mulheres para o conjunto de características atribuíveis ao “feminino”, ou seja, comportamentos como a “passividade” não são dados pela biologia, mas são articulados analiticamente

[...] considerando o feminismo como uma perspectiva político-científica, cujo objetivo não consiste apenas em ampliar o acervo de saberes, mas também em criar mecanismos políticos para a construção da igualdade social entre homens e mulheres (Saffioti, 1999, p. 160).

A articulação analítica dessas questões implica a associação da situação da mulher no sistema político e econômico vigente na sociedade brasileira, ou seja, o sistema capitalista como um todo. Nesse sentido,

Heleieth é herdeira de uma agenda de pesquisa que visou compreender a relação entre a diversidade do povo brasileiro olhando, sobretudo, as sujeitas que estão à margem do processo social, em relação aos aspectos da desigualdade (Motta, 2020, p. 3).

É nessa articulação entre feminismo e capitalismo que devemos compreender a análise do conceito de gênero como uma categoria terminológica que indica as dinâmicas de apagamento e precarização da condição das mulheres. Nesse aspecto, o gênero acomoda em sua

significação a construção social do feminino e do masculino como categorias que enquadram os corpos sexuados. Por consequência, o “tornar-se mulher” beauvoiriano em nada tem a ver com a reivindicação de uma suposta identidade de gênero, mas diz respeito à socialização para o feminino, de modo que “é preciso aprender a ser mulher, uma vez que o feminino não é dado pela biologia, ou mais simplesmente pela anatomia, e sim construído pela sociedade” (Saffioti, 1999, p. 160).

Ao pensar o conceito de gênero com base na sua orientação assumidamente marxista, Saffioti trouxe à tona os modos de subjugação social e precarização econômica, especialmente no Brasil, presentes também nos contextos familiares, onde as mulheres são, ainda, inseridas na dominação patriarcal. Saffioti (2015, p. 141) contrasta os conceitos de gênero e patriarcado a fim de verificar as suas correspondências e divergências de aplicação nas análises da inferiorização histórica das mulheres. A noção de gênero pode ter substituído o conceito de patriarcado nas pesquisas feministas por ser mais “neutro” e mais “amplo” do que este último. Para Saffioti (2015, p. 143), é relevante distinguir gênero e patriarcado, na medida em que “Gênero constitui uma categoria ontológica, enquanto o mesmo não ocorre com a categoria ordem patriarcal de gênero”.

O ambiente doméstico foi sempre constituído por uma dinâmica de centralização de poder, de maneira que “A dominação patriarcal é um tipo de dominação tradicional, sistema de normas baseado na tradição, na autoridade de um senhor, do chefe de família”. (Motta, 2020, p. 4). Nessa intersecção entre capitalismo e patriarcado, em outras palavras entre gênero e classe, Saffioti aponta para a sobrevida deste último diante da configuração estrutural do capitalismo que vigorou durante muito tempo: a escravatura. Analisar o gênero na sua dimensão histórica implica pensá-lo com base nas relações de poder, de modo que:

Ninguém contesta que o poder seja central na discussão de determinada fase histórica do gênero, já que este fenômeno é cristalino. O que precisa ficar patente é que o poder pode ser democraticamente partilhado, gerando liberdade e igualdade, como também pode ser exercido discricionariamente, criando desigualdades (Saffioti, 2009, p. 18).

Os contextos de exploração das mulheres ocorrem de modo mais velado por meio do uso de sua força de trabalho doméstico, mas sem qualquer remuneração. O conceito de gênero implica toda essa contextualização da divisão racial e sexual do trabalho e as modalidades de opressão que marginalizam e precarizam a existência de determinados indivíduos. É, portanto, pressuposta a realidade empírica da subalternização da força de trabalho que caracteriza o que Saffioti define como “enovelamento de gênero, raça e classe”, com o propósito de explicitar a estrutura de dominação-exploração da “categoria mulheres” pela dos homens. No que se refere à articulação entre sexo e gênero,

O gênero independe do sexo apenas no sentido de que não se apoia necessariamente no sexo para proceder à formatação do agente social. Há, no entanto, um vínculo orgânico entre gênero e sexo, ou seja, o vínculo orgânico que torna as três esferas ontológicas uma só unidade, ainda que cada uma delas não possa ser reduzida à outra (Saffioti, 2015, p. 144).

Os conceitos de filogênese, relativo ao desenvolvimento biológico e as suas possibilidades adjacentes em nível evolutivo; e de ontogênese, como a capacidade biológica de desenvolvimento biológico individual, podem funcionar como categorias de análise da subordinação feminina e do gênero. É apenas assim que poderíamos compreender mais adequadamente as dinâmicas formativas do “ser social”, especialmente no contexto das relações de gênero. Para Saffioti (2009, p. 16), o problema está justamente no “caráter relacional” do gênero, que muitas vezes deixa a desejar nas teorias feministas ao exagerarem no “essencialismo social”.

3 A polissemia do conceito de gênero e o problema dos “essencialismos”

Um dos pressupostos acentuáveis para qualquer teoria do gênero é o de que não se pode pensar que o gênero seja socialmente construído sem se considerar que há um corpo, ou seja, que há aspectos biológicos que são “marcadores” sociais da subjugação. Esses marcadores são, portanto, rastreáveis ao nível orgânico dos indivíduos em uma dinâmica de materialização ou “corporificação” da ideologia patriarcal ou de dominação masculina. É preciso considerar que, no contexto formativo de desigualdades sociais,

Embora haja profundas diferenças entre as três esferas ontológicas — a inorgânica, a orgânica e o ser social — esta última não prescinde das demais, podendo-se, no momento atual, afirmar que nenhuma tem existência própria, autônoma (Saffioti, 2009, p. 7).

As tendências contemporâneas do feminismo acabaram negligenciando os aspectos biológicos da subjugação feminina e incorrendo em essencialismo social, no qual as causas e soluções das opressões são articuladas apenas em nível de um culturalismo pernicioso para as mulheres, como minoria histórica. O essencialismo social reduz até mesmo os aspectos naturais e biológicos da existência à cultura.

O gênero, ao ser definido como um dos componentes da opressão patriarcal, ou seja, como um sistema que regula os comportamentos sob critérios que dizem respeito à diferença sexual, compreendemos a continuidade, e não a ruptura, entre os níveis biológico e social.

A identidade social da mulher, assim como a do homem, e construída através da atribuição de distintos papéis, que a sociedade espera ver cumpridos pelas diferentes categorias de sexo. A sociedade delimita, com bastante precisão, os campos em que *pode* operar a mulher, da mesma forma como escolhe os terrenos em que *pode* atuar o homem (Saffioti, 1987, p. 8, grifo da autora).

Portanto, o gênero é um elemento externo e não intrínseco a ser reivindicado como “identidade” ou subversão individual. Há uma dinâmica de socialização que separa os destinos sociais de mulheres e homens, de modo que “Elas são socializadas para desenvolver comportamentos dóceis, cordatos, apaziguadores. Os homens, ao contrário, são estimulados a desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelam força e coragem” (Saffioti, 2015, p. 37).

Para Saffioti (2015, p. 115),

A elaboração social do sexo deve mesmo ser ressaltada, sem, contudo, gerar a dicotomia sexo e gênero, um situado na biologia, na natureza, outro, na sociedade, na cultura. É possível trilhar caminhos para eliminar esta dualidade.

E isso não apenas como uma escolha metodológica aleatória, mas porque “não existe uma sexualidade biológica independente do contexto social em que é exercida” (2015, p. 116). É nesse sentido que o conceito de ontogênese se torna adequado para as reflexões sobre o “problema do gênero”, para a “preservação da unidade do inorgânico, do orgânico e do social”.

O conceito de gênero diz respeito às construções sociais como pretensos comportamentos naturais de cada sexo que são eles próprios carregados de “essencialismo” não biológico, mas cultural. Precisamente por isso, Saffioti (2015, p. 145) considerou que “o gênero, embora construído socialmente, caminha junto com o sexo”. A subjugação feminina é operada também por meio de “sistemas simbólicos” de inferiorização. Por isso, “o conceito de gênero pode representar uma categoria social, histórica, se tomado em sua dimensão meramente descritiva, ainda que seja preferível voltar à velha expressão categoria de sexo” (Saffioti, 2015, p. 117).

No vai e vem dos essencialismos, ora natural, que pretende reduzir a mulher à sua biologia reprodutora, ora cultural, a fim de se

ignorar a biologia em nome dos “sistemas de significado” e das representações imagéticas e estereótipos,

[...] o gênero é visto ora como capaz de colorir toda a gama de relações sociais, ora como um mero aspecto dessas relações, é difícil dimensionar sua importância, assim como sua capacidade para articular relações de poder (Saffioti, 2015, p. 120).

Essa constatação de gênero como um dos sintomas das relações de poder entre homens e mulheres indica que ambos tiveram suas experiências históricas constituídas de modos diferentes e desproporcionais, apesar de haver uma pretensa complementaridade entre os ideais de masculino e feminino. O patriarcado é um “tipo específico de relações de gênero”, mas neste não é redutível àquela (Saffioti, 2015, p. 126). O patriarcado implica poderes decisórios não compartilhados com as mulheres, mesmo que estas adquiram poder econômico, mas o gênero poderia equivaler a situações mais “igualitárias” entre as categorias sexuais. Mesmo com essa possível ressalva, ainda assim é apropriado sempre ter em vista que não é à toa que as chamadas “liberdades civis” estão historicamente associadas ao “direito patriarcal” (Saffioti, 2015, p. 135).

Esses fatores indicam que há certamente elementos sociais e culturais na subjugação das mulheres — e nesse sentido é interessante destacar que Saffioti (2015, p. 135) utiliza a famigerada expressão “ideologia de gênero”, mas para fazer referência à ideologia patriarcal³ —

³ Ao definir esse tipo de ideologia, Saffioti (2015, p. 135) menciona Carole Pateman e o seu conhecido livro que recupera as teorias do contrato por uma perspectiva feminista, *O contrato sexual* (1988). Em linhas gerais, a ideologia patriarcal é composta pela pretensa tentativa de dissociar o “contrato social” do “contrato sexual”, o que pode ser feito até mesmo com o propósito de se negar a existência de um contrato sexual de subjugação das mulheres. Por consequência, diversos aspectos sociais nos quais as mulheres estão diretamente inseridas, como o casamento e a prostituição, escapam de problematizações teóricas nos campos da filosofia política e das ciências sociais. Pateman pretendeu, assim, denunciar o “caráter masculino do contrato original, ou seja, um contrato entre homens, cujo objeto são as mulheres” (Saffioti, 2015, p. 135-136).

no entanto, estes aspectos foram e são, com alguns poucos progressos, direcionados a corpos específicos, de modo que *“o gênero não é tão somente social, dele participando também o corpo, quer como mão de obra, quer como objeto sexual, quer, ainda, como reprodutor de seres humanos”* (Saffioti, 2015, p. 133, grifo da autora).

O contrato sexual, a partir do qual o homem exerce a sua dominação patriarcal, possui consequências sociais desastrosas para as mulheres, na medida em que se pretende naturalizar os supostos “direitos sexuais” do patriarca, a ser consumado em nível matrimonial e/ou da prostituição.

À luz desta tradição procurar-se-á encontrar explicações para a vigência, ainda hoje, dos mitos e preconceitos através dos quais a sociedade atual tenta justificar a exclusão da mulher de determinadas tarefas e mantê-la, assim, no exercício quase exclusivo de seus papéis tradicionais e das ocupações reconhecidamente femininas (Saffioti, 2013, p. 230).

Pensar o gênero como a construção social do “ser mulher” é atentar para as dinâmicas que pretendem naturalizar determinados estereótipos com base nas características sociais. Uma das consequências dessas naturalizações é o senso comum de que mulheres são naturalmente propensas a exercerem atividades domésticas em razão da sua capacidade reprodutiva e de gestação. A “figura feminina” projetada nas tentativas de naturalização da inferioridade da mulher é uma representação discriminatória de suas capacidades intelectual e criativa, sem correspondências imediatas com a sua configuração biológica. Mesmo que a sua subjugação não encontre suporte na natureza, as justificativas que se intentam realizar fazem referência à sua biologia de reprodutora. E isso ocorre porque

[...] as ideias e a cultura apoiam-se em uma dimensão material, notadamente na divisão do trabalho (modo de produção social da vida) e reconhecemos que a ideologia se corporifica nos agentes sociais que

representam os dois polos da dominação-exploração (Táboas, 2021, p. 6).

Pretendeu-se, portanto, por muito tempo justificar a inferiorização feminina por meio de um argumento biológico, visão que é, lastimosamente, uma ideologia ainda resistente. Um fato que corrobora essa deplorável constatação é a absurda desigualdade salarial entre mulheres e homens justificada apenas pelas suas diferenças biológicas e pela possibilidade de gestação e interrupção do trabalho. Saffioti (2015, p. 137) define essa situação de modo bastante preciso, ou seja, “Na estrutura patriarcal capitalista das ocupações, as mulheres não figuram como trabalhadoras, mas tão somente como mulheres”. Ao definir ostensivamente o sujeito de sua análise, Saffioti demarca igualmente a sua posição materialista dialética e o seu distanciamento em relação a uma abordagem mais interseccional do problema da opressão das mulheres, ou seja,

[...] o método materialista não concebe as relações como sobreposições, mas como interdependentes, consubstanciadas, ou ainda, conforme um “nó” em que raça/etnia, sexo/gênero e classe formam a totalidade concreta das relações sociais e são presididas por uma lógica contraditória (Táboas, 2021, p. 7).

4 Considerações finais

O que pretendi demonstrar é o uso conceitual do termo gênero que compõe as análises sociológicas de Saffioti das dinâmicas históricas de exclusão e discriminação das mulheres. O conceito de gênero tem sido cada vez mais problematizado e disputado nas discussões contemporâneas no campo do feminismo e das teorias do gênero. Ao partir de uma perspectiva materialista, Saffioti nos permite compreender a noção de gênero sem os exageros dos essencialismos culturalistas que dispensam os aspectos biológicos ao articularem suas críticas ao domínio masculino. Em verdade, este tipo de domínio deixa de ser

sistematicamente tematizado. No contexto contemporâneo, pretende-se até mesmo apagar as diferenças biológicas em nome da naturalização de “performances”.

Que a sua existência biológica esteja sempre em causa no que se refere às suas possibilidades de protagonismo político, social e econômico é inegável para qualquer mulher. Há evidentemente uma assimetria com os homens no acesso aos espaços de poder e de decisão. Afinal, “a exploração econômica da mulher faz-se conjuntamente com o controle da sua sexualidade” (Saffioti, 2015, p. 138). Nos diferentes níveis ontológicos das interações da vida política e social, da natureza à cultura, este é certamente um componente incontornável de qualquer análise que se pretenda minimamente abrangente.

A cultura é certamente um fator de complexificação da natureza, no sentido de que a existência humana não é redutível apenas aos seus aspectos biológicos. Tampouco, as disputas contemporâneas que pretendem apagar as diferenças sexuais são suficientes para o tratamento adequado e a nomeação assertiva das condições para o apagamento histórico das mulheres. Por fim, com as palavras de Saffioti (2015, p. 148), concluo que “Não se trata de abolir o uso do conceito de gênero, mas de eliminar sua utilização exclusiva. Gênero é um conceito por demais palatável, porque é excessivamente geral, a-histórico, apolítico e pretensamente neutro”.

Referências

- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- MOTTA, Daniele. A contribuição de Heleieth Saffioti para a análise do Brasil: Gênero importa para a formação social? *Caderno CRH*, v. 33. 2020. p. 1-14.
- PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres*. Série Estudos e Ensaaios / Ciências Sociais. FLACSO-Brasil. Jun., 2009. p. 1-44. Disponível em: https://flacso.redelivre.org.br/files/2015/03/Heleieth_Saffioti.pdf. Acesso em: jun. 2023.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- SAFFIOTI Heleieth Iara Bongiovani. *Primórdios do conceito de gênero*. Cadernos Pagu, n. 12, 1999, p. 157-163.
- SAFFIOTI Heleieth Iara Bongiovani. *Violência de gênero: o lugar da praxis na na construção da subjetividade*.
- TÁBOAS, Ísis Dantas Menezes Zornoff. Apontamentos materialistas à interseccionalidade. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 1, jan.-abr., 2021 p. 1-10. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/5v8j75N8f4J59SkxKwy4Qpf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 17 fev. 2024.

O que há de novo no materialismo? A origem dos novos materialismos nos estudos de gênero

Matheus Henrique da Mota Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.10>

1 Introdução

Em meados do século passado as ciências e modos de investigação que se conformam ao redor da luta feminista abriram um novo continente da realidade para o conhecimento: o continente do gênero. Tomaremos polemicamente o gênero como ponto de partida para reconstruir a trajetória da ‘descoberta’ deste novo continente aos novos materialismos. Essa opção se justifica tanto por acreditarmos que a distinção entre sexo e gênero foi o ponto de partida de uma explosão de produções teóricas e questionamentos sobre a necessidade de uma nova epistemologia (ou mesmo filosofia) feminista; quanto pela produtividade polêmica dessa própria distinção, que terminará por desencadear a ‘extrapolação’ de um materialismo tido por linguístico-discursivo, assim como as críticas aos ‘excessos’ dessa virada linguística ou

¹ Licenciado em Biologia, Mestre em História e Filosofia das Ciências e Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Pesquisador pelo Núcleo de Pensamento Ecológico Terranias, pelo Circuito de Pensamento Contemporâneo (CPC) e pelo *New Centre for Research & Practice*, onde realiza pesquisas sobre filosofia das ciências, filosofia política, ontologias e materialismos contemporâneos. E-mail: matheushmf01@gmail.com

cultural que motivarão o surgimento dos novos materialismos, nosso objeto de interesse particular.

Tencionamos neste breve texto, que integra nossa tese de doutorado ainda em fase de finalização, apresentar a virada material e os novos materialismos a partir de sua relação com os estudos de gênero e o feminismo como orientação político-prático-teórica.

Nossa hipótese é de que a origem dos novos materialismos pode ser explicada pelo que denominamos '*vetor generificação*', de tal modo que o empreendimento inteiro da renovação do materialismo se faz atrelar ao campo de estudos transdisciplinar dos estudos de gênero/feministas/*queer*. O vetor generificação coloca em destaque o evento conhecido como a invenção do '*gênero/gender*' por John Money em meados dos anos 50, categoria que este sexólogo criou então para distinguir a anatomia (sexo) da identidade social (*gender*) na elaboração de procedimentos de '*readequação*' sexual de pessoas intersexuais, ou nascidas com '*genitália ambígua*' — então chamadas de '*hermafroditas*' (Preciado, 2002; Butler, 2021). Foi na década de 70, auge também do que se veio a chamar de virada linguística, que o termo gênero passou a figurar em análises feministas, constituindo uma "*segunda invenção*" do gênero, conforme militantes e pesquisadoras feministas adotam "*o termo com a intenção de recusar a máxima segundo a qual a biologia era um destino; a motivação era política, não médica, e perturbou (em vez de aceitar) a dicotomia masculino/feminino*" com a qual Money e outros vinham trabalhando (Butler, 2021, p. 379). A generificação, como resultante deste vetor histórico-prático, é a produção dessa nova categoria (gênero) que passa também a designar um novo campo de estudo e pesquisa (os estudos de gênero, como '*arma teórica*' para o movimento feminista). Ela também designa um vetor de deslocamento transcendental², conforme não mais seria possível identificar

² A noção de transcendental empregada aqui faz referência àquilo que atua como *condição*, como quadro organizacional de uma dada forma de manifestação dos fenômenos. O surgimento do gênero, nesse sentido, opera um deslocamento transcendental,

a determinação de comportamentos e situações sociais de mulheres em função de uma suposta diferença sexual já previamente dada; a partir de então, seria necessário também falar de gênero, a organização social das diferenças sexuais a partir de papéis e expectativas socialmente impostos e ‘inseridos’ nos corpos através da ‘criação’ (*nurture* em oposição à *nature*, em inglês).

