

COLEÇÃO
PEQUENOS ENSAIOS
SOBRE
GRANDES FILÓSOFOS

PEQUENOS ENSAIOS SOBRE
GRANDES FILÓSOFAS

Volume 4



Carolina Araújo | Luciana Deplagne
Maria Simone Marinho Nogueira (Org.)

 eduepb



Universidade Estadual da Paraíba

Prof^ª. Célia Regina Diniz | *Reitora*

Prof^ª. Ivonildes da Silva Fonseca | *Vice-Reitora*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Moraes de Sousa | *Diretor*

Conselho Editorial

Alessandra Ximenes da Silva (UEPB)

Alberto Soares de Melo (UEPB)

Antonio Roberto Faustino da Costa (UEPB)

José Etham de Lucena Barbosa (UEPB)

José Luciano Albino Barbosa (UEPB)

Melânia Nóbrega Pereira de Farias (UEPB)

Patrícia Cristina de Aragão (UEPB)



Editora indexada no SciELO desde 2012



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500
Fone: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Carolina Araújo
Luciana Deplagne
Maria Simone Marinho Nogueira
(Organizadoras)

PEQUENOS ENSAIOS SOBRE GRANDES FILÓSOFAS

VOLUME 4



Campina Grande-PB
2024



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Moraes de Sousa (*Diretor*)

Expediente EDUEPB

Design Gráfico e Editoração

Erick Ferreira Cabral
Jefferson Ricardo Lima A. Nunes
Leonardo Ramos Araujo

Revisão Linguística e Normalização

Antonio de Brito Freire
Elizete Amaral de Medeiros

Assessoria Técnica

Carlos Alberto de Araujo Nacre
Thaise