Os trabalhos de Judith Butler, associados ao campo dos estudos *queer* que se consolida nos anos 90, são frequentemente citados por autoras da virada materialista como exemplo dos ‘excessos’ deste momento em que tudo teria se tornado uma determinação cultural ou discursiva, deixando de lado o material ou corporal. Nos opomos a essa leitura, uma vez que vemos na ‘generificação’ já o gérmen para o passo dado pelos novos materialismos; já está contido nesse vetor de deslocamento — de uma diferença sexual transcendentemente dada para uma estrutura sócio-cultural de disciplinarização de corpos — o trajeto que leva à demanda pela re-materialização do sexo/gênero, ou do ser/devir mulher. O passo de autoras como Haraway (2004; 2014) e Barad (2003; 2017) é abolir a distinção estanque entre natureza/cultura ou material/discursivo para começar a trabalhar com categorias como *natureculturas* (*naturecultures*) e circuitos materiais-semióticos — e aí se encontra uma das maiores inovações dos materialismos contemporâneos.

pois cria um novo campo condicionante da manifestação das diferenças entre homens e mulheres: do sexo como centro de determinação *dado aprioristicamente* ao gênero como espaço da *determinação histórico-social* das mesmas diferenças. Não poderemos entrar em detalhes aqui sobre nosso uso da noção de transcendental, que será mais desenvolvido em nossa tese, mas vale também referenciar nossa apresentação feita para o GT Ontologias Contemporâneas no próprio XX Encontro Anpof e em um artigo anterior já publicado (2024).

2 O gênero

2.1 Por que partir de Butler?

Há três motivos para que tenhamos escolhido partir da obra de Judith Butler para produzir uma trajetória que acompanhe o movimento do vetor *generificação* até a virada materialista contemporânea: 1.a trajetória pessoal do autor que teve contato com a produção butleriana durante um estágio de prática de ensino de biologia e a partir do grupo de extensão dos professores do CAP-UFRJ, que pretendia lidar com ‘temas polêmicos’ no ensino de ciências, mediando o contato entre ‘discursos biologizantes’ e a ‘desconstrução do sexo pelo gênero’; 2.o tamanho de sua obra na academia, entre grupos militantes, no Brasil e no mundo, e também entre a extrema direita, tendo sido até mesmo chamada de ‘inventora’ da ‘ideologia de gênero’, do próprio gênero, ou da teoria *queer*³; e 3.o valor polêmico de sua obra no próprio circuito da teoria e militância feministas, uma vez que seu nome é frequentemente invocado como exemplar de um excesso de ‘linguisticismo’ por autoras ligadas à virada materialista (entre outras).

Evitando esse primeiro gesto superficial de reduzir a produção butleriana a um exemplar de um vago ‘relativismo pós-moderno’ que toma tudo por construções discursivas subtraídas de qualquer meio de determinação material, podemos afirmar, como faz Rodrigues (2012), que o pensamento da autora está muito mais próximo de uma

³ A ‘ideologia de gênero’ é o termo guarda-chuva usado por grupos conservadores de direita para se referir a todo tipo de luta por liberdades sexuais ou que ponham em xeque valores e estruturas de nossa sociedade heteropatriarcalmente organizada. Sobre como ‘gênero’ pode se tornar uma palavra-chave que articula inter-referências entre esses vários questionamentos, ver Butler (2021); e sobre a teoria *queer*, enquanto um conjunto de formulações que nasce da teoria feminista e dos estudos gays e lésbicos enquanto ‘arma teórica’ da militância de dissidentes do sistema sexo-genérico ao redor dos anos 90, ver Valencia (2023). É, contudo, salutar ressaltar que Butler não é inventora de nenhuma dessas coisas, o que não é apenas um ‘erro’ da extrema direita, mas algo que também circulou no imaginário de jovens estudantes que só haviam ouvido falar do assunto pela repercussão em torno de seu livro, *Problemas de Gênero* (2003).

desconstrução do gênero do que da reificação da dicotomia sexo/gênero (e as dicotomias associadas de realismo/construtivismo ou matéria/discurso) — pela qual Butler já foi acusada. Por mais que faça uso ('estratégico') das noções de sexo/gênero como distintas, Butler já faz parte de uma geração posterior do feminismo, mais interessada na problematização desse esquema dicotômico — em seu caso, para pôr em questão a matriz heteronormativa que supõe um desejo automático pelo sexo oposto como definidor do sexo em sua relação com gênero — do que no seu uso propositivo — como a geração anterior que tinha essa distinção como chave central da crítica à naturalização de uma hierarquia inferiorizante das mulheres.

A distinção sexo/gênero abriu a possibilidade de interrogar uma suposta universalidade da diferença sexual como critério de classificação de corpos humanos. “A partir da dessemelhança sexo/gênero, delineiam-se os argumentos para pensar a diferença sexual como produto da cultura e não como substrato natural ou essência que informaria a modelação dos chamados papéis sexuais” (Heilborn; Rodrigues, 2018, p. 10). A distinção serviu para apontar a *arbitrariedade* das noções de masculinidade/feminilidade e o modo como operavam socialmente, assim como para apontar a possibilidade de mudança (se o corpo sexuado não é um *dado natural/universal*, mas um *resultado* de dinâmicas sócio-históricas⁴, então ele pode ser modificado). Para as autoras, salientando o contexto e função dessa invenção político-conceitual, a diferenciação entre sexo e gênero se dá de tal modo que “o primeiro termo — sexo — remete à natureza e, de maneira mais específica, à biologia,

⁴ Acrescentaríamos, de dinâmicas sócio-histórico-tecno-naturais, e nisso talvez nos afastássemos um pouco de Butler, mas nos aproximaríamos de autoras de viés explicitamente mais materialista, como Haraway, Barad e Paul Preciado. Os novos materialismos preservam a ênfase no caráter de resultado ou produto destas diferenças, contudo operam a extensão deste caráter: não apenas no campo social se dá a gênese histórica, pois este é um processo inerente à materialidade em geral, compreendida como incluindo o espaço da natureza/*physis*, assim como aquele tradicionalmente reservado à humanidade e sua cultura.

e o segundo termo — gênero — se refere às construções culturais de características consideradas femininas e masculinas” (Heilborn; Rodrigues, 2018, p. 10-11).

A noção de um sistema sexo/gênero desloca o foco das diferenças sexuais ‘intrínsecas’ para as assimetrias de poder na organização social do sexo e do trabalho reprodutivo feminino (o que é considerado um movimento *materialista* por autoras como Christine Delphy, Monique Wittig ou mesmo Shulamith Firestone); de tal modo que o conceito de gênero pode servir como ferramenta para a crítica da naturalização de uma determinada conformação das relações socialmente validadas entre indivíduos sexualmente diferenciados⁵. O gênero devém, a partir de seu uso, ferramenta para desnaturalizar formas de opressão socialmente sancionadas, e para abrir o espaço de desenvolvimento de uma epistemologia feminista a partir da produção teórico-prática de mulheres em contextos e situações diversas.

2.2 Colebrook e o gênero

Na perspectiva de Colebrook — já considerada uma neo-materialista para algumas autoras⁶ —, a questão da distinção sexo/gênero é uma possibilitadora da investigação sobre “como diferentes corpos vêm a ser socializados e estabilizados como generificados [*gendered*], como corpos materiais são tomados por sinais ou fundamentos para essências atemporais ou gêneros” (2004, p. 124).

⁵ Como destacam Heilborn e Rodrigues, o artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (1995), publicado em 1986 por Joan Scott na revista *American Historical Review*, se torna uma referência central para a produção das ciências sociais em torno do uso do conceito de gênero, dentro e fora do Brasil.

⁶ Filósofa e teórica cultural australiana, Colebrook é identificada na tese de Iris van der Tuin (2008) como uma das suas três grandes referências (junto a Sara Ahmed e Karen Barad) para pensar o novo materialismo como uma terceira onda do feminismo. Essa tese e outros trabalhos de Tuin são algumas das poucas grandes referências na cartografia do novo materialismo. Recomendamos sua leitura, apesar de termos fortes discordâncias tanto de seu recorte, como de sua forma de elaborá-lo.

A autora ainda se refere a uma abordagem de Haraway, segundo a qual o gênero não é sobre o que une ou equaliza a experiência de todas as mulheres, mas sobre:

[...] “alteridade” e “diferença” [...], um fato que constitui o feminismo como uma política definida por seus campos de contestação e repetidas negações de teorias-mestras. “Gênero” foi desenvolvido como uma categoria para explorar o que conta como uma “mulher”, para problematizar o que previamente se tomava por certo (Haraway, 1991, p. 147 *apud* Colebrook, 2004).

Se afastando de qualquer tipo de essencialismo, Haraway quer mostrar que a própria ‘natureza’ ou ‘sexo’, que deveriam servir como fundamentos do gênero para além de quaisquer especificidades culturais, são eles mesmos campos de contestação e construção. Gênero é uma ferramenta ‘inventada’ para mostrar que aquilo que se chamava natural/sexual é contestável e, portanto, não pertence *apenas* o gênero ao campo do que pode ser criticado ou transformado. Esse movimento é importante também para Colebrook ilustrar um marco ‘essencial’ desse momento da luta feminista marcado pela produção de uma distinção que seja sócio-historicamente produzida em vez de naturalmente dada: o enfrentamento a (todo e qualquer) essencialismo.

Foi o medo do essencialismo — da própria ideia de que gêneros sociais poderiam ter alguma causa que não fosse ela mesma integralmente maleável e social — que levou aos ataques ao essencialismo que distanciaram a teoria de gênero [*gender theory*] dos anos 1980 em relação às asserções anteriores do feminismo radical sobre a diferença feminina [*women’s difference*]. O ataque de Toril Moi ao ‘mau’ feminismo de Luce Irigaray foi baseado no pressuposto de que um apelo à diferença feminina, e à possibilidade de pensar ou escrever diferentemente, localizava uma essência fora da linguagem. [...] [Conforme] feministas essencialistas insistem na existência de uma feminilidade que não é redutível às definições e fantasias masculinas, elas são culpadas de imaginar alguma realidade ou ser para além do domínio do discurso. Ser essencialista, nesse sentido, argumenta Moi, é fazer uma afirmação sobre o corpo antes de toda linguagem e cultura; é

abandonar toda a esperança de mudança política e linguística. Para Moi, então, essências seriam qualidades inerentes à biologia ou à matéria. Seu anti-essencialismo compartilha com o feminismo radical uma compreensão especificamente material de essências, em que a determinação essencial estaria fundamentada na biologia de alguém. O essencial não é mais considerado uma forma extramundana [*otherworldly*] ou transcendente que determina a linguagem e os corpos [...]. Essências não são formas ideais que são expressas no mundo; elas são o mundo físico antes de todas as relações (essências reais) ou o mundo como é conhecido e predicado (essências nominais) (Colebrook, 2004, p. 125-126)

É relevante ressaltar essa oposição essencialismo/anti-essencialismo no nosso mapeamento, uma vez que ela será a tensão central por trás das determinações que mobilizaram o momento seguinte do feminismo, de fins dos anos 70 até os anos 2000; momento esse que pode ser grosseiramente denominado como a terceira onda do feminismo, fortemente marcado pelas críticas à unidade da noção de ‘mulher’ como sujeito político do feminismo. É a ferrenha luta contra qualquer essencialismo de cunho biológico ou naturalista que motivará as defensoras do novo materialismo em um tipo de ‘contra-reação’ que ganha forma e densidade principalmente a partir do início dos anos 2000: o retorno à natureza ou à matéria, mas em ‘novos termos’, claro.

Colebrook propõe um redesenho das relações entre as assim chamadas três ondas do feminismo, que nos interessa aqui principalmente por sua capacidade de sumarizar didaticamente essas complexas relações⁷. De forma bem breve, sugere Colebrook, leituras

⁷ Na tese já citada de Tuin (2008), a autora propõe uma terceira onda bastante diferente desta (e daquela da maioria das autoras feministas que se arriscam a organizar a cronologia do movimento em ondas). Sua proposição é interessante por delimitar uma relação entre as ‘ondas feministas’ e os novos materialismos, identificados na tese como a própria terceira onda. Por outro lado, como definição do ‘objeto’ frequentemente referido nos estudos feministas como ‘terceira onda’, a construção de Tuin passa longe de ser informativa, colocando muitas autoras frequentemente posicionadas na terceira onda como parte de uma mesma onda anterior (segunda), com a qual essa terceira e neo-materialista se relacionaria criticamente. Não teremos tempo para aprofundar esta

feministas de primeira-onda são ‘humanistas’ e ‘iluministas’, assumindo-se que mulheres e homens são iguais e que quaisquer diferenças manifestas são resultantes de preconceitos que devem ser expostos e eliminados, os quais produzem essas associações sexistas e deterministas entre a biologia das mulheres e sua percebida inferioridade social. As leituras da realidade de feministas da segunda-onda são ‘radicais’ e partem da necessidade de criticar um imaginário patriarcal que exclui o feminino, revelando a forma patriarcal da própria concepção de racionalidade sob a qual operam. Enquanto as leituras feministas de terceira-onda seriam críticas à própria estrutura de oposições binárias (masculino/feminino), revelando as formas pelas quais conjuntos de discursos/textos/significantes são mobilizados para constituir relações assimétricas de poder social (Colebrook, 2004, p. 315-319).

De modo ainda mais grosseiro e sumário, poderíamos dizer que: o feminismo de primeira-onda se preocupava com a *igualdade*; o de segunda com questões de *diferença*; e o de terceira com a *problematização/relativização/re-articulação dessa própria oposição*. E, nesse sentido, a maioria das autoras que aqui estamos referenciando já se localizam nessa terceira onda — o momento tanto da proliferação de análises que partem do uso dessa ferramenta conceitual que é o gênero, como da simultânea crítica aos seus limites.

3 Novos Materialismos

3.1 Sobre naturoculturas

Na apresentação da virada materialista por Dolphijn e Tuin, as autoras enfatizam a necessidade de os novos materialismos não se definirem por oposição ao pensamento transcendental ou humanista, mas a partir de uma releitura por “uma perspectiva ‘naturocultural’” dessas

exposição aqui, mas o fazemos em detalhe em nossa tese ainda em finalização do processo de escritura.

tradições (2012, p. 90). O objetivo é investigar as dimensões material e discursiva em seu emaranhamento, conforme a “dimensão material cria e dá forma ao discursivo, e vice-versa”, dando ensejo a “uma abordagem neo-materialista sobre a ‘natureza’ [que] se mostrará transponível para o estudo da ‘cultura’ e vice-versa” (*ibidem*, p. 90-91)⁸. Fazendo uso das palavras de Colebrook, a prática neo-materialista, em acordo com uma perspectiva naturocultural, busca evitar o essencialismo sem abandonar a materialidade/corporeidade biofísicas ao performar análises articuladas do emaranhamento daquilo que se convencionou chamar de campos da cultura e significado (onde estaria localizado o gênero numa concepção binária-dicotômica) e da natureza e matéria (onde estaria o sexo). “A teoria cultural neo-materialista desloca a teoria cultural (pós-)moderna, e provê uma resposta imanente ao humanismo transcendental” (*ibidem*, p. 110).

Ou ainda, seguindo Donna Haraway, poderíamos dizer que uma perspectiva naturocultural consiste na imbricação entre o pensamento produzido nas ciências naturais e aquele produzido nos estudos culturais. Nas palavras da autora:

Eu tomo como uma premissa auto-evidente que “ciência é cultura”. Enraizado nessa premissa, este ensaio é uma contribuição ao heterogêneo e muito vivaz discurso contemporâneo dos estudos da ciência como estudos culturais. É claro que o que ciência, cultura ou natureza — e seus “estudos” — podem significar é muito menos auto-evidente. (Haraway, 2004, p. 64)

⁸ Segue a versão integral e original da citação das autoras: “It is in this sense that the ‘materialism’ of new materialism is also not exclusive. It is not embraced in opposition to transcendental thinking, but instead re-reads metaphysics as a whole from a ‘natureculture’ perspective, as science studies would call it (Latour [1991] 1993, Haraway 2003). [...] New materialism allows for the study of the two dimensions in their entanglement: the experience of a piece of art is made up of matter *and* meaning. The material dimension creates *and* gives form to the discursive, and vice versa. [...] Here it becomes apparent that a new materialist take on ‘nature’ will be shown to be transposable to the study of ‘culture’ and vice versa, notwithstanding the fact that these transpositions are not unilinear.”

A ciência como cultura e os estudos da ciência como estudos culturais: essa é uma tendência fortemente levada adiante por muitos dos trabalhos no interior dos novos materialismos inaugurados pela virada material. Em termos de relação com as ciências, o vetor generificação leva em um primeiro momento a questionar um campo científico que se impunha como dado (a biologia, a medicina, ou a sexologia enquanto discursos capazes de falar do sexo), sendo o problema então o de reatar o vínculo ou refazer o acordo entre essas ciências e outras práticas sociais que as localizavam (a opressão patriarcal e a hierarquia histórica de sexo/gênero). Esse processo se inicia com a delimitação da área própria para o fazer dessa 'outra ciência' feminista: o campo do gênero, dos estudos das mulheres, feministas, de gênero, queer, trans... A questão dessa relação tensa entre as ciências biológicas (autorizadas a falar do sexo) e essas novas ciências feministas (que criavam seu campo de autoridade ao redor da noção de gênero ou de suas problematizações) vai se reconfigurando até que, no clamor por um novo materialismo, se explicita a necessidade da reconexão entre ciências naturais e as ciências sociais/humanidades; não mais segundo um modelo vertical (quanto mais próximo do modelo matemático-experimental da física, mais poder de determinação do que é 'natural', mais elevado na hierarquia de comando e subordinação de saberes), mas sim segundo um modelo 'transversal', que leva em conta os atravessamentos e as complexidades da causalidade recíproca entre muitos fatores que são arbitrariamente colocados no campo 'natureza' ou no campo 'cultura' (como vinha sendo o caso também com sexo e gênero até então).

3.2 Sobre o Novo do (neo-)materialismo

Nossa hipótese genealógica é que, ao longo de todo o percurso dos distintos feminismos materialistas e materialismos feministas, a materialidade nunca esteve fora de questão, tendo sido, todavia, reformulada de acordo com os tensionamentos situacionais que se

impunham como desafios teóricos e práticos para as feministas atentas às dinâmicas de (co)determinação de sexo/gênero.

A matéria, portanto, não foi tanto esquecida pela geração da ‘virada linguística’, como re-posicionada, re-concebida. O que uma ontologia da matéria histórica exige, entretanto, é que essa reconcepção não se esgote, pois novas questões estão vindo à tona, e novas problemáticas precisam ser tratadas. Os novos materialismos são uma tentativa de manter o potencial proliferante dos feminismos materialistas, agora pautados por temas que gravitam em torno da crise ambiental, da agência de processos naturais e organismos não-humanos, da ‘natureza’ ‘biopsicossocial’ dos corpos e das relações dinâmicas entre ciências naturais e estudos culturais (e todos os objetos capazes de circular entre ambos os campos). A matéria adquire novos capítulos na história de sua constituição, esses novamente escritos majoritariamente por autoras mulheres que questionam o próprio modo como teorias materiais anteriores já se encontravam imbricadas com pressupostos epistemológicos de uma ciência feita por e para homens. Esse capítulo, cujo início pode remeter a fins dos anos 80, quiçá início dos anos 90, ganha maior tração, em termos de publicações organizadas na academia, a partir do início dos anos 2000 e é turbinado nos anos 2010.

Um trabalho exemplar deste novo momento é a antologia organizada por Alaimo e Hekman (2008), onde as autoras pretendem “trazer o material, especificamente a materialidade do corpo humano e do mundo natural, para o primeiro plano da teoria e prática feministas” (Hekman, 2008, p. 1). Na visão delas, a materialidade, “particularmente aquela dos corpos e naturezas”, tem sido um lugar tão volátil para a teoria feminista que o procedimento padrão “para a maioria dos feminismos contemporâneos requer que se distanciem [as feministas] o máximo possível do domínio maculado da materialidade ao se refugiar no interior da cultura, discurso, e linguagem” (Hekman, 2008, p. 1). A tese explícita das pesquisadoras é de que há um impasse no pensamento feminista “causado pela virada linguística contemporânea”, o que

decorreria do advento do pós-modernismo e pós-estruturalismo com a atenção concentrada em “modelos sócio-construtivistas” (Hekman, 2008, p. 1). As análises feministas sob tais influências enfatizaram práticas discursivas de constituição da posição social das mulheres e desconstruções de conceitos que definem e depreciam as mulheres (Hekman, 2008, p. 1).

As autoras admitem que a “virada ao linguístico e ao discursivo tem sido enormemente produtiva para o feminismo”, principalmente a partir da crítica ao pensamento ocidental, que revela como ele sempre foi estruturado por uma série de dicotomias generificadas informadas pela dicotomia masculino/feminino, como “cultura/natureza, mente/corpo, sujeito/objeto, racional/emocional” (Hekman, 2008, p. 1). O grande argumento a se destacar nessa crítica do feminismo pós-moderno ao pensamento dicotomizado é a necessidade de “desconstruir a própria dicotomia”, levando a uma compreensão que não se embase em oposições (Hekman, 2008, p. 1-2). Contudo, há, apontam as autoras, uma dicotomia que as críticas pós-modernas “parecem abraçar quase sem questionamento: linguagem/realidade” (Hekman, 2008, p. 2). De um modo talvez reativo ao que tomam pela característica opção da epistemologia modernista por se embasar no “acesso objetivo a um mundo real/natural”, os pós-modernistas defenderiam que “o real/material é inteiramente constituído pela linguagem” (Hekman, 2008, p. 2). Esses teóricos desertaram da dinâmica oposicional por uma escolha do polo discursivo como “fonte exclusiva da constituição da natureza, sociedade e realidade”, de tal modo que, quando a matéria e a realidade material são reconhecidas (e às vezes elas são!), elas são “postulada[s] como um domínio inteiramente separado daquele da linguagem, discurso, e cultura” (Hekman, 2008, p. 2-3); e essa separação resulta na produção feminista centrar suas análises no campo do cultural, textual ou linguístico, à revelia dessa materialidade — reconhecida quando muito como outro passivo das formações discursivas.

O perigo, como afirmam Alaimo e Hekman, é que ao se afastar da ‘natureza’, essas feministas ‘pós-modernas’ Reconfirmem esse campo como a “traíçoeira areia movediça da misoginia” (Hekman, 2008, p. 4). Esse descuido com a posição da natureza se emaranha com o descuido em relação à materialidade, desembocando nessa situação em que o “feminismo material demanda profundas — mesmo chocantes — reconceituações da natureza”, que deem conta de sua “agência, significância e contínuo poder transformativo” (Hekman, 2008, p. 5).

Uma das áreas de maior descontentamento com essa situação seriam os estudos da ciência feministas (*feminist science studies* ou FSS)⁹, os quais teriam passado de um momento focado na crítica ao androcentrismo na ciência (feita por e para homens), manifesta nos conceitos e práticas científicos masculinos que assim moldam a construção da ‘realidade’; para um momento de “explorar abordagens alternativas que tragam o material de volta para a ciência sem perder os insights do construtivismo social” (Hekman, 2008, p. 5). Os trabalhos ao redor do ‘novo empirismo’ de Sandra Harding, Helen Longino, Lorraine Code, e Lynne Hankinson Nelson são destacados, mas recebem especial importância as formulações de Haraway e Barad, por responder, via o feminismo, às tentativas de Latour e Pickering de trazer a ontologia e a agência material do mundo para o centro dos estudos sócio-técnicos (ou STS, *science and technology studies*). Para Alaimo e Hekman, essas autoras em particular “desenvolveram teorias que definem o humano, não-humano, tecnológico e natural como agentes que conjuntamente constroem os parâmetros de nosso mundo comum”, com importantes consequências para pensar o lugar das mulheres (e outros marginalizados/outrizados) em nosso mundo.

⁹ Adotamos essa sigla ao falar desse campo em geral. Aproveitamos também para reconhecer a filiação (mesmo que cruzada e recombinante) do autor a essa linhagem particular, uma parcialidade que é explicitamente desenvolvida em momento oportuno ao longo da tese que este curto trecho integra.

Alaimo e Hekman nos conduzem por fim a um diagnóstico do desconforto contemporâneo da teoria e prática feministas, devido à “perda do material” (*ibidem*, p. 6). Importa perguntar, contudo, a perda de qual matéria? Perda para quem? E ainda, para que ele (*o material*) tenha sido perdido, parece que ele já esteve antes em posse das feministas; mas não foi o surgimento do próprio movimento marcado pela tensão com um suposto materialismo/naturalismo anterior que buscava determinar por si a natureza da matéria e dos corpos, em particular os femininos? Parece que a história que as autoras contam mais fala da ‘lenta e tortuosa conquista do material’ pelas feministas (passando pelos ‘desvios discursivistas/culturalistas/linguisticistas’) do que de uma perda e recuperação. Essa tendência de reagir a um excesso percebido na virada linguística, construindo sobre suas bases, de não retornar ao moderno, mas atingir o objetivo ‘pós-moderno’ pela “destruição da dicotomia material/discursiva que retém ambos os elementos sem privilegiar nenhum”, é o que vai caracterizar os trabalhos que as autoras têm chamado de “virada material [*material turn*] na teoria feminista, uma onda da teoria feminista que leva a matéria a sério” e se compromete com o projeto de “repensar radicalmente a materialidade, o próprio ‘material’ [*stuff*] de corpos e naturezas” (Hekman, 2008, p. 6).

Essa virada material da teoria feminista abre questões fundamentais sobre ontologia, epistemologia, ética e política. As ‘feministas materiais’ “querem saber como podemos definir o ‘real’ na ciência e como podemos descrever a agência não-humana em um contexto científico”; aquelas que estudam o corpo “querem definições da corporalidade humana que deem conta de como o discursivo e o material interagem na constituição de corpos”; elas retomam a ética para se centrar não em princípios discursivos, mas nas “consequências materiais”, em “práticas éticas” enquanto “ações corporificadas, situadas”; também as feministas materiais reconsideram a política enquanto “decisões inscritas [*scripted*] em corpos materiais”, gerando consequências que

demandam respostas (políticas) dos corpos; e ainda, em termos de uma política e ciência ambientais, essa abordagem pretende tirar a natureza do plano de fundo e insistir que ela seja considerada como um “ator no domínio da política, assim como no da ciência” (Hekman, 2008, p. 7-9).

3.3 Sobre corpos e ciências no (novo) materialismo feminista

Finalizamos esse rápido sobrevoo com uma breve consideração de duas autoras cujas produções podem ser enquadradas no interior dos novos materialismos — ou dos materialismos após sua mais recente revirada e reatualização —, as quais se voltam para dois sentidos privilegiados por esse grupo para o termo materialidade: os corpos e as ciências naturais.

Para Nancy Tuana, a história do feminismo jamais ignorou a questão dos corpos, por mais que a polarização entre sexo/gênero possa tê-los ocultado. Neste sentido, a autora se junta a nosso coro quando afirmamos que não houve um abandono da materialidade (ou da corporalidade), mas uma trajetória tortuosa para que se tornasse possível lidar com ela de formas cada vez mais adequadas. No caso dos corpos, para Tuana, a forma mais adequada de lidar com eles é como corpos “encarnados [*fleshed*], pulsantes, voláteis” (1997, p. 54).

Tuana aponta, contudo, para uma “irresponsabilidade epistêmica” por trás do ocultamento dos corpos em muitas análises feministas, a qual seria devida à falta de uma crítica à metafísica por trás do determinismo biológico — principalmente quando a divisão dicotômica sexo/gênero é reificada, tal que gênero se torna sinônimo da parte cultural e maleável, e sexo daquela biofísica e imutável. Tomar as marcas da natureza como “indelévels” faz parte da metafísica determinista que a autora critica ao sugerir um “retorno à carne [*flesh*” (Tuana, 1997, p. 56).

Como já discutimos mais acima, ligada à dicotomia sexo/gênero está um conjunto de dicotomias metafisicamente conexas, “natureza/criação [*nurture*], biologia/cultura, essencial/acidental, inato/

aprendido, genético/ambiental, fixo/variável” (Tuana, 1997, p. 56), em que os primeiros termos se referem ao imutável, enquanto os segundos estariam sob o controle humano. Contudo, a teoria feminista, defende Tuana, não pode deixar um dado biológico fixo assim; sua missão deve envolver tornar o determinismo biológico sem-sentido [*nonsense*]:

Precisamos voltar nossa atenção para a sexagem/sexualização [*sexing*] do corpo e para a encarnação [*fleshing*] do gênero para entender tanto como o corpo é socialmente constituído e como sua materialidade por sua vez informa os parâmetros de suas configurações (Tuana, 1997, p. 57).

Os corpos não ‘são feitos’ de biologia, de significado, ou de uma mistura dos dois, eles são uma “matriz material-semiótica, um processo intra-ativo que será descaracterizado enquanto tentarmos compreendê-lo através de uma falsa dicotomia de sexo/gênero ou através dos binarismos relacionados de biologia/cultura, essencial/construído” (Tuana, 1997, p. 57). Os corpos são para a autora espaços materiais-semióticos onde representações e materialidades se cruzam e se relacionam através de complexas intra-ações de significados-socialmente-inscritos e impactos-materiais. Os corpos “carnosos [*fleshy*]”, isto é, “carnais e sensuais [*carnal and sensual*]”, pulsantes e fluidos, precisam ser recentralizados pelas feministas na “filosofia encarnada/*in the flesh*” (Tuana, 1997, p. 57-58).

Myra Hird, em uma curta revisão de trabalhos então recentes que contribuíam para uma compreensão (neo-)materialista da diferença sexual, parte do artigo de Bray e Colebrook (1998) para “questionar a primazia da dicotomia representação/materialidade” (1998, p. 56 *apud* Hird, 2004, p. 228) sem recair na afirmação de um dos polos. O corpo material aqui se apresenta “como um evento positivo ao invés de uma origem negada” (Hird, 2004, p. 228); a materialidade como processo construtivo com seu potencial autodeterminativo, em vez de (apenas) um condicionante apagado e somente negativamente

apreendido — aquilo que se nega ao se dobrar à representação, ou a origem não apreensível do processo representacional. Esse deslocamento do corpo e de sua atividade (produtiva e desejante, no jargão emprestado de Deleuze via Bray e Colebrook) tem implicações meta-filosóficas, conforme levam Hird a perguntar — com Bray e Colebrook — o que significaria para a filosofia (feminista e da diferença sexual, mas não apenas) se ela não fosse concebida como ‘abertura para a verdade’ ou ‘reconhecimento do real’, mas como um *confronto de problemas e conceitos*?

Nessa visão neo-materialista, a diferença material não é coisa dada e sujeita a uma representação que a introduz na ordem do pensamento ou do conceito ao custo do apagamento de sua materialidade (que seria então negada ou ocultada). A matéria e sua diferenciação se põem no mesmo campo das ações representacionais, as quais não extraem uma símile da matéria a se manipular na ordem do pensamento. Elas interagem com ela. Matéria e pensamento-representação — assim como o sexo e o gênero, ou a diferença sexual tida por corporal, e a diferença genérica tida por sócio-cultural — são dois modos de atividade diferenciadora que se encontram e se co-constituem em uma rede de co-determinações recíprocas.

Sobre o(s) novo(s) materialismo(s)¹⁰, conclui Hird em seu texto-resenha:

Longe de reinscrever noções tradicionais, o novo materialismo, como desenvolvido mais fortemente na biologia não-linear, oferece análises que perturbam [*confound*] a imutabilidade do sexo e diferença sexual frequentemente pressupostas em algumas teorias culturais (Hird, 2004, p. 231).

¹⁰ Se algumas autoras preferem nomear este movimento no singular (como faz Hird no trecho citado), preferimos usar o plural (novos materialismos) para salientar a diversidade de propostas e abordagens que foram se associando a este termo.

Indicando esse lugar do novo materialismo como um tipo de movimento de perturbação [*confounding*] das teorias (críticas) culturais, Hird evidencia também um problema relevante sobre o mesmo: o que seria o novo (no) materialismo como aquilo que se desenvolve na biologia não-linear? Seria algo como o que Manuel De Landa apresenta em seu *A Thousand Years of Nonlinear History* (1997) ou o que Margulis e Sagan descrevem sobre a vida e evolução orgânicas de acordo com sua reconceitualização biologicamente informada do sexo (1997)? O novo materialismo é algo que se faz nas ciências, antes de ser a apropriação feminista desses procedimentos e questionamentos? Talvez Hird pretenda indicar que o novo materialismo como ela o apresenta se caracteriza como um *novo modo de praticar a investigação científica*, um que é ao mesmo tempo sempre já tomado pela questão do *repensar o feminismo a partir das novas ciências* (e, portanto, repensar as questões caras à teoria feminista como a diferença sexual e o binômio sexo/gênero).

Em uma nova revisão da literatura escrita anos depois¹¹, Hird afirma que as “emergentes análises do feminismo material”, que podem “ser alternativamente chamadas ‘novo materialismo’, ‘neo-materialismo’, e ‘novas ciências’”, são marcadas pelo interesse em provocar engajamentos com a matéria (Hird, 2009, p. 330). A questão para a autora é a de pensar uma teoria feminista que não se limite a se aproximar das ciências e materialidades segundo um paradigma de *crítica* (que ela associa ao pós-modernismo e à virada linguística no feminismo) ou de *extração* (de conceitos das ciências para os usos próprios das humanidades); mas, sim, um de *engajamento* — que “tenta o diálogo, conversação e colaboração com a ciência, conforme ‘se engaja com a ciência-em-

¹¹ Destacamos aqui as obras comentadas por Hird por considerarmos que podem ser referências importantes para possíveis leitores. São elas: *Judith Butler: Live Theory* (2006) de Vicki Kirby; *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (2004) de Elizabeth Wilson; *Abstract Sex: Philosophy, Bio-technology, and the Mutations of Desire* (2004) de Luciana Parisi; *When Species Meet* (2008) de Donna Haraway; e *Meeting the Universe Half-way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) de Karen Barad.

construção [*science-in-the-making*], e [formula] [...] questões sobre como viver na ou com a ciência coletivamente” (Hird, 2009, p. 331).

O “feminismo material também pode ser visto como uma resposta à identificação do problema das ‘duas culturas’ que ganhou destaque com C.P. Snow” em 1959 (Hird, 2009, p. 331). Neste sentido, as tentativas neo-materialistas de “corroer a distinção cultura/matéria” passam pela tentativa de corroer a segregação disciplinar que impede a circulação de temas, métodos e problemas entre diferentes campos identificados como ‘humanísticos’ (ou culturais/sociais) e ‘científicos’ (ou naturais/materiais). Esse tipo de inter- e/ou trans-disciplinaridade nos parece um ponto também relevante para qualquer possível materialismo futuro, representando um ganho para o feminismo materialista e todas as produções derivadas da orientação pelo que convencionamos chamar de *vetor generificação*.

Referências

- ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan. Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory. In: ALAIMO, S.; HEKMAN, S. (Eds.). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 1-19.
- BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 3, 2003.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway*. Durham & London: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. Performatividade Pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. *Revista Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 7-34, 2017.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. Gênero em tradução: além do monolinguismo. Trad.: Fernanda Miguens e Carla Rodrigues. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n. 2, p. 364-387, 2021.

- BRAY, Abigail; COLEBROOK, Claire. The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of (Dis)Embodiment. *Signs*, v. 24, n. 1, p. 35-67, 1998.
- COLEBROOK, Claire. *Gender*. Palgrave, 2004.
- DE LANDA, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions, 1997.
- DOLPHIJN, Rick.; TUIN, Iris Van Der. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Open Humanities Press, 2012.
- FERREIRA, Matheus Henrique da Mota. Três Caminhos Contemporâneos para uma (Epi)Genética Transcendental: Malabou, a Tripla-Virada e a Epi-gênese Filosófica. *Perspectivas*, v. 9, n. 1, p. 120-149, 2024.
- HARAWAY, Donna. The Promises of Monsters: a regenerative politics for Inappropriate/d Others. In: HARAWAY, Donna. *The Haraway Reader*. New York & London: Routledge, 2004. p. 63-124.
- HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: Univ Of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. In: SCHARFF, R. C.; DUSEK, V. *Philosophy of Technology: The Technological Condition: An Anthology*. 2. ed. Wiley-Blackwell, 2014. p. 610-630.
- HEILBORN, M. L.; RODRIGUES, C. Gênero: breve história de um conceito. *Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, n. 20, 21, 2018.
- HIRD, Myra J. Feminist Matters: New Materialist Considerations of Sexual Difference. *Feminist Theory*, v. 5, n. 2, p. 223-232, 2004.
- HIRD, Myra J. Feminist Engagements with Matter. *Feminist studies: FS*, v. 35, n. 2, p. 329-346, 2009.
- KIRBY, Vicki. *Judith Butler: Live Theory*. London & New York: Continuum, 2006.
- MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *What is Sex?* New York: Simon and Schuster Editions, 1997.
- PARISI, Luciana. *Abstract Sex: Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*. London & New York: Continuum, 2004.
- PRECIADO, P/B. *Manifiesto Contrassexual*. Trad. Julio Díaz y Carolina Meloni. Madrid: Editorial Opera Prima, 2002.

- RODRIGUES, Carla. Performance, gênero, linguagem e alteridade: J. Butler leitora de J. Derrida. *Sexualidad, salud y sociedad: revista Latinoamericana*, n. 10, p. 140-164, 2012.
- SCOTT, J. W. Gender: A useful category of historical analysis. *The American historical review*, v. 91, n. 5, p. 1053, 1986.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- TUANA, Nancy. Fleshing gender, sexing the body: Refiguring the sex/gender distinction. *The Southern journal of philosophy*, v. 35, n. S1, p. 53-71, 1997.
- TUIN, Iris Van Der. *Third Wave Materialism: New Feminist Epistemologies and the Generation of European Women's Studies*. 2008. PhD Dissertation – Utrecht University, Amsterdam, 2008.
- VALENCIA, Sayak. Do Queer ao Cuir: Geopolítica do *estranhamento/ostranénie* e Epistêmica do Sul Glocal. Trad.: Fabrício Marçal Vilela e Bryan Axt. *Caderno Espaço Feminino*, v. 36, n. 1, p. 14-35, 2023.
- WILSON, Elizabeth A. *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*. Durham and London: Duke University Press Books, 2004.

Linguagem-fala, Linguagem-escrita, Linguagem-corpo: Julia Kristeva em uma leitura possível

Roberta C. Browne¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.11>

1 Introdução

Primeiro dia da faculdade de Filosofia. Rostos que virei a conhecer em detalhes, nesse dia ainda se mostram máscaras desconhecidas. Por junção do acaso, cento e vinte histórias se misturam: temos aqueles que acabaram de sair do ensino médio, temos os que estão cursando a sua segunda/terceira graduação, temos um senhor de 84 anos de idade fazendo a sua primeira faculdade; muitos vem direto do trabalho, outros a faculdade é a sua única preocupação no momento, gente com filhos, gente casada, gente começando a sua vida adulta. Temos uma versatilidade de fazer inveja. Dessas cento e vinte histórias que me acompanham neste primeiro dia, somente vinte estarão ao meu lado quatro anos depois. Dessas vinte, cinco — contando comigo — eram mulheres. Dessas cinco, duas eram negras. Dessas cinco, uma teve numa mulher seu objeto de pesquisa de TCC — Madame du Châtelet foi a escolhida, e não por mim, que na percepção se

¹ Doutoranda e Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Estética da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Professora de Filosofia e Sociologia para turmas de Ensino Médio. Bolsista CNPq.

E-mail: robertabrowne@usp.br

encontrava, que nas mulheres não enxergou companhia e que viu no Merleau-Ponty seu companheiro de viagem.

Doze anos se passaram desde esse primeiro dia, e algumas perguntas que hoje me faço, na época nem passavam pela minha cabeça. Por que não encontrei companhia nas mulheres? Fui eu que não procurei direito? Ou fui um mero produto do meio? Um meio que, com exceção da potentíssima Hannah Arendt, não trouxe vozes femininas para o debate? Um meio que aprofundava até não poder mais a transcendentalidade kantiana, o ceticismo pirrônico, as ideias platônicas, o existencialismo sartriano — mas que, nas questões envolvendo gênero, cor, sexualidade, Simone de Beauvoir apareceu como esposa de Sartre e Diótima como uma personagem de ficção criada por Platão. Rosa Luxemburgo ouvi falar num seminário, mesmo caso com Judith Butler, Hipátia tenho a Hollywood a agradecer (apesar de irônico, se não fosse a ficcionalização da sua vida transformada em filme não saberia de sua existência). Ângela Davis, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez essas somente muitos anos depois — referências elas adquiridas em conversas com outras mulheres, em um mundo muito distante dessas cento e vinte histórias iniciais.

Mas lembro como se fosse hoje, a professora que ministrava Filosofia Geral, sentada como sempre, com seus cabelos brancos maravilhosos, de olhar profundo e atento, dizendo para nós: a história da filosofia é uma grande conversa. Doze anos depois, com outra professora de olhar atento e profundo, também sentada (muita coisa mudou, essa fala veio mediada pela tela de um computador), com um sorriso cativante e uma fala de extrema potência, agora diz: se a história da filosofia é uma grande conversa entre os filósofos, agora é o momento de trazer as mulheres para participar dessa conversa, de trazer as mulheres para ocupar um espaço no qual elas nunca deveriam ter sido retiradas, torná-las, tornar-me, sujeito de minha própria história. Em um presente próximo, leio Ryane Leão — *Somos continuidades das que vieram antes de nós* — e também leio Conceição Evaristo — *Fugir para sonhar e*

inserir-se para modificar. Essa inserção para mim pedia a escrita. Em um presente próximo, esta elocubração se iniciou.

2 De qual linguagem falamos?

Pensar a palavra. Seja ela escrita, seja ela falada. A palavra é algo que sempre fascinou os humanos, pelo menos desde quando temos registros possíveis de serem analisados. De acordo com as pesquisas feitas pelo professor Marcel Pauluk, “o primeiro sistema de escrita a se relacionar de maneira sistemática com o discurso falado surgiu cerca de 5500 anos atrás, ao sul dos rios Tigre e Eufrates, na Baixa Mesopotâmia, entre os sumérios” (Pauluk, 2011, p. 227). Três mil anos depois, as preocupações formais começam a aparecer entre os pensadores — Pânini (520-460 AEC), Platão (427-347 AEC) e Aristóteles (384-322 AEC). Preocupações essas que até hoje se mantêm ativas. Não é à toa que cientistas, escritores e pensadores, em pleno século XXI, num encontro em Cartagena, cidade colombiana, buscam juntos responder à pergunta: *como começamos a nos comunicar?* A grande maioria das espécies se comunicam, de uma maneira ou de outra. Nós, seres humanos, não seríamos diferentes. Mas como que isso que costumeiramente chamamos de linguagem veio a surgir? Esse fato que se mostra das mais variadas formas — fazemos uso da boca para expressá-la, das mãos, de sons, de imagens, do nosso próprio corpo — e que nunca permanece a mesma. Nossa forma de se comunicar os permite acessar tempos outros, lugares distantes, pessoas próximas. Não é de se estranhar a curiosidade dela advinda: quando surgiu? Como? Apesar de haver uma descrença sobre a certeza de uma resposta única — a verdadeira origem — nada disso impediu que cientistas e filósofos apresentassem as mais diversas hipóteses. Uma das mais difundidas, e debatidas também, é a de que a linguagem humana nasceu dos gestos manuais — primeiro usamos as mãos depois a boca para nos comunicarmos. Embora haja evidências de que os primatas usam gestos para

comunicarem entre si, não há nenhuma garantia de que os humanos seguiram a mesma lógica. Por isso, uma outra hipótese é mais bem quista: a vocalização e os gestos se deram simultaneamente, nenhum veio antes do que o outro. Ao falar de algo redondo, por exemplo, criamos a imagem de algo redondo com as nossas mãos. Quando vamos indicar uma direção, apontamos. Talvez a pergunta, quem veio primeiro a fala ou o gesto, seja um puro exercício retórico. Já que, o que pode ser afirmado é que nos comunicamos pelo simples fato de precisar transmitir algo a alguém. Seja esse alguém eu mesma — não voltar para um lugar onde não há mais comida, por exemplo — ou um outro pertencente ao meu grupo — não siga por aqui, é perigoso.

Para obtermos uma resposta teríamos que estudar como o nosso cérebro funciona — nos seus mais complexos detalhes — como a linguagem se estrutura — levando em consideração as mais diferentes línguas — sem deixar de lado o aprendizado individual e a transmissão cultural como fontes riquíssimas de conhecimento. Considerar esse um problema difícil é pouco. E por mais que gostemos de trabalhos difíceis, não será por esse caminho que seguiremos nesta pesquisa.

Marcondes, em seu texto de apresentação ao seu livro-coletânea *Textos Básicos da Linguagem*, nos inicia com uma obviedade necessária: todos nós usamos a linguagem, todos nós a aprendemos de forma quase que espontânea, todos nós a temos como algo extremamente familiar, todos nós a conhecemos. E apesar de tudo isso, ela é um dos temas mais complexos que o pensamento filosófico tem o prazer de adentrar. De uma forma mais ampla, como uma forma de nos localizarmos nesse emaranhado teórico-conceitual, é possível dizer que há duas formas de abordar a linguagem enquanto reflexão teórica e filosófica. De um lado temos quem se interessa em relacionar a linguagem com a mente, ou o pensamento — a palavra muda, mas a ideia que fica é a mesma. E em cima de algumas perguntas eles se aprofundam: a linguagem é expressão de pensamento, é sempre por meio dele que se manifesta? Tem como pensar sem fazer uso da linguagem? Tem como

acessar o pensamento sem a linguagem? Nessa linha o sujeito linguístico é o foco da reflexão. Do outro lado, temos aqueles pensadores que se interessam em considerar a linguagem enquanto comunicação. Nessa linha, se quero repassar algo para alguém, se quero que alguém me entenda, me compreenda, como fazer isso sem passar pela linguagem? A prática aqui acaba sendo o foco, a relação entre sujeitos e sua interação.

Seguindo por esse caminho, um aviso se faz: a linguagem que estamos trabalhando não é uma linguagem irreal, abstrata, intangível, uma linguagem de papel. Ela é sim, ação. E por que ação? Não é possível pensar a nossa sociedade hoje sem linguagem, pensar o ser humano sem linguagem. As interações variam, os usos também, mas a presença da linguagem se faz marcante em nossa experiência — “a linguagem forma o horizonte que condiciona a experiência que os indivíduos têm da realidade, e neste sentido é constitutiva da realidade” (Marcondes, 2000, p. 34). Essa afirmação caminha lado a lado com a visão mais atualizada que se tem da linguagem.

Ao examinarmos as estruturas e pressupostos da linguagem, estaremos também, mesmo que não percebamos num primeiro momento, analisando e examinando as estruturas e pressupostos da sociedade em que vivemos — seus preconceitos, valores, crenças, falácias. E ao fazer isso, como coloca Wittgenstein, tirar o véu e deixar mostrar “aquilo que sempre soubemos, sem nos darmos conta disto” (Marcondes, 2000, p. 40), quem sabe assim possamos atingir uma maior compreensão da realidade, quem somos, o porquê assim agimos e de que maneira almejamos viver.

Muitas são as Clarices, as Conceições, as Virgínias — assim como muitos são os seus textos. Suas possibilidades interpretativas nos levam a muitos lugares, vários deles díspares, inclusive. Filosofar um texto literário é aceitar uma busca errante: deixar o texto conosco falar ao mesmo tempo em que deixamos aquela que escreveu conosco também falar. Para isso, pediremos licença. Às palavras, essas que

ajuntadas das mais variadas formas, muito são capazes de fazer, essas que de simples manchas pretas situadas entre dois espaços em branco à unidade mínima capaz de, por conta própria, constituir significado. Colocadas em sentido literal e em sentido metafórico, são exclamadas, não afirmadas, são duvidadas. Coloquialmente utilizada, de forma técnica criada, poeticamente estilizada. E não estamos falando de palavras inventadas, ditas em textos tão somente. Estamos falando de palavras comuns, do dia a dia, tão presentes em nós que nem pensadas elas parecem ser antes de ao mundo apresentadas. Uma mesma palavra, inúmeras possibilidades significativas podem remeter. Mesmo isolada, não é apenas em um único significado que ela ganha sua existência. Materializada num texto ou na efemeridade de nossa fala, somos por signos atolados a todos os instantes, do momento em que acordamos ao momento em que vamos dormir — e isso porque não iremos entrar na complexidade interpretativa do mundo onírico.

Pensar a linguagem não é um passeio tranquilo. Há muitos vai e vens, há nuances, há paradigmas que variam, há um processo. Mas não podemos deixar de perceber que ao “fazer da linguagem um objeto privilegiado de reflexão” (Kristeva, 1988, p. 13), ao colocá-la como um elemento central para compreender o ser humano em sociedade, ao colocar essa linguagem, que sempre existiu enquanto prática, como um objeto de conhecimento de uma ciência específica, estamos um passo em direção a um caminho novo. Marcondes, em seu *Filosofia, Linguagem e Comunicação*, diz que a linguagem seria como a lança de Telephus²,

² A versão mais conhecida do mito diz que Aléos, rei do Tégée em Arcádia, é avisado por um oráculo contra o nascimento de um neto. Ele, portanto, fez de sua filha Augé uma sacerdotisa de Atenas, dedicada à castidade. Estuprada por Hércules, que havia bebido demais, ela deu à luz a Telephus. Descoberta, ela é abandonada no mar em um barco, enquanto Telephus é exposto no Monte Partenion. Na verdade, Augé é acolhido por Teuthras, rei de Mysia, e Telephus criado por um pastor. Já adulto, Telephus encontra seu pai e parte para Mísia, onde encontra sua mãe. Escolhido para rei pela população, ele recua o primeiro desembarque dos aqueus que vieram para sitiar Tróia, mas chegaram por engano à Mísia. No entanto, ele tropeça em uma videira despertada por Dionísio e é atingido pela lança de Aquiles. Nesse momento, os Argiens,

ela é ao mesmo tempo a causadora do problema e quem irá solucioná-lo.

3 Kristeva como interlocutora

Para aprofundar um pouco mais essa discussão, uma boa interlocutora se faz necessária. Com Julia Kristeva erraremos ao longo das próximas páginas. E por que ela? Uma escolha consciente aqui se formou, sua abordagem aqui nos chamou. Julia Kristeva, propõe que a linguagem não se limita à fala ou à escrita, mas envolve também uma dimensão corporal que é essencial para a compreensão do sujeito e do processo de significação. Para a pensadora, a linguagem é um campo dinâmico e heterogêneo, atravessado por forças inconscientes que moldam o modo como nos comunicamos e nos constituímos enquanto sujeitos. Mas não vamos nos adiantar muito. Um passo de cada vez.

Ao analisar a história da linguagem, ela inicia seu texto afirmando que a relação entre aquele que fala com aquilo que faz uso para falar pode ser dividido em duas etapas: 1) ao querer conhecer aquilo que faz uso, ao querer conhecer mais sobre a linguagem do seu dia a dia, uma ciência passa a ser construída; 2) ao querer conhecer aquilo que faz uso de uma forma mais contextual, a linguagem passa aqui a ser vista como prática social. Ao se mostrar como uma ciência, está-se desvelando uma ignorância não antes percebida. Nesse primeiro movimento, não se pode mais ignorar aquilo que antes despercebido passava com relativa tranquilidade — agora devemos questionar o que dizemos, porque dizemos, como dizemos tudo aquilo que dizemos. Ao

informados da natureza de seu inimigo, enviam-no como emissário Tlepolemus, seu próprio irmão. Vinculado por seu casamento com Astyoche, uma princesa troiana, ele não pode aceitar a oferta de seu irmão de segui-lo para a guerra. Posteriormente informado por um oráculo que sua ferida só pode ser curada pela lança de Aquiles, Télefo invade os gregos disfarçado em Argos, toma o jovem Orestes como refém e é finalmente curado. Em troca, ele explica aos aqueus o caminho para Tróia.

fazer isso, o ser humano passa a se perceber enquanto e como linguagem. Nasce assim a linguística. Mas não podemos esquecer o movimento subsequente — que ao pensar o que dizemos, estamos pensando, sem nem mesmo tomar consciência de tal fato, no que fazemos e como fazemos e porque fazemos determinadas coisas — “neste sentido, todas as práticas humanas são tipos de linguagem visto que têm a função de demarcar, de significar, de comunicar” (Kristeva, 1988, p. 14/15). Ao pensarmos os sujeitos, os sentidos e as significações dessas trocas humanas, fazendo uso da linguagem estamos para o ser humano refletirmos.

Quando pensamos sobre a linguagem, obviamente que nos vem à mente um certo tipo de linguagem, ou melhor dizendo, vem uma espécie de materialidade que busca ser conhecida: os sons (linguagem-fala), as marcas gráficas (linguagem-escrita) e/ou os gestos (linguagem-corpo). Entre elas, há hierarquia? Há predominância de uma frente à outra? Que relações por elas e com elas são criadas? Algo elas produzem, algo elas buscam comunicar — independente da materialidade em que elas se encontram. “Quer dizer que a linguagem é simultaneamente o único modo de ser do pensamento, a sua realidade e a sua realização” (Kristeva, 1988, p. 17), conclui a autora. Aqui o debate de longa data sobre se existe um pensamento sem linguagem ou de uma linguagem sem pensamento não a interessa. Ela quer alargar o conceito e não o restringir. “Por isso evitamos afirmar que a linguagem é o *instrumento* do pensamento” (Kristeva, 1988, p. 18), ela não está aí para servir a algo exterior a ela. Diga não ao utensílio. Diga sim à matéria do pensamento. “Não há sociedade sem linguagem, tal como não há sociedade sem comunicação” (Kristeva, 1988, p. 18) — tudo aquilo que produzimos falando, gesticulando, ou escrevendo produzimos porque algo queremos comunicar, comunicar algo a alguém. Ao mesmo tempo que um pensamento é produzido uma comunicação é criada, “a linguagem é tudo isso simultaneamente, e não pode existir uma destas funções sem a outra” (Kristeva, 1988, p. 18). Vamos dar uma olhada nessa

simultaneidade mais de perto. Aceitando que a linguagem é um processo de comunicação em que em cada lado possuo um sujeito falante, e se ambos desejam se comunicar, e para isso acontecer é necessário que um se coloque como destinador e outro como destinatário da mensagem “ora cada sujeito falante é simultaneamente o destinador e o destinatário da sua própria mensagem” (Kristeva, 1988, p. 19), ao falar com um outro estou falando comigo mesma em primeiro lugar, “donde se conclui que *falar é falar-se*” (Kristeva, 1988, p. 19). Nessa intrincada relação com o outro, que se confunde com o eu, a linguagem se mostra. Se mostra como algo que possui uma história e “uma história que se desenrola no tempo” (Kristeva, 1988, p. 20), não podemos esquecer disso. Não podemos entender a linguagem como algo fixo, imutável e sim como algo que “transforma-se durante as diferentes épocas” (Kristeva, 1988, p. 20), que dependendo do local que está sendo analisado, suas formas também se alteram. Apesar das mudanças, conseguimos pensar a humanidade sem ela? Será que ela seria algo essencial para nós, talvez?

Para isso, vamos delimitar um pouco sobre que linguagem iremos trabalhar aqui. Ao falarmos da *língua*, estamos aqui nos referindo à parte social da linguagem, ou seja, tudo àquilo que se encontra do lado de fora do sujeito, que lhe é exterior, e exatamente por isso, “não pode ser modificada pelo indivíduo falante” (Kristeva, 1988, p. 21) já que nós enquanto seres falantes presentes em uma cultura específica obedecemos a leis construídas muito antes de existirmos e continuarão presentes muito depois de não estarmos mais aqui. Se a língua é então esse sistema constituído por signos que obedecem às leis específicas — já que a comunicação precisa acontecer — temos na *fala* o sujeito se realizando, já que ela é “sempre individual e o indivíduo é sempre senhor dela” (Kristeva, 1988, p. 21). Uma árvore existe sem que eu fale a palavra árvore, um livro existe mesmo que eu não tenha lido ele, um olhar dói e machuca sem nem mesmo tocar. Há muita coisa que não é linguagem, como vemos. Mas como nomear essas coisas sem fazer uso da

linguagem? Como dizer sem dizer? Escrever sem usar palavras? Gesticular sem fazer uso do meu corpo? Para entendermos a sua essencialidade, não podemos pensá-la como algo mutável tão somente, e sim também como algo que possui uma permanência no tempo. Já que precisamos olhar para todas essas mudanças e encontrar um fio condutor, algo que permaneça na trama, apesar de todos os pesares. Como se percebe, falar da linguagem não é falar de algo menor, em toda a sua complexidade

Torna-se agora evidente que estudar a linguagem, captar a multiplicidade dos seus aspectos e funções, é construir uma ciência e uma teoria estratificadas cujos diferentes ramos abrangem os diferentes aspectos da linguagem, para poderem, num tempo de síntese, fornecer um saber sempre mais preciso do funcionamento significativo do homem. Portanto é necessário conhecer tanto a linguagem vocal como a escrita, tanto a língua como o discurso, a sistemática interna dos enunciados e a sua relação com os sujeitos da comunicação, a lógica das mudanças históricas e a ligação entre o nível linguístico e o real (Kristeva, 1988, p. 23)

Se a ideia é captar a multiplicidade da linguagem, agora é o momento de detalharmos o que Kristeva entende por linguagem-fala, linguagem-escrita e linguagem-corpo.

Tudo aquilo que é falado, e uma parte do que é escrito, se encontra na ordem do simbólico. Isso quer dizer que toda fala é composta por símbolos, entre palavras, gestos e sinais, que carregam em si significados capazes de serem entendidos por diferentes grupos de pessoas. Para que algo possa ser compartilhado dentro dessas diferenças, não há como ignorarmos as leis e normas que regem essa comunicação. Mas isso não é nenhuma grande novidade. É assim que nos comunicamos. Vemos outros falando, copiamos os gestos, os tons, os sons. Vamos criando a nossa forma de se comunicar, nossos tons, nossos gestos, nossos sons. Assim vamos desenvolvendo nossa fala.

Mas e o que escapa à linguagem falada? O que escapa ao simbólico? Nessa relação entre o eu e o exterior, algo nos escapa, ou melhor

dizendo, é escapado. E agora? Vamos então para a linguagem escrita. Já que ela aparece quando a fala não é mais suficiente, podemos afirmar que com a escrita ganhamos em liberdade. Ao inverter as tais relações naturais, a *letra-imagem* ganha força. Nenhum conceito, nenhuma justificação podem e devem ser vistos como a versão definitiva dela mesma. Aqui aparece uma de suas frases mais conhecidas: “todo texto se constrói como um mosaico de citações” (Kristeva, 2005, p. 68.), estamos sempre em constante diálogo. Seja na fala, seja na escrita. Mas é na escrita que a transgressão à norma ganha um espaço especial. Ao falar, a palavra se perde, voa pelos nossos ouvidos e se esvai. Ela nunca volta. Já na *letra-imagem* a linearidade da fala é substituída pela quebra de expectativas. A escrita assim se aproxima do corpo, o inconsciente ganha espaço, tudo aquilo que antes em silêncio se encontrava agora gritado em imagens se apresenta. Na escrita, resistimos. Na escrita, existimos.

Sons, ritmos, cadências, tensões, vazios. Na escrita a razão da linguagem vai além da estrutura gramatical de um texto. Uma linguagem que fixa convenções ao mesmo tempo que remete à outras convenções. Nativa do Brasil como sou, ao ler a palavra *nordeste* mil e um significados vem à minha cabeça — vários deles derivados de experiências empíricas, vários outros de imagens criadas, e mais outros de utopias generalizadas demandadas pela minha imaginação. Alguns desses significados é bem possível que compartilhe com muitos dos cento e noventa milhões de brasileiros, já outros somente eu e mais ninguém possuí em sua memória imagética. Isso sem contar em quem não tem conhecimento de nossa língua. A palavra *nordeste* a nada remete. Uma tradução é pedida. Uma tradução que imagens convencionais se constroem. Agora suponha que tenha crescido numa casa em que a violência lugar comum se mostrava. Palavras duras sendo ditas rotineiramente, críticas e julgamentos a cada garfada, olhares intimidantes. Para você, um *eu te amo* é sinônimo de um olho roxo. Essa versão sua cresceu, conseguiu sair desse ambiente abusivo. Quando um *eu te amo* soar

quente como um abraço querido? Por mais que pareçam as mesmas, as palavras faladas não são as mesmas para todas as pessoas. Contexto é tudo.

O sentido de uma palavra na palavra não se encontra, no seu conceito não se encontra. *Vermelho. Red. Rouge. Rot. Rojo. Rosso.* Ao buscar no dicionário, na busca vã por um único conceito, no Michaelis o vermelho-cor, o vermelho-vergonha, o vermelho-sangue, o vermelho-peixe, o vermelho-dívida se mostram como significados válidos para uma mesma palavra. Por mais que seja escrita da mesma forma, o onde ela aparece, a forma com que ela aparece, modifica e muito o seu significado. Se o vermelho se apresenta como cor em nossa primeira referência — e nessa podemos talvez afirmar que em línguas diferentes o mesmo conceito se apresenta — reduzido a ela ele não se encontra, e *rot* talvez não possa ser utilizado para falar de uma situação embaraçosa. Continuando no nosso exemplo, o sentido do vermelho não é a palavra vermelho (ou red, ou rouge, ou rojo); o sentido de vermelho não é o conceito de vermelho (ou cor, ou vergonha, ou dívida, ou peixe). Qual o sentido então?

Kristeva argumenta que qualquer texto é o produto de uma multiplicidade de vozes e discursos. Assumimos aqui um fato, a ficção como o lugar no qual a aventura humana se vê praticada, aplicada, modificada, refigurada. Muitas são as formas dela aparecer para nós. Gostos nossos em muito podem influenciar a nossa entrega ao habitar esse mundo proposto. Podemos ser surpreendidos sim, uma menina-mulher com suas questões existenciais, com suas perguntas sobre o viver, sobre o estar aqui, sobre os impulsos presentes em seu coração selvagem, Joana existe ao lida ser, Joana intensamente aberta a nós, leitores, se mostra. Quem sou eu, o que estou fazendo aqui, há vida após a morte, minha presença é importante dentro desse universo que em muito me ultrapassa... nem todos nós acostumados estamos a perguntas assim fazermos, pelo menos não depois de crescermos. Quando crianças estamos o mundo conhecendo, tudo aquilo que nos circunda é

novo, os conceitos não são óbvios para nós, o hábito ainda não nos massacrava, brilhante nossos olhos olham o mundo. Esse ser questionador, esse ser criador — o nosso cotidiano é por demais cruel, muitas são as nossas preocupações, detalhes do dia a dia nos cansam — ser questionador, um privilégio para poucos. Como ampliar esse privilégio então? Perguntas que envolvem, mas que sozinha talvez não fizesse. Olhares coloridos que pedem um estímulo de fora, mediações precisamos sem nem mesmo perceber. “Joana caracteriza-se, enfim, como uma criatura que se diferencia das outras por sua inquietude, sua radical não aceitação do mundo das aparências, sua devoção ao universo de fantasias e mistérios que a domina” (Amaral, 2017, p. 48), na busca pelas cores, pelos cheiros, gostos, texturas, por uma realidade que não seja apenas a concreta que a envolve, acompanhando o *pode tudo* de Joana, somos lembrados de uma criança que um dia já fomos. Nos jogando nesse mundo outro que não o meu, a mim encontro. Acompanhando um outro viver, na travessia lado a lado nos encontramos — Joana pode até fazê-la solitariamente, nós, suas mãos em nossas sentinas, nós não mais sozinhos nos encontramos. Ser, pensar, sentir, imaginar — em um mundo projetado, existencialmente o hábito. A *letra-imagem* tem esse poder de nos seduzir — ela chama junto. Encantados pelas palavras nos encontramos — “como potência mágica de transfiguração” (Amaral, 2017, p. 54).

É agora que vem a parte que torna essa reflexão por demais interessante. Vamos agora falar do corpo enquanto uma parte integrante da linguagem. Pois o corpo está presente tanto na fala quanto na escrita. Não nos aprofundando nas discussões lacanianas, temas como pulsão e inconsciente ficarão para uma próxima, mas não podemos deixar de apontar a presença do corpo no tom de voz, no ritmo, e até mesmo nas pausas e silêncios necessários para a constituição de uma fala. Porém, a linguagem corpo vai além disso. Para Kristeva, é no corpo que e nas suas expressões não verbais, que encontramos a verdadeira origem do desejo e da subjetividade, elementos que a linguagem

falada e escrita muitas vezes ocultam ou tentam reprimir. Uma árvore existe sem que eu fale a palavra árvore, um livro existe mesmo que eu não tenha lido ele, um olhar dói e machuca sem nem mesmo tocar. Há muita coisa que não é linguagem, como vemos. Mas como nomear essas coisas sem fazer uso da linguagem? Como dizer sem dizer? Escrever sem usar palavras? Gesticular sem fazer uso do meu corpo?

Neste momento o corpo do texto literário é aqui almejado. A textualidade será o nosso caminhar da vez. E Clarice Lispector está sendo agora convidada para entrar nesse diálogo conosco. Mas a Clarice que convidamos é a Clarice que em textos diversos em épocas diversas da sua vida decidiu escrever sobre o próprio escrever. Pedro Karp Vasquez organiza um compilado de textos belíssimos, na coletânea intitulada *Crônicas para jovens: de escrita e vida*. No processo de curadoria, como não dava para ser de outro jeito, muitas foram as crônicas que acabaram por ficar de fora desse processo de escolha. Mas também, não podemos dizer que poucos foram os textos que aqui se encontram: a maioria publicada em jornais da época, com recortes breves sobre o assunto, nada muito grandioso quando somente pensamos no número de páginas que um texto ocupa, mas extremamente potente e sensível quando prestamos atenção no que está sendo dito com aquelas poucas palavras. *Crônicas* é um livro pequeno, que ao longo de suas menos de cem páginas, 52 textos-pensamentos estão ali colocados de forma encadeada e, para nós leitores, maravilhada. Como o próprio título diz, essa coletânea faz parte de uma coleção que tem como público-alvo jovens ainda não iniciados ao mundo clariciano. Jovens que possam ver que falar de bichos ou de amor, falar sobre as pessoas e sobre a vida não torna nenhum texto menor. Escrever sobre o seu, o meu, o nosso cotidiano é por demais trabalhoso — são assuntos que se encontram *muito perto de casa*, como diria um ditado popular. Clarice faz isso como ninguém. E mais, traz para perto de nós isso que se chama *escrever*. Pegar um papel e uma caneta, abrir um documento de word ou o bloco de notas no celular — muitas são hoje a forma de se iniciar, mas

muitas também são as barreiras para se iniciar. Escrever para se expressar, escrever para colocar para fora aquilo que dentro não deve mais ficar, escrever para contar alguma coisa para uma outra pessoa, escrever para desanuviar a mente. Poderia continuar aqui indefinidamente. Os motivos que levam alguém a escrever são vários e variados. Mas em um ponto poderíamos concordar. Escrever durante a escola para nunca mais escrever não deveria ser um lugar tão comum assim. Quem sabe ao ser apresentado às delícias e dificuldades de ser Clarice Lispector, os jovens, ao lerem esses textos-pensamentos, se abram para as múltiplas possibilidades que o escrever possibilita. Assim como a autora, buscamos uma escrita que ultrapasse os limites de uma profissão — ela era jornalista, nossos jovens são estudantes — e encontre um querer prazeroso dentro de cada um de nós. Para ela, escrever e viver são ações indissociáveis, “em Clarice vida e escrita se fundem e se confundem de tal forma que é difícil dizer onde começa uma e onde termina a outra” (Lispector, 2015, p. 07). Inclusive, em um de seus textos, ela coloca a escrita como um dos seus chamados de vida, ao lado de criar os filhos e amar aos outros.

E nasci para escrever. A palavra é o meu domínio sobre o mundo. Eu tive desde a infância várias vocações que me chamavam ardentemente. Uma das vocações era escrever. E não sei por que foi esta que eu segui. Talvez porque para as outras vocações eu precisaria de um longo aprendizado, enquanto que para escrever o aprendizado é a própria vida se vivendo em nós e ao redor de nós. É que não sei estudar. E, para escrever o único estudo é mesmo escrever. Adestrei-me desde os sete anos de idade para que um dia eu tivesse a língua em meu poder. E no entanto cada vez que vou escrever, é como se fosse a primeira vez. Cada livro meu é uma estreia penosa e feliz. Essa capacidade de me renovar toda à medida que o tempo passa é o que eu chamo de viver e escrever (Lispector, 2015, p. 83).

Acompanhando vários momentos de sua escrita, de sua textualidade, com Clarice na dúvida ficamos: escrever é uma maldição ou uma salvação? Talvez o processo de escolha que seja o problema. Por

que sempre ou um ou outro e não a junção de ambos? “Uma maldição que salva” (Lispector, 2015, p. 59), uma maldição que faz aquilo que dentro de você se encontra preso ter condições de se libertar, uma maldição que a inutilidade de um dia a dia rotineiro liberta-se na sua compreensão de si próprio, uma maldição que demanda a escrita e por ela livre se encontra. Com Clarice dizemos que, escrever “é procurar reproduzir o irreproduzível” (Lispector, 2015, p. 59), aquilo que no momento em que buscamos nas palavras auxílio, já ali se modifica e não mais a mesma se encontra. É nas palavras, nessa coisa dúbia e incoerente, que continuo seguindo tentando me encontrar. “Vou me seguindo, mesmo sem saber ao que me levará” (Lispector, 2015, p. 47). Nem sempre se sabe sobre o que se escreverá, onde este caminho te levará. Mas mesmo assim você escreve, mesmo assim essa necessidade bate à porta, e ao transpor em palavras a consciência de algo antes inconsciente grita comigo. “Minhas intuições se tornam mais claras ao esforço de transpô-las em palavras. É neste sentido, pois, que escrever me é uma necessidade” (Lispector, 2015, p. 68). Só entendo as coisas através do processo de escrita, entendo ao colocar para fora, ao jogar no mundo ideias pré-concebidas e curiosamente descobrir o que o mundo me oferece de retorno. Só entendo quando escrevo.

4 Considerações Finais

Foucault diz que seu livro *As palavras e as coisas* nasceu de um texto de Borges, que ao adentrar àquelas palavras aquilo que lhe era antes familiar, no agora perturbado se encontra. Conceição Evaristo nos diz que a gênese de sua escrita se encontra na terra lamacenta, do graveto em forma de forquilha nas mãos de sua mãe, do sol iluminando a estrela no chão e de todas as histórias que ouviu enquanto criança. Será frente a essas possibilidades, aparentemente divergentes de se pensar a escrita, que pretendo trabalhar ao longo das próximas páginas

— quem sabe assim, aqui, se crie um espaço em que perturbações possam acontecer.

Trazendo Julia Kristeva — filósofa, psicanalista, linguista e crítica literária franco-búlgara — e sua reflexão sobre a intertextualidade, ou seja, a reflexão sobre como os textos dialogam uns com os outros, almejo um sujeito leitor-escritor aqui pensar. Muito do que ela escreve foi associado ao pós-estruturalismo e ao feminismo, mas o que realmente me interessa dela é a sua capacidade de conectar linguagem, identidade e inconsciente. Ao longo de suas reflexões somos apresentados a uma linguagem dinâmica e heterogênea, onde a dimensão corporal se mostra essencial para que a escrita, nosso foco, aconteça. O eu muito de nós possui, do outro se absorve. Pensar o óbvio faz-se necessário, pensar como, quais são os mecanismos que fazem a linguagem e a cultura moldarem o nosso eu, é mais do que necessário. Somos seres imersos em uma sociedade, qualquer que ela seja. Nossos valores, nossas ideias, as noções básicas de certo e errado não surgem isoladamente dentro de nós. Reproduzimos o que aprendemos, o que vemos, o que experienciamos. A noção de que a mulher nasceu com o dom para o lar não é um fato, e sim, uma construção.

Com Kristeva aprendemos que a escrita vai além de uma simples transcrição de pensamento; a escrita é um espaço de negociação entre as forças pulsionais e a estrutura simbólica da linguagem, onde o corpo, o desejo e a identidade estão em jogo. Com Kristeva, corroboramos a tese de que a escrita pode e deve ser um processo transgressor.

Com Spivak, brincamos com a sua pergunta e afirmamos, a subalterna irá falar. Por isso com Lélia fazemos coro, *o lixo vai falar, e numa boa*.

Conceição Evaristo já nos dizia que a escrita não apenas pode como deve ser um ato de múltiplos gestos... e que meu corpo deve estar aberto para receber as palavras que habitam este nosso mundo.

Ainda me lembro, o lápis era um graveto, quase sempre em forma de uma forquilha, e o papel era a terra lamacenta, rente as suas pernas abertas. Mãe se abaixava, mas antes cuidadosamente juntava e enrolava a saia, para prendê-la entre as coxas e o ventre. E de cócoras, com parte do corpo quase alisando a umidade do chão, ela desenhava um grande sol, cheio de infinitas pernas. Era um gesto solene, que acontecia sempre acompanhado pelo olhar e pela postura cúmplice das filhas, eu e minhas irmãs, todas nós ainda meninas. Era um ritual de uma escrita composta de múltiplos gestos, em que todo corpo dela se movimentava e não só os dedos. E os nossos corpos também, que se deslocavam no espaço acompanhando os passos de mãe em direção à página-chão em que o sol seria escrito. Aquele gesto de movimento-grafia era uma simpatia para chamar o sol. Fazia-se a estrela no chão (Evaristo, 2007, p 16).

Acompanhar esse seu depoimento em muito nos indicará um caminho — através da narrativa de uma vida vivida uma ficção nos é contada, ficção esta que algo pede de nossa vida vivida, algo que vá além do simples ato de passar os olhos pelas palavras ali escritas. Uma vivência ao ler, uma vivência ao escrever, uma escrevivência como diria Conceição. “Na origem da minha escrita ouço os gritos, os chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas contando em voz alta uma para outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias. Como ouvi conversas de mulheres!” (Evaristo, 2007, p 21). Na origem da minha escrita vejo a necessidade de se quebrar silêncios, escrever de forma a experienciar, para quebrar barreiras, ultrapassar limites; na origem da minha escrita vejo a insubordinação do não-conformismo.

Referências

- AMARAL, Emília. *Para amar Clarice: como descobrir e apreciar os aspectos mais inovadores de sua obra*. Barueri: Faro, 2017.
- BLOOM, Harold. *A anatomia da influência: literatura como modo de vida*. Trad. Ivo Korytowski e Renata Telles. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

- EVARISTO, Conceição. Da Grafia... In ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações Performativas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. São Paulo: Zahar, 2020.
- KRISTEVA, Julia. *História da linguagem*. Trad. Maria Margarida Barahona. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KRISTEVA, Julia. *Introdução à semanálise*. Trad. Lúcia Helena França Ferraz. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- LISPECTOR, Clarice. *Crônicas para jovens: de escrita e vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- MANGUEL, Alberto. *O leitor como metáfora: o viajante, a torre e a traça*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Edições Sesc, 2017.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. São Paulo: Cortez, 2000.
- MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- PAULUK, Marcel. O desvanecimento das fronteiras entre fonética e fonologia: primitivos teóricos em questão. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, v. 46, n. 2, p. 227-242, 2011. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637170>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goular Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

A experiência cabe no pensar sobre gênero?

Uma resposta da fenomenologia ao pós-estruturalismo

Roberta Ribeiro Cassiano¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.12>

1 Introdução

A exclusão das mulheres e das questões de gênero nos debates filosóficos, apesar de avanços significativos em outras áreas das humanidades, permanece uma questão urgente. Mesmo com o crescimento da produção acadêmica feminista e o aumento de vozes dissidentes na filosofia, os dados continuam a evidenciar desigualdades estruturais e a manutenção do privilégio político e epistêmico. Entre 2004 e 2017, informações do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) revelam que a participação feminina entre discentes e docentes em filosofia não apenas permanece limitada, mas em alguns casos apresenta declínios preocupantes. Segundo Carolina de Araújo (2019), estes números mostram que no caso da filosofia, na carreira

¹ Doutora em Filosofia pela UERJ, professora e coordenadora do Bacharelado em Produção Cultural do IFRJ Nilópolis. Militante feminista e LGBTQIA+. Atua na pesquisa sobre filosofia e gênero sob uma perspectiva fenomenológica, sendo autora do livro *O que pode a fenomenologia feminista?* (Via Verita, 2024), publicado com o apoio da FAPERJ. E-mail: roberta.cassiano@ifrj.edu.br

acadêmica, as chances de sucesso dos homens são, em média, 2,3 vezes maiores que as das mulheres.

Nesse contexto, emerge a necessidade de integração entre perspectivas feministas e abordagens filosóficas que não apenas reconheçam essas desigualdades, mas também as confrontem de forma sistemática. A fenomenologia feminista apresenta-se como um campo de investigação relevante nesse sentido, ao buscar dialogar com questões relacionadas à corporalidade, à intersubjetividade e à historicidade. Por outro lado, como destaca Linda M. Alcoff (2000, p. 39), a tradição fenomenológica precisa revisitar suas próprias bases, questionando seus pressupostos machistas, racializados e eurocêtricos, para não se tornar apenas mais um “artefato no museu de história filosófica”.

É neste panorama que este trabalho se insere, explorando o potencial da fenomenologia para o feminismo e suas contribuições à elaboração de pensamentos situados e corporificados sobre gênero e subjetividade, conforme aponta Bibi Bakare-Yusuf em *Além do Determinismo: A Fenomenologia da Existência Feminina Africana* (2003). Tal questionamento conduz a um diálogo não apenas com a própria tradição fenomenológica, mas também com as críticas oriundas do feminismo pós-estruturalista, mais bem aceito e difundido no Brasil, especialmente em relação ao conceito de experiência.

A tarefa de compreender a interface entre fenomenologia e filosofia feminista exige a retomada deste diálogo que, ao longo de pelo menos quatro décadas, tem se mostrado tanto desafiador quanto frutífero. Este intercâmbio, sustentado principalmente por feministas pós-estruturalistas e fenomenólogas, concentra-se na investigação filosófica do gênero e em suas múltiplas implicações epistemológicas e ontológicas. No âmago dessa interlocução, encontra-se uma crítica fundamental dos pós-estruturalistas à fenomenologia, frequentemente reduzida à condição de uma “filosofia da experiência”. Tal crítica ressalta o que seria a insuficiência teórica da fenomenologia para lidar com questões feministas, argumentando que o seu foco na vivência subjetiva como

ponto de partida para a compreensão do ser-no-mundo repousa na problematizável e contestada categoria de “experiência”.

Sob a ótica pós-estruturalista, a ênfase fenomenológica na experiência vivida não apenas limita o horizonte interpretativo, mas também perpetua a sistemática desvalorização de um programa de pesquisa feminista baseado em suas premissas. Essa perspectiva acusa a fenomenologia de negligenciar os entrelaçamentos históricos e as dinâmicas discursivas que moldam e estruturam a experiência subjetiva, restringindo, assim, sua capacidade de enfrentar as complexas intersecções entre gênero, poder e historicidade. Para os críticos, a fenomenologia arrisca permanecer encapsulada em uma leitura essencialista da subjetividade, desvinculada das forças sociais e culturais que constituem e transformam os sujeitos.

Um marco incontornável nesse embate é o influente ensaio *A Invisibilidade da Experiência*, de Joan W. Scott (1998). Nele, Scott questiona a noção de “experiência” como uma categoria autônoma ou evidente, argumentando que esta deve ser analisada em sua construção discursiva e em seus condicionamentos históricos. Para Scott, a “experiência” não apenas veicula, mas também consolida e reproduz narrativas normativas de gênero, naturalizando hierarquias e invisibilizando processos de exclusão.

Essa crítica insta as fenomenólogas feministas a revisitar os alicerces de sua tradição, questionando até que ponto sua ênfase na subjetividade pode se articular com abordagens que priorizam a discursividade e a historicidade nos processos de subjetivação. Longe de invalidar a fenomenologia, esse confronto evidencia a urgência de uma abertura conceitual que permita integrar as contribuições de ambas as perspectivas. Assim, o diálogo entre essas correntes filosóficas permanece uma arena de vital importância para a renovação das teorias feministas e para a construção de uma abordagem mais abrangente e pluralista sobre as dinâmicas de gênero.

No desenvolvimento deste texto de natureza exemplar, Scott articula os seguintes tópicos: (1) a crítica ao fundacionalismo epistemológico ancorado na experiência; (2) a exigência da historicização da experiência; (3) a refutação da concepção de experiência como intuitiva e não mediada; (4) o reconhecimento da experiência como sempre interpretativa; (5) a problematização do risco de reprodução de sistemas ideológicos na filosofia da experiência; e (6) a (im)possibilidade de identificação de uma experiência feminina autêntica, capaz de contribuir para as frentes de reflexão e luta do feminismo. Em oposição a esses pontos, ela sustenta o seguinte:

[...] devemos referir-nos aos processos históricos que, por meio do discurso, posicionam sujeitos e configuram suas experiências. Não são os indivíduos que possuem experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos por ela. Assim, a experiência, nesta definição, deixa de ser a origem de nossa explanação, não sendo mais a evidência legitimadora (porque vivida ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas o objeto de nossa busca explicativa, o campo sobre o qual o conhecimento se articula (Scott, *ibidem*, p. 304).

A resposta da fenomenologia a esta crítica, que comentaremos neste artigo, sublinha, em primeiro plano, que a alegada incompatibilidade entre fenomenologia e pós-estruturalismo frequentemente resulta de uma compreensão limitada das contribuições e objetivos de ambos. Pelo contrário, podemos reconhecer que essas abordagens, embora distintas, podem ser vistas como complementares no campo da filosofia feminista. Autoras como Linda Alcoff (2000), Silvia Stoller (2005) e Linda Fisher (2000) sugerem que a fenomenologia oferece ferramentas eficazes onde o pós-estruturalismo se revela insuficiente — não por uma falha intrínseca, mas pela especificidade de seus princípios e focos de interesse.

Outra referência inegável na reconstrução deste debate foi elaborada por Silvia Stoller (2009) no ensaio *Fenomenologia e a crítica pós-estruturalista à experiência*. Nele, a autora avalia detalhadamente se as

críticas supramencionadas são aplicáveis, de fato, à fenomenologia. Para refutar a interpretação inicial que nega o valor do programa de pesquisa fenomenológico para o feminismo, é necessário compreender a fenomenologia para além de uma visão redutora, que a restringe ao status de uma orientação filosófica essencialista, que se ocuparia da consciência intencional como uma abstração não-generificada (e neutra em todos os seus aspectos) e, portanto, incapaz de ser mobilizada em um pensamento sobre gênero — reforçando, assim, a leitura aguda de Paul Ricoeur sobre a fenomenologia como o campo das “heresias que nasceram de Husserl” (2009, p. 8).

O que Stoller propõe, portanto, não é avaliar se a crítica pós-estruturalista à experiência é válida, mas questionar se ela se aplica de fato à fenomenologia. Se a resposta for negativa, poderíamos estar diante de uma corrente filosófica capaz de oferecer uma base sólida para o desenvolvimento do feminismo, fundamentada na experiência, no discurso em primeira pessoa e nas potencialidades inovadoras que essa perspectiva oferece.

2 Questionando a experiência como base originária e absoluta do conhecimento

O primeiro ponto em questão diz respeito à crítica ao postulado que confere à experiência o status de origem ou fundamento do conhecimento e da compreensão, atribuindo-lhe, assim, a posição de uma “pré-condição inquestionável” (Stoller, *ibidem*, p. 3). Para Joan Scott (*ibidem*), a aceitação do fundacionalismo epistemológico implica em uma abdicação da indagação sobre questões cruciais, como: o que explica o surgimento de uma experiência particular em um dado momento histórico e não em outro, ou em um contexto específico? Esse posicionamento implicaria em uma omissão da questão fundamental sobre a possibilidade de existirem origens subjacentes à experiência, o que lhe

nega o caráter originário ou intuitivo, ou, ainda, sobre a capacidade dessas condições subjacentes de influenciar ou determinar decisivamente uma experiência particular.

Embora pensadores como Husserl e Merleau-Ponty reconheçam a experiência como uma fonte legitimadora da cognição (Husserl, 2000; Merleau-Ponty, 1999), é imprescindível assinalar que a fenomenologia não se configura enquanto uma ciência empírica. Conforme observou Dilthey (*apud* Stoller, 2009, p. 709), a fenomenologia se caracteriza como um “empiricismo, não um empirismo”.

Mesmo trabalhando com o conceito de experiência, a fenomenologia não se funda em dados empíricos. Ao contrário, seu intuito primordial reside na descrição das estruturas da experiência em sua complexidade. Como enfatiza Husserl, o objetivo da fenomenologia é “descrever a experiência e suas estruturas” (Husserl, 2000, p. 44), ou seja, ela não busca se estabelecer como uma filosofia apoiada na experiência enquanto dado objetivo para comprovar verdades universais, mas, sim, como uma filosofia “derivada da experiência” (Lambeck, 1994, p. 26). Esta distinção é fundamental, pois evidencia que, embora a fenomenologia atribua valor à experiência, ela não a toma como um dado incontestável para justificar afirmações universais sobre a realidade a partir de generalizações supostamente objetivas.

Ao invés de procurar um fundamento absoluto, a fenomenologia se dedica à descrição e à análise das estruturas da experiência humana, um exercício que envolve a exploração das vivências subjetivas, das percepções e das interpretações da consciência, todas mediadas pela visada intencional que esta mantém em relação ao mundo. Nesse sentido, a fenomenologia se distancia da crítica ao fundacionalismo epistemológico. Ao contrário, ela se empenha em revelar a complexidade e a riqueza das experiências vividas, reconhecendo que o conhecimento é sempre condicionado e mediado por essas vivências. Na introdução à fenomenologia elaborada por Robert Sokolowski, lemos o seguinte: “Não somente podemos pensar as coisas dadas para nós na

experiência, mas podemos compreender a nós mesmos enquanto as pensamos” (2014, p. 12).

Dessa forma, a fenomenologia se apresenta como uma filosofia que não apenas acolhe a crítica ao fundacionalismo, mas que, ao fazê-lo, propõe uma redefinição radical do que tradicionalmente entendemos por conhecimento (e por experiência, se tomamos como referência os posicionamentos ontológicos próprios à epistemologia ocidental moderna). Ao invés de buscar verdades absolutas, ela nos convida a refletir sobre a multiplicidade de perspectivas que emergem da experiência vivida e das formas pelas quais estas se constituem como formas de ser e estar no mundo.

3 O horizonte fenomenológico: como tempo e espaço definem a experiência

Outro aspecto relevante da crítica desenvolvida pelo artigo de Joan Scott à noção de “experiência” fundamenta-se também na constatação de que tal categoria é frequentemente abordada de maneira a-histórica, “sem referência às categorias de espacialidade e temporalidade, deixando assim as condições de sua emergência sem exame” (Stoller, *ibidem*, p. 709). Segundo a autora, a partir da perspectiva pós-estruturalista, seria necessário demarcar que tal abordagem desconsidera os contextos sociais e culturais que moldam a vivência individual, empobrecendo a compreensão da experiência e, paradoxalmente, pensando a partir de uma política feminista, reforçando a ideia de que as vivências femininas são universais e atemporais. Este pressuposto representaria a desconsideração das complexidades históricas que devem ser levadas em consideração na pesquisa filosófica, obscurecendo o caráter dinâmico e contextual da experiência.

Não se faz necessário negar a relevância de identificar os dobramentos problemáticos que emergem da adoção da apreensão

objetiva, concebida em seu caráter imediato, como origem absoluta de todo sentido. Contudo, a fenomenologia, ao se debruçar sobre a historicidade da experiência, apresenta uma crítica fecunda a tal reducionismo, ampliando os horizontes de compreensão e situando sempre a experiência em seu contexto histórico e existencial. Um exemplo notável dessa preocupação é a abordagem de Heidegger (2012) do conceito de “ser-no-mundo”, no qual o “mundo” é apresentado como um horizonte de sentidos e significados historicamente sedimentados. De maneira similar, Husserl também reconhece a importância da historicidade, particularmente em seus escritos tardios.

Dentro desse contexto, a fenomenologia propõe que a experiência está sempre imersa em um “horizonte da experiência”, uma noção que se desvela especialmente nas teorias fenomenológicas da percepção e do tempo. Tomando a percepção como exemplo, a fenomenologia revela as limitações e as perspectivas ligadas à espacialidade na experiência perceptiva. Ao perceber um objeto, a consciência não o apreende de forma imediata e total, mas sim através de um horizonte a partir do qual ele se projeta. Esse horizonte abarca não apenas o que é diretamente percebido, mas também o que permanece apenas antecipado, ou seja, o que é “não percebido, mas já significados”, constituindo assim o que Husserl denomina de “vazio não intuitivo” (Husserl, 2013, p. 82). A percepção, portanto, é sempre parcial, mas permite o reconhecimento da totalidade do objeto, evitando que a experiência perceptiva se fracture em partes dissociadas. É esse conhecimento implícito que assegura a unidade da experiência perceptiva.

É relevante notar ainda que, na fenomenologia, o “horizonte da experiência” não se limita ao espaço, mas abarca também a temporalidade. A temporalidade, por sua vez, articula a historicidade da experiência de maneira determinante, no sentido mais restrito, como observou Stoller (*ibidem*) em sua análise sobre a temporalidade e a consciência do tempo em Husserl. A fenomenologia afirma que o passado não é simplesmente algo “que já se foi”, mas é integrado à temporalidade

de maneira dinâmica, articulando o presente com o que “já não” e o que “ainda não” está presente. Essa integração do passado e do futuro em uma relação contínua revela o caráter processual e relacional da experiência, que se constitui como um campo de tensões entre o já vivido e o por vir. Por exemplo, a experiência de ler este texto neste momento não seria possível sem que, em algum ponto anterior, a decisão de iniciar a leitura já estivesse presente como um “ainda não” em seu horizonte de expectativas. Do mesmo modo, a continuidade dessa leitura projeta um “ainda por vir” no horizonte temporal, que se conecta ao presente. A fenomenologia demonstra que a experiência só é inteligível a partir da estrutura temporal, na qual o passado e o futuro estão entrelaçados com o presente em uma dinâmica que se funda na vivência atual.

Ademais, na escola fenomenológica, o conceito de horizonte é ampliado para incluir uma ideia de “horizonte mundial”, como desenvolve Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (Husserl, 2012), e a noção de “mundo” em *Ser e tempo* (Heidegger, 2012). Embora não possamos aprofundar essas questões neste momento, é fundamental ressaltar que a elaboração de um “horizonte dos horizontes” envolve uma interseção de dimensões históricas, hermenêuticas e compartilhadas. Isso reforça a tese de que a experiência, para a fenomenologia, é sempre situada e contextualizada, sendo sempre interconectada com a historicidade. Ela deve ser entendida não como uma experiência isolada, mas como uma relação, ou um conjunto de relações, com o mundo, como preferiu afirmar Merleau-Ponty (2011, p. xiii).

Essa abordagem filosófica oferece, assim, uma visão rica e plural da experiência humana, que não pode ser dissociada do contexto histórico e social que a engendra, e que é, por sua vez, mediada por horizontes múltiplos, dinâmicos e interconectados.

4 Além da imediatidade: a construção fenomenológica da experiência

A crítica de Silvia Stoller à concepção de experiência imediata e intuitiva, frequentemente adotada por diversas correntes filosóficas, lança luz sobre uma problemática central: a tendência de entender a experiência como algo dado diretamente, sem mediação. No entanto, a filosofia feminista, ao se debruçar sobre a experiência como um recurso fundamental para a análise da opressão e das dinâmicas de poder, precisa de uma abordagem que ultrapasse essa visão simplista da experiência. A fenomenologia, com sua ênfase na intencionalidade e na constituição da experiência, oferece ferramentas importantes para legitimar a experiência como uma via de acesso ao mundo, ao mesmo tempo em que desafia a ideia de uma experiência completamente imediata e descomplicada.

Stoller (*ibidem*) argumenta que a crítica da experiência imediata apresenta duas implicações problemáticas: primeiro, ela assume que a experiência é independente do sujeito que a vivencia, como se o sujeito fosse um recipiente passivo de dados, e segundo que a experiência poderia ser descrita de maneira não mediada, como se ela fosse uma revelação pura do real. Para a autora, a fenomenologia, ao valorizar a noção de intencionalidade proposta por Husserl, contesta esses pressupostos. A intencionalidade, como princípio fundamental da consciência, implica que “toda consciência é consciência de algo”, ou seja, a experiência nunca é apenas passiva, mas sempre dirigida a um objeto ou fenômeno que, por sua vez, é dado em sua relação à consciência que o apreende. O sujeito não está separado do mundo, mas o constitui ativamente, revelando um processo dinâmico e mediado que, por sua vez, ressignifica a relação entre sujeito e objeto, elemento central de toda a epistemologia moderna.

Dentro da perspectiva fenomenológica, a experiência nunca é dada como algo imediato ou absoluto; ela se revela sempre sob a forma

de um “como”, como algo interpretado, mediado, contextualizado. A distinção entre o “o que” e o “como” da experiência é decisiva aqui. Como Waldenfels (1997) destaca, essa “diferença significativa” entre o dado e o modo como ele é dado permite que a fenomenologia não trate a experiência como um fenômeno de mera percepção, mas sim como algo constituído em relação ao sujeito que vivencia.

A fenomenologia, por meio da noção de intencionalidade e da crítica à imediatidade da experiência, oferece à filosofia feminista um recurso valioso para legitimar a experiência como fonte de investigação e reflexão filosófica. No contexto da filosofia feminista, isso se traduz na possibilidade de afirmar que a experiência vivida pelas mulheres, muitas vezes invisibilizada ou deslegitimada, é, na verdade, uma via crucial para compreender as estruturas de poder e as condições de opressões baseadas no gênero.

Em vez de recomendar a postura de observador(a) ingênuo(a) ou de espectador(a) desinteressado(a), a fenomenologia nos convida a uma atitude cética e crítica, que questiona as supostas certezas sobre a experiência e que busca compreender como os fenômenos se mostram e se constituem, sempre dentro de um contexto de significados e implicações. Esse movimento de suspensão das presunções naturais, por meio da *epoché*, permite que a filosofia feminista também submeta as experiências de opressão a um exame crítico, reconhecendo-as como construções que podem ser reinterpretadas e ressignificadas em seus múltiplos significados.

Assim, ao integrar a fenomenologia na reflexão feminista, abre-se um campo fecundo para compreender a experiência das mulheres como parte de uma dinâmica mais ampla de constituição do conhecimento, em que o sujeito não é passivo, mas ativo na construção do real. A fenomenologia, com sua ênfase na constituição da experiência e na crítica à imediatidade, oferece uma alternativa que pode ajudar a fundamentar e legitimar as experiências femininas e suas reivindicações no campo filosófico e político.

5 Intencionalidade e horizonte de sentido: a experiência em sua condição interpretativa

Joan Scott (2002) e o pós-estruturalismo sustentam ainda, em sua crítica, que a experiência sempre já foi interpretada, uma afirmação que encontra eco na fenomenologia. Esta última, ao examinar a estrutura intencional do algo como algo ou da diferença significativa (Waldenfelds, 1997, p. 86) revela que a experiência não é um dado bruto, conforme abordado no tópico anterior, mas é sempre já carregada de sentidos e significações específicas. A fenomenologia sublinha o papel ativo do sujeito na constituição da experiência, como demonstram as inúmeras análises de percepção visual e tátil que permeiam a literatura específica.

Merleau-Ponty, por exemplo, ao fazer referência a este aspecto da consciência pensada em sua intencionalidade, chega a falar de uma violência da experiência que deve ser descrita como transcendental, indicando que a visada da condição interpretativa da experiência não é uma ocorrência meramente acidental ou instrumental. Em vez disso, essa violência implica um engajamento profundo com o mundo, onde a percepção molda e, ao mesmo tempo, é moldada pela experiência vivida, revelando a dinâmica correlacional entre o sujeito e seu mundo. A violência constitutiva da experiência, fenomenologicamente descrita:

[...] decorre do fato de que a percepção só é capaz de acessar um objeto excluindo outro. Mas esta violência não constitui um ato destrutivo; em vez disso, representa um momento produtivo, que requer uma descrição desta forma de violência em termos de uma violência transcendental. Este tipo de violência na percepção não indica uma deficiência porque também é produtiva: permite que a percepção aconteça (Stoller, *ibidem*, p. 717, trad. nossa).

Por exemplo, na percepção de um objeto, o sujeito não apenas registra informações sensoriais, mas mobiliza suas próprias significações, memórias e pressupostos, que influenciam ativamente o processo

perceptivo e, além disso, exige uma espécie de direcionamento que doa um objeto às custas de invisibilizar inúmeros outros. Essa operação está enraizada na ideia de intencionalidade, como formulada por Husserl, que afirma que toda consciência é sempre consciência de algo. Assim, a percepção é inevitavelmente direcionada, contextualizada e mediada pelo seu horizonte de sentido.

Merleau-Ponty retoma este problema ao abordar o conceito de “percepção encarnada”, enfatizando que o corpo é uma dimensão fundamental para a mediação da experiência ou, como ele afirma “ser corpo é estar atado a um certo mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 205). A percepção, nessa perspectiva, não se limita à recepção de estímulos sensoriais, mas envolve a totalidade existencial do sujeito, incluindo suas experiências passadas, hábitos e gestos corporais e o engajamento ativo com o mundo vivido que, como já destacava Husserl (2013) é, na verdade, inesgotável, assim como a vida transcendental.

Dessa forma, a fenomenologia, longe de reduzir a experiência a uma instância imediata, reconhece a complexidade de sua constituição como um processo contínuo, no qual o sujeito, por meio de um trabalho criativo e interpretativo, molda e é moldado pela realidade percebida. Esse arcabouço teórico não apenas desafia a concepção tradicional de uma experiência pura e descontextualizada, mas também abre espaço para uma compreensão mais profunda e nuançada das experiências humanas. Ou seja, a percepção do mundo não é um reflexo puro da realidade, mas uma interpretação carregada da nossa própria participação ativa nesse mundo.

Porque a experiência não toma passivamente aquilo que é oferecido no campo da experiência, mas, ao contrário, sempre intervém no campo da experiência de forma a estruturar essa experiência, o conceito fenomenológico de experiência é sempre já pensado como experiência interpretada (Stoller, *ibidem*, p. 718)

Para o feminismo, essa perspectiva é particularmente relevante. O reconhecimento de que a experiência não é imediata e que ela é imbuída de interpretações, significações e contextos, oferece uma base robusta para questionar as narrativas hegemônicas que, muitas vezes, invisibilizam ou distorcem as vivências das mulheres. Além disso, ao entender a experiência como um fenômeno co-constituído entre o sujeito e o mundo, a fenomenologia oferece uma ferramenta crítica para analisar como as construções sociais de gênero e as estruturas de poder moldam, limitam e, ao mesmo tempo, podem ser desafiadas por meio da experiência vivida.

Este aspecto do debate, que é discutido tanto pelo pós-estruturalismo quanto pela fenomenologia, é bem ilustrado pela argumentação de Silvia Stoller, que observa que, apesar das diferenças epistemológicas, os fundamentos da noção de experiência defendidos pelo pós-estruturalismo e pela fenomenologia não são tão antagônicos quanto à primeira vista poderiam sugerir. Para Stoller (*ibidem*), o pós-estruturalismo, ao afirmar que “a experiência sempre já foi interpretada”, aponta para a impossibilidade de um acesso direto e desintermediado à realidade, uma concepção que ressoa com a ideia fenomenológica de que a experiência é sempre mediada pelo envolvimento fenomenológico da consciência com o horizonte significativo de seus correlatos. Embora o pós-estruturalismo enfatize a indeterminação e a pluralidade das interpretações, a fenomenologia também reconhece que a experiência não é neutra, sendo sempre imbuída de um significado que depende da interpretação ativa do sujeito. Portanto, como destaca Stoller (*ibidem*), as noções de experiência no pós-estruturalismo não contradizem completamente a fenomenologia, mas, ao contrário, dialogam com ela, uma vez que ambas reconhecem a dinâmica interpretativa na formação do conhecimento e da experiência.

De acordo com as exigências apresentadas pela crítica de Joan Scott (*ibidem*) à experiência, a fenomenologia oferece uma perspectiva crítica ao permitir que as mulheres, por meio de sua “percepção

encarnada”, redefinam suas relações com o mundo. Poderíamos concluir, neste sentido, inclusive, que o corpo não é apenas o meio pelo qual a percepção se dá. Ele também não é uma coisa entre as coisas, mas configura-se como o lugar onde as relações de poder são vivenciadas e, potencialmente, destruídas e refeitas.

Por meio de sua vivência encarnada, as mulheres podem reconfigurar as interpretações que são impostas a elas, reformulando a maneira como percebem a si mesmas, suas capacidades e seu lugar no mundo. Ao questionar as narrativas de opressão que muitas vezes determinam sua percepção, as mulheres podem redescobrir e reconstruir novas formas de ser, estar e formar o mundo. Isto também é interessante porque permite ao feminismo e seus(uas) interlocutores(as) evitar a armadilha de ler a luta por maior justiça de gênero com uma lente intelectualista mobilizada pela crença na razão discursiva e numa eterna cruzada pedagógica, dotando assim a sua própria historicidade de materialidade, consistência e complexidade — ou seja, politizando-a.

Esse processo de reinterpretação do papel da categoria experiência na filosofia feminista também dialoga com a crítica feminista à objetividade, especialmente à pressuposição moderna de que o conhecimento pode ser produzido de forma neutra e impessoal. Sandra Harding, em sua obra *The Science Question in Feminism* (1986), critica as concepções tradicionais de objetividade e argumenta que a objetividade, como tem sido entendida na ciência ocidental dominante, frequentemente ignora as dimensões de poder que estruturam a produção do conhecimento. Harding defende, contra esta ideia, a produção de uma “epistemologia situada”.

Dialogando com esta preocupação central da epistemologia feminista, a fenomenologia, ao reconhecer que a experiência não é imediata e que a interpretação é um trabalho contínuo, oferece um fundamento filosófico profícuo para o esforço de pensar sobre o gênero e suas dinâmicas de dotação de sentido e materialidade. A partir da

compreensão da experiência como algo que é ativamente interpretado e reconfigurado pelo sujeito em sua relação com o horizonte da experiência, a fenomenologia permite um espaço para validar as vivências femininas, não como dados neutros, mas como fontes de sentido que têm o poder de desafiar as estruturas de poder que historicamente as silenciaram. Nesse sentido, a fenomenologia não apenas oferece uma crítica às formas dominantes de conhecimento, mas abre possibilidades para o fortalecimento de uma epistemologia feminista que não apenas reconhece as experiências vividas das mulheres, mas também as incorpora como um ponto de partida para a construção de novas formas de saber e ser no mundo.

6 Fenomenologia feminista e política: pensar a partir da experiência é sempre reproduzir sistemas ideológicos já dados?

Há ainda uma crítica ao recurso à experiência pelas feministas feita no artigo de Joan Scott que se destaca por seu caráter radicalmente político e integra também esse diálogo com a fenomenologia feminista. Segundo sua visão, se a fenomenologia descreve ou reproduz a experiência, isso a impede de produzir ou considerar a formulação de “novos significados” (Scott, *ibidem*, p. 25) e a condena à reprodução de sistemas ideológicos dados no que diz respeito às injustiças de gênero e outros temas correlatos. Por seu caráter descritivo, o método fenomenológico estaria fadado ao conservadorismo, incompatível com as pretensões revolucionárias das políticas e organizações feministas.

Por exemplo, ao revisitar um local que já conhecemos, como uma praça onde costumamos caminhar, a experiência de estar ali pode parecer semelhante àquela vivida em outra ocasião, mas, na realidade, ela é transformada pelas mudanças necessárias no horizonte de cada experiência que as torna únicas. O clima, o estado de espírito do sujeito,

a presença de outras pessoas ou mesmo um simples detalhe, como o movimento das folhas de uma árvore, altera o modo como o espaço é vivido e percebido. Nesse sentido, a praça não é a mesma para o sujeito a cada vez que ele a visita, pois, como descreve a fenomenologia, a temporalização e a espacialização modificam e atualizam a experiência constantemente, tornando-a única em cada repetição.

Portanto, a experiência não é uma mera repetição; ela é moldada pela história, pelas suas vivências subjetivas anteriores e pela constante interação com o mundo à sua volta, bem como com os focos fenomenológicos que se estabelecem a cada vez.

Enquanto continuo virando de um lado para o outro, o que vejo é sempre seguido por algo que ainda não tinha visto. Consequentemente, o horizonte nunca pode ser determinado em sua totalidade. Ele representa apenas uma área de possível determinação, não uma definição completa ou final, razão pela qual Husserl descreve o horizonte como uma “indeterminação aberta” (*Experience and Judgment*, p. 125) ou uma “indeterminação determinável” (*Analysis Concerning Passive and Active Synthesis*, p. 42), que não pode ser “preenchida de qualquer maneira” (*ibid.*) (Scott, *ibidem*. p. 718, trad. nossa).

Nesse sentido, Stoller argumenta que “a experiência não é inerentemente inclinada à reprodução” (*ibidem*), reforçando a ideia de que a repetição não implica um retorno ao mesmo. Mesmo o pós-estruturalismo, como exemplificado no trabalho de Judith Butler (2003) sobre a política performativa, reconhece uma certa positividade na repetição, vendo-a como um sinal de uma instabilidade constitutiva, como na crítica à heterossexualidade compulsória que ela desenvolveu na década de 1990.

Além disso, Scott ressalta ainda que supor a existência de uma “experiência feminina” universaliza a identidade das mulheres (Scott, *ibidem*, p. 31). A transição da fenomenologia transcendental de Husserl para a fenomenologia existencial, como a de Sartre e Merleau-Ponty, introduziu de forma inescapável a noção de uma consciência situada e

corporificada que contraria o perigo da essencialização que têm desafiado as teorias e filosofias feministas — e inclusive fornece recursos importantes para pensar nos processos de significação das dinâmicas e relações de gênero. Embora a fenomenologia clássica não tenha explorado questões de gênero, isso não impede a possibilidade de uma fenomenologia de gênero. De fato, há uma bibliografia vasta e plural que tem se apoiado no aprofundamento desta tarefa que corresponde à sagaz percepção de Paul Ricoeur segundo a qual a fenomenologia é a soma da obra de Husserl e das heresias que dela nascem (Ricoeur, 2009, p. 8-9).

7 A impossibilidade de pensar sobre uma experiência feminina autêntica

A crítica de Joan Scott abarca ainda os desdobramentos problemáticos da pressuposição de uma “experiência feminina” e toca um ponto crucial na teoria feminista ao questionar a universalização das vivências (e identidades) das mulheres que pode estar por trás de tal movimento. A crítica à tentativa de universalizar as identidades e experiências das mulheres é um ponto central na obra de feministas lésbicas, negras e decoloniais. Essas autoras questionam a ideia de que existe um grupo homogêneo e coeso denominado “as mulheres”, com as mesmas referências, memórias, histórias, desejos e pautas políticas. Por exemplo, autoras como Audre Lorde (2019), Gloria Anzaldúa (1987) e bell hooks (2019) destacam que as experiências vividas por mulheres negras, lésbicas e de contextos periféricos ou coloniais não são representadas adequadamente por uma concepção universalista do feminismo e do feminino. Além disso, pensadoras decoloniais como María Lugones (2014) argumentam que a colonialidade de gênero invisibiliza as interseções entre opressões de gênero, raça e classe, desafiando a validade de categorias universais no feminismo. Ou seja, será que faz

sentido pensar sobre gênero a partir da “experiência das mulheres” se nem temos certeza de que essas experiências estão de algum modo conectadas?

No contexto de sua reflexão sobre tal categoria, Scott (*ibidem*) também demarca que a tentativa de reduzir as experiências das mulheres a uma essência comum ignora as complexidades e as diferenças que formam suas realidades. Em sua concepção, ao invés de refletir a multiplicidade das realidades femininas, qualquer visão que parta da experiência propõe uma narrativa uniforme que apaga as tensões e particularidades que caracterizam condições de gêneros específicas.

A fenomenologia, enquanto abordagem filosófica, oferece uma resposta interessante e potencialmente transformadora a essa crítica. Ao enfatizar a intencionalidade da consciência, ou seja, a ideia de que toda percepção e experiência é sempre dirigida para algo, a fenomenologia desloca o foco da busca por essências universais para a análise das vivências individuais e singulares. Por meio de sua análise do modo como a experiência é vivida e sentida, a fenomenologia busca capturar a pluralidade da vivência humana, sem a pretensão de reduzi-la a uma estrutura fixa e comum. Stoller, em suas reflexões sobre a fenomenologia feminista, argumenta, por exemplo, que “os discursos do medo intensificam ou até produzem sentimentos de medo, mas isso não nos diz nada sobre o medo tal como ele é vivenciado por um(a) determinado(a) sujeito(a)” (Stoller, *ibidem*, p. 721). Essa leitura reflete a proposta fenomenológica de que as emoções e experiências não podem ser reduzidas a abstrações generalizantes, mas devem ser analisadas em sua singularidade e particularidade na medida em que se mostram para a consciência intencional.

Além disso, Stoller observa que se a análise fenomenológica é limitada às experiências individuais de mulheres, pode ser demonstrado que nem todas as mulheres compartilham essa experiência. Aqui, a fenomenologia nos convida a refletir sobre o caráter singular da experiência vivida, enfatizando que a experiência feminina não pode ser

reduzida a uma narrativa homogênea. Em vez de buscar uma essência comum que vincule todas as mulheres, a fenomenologia se concentra na análise de como cada indivíduo — com suas diferenças, contextos e subjetividades — vive e sente suas experiências, inclusive aquelas relacionadas ao gênero.

Essa abordagem, ao contrário de ser uma limitação, oferece ao feminismo uma ferramenta rica e multifacetada para pensar as diferenças de experiência entre as mulheres, bem como as complexas interações entre esses fatores e as diversas construções de gênero. Em vez de enquadrar a experiência feminina em um único molde, a fenomenologia proporciona um campo fértil para explorar as variações nas vivências das mulheres, incorporando as influências de classe, raça, contexto histórico e outras dimensões sociais que contribuem para a construção da experiência de ser mulher.

Por exemplo, uma investigação fenomenológica sobre a experiência da gravidez pode iluminar as diferentes maneiras pelas quais esse fenômeno é vivido, considerando as perspectivas de homens trans, mulheres cis e mulheres cis que enfrentam a pobreza menstrual. Ao focar nas experiências vividas, a fenomenologia nos permite ultrapassar uma simples descrição de eventos biológicos para explorar um espectro de significados e sentidos que são profundamente variados. Pode-se argumentar, inclusive, que em algumas situações essas vivências não são sequer identificáveis como o mesmo fenômeno, dependendo do modo como são experienciadas e interpretadas por diferentes sujeitos. A fenomenologia, ao invés de buscar o “o que” da experiência, privilegia o “como” — como a experiência é vivida, como se configura e como ela é traduzida no espaço da percepção e da consciência.

Essa abordagem é fundamental para uma epistemologia feminista, pois rompe com a tentativa de generalização das vivências femininas e abre caminho para a construção de uma compreensão mais complexa e plural da experiência de ser mulher, o que é, sem dúvida,

um passo significativo para uma teoria feminista que se compromete com a diversidade e a multiplicidade dos sujeitos e das experiências.

A fenomenologia feminista, ao resistir à tentação de reduzir as experiências femininas a um único modelo ou a uma narrativa homogênea, se apresenta como uma ferramenta poderosa no campo do feminismo, ajudando a entender e a legitimar as várias formas de viver, signofocar e incorporar o gênero, respeitando as nuances e as complexidades de cada trajetória individual e coletiva. Esse movimento permite que o feminismo não apenas critique as representações universais do feminino, mas também busque formas mais ricas e diversificadas de construção do saber e da experiência.

8 Experiência e discursividade

Por fim, a crítica de Joan Scott, alinhada aos fundamentos do pós-estruturalismo, destaca a centralidade da linguagem na constituição da experiência, ao afirmar que “toda experiência é um evento linguístico” (Scott, 1991, p. 23). Nesse contexto, a fenomenologia, ao não abordar explicitamente como certas experiências são moldadas pela linguagem e por sua execução, aparenta negligenciar a influência dos discursos na construção daquilo que referem. Segundo Scott (*ibidem*), a fenomenologia carece de um aprofundamento metateórico sobre os efeitos que categorias discursivas podem exercer na configuração da experiência vivida. Entretanto, cabe questionar se a fenomenologia, em sua essência, requer um enraizamento discursivo para a análise da experiência.

Ao centrar-se na noção de “experiência vivida”, a fenomenologia busca acessar um domínio pré-discursivo, sustentando que a experiência antecede a linguagem *em sentido predicativo* (grifo nosso). Como pontuou Husserl (2006), há uma distinção fundamental entre experiências predicativas — mediadas e articuladas linguisticamente — e experiências pré-predicativas, que se referem à apreensão imediata e

originária dos objetos correlatos à consciência intencional. Essa última, embora anterior à discursividade, não se encontra totalmente isolada dela, sendo caracterizada por um estado de elaboração incipiente ou ainda não configurado em sentido proposicional.

A diferenciação entre experiências predicativas, que dependem da linguagem, e experiências pré-predicativas não implica que estas últimas sejam completamente independentes do discurso; em vez disso, elas se manifestam de forma “ainda não elaborada”, como ocorre com uma criança que ainda não adquiriu a fala, nos diversos modos de expressividade ligados a códigos culturais, valores estéticos ou a corporalidades específicas que não têm na proposição a sua forma privilegiada. Essa relação, embora complexa, indica que a fenomenologia reconhece a importância da linguagem na formação da experiência, mas sem reduzir a experiência a um mero produto discursivo

Outro exemplo elucidativo dessa questão, formulado pelas fenomenólogas feministas, é o temor que muitas mulheres experimentam ao caminhar sozinhas à noite, associado ao risco da violência. Enquanto o pós-estruturalismo poderia argumentar que esse medo é reforçado ou mesmo produzido por discursos de medo, tal interpretação limita-se a um nível teórico que pouco contribui para a compreensão fenomenológica da vivência concreta. Embora seja correto afirmar que os discursos desempenham um papel na intensificação ou mesmo na criação de certos estados emocionais, isso não explica como o medo é vivido de maneira única e irrepetível por cada sujeito. Nesse sentido, torna-se imprescindível considerar o conceito de “injustiça hermenêutica”, conforme formulado por Christina Schües, que evidencia como a ausência de categorias interpretativas adequadas pode impedir que indivíduos reconheçam ou articulem suas experiências vividas, especialmente em contextos de opressão de gênero (Schües, 2011). Essa forma de injustiça, central nos debates feministas contemporâneos, reflete as limitações de uma análise puramente discursiva, especialmente

quando a questão investigativa demanda um enfoque na experiência subjetiva.

Ademais, a fenomenologia apresenta uma via metodológica distinta para abordar a experiência do medo. O interesse fenomenológico não reside na justificativa ou validade objetiva do medo, mas em sua manifestação enquanto vivência concreta e subjetiva. Como ressalta Stoller, a análise fenomenológica permite explorar a vivência do medo tal como é experienciada por um sujeito em sua singularidade, sem reduzi-la a um mero epifenômeno de discursos ou representações culturais (Stoller, 2020, p. 722). Dessa forma, a fenomenologia contribui para uma compreensão profunda e sensível da complexidade das vivências humanas, especialmente no que diz respeito às dinâmicas de opressão de gênero mesmo em sua relação com a linguagem.

9 Considerações finais

Por fim, o que buscamos avaliar neste artigo é se a fenomenologia feminista pode oferecer uma base metodológica e um arcabouço filosófico suficientemente robustos para legitimar o uso da experiência como ferramenta válida e potente nos debates e no pensar sobre gênero. Ao destacar a centralidade da vivência subjetiva, a fenomenologia nos convoca a valorizar as narrativas em primeira pessoa, as quais são cruciais para desvelar as complexidades das experiências individuais, muitas vezes invisibilizadas por discursos hegemônicos e pelas estruturas de poder dominantes. Tal enfoque não apenas enriquece os debates de gênero, mas também expande as fronteiras epistemológicas sobre o que significa ser um sujeito de conhecimento, ampliando os horizontes interpretativos acerca da experiência humana.

Nesse contexto, a crítica de Linda Martín Alcoff a Michel Foucault, apresentada no artigo *Dangerous Pleasures: Foucault and the Politics of Pedophilia*, revela uma tensão fundamental nesse debate: a relação intrínseca entre discurso e experiência. Alcoff argumenta que Foucault,

como representante do pós-estruturalismo, ao atribuir ao discurso a prerrogativa de conferir significados e valores à experiência, não é capaz de distinguir adequadamente entre as vozes hegemônicas e aquelas marginalizadas em sua abordagem da sexualidade, por exemplo. Essa abordagem, segundo a autora, resulta na incapacidade de reconhecer as nuances das experiências vividas, obscurecendo dinâmicas de poder que atuam sobre sujeitos historicamente subalternizados. Para Alcoff, uma análise mais contundente de fenômenos como a violência sexual exige a aceitação de uma distinção ontológica entre experiência e linguagem, enfatizando que certas experiências ultrapassam os limites do que pode ser articulado verbalmente (Alcoff, 1996).

Contudo, como observa Johanna Oksala, o debate entre as dimensões objetiva e subjetiva da experiência não é solucionado simplesmente ao atribuir à fenomenologia o estudo da subjetividade e ao pós-estruturalismo o estudo do discurso. Ambos os campos, buscam articular esses polos de maneira relacional, mas o fazem a partir de pressupostos distintos. A fenomenologia, por exemplo, argumenta que a experiência possui uma dimensão tanto constitutiva quanto constituída, situando-se em um espaço intermediário entre o subjetivo e o objetivo. Essa abordagem começa com descrições da experiência em primeira pessoa, mas almeja transcender o nível empírico para investigar as estruturas fundamentais que constituem as condições de possibilidade de tais vivências (Oksala, 2010).

Dessa forma, ao reivindicarmos a legitimidade da experiência nos debates feministas, não estamos apenas resgatando a dignidade de vivências individuais frequentemente silenciadas, mas também fomentando uma luta coletiva que entrelaça as múltiplas vozes que compõem o mosaico do feminismo contemporâneo. A fenomenologia, ao reconhecer e validar as experiências em primeira pessoa, propõe-se como um caminho promissor para a construção de uma perspectiva política e epistemológica plural, abrangente e alinhada aos desafios contemporâneos enfrentados pelo feminismo em suas diversas manifestações.

Essa abordagem, ao integrar narrativas pessoais como motoras de mudança, não só aprofunda a análise crítica sobre as estruturas de opressão, mas também potencializa a transformação necessária para combater as injustiças de gênero, abrindo caminhos para a efetivação de direitos e o fortalecimento de sujeitos historicamente marginalizados.

Referências

- ALCOFF, Linda M. Dangerous pleasures: Foucault and the politics of pedophilia. In: *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. Ed. Susan Hekman. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- ALCOFF, Linda M. Phenomenology, post-structuralism, and feminist theory on the concept of experience. In *Feminist phenomenology*. Ed. Linda Fisher; Lester Embree. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- ALCOFF, Linda M. Visible Identities: Race, Gender, and the Self. In: *Studies in Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARAÚJO, Carolina. Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, n. 24, v. 1, p. 13-33, 2019. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33>. Acesso em 09 jul. 2024.
- BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. *Feminist Africa*, n. 2, p. 8-24, 2003. Disponível em: https://feministafrica.net/wp-content/uploads/2019/10/fa_2_feature_article_1.pdf. Acesso em: 18 jun. 2024.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. Maria Lucia de Arruda Aranha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Trad. Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias: Introdução à Fenomenologia Pura*. Obras Completas. Vol. II. Trad. Mário P. Zonta. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- HOOKEs, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Trad. Marília Moschkovich. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019.
- LEMBECK, Karl-Heinz. *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 113-126.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Maria de Lourdes R. B. de Lima. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, n. 8, p. 25-44, 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/>. Acesso em: 15 jul. 2024.
- SCHÜES, Christina. Phenomenology and the Feminist Tradition. In: LUNDGREN-GOTHLIN, Eva (Org.). *Feminist Interpretations of Phenomenology*. Londres: Bloomsbury, 2011.
- STOLLER, Silvia. Phenomenology and the poststructural critique of experience. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 17, n. 5, p. 707-734, 2009.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Maria Tereza de Almeida. São Paulo: Loyola, 1996.
- OKSALA, Johanna. Sexual experience: Foucault, phenomenology, and feminist theory. *Hypatia*, v. 25, n. 4, p. 888-904, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23016689>. Acesso em: 12 jun. 2024.

- OSKOWSKI, Dorothea; CAREL, Havi (Ed.). *Feminist Phenomenology Futures*. Bloomington: Indiana University Press, 2017.
- RICOUER, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.
- WALDENFELS, Bernhard. *Introducción a la fenomenología: de Husserl a Derrida*. Trad. Wolfgang Wegscheider. Madrid: Trotta, 1997.

A dama peregrina: exílio com María Zambrano

Thaise Maria Dias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.160.13>

caminante, no hay camino, se hace camino al andar.

Antonio Machado

1 Introdução

As noções mais objetivas sobre exílio referem-se tanto ao abandono do país de origem quanto à expatriação — envolvendo motivos políticos ou religiosos. Além disso, o exílio é a marca de um afastamento severo, voluntário ou imposto; ou pior, uma punição que, no lugar de um castigo físico, impõe-se o isolamento. Melhor seria dizer isolamentos. O isolamento do convívio social, atravessado pelo isolamento político que deságua no isolamento existencial e fere a vida íntima do exilado, deforma sua vida cotidiana, sua jornada é atropelada por um desvio sem saída, e tudo isso corrompe a solidão enquanto lugar de reconhecimento e autonomia, dando lugar à sozinhas, ao não-lugar onde o desterro é devorado pela derrelição mais terrível que coleciona os “nadas do dia a dia que vão consumindo a melhor parte de nós” (Hilst, 2001, p. 18) e nos cerca com “mil perguntas mortas” (Hilst,

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros. Especialista em filosofia, conhecimento e educação pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e em Ciências da Religião pelas Faculdades Santo Agostinho. Mestre em Letras/Estudos Literários pela Unimontes. Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: thaisediaz@yahoo.com.br

2001, p. 30), “um mugido de medos garras sangrentas segurando ouro, geografias do nada, frias, álgidas, vórtice de gentes” (Hilst, 2001, p. 30). Sim, geografias do nada, afinal, a cartografia de um exílio pode compreender Londres e México como a mesma região perdida. O exílio pode ser em Paris ou pode ser no vão de escada em uma casa de uma vila sem nome.

A palavra “exílio” vem do latim, formada pelo sufixo “ex” — que equivale a “fora de” — e pela raiz “salere” — algo próximo de “sair” ou de “abandonar”. Em termos etimológicos, e epistemológicos, exílio pode dialogar com *exit* — saída, em inglês —, com êxito, com extinto e, como já dito, com ex. Tudo que estabelece relação com o esforço e com a finitude, com a descontinuidade e o desgosto. Como María Zambrano (1904-1991) é uma filósofa de Málaga (filósofa mala-gueña), não custa fazer uma visita ao *Diccionario de la lengua española* para verificar que a palavra “exílio”, no contexto espanhol, aponta para os mesmos sentidos de tudo que Zambrano viveu: “separação de uma pessoa da terra em que vive; expatriação, geralmente por motivos políticos; efeito do exilamento de uma pessoa; local onde vive o exilado.”

² Diante do exposto, este texto pretende pensar alguns aspectos do exílio vivido pela filósofa espanhola María Zambrano.

2 Cartografia do desterro

A sublevação militar de 1936 ³ que originou a guerra civil espanhola, culminou na imposição de um exílio que teve início em um dia chuvoso e frio em 29 de janeiro de 1939, quando María Zambrano atravessa a fronteira espanhola para um desterro que duraria quarenta e cinco anos, vividos entre a França, México, Cuba, Itália e Suíça. A

² Cf. <https://dle.rae.es/exilio>. É curioso notar que o *Dicionário de direitos humanos* (Vol. I/2021 e Vol. II/2023), com entradas para termos como “autoritarismo”, “crime contra a humanidade” e “democracia”, não possuem verbetes para “exílio”.

³ Período da guerra civil espanhola 1936 a 1939.

filósofa seguia de carro para a fronteira da França quando avista na multidão que atravessava a pé a fronteira, o poeta Antonio Machado (1875-1939), Zambrano o convida para entrar no carro, ele recusa o convite e diz que atravessará a pé pois, seu lugar é entre o povo. Zambrano então, decide fazer a travessia da fronteira a pé acompanhada por Antonio Machado. Zambrano havia escrito um ensaio em 1937 intitulado *La guerra de Antonio Machado*, presente no livro *Los intelectuales en el drama de España* (2021), é neste ensaio sobre poesia que surge as primeiras nuances do conceito de razão poética que norteia todo pensamento zambraniano.

Politicamente engajada, María Zambrano era integrante do Manifesto fundador da Aliança de Intelectuais para a Defesa da República e tinha uma postura feminista que convocava as mulheres a questionarem seus lugares na história, como afirma Ana Bundgård, María Zambrano “era uma intelectual a serviço do povo e entendia a relação do filósofo com a política como um compromisso apaixonado” (Bundgård, 2009, p. 143). Assim, devido aos seus posicionamentos políticos, com o desejo de participar na defesa da República, Zambrano se viu obrigada a deixar a Espanha.

Não é por acaso que o exílio marca e cerca uma região de indizibilidade nas divisões culturais traumáticas da Espanha do século XX. Figuras como Zambrano não fizeram outra coisa — em termos políticos, sociais, culturais — senão destruir a máscara de ferro do exílio para criar e elaborar outros modos de pensar e dizer o inefável que erradia dessa grande ferida que, se foi cicatrizada, deixou um jeito estranho de pisar, um adeus sem despedidas, um pesadume. A experiência do exílio é, a um só tempo, o ponto nuclear em torno do qual orbitam os outros temas que Zambrano pensa; e o ponto de ruptura com a condição de filósofo. A condição de exilado e a condição de filósofo são contrárias, auto excludentes. Ser um filósofo exilado é como tentar dialogar sem agora, sem banquete, sem convivas, sem pólis. Entretanto, é justo esse período de exílio que se considera o momento mais original e

intenso de sua vida filosófica e, ao mesmo tempo, trata-se do período mais trágico.

Depois de um mês na capital francesa, Zambrano se mudou para o México para ingressar ao corpo docente na Universidade da cidade de Morelia, onde permaneceu por pouco tempo, Zambrano foi hostilizada por alguns docentes que a consideravam comunista. Em janeiro de 1940, Zambrano embarca para Havana para uma série de conferências, permanecendo em Cuba por vários anos, acompanhada pelo poeta José Lezama Lima. Publica “*Filosofia y Poesia*” e “*Pensamiento y Poesia en la vida española*” — textos que marcam a trajetória zambrani-ana pela razão poética. Em 1946 a situação de sua mãe e sua irmã, que viveram sob a ocupação nazista de Paris, é crítica. Sua mãe está muito doente e o companheiro da sua irmã Araceli é preso pela Gestapo, extraditado e condenado à morte. Com muita dificuldade María Zambrano consegue chegar em Paris, mas era tarde demais, quando ela chega em Paris, sua mãe acabara de ser sepultada. Em 1949 retorna a Havana acompanhada pela irmã e nesse período a filósofa escreve *El delirio de Antígona*, *La Cuba secreta*, *La metáfora del corazón*, *Para una historia de la piedad*, *Una metáfora de la esperanza: las Ruinas*, *La agonía de Europa*, *La confesión: género literario y método*.

Em 1953, Zambrano decidiu regressar à Europa, fixando-se em Roma. Na Itália, a filósofa passa por dificuldades financeiras e tem sua saúde debilitada. Tais dificuldades, entretanto, não a impediram de escrever de *El hombre e lo divino* (1955), *Persona y democracia* (1959) e *La España de Galdós* (1960). Zambrano e a irmã moraram por onze anos na Itália. Todavia, a permanência de Zambrano na Itália foi marcada por conflitos com a vizinhança pois, ela acolhia gatos abandonados. Nessa ocasião, havia dez gatos em sua casa. Para a Roma de Fellini⁴, Zambrano não achava que eram muitos, mas a reclamação de um senador acerca dos gatos resultou numa ordem de expulsão das irmãs

⁴ *La dolce vita* (A doce vida), dirigido pelo cineasta Federico Fellini (1920-1993).

Zambrano que emigraram para a Suíça onde começa uma nova etapa da sua produção filosófica.⁵ Na Suíça, Zambrano viveu até seu retorno à Espanha em 1984.

A presente proposta evidencia o que Zambrano pensa do exílio considerando a primeira vez em que a filósofa aborda essa questão no texto epistolar “Carta sobre o exílio”, de 1961, escrito quando já estava exilada há 22 anos, em tom confessional, ela escreve que a experiência do exílio é definitiva. Posto que, o exílio se tornou “seu território de existência” (Rolnik, 2016, p. 12). E ao retornar à Espanha, Zambrano afirma: “Não concebo minha vida sem o exílio que vivi. O exílio foi como minha pátria ou como uma dimensão de uma pátria desconhecida, mas que, uma vez que se conhece, é irrenunciável” (MUÑOZ, 2006, 68). É justamente nesse texto que Zambrano afirma que recai sobre o exilado toda ambiguidade da condição humana. Conforme esclarece Elizalde Frez,

[...] não devemos nos acomodar confortavelmente na experiência política de María Zambrano, entendendo o exílio apenas como um fenómeno histórico, pois se ampliarmos o campo semântico do exílio e do exilado, como ela mesma fez, transcendemos o puramente social e avançamos em direção a uma ética e talvez a uma metafísica do exílio. A viagem, a doença, a visão do outro, o nada, a desapropriação, ou seja, as circunstâncias que separam o indivíduo da vida aparentemente cotidiana fazem parte da definição conceitual do exílio como uma condição vital, “uma dimensão essencial da vida humana”; ou ainda, será que o exílio diz respeito a todo ser humano, tenha ele sofrido politicamente ou não? Será que o exílio é uma categoria pertencente ao mundo intersubjetivo da vida? Algo que é essencial à pessoa? (Frez, 2011, p. 486).

⁵ A partir de então a obra de Zambra passa a incluir os ensaios *De la Aurora* (1964), *España: sueño y verdad* (1965), *El Sueño creador* (1965), *La tumba de Antígona* (1967), *Claros del bosque* (1977). Postumamente, é publicado *Delirio y destino* (1988), *Notas de un método* (1989). Em 1987 foi criada a Fundación María Zambrano.

Igualmente, no ensaio *Filosofia e poesia*, publicado no primeiro ano de exílio, Zambrano cuida dos exílios conceituais presentes na história da filosofia. Por isso, os principais argumentos que movem a presente proposta se encontram na chance de pensar com Zambrano o exílio como elemento biográfico, como criação conceitual e como um problema que atravessa a condição humana de maneira atemporal e contemporânea. Portanto, é na condição de exilada que Zambrano escreve e elabora um modo de fazer filosofia que começa pelos pés, como a própria filósofa afirma em “Confesiones de una desterrada”:

[...] no momento em que levantámos os pés do chão da terra de Espanha, no vazio sem limites deixado pela pátria atrás de nós, sentimos o que chega sempre que perdemos alguma coisa: uma dívida, um dever. O dever de recolher essa experiência e apresentá-la numa clara e complexa “razão de amor”, toda a dor de todo um povo (Zambrano, 1940, p. 35).

Assim, imerso em certo vazio e sem lugar, sob a sombra dos anéis de Cronos, o exilado tenta vislumbrar, não sem esforço, o horizonte a sua frente. É a partir desse não-lugar que María Zambrano pensa questões bastante críticas que envolvem uma crise do Estado, da política, dos direitos humanos.

3 Considerações finais

A experiência do exílio resultou em uma filosofia que não exclui os afetos, os sentimentos, o coração — essa víscera que carrega as feridas da vida. Na condição de exilada María Zambrano apresenta a razão poética como um conjuro que abre as portas para a liberdade ao associar o ritmo do pensamento — a filosofia, com o ritmo do coração, a poesia. Uma rota de fuga que permite àqueles que necessitam de poesia e filosofia, escapar do “prestígio excludor” (Zambrano, 2000, p. 49) dos

sistemas filosóficos e dos regimes autoritários. Uma proposta filosófica que se situa nas margens do caminho, distanciando-se dos extremos.

Trata-se assim, de um conceito que pensa a dimensão da vida e do corpo, uma reflexão ético-poética que abarca a filosofia, a poesia, os poetas e os filósofos. Por transgredir os limites impostos pelo pensamento tradicional, Zambrano vivenciou o exílio acadêmico e por ser também, uma filósofa do exílio político, sua obra teve reconhecimento tardio na Espanha. María Zambrano faleceu em Madrid no dia 06 fevereiro de 1991 e foi sepultada na sua cidade natal Veléz, em Málaga, embaixo de um limoeiro,⁶ onde sua filosofia cítrica germina, se ramifica e semeia o campo da mudança humana, abrindo o solo investigativo, plantando dúvidas e fazendo florescer em um mundo sem primaveras.

Por fim, a travessia pelos textos de María Zambrano me permite observar a movimentação dos astros e a migração dos pássaros, amorosamente em silêncio suas palavras acalmam meu coração cigano, espantam minha solidão e refrigera as agruras do sertão.

Referências

- BERGAGNA, Laura. Los romanos buscan a un gato negro. ¿Quién ha visto a Zampuico?. Trad. Elena Trapanese. *Revista Aurora*, n. 18, 2017.
- BLANCO Martínez, Rogelio. *María Zambrano: la dama peregrina*. Córdoba: Berenice, 2009.
- BUNDGÄRD, Ana. *Un compromiso apasionado: María Zambrano, una intelectual al servicio del pueblo*. Madrid: Trotta, 2009.

⁶ “Pero sucede también que el limonero de una infancia ensoñada, los brazos de un padre alzados hacia la luz, el encuentro con un poeta en las noches frías de Segovia y en esos días y noches fríos con el amor, el cruce de una frontera en guerra, un friso de mármol de la Via Appia o um sendero en el bosque del Jura francés otorgan al iniciado otro tipo saberes, de conocimientos; de tal manera que esta segunda forma de conocer pesa tanto como la primera, como la meramente erudita, y altera fecundamente — no en menor medida — su visión de la realidad” (Colinas, 2019, p. 125).

- COLINAS, Antonio. *Sobre María Zambrano: misterios encendidos*. Madrid: Si-ruela, 2019.
- FREZ, María Isabel Elizalde. Significados de exilio en María Zambrano. *Bajo Palabra*, 07, Madrid, 2012. p. 485-493.
- HILST, Hilda. *A obscena senhora D*. São Paulo: Globo, 2001.
- MENDONÇA, Ana Maria Bijóias. Vergílio Ferreira e María Zambrano ou uma estética do “exílio”. *Philosophica*, 23, Lisboa, 2004, p. 69-85.
- MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ZAMBRANO, María. Carta sobre el exilio. In: ZAMBRANO, María. *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos, 2014.
- ZAMBRANO, María. *A metáfora do coração e outros escritos*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 2000.
- ZAMBRANO, María. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Trotta, 2007.
- ZAMBRANO, María. *Clareiras do bosque*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água Editores, 1995.
- ZAMBRANO, María. *Delirio y destino*. Madrid: Alianza, 2021.
- ZAMBRANO, María. *Filosofia y poesia*. Carretera Picacho, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ZAMBRANO, María. *Las palabras del regreso*. Madrid: Cátedra, 2009.
- ZAMBRANO, María. *O homem e o Divino*. Trad. Cristina Rodrigues e Artur Guerra, Portugal: Relógio D'Água Editores, 1995b.
- ZAMBRANO, María: Confesiones de una desterrada: una voz que sale del silencio. *Revista Nuestra España* (La Habana), n. VIII, 1940, p. 35-44.



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

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

O objetivo deste volume é apresentar à comunidade filosófica uma seleção do trabalho realizado no ET Mulheres na História da Filosofia durante o XX Encontro Nacional da ANPOF (Recife, 2024), por meio de textos originalmente apresentados no evento ou que são frutos das discussões e debates realizados nesses espaços.

O volume se revela de grande importância para a promoção e ampliação do debate filosófico sobre a presença e a produção das mulheres na história da filosofia. Ao reunir textos que emergem do maior evento de Filosofia no Brasil, ele não apenas celebra a diversidade de perspectivas sobre temas essenciais, como feminismo, literatura, linguagem, gênero e política, mas também contribui para a visibilidade de autoras e pensadoras que frequentemente ficam à margem dos cânones filosóficos tradicionais.

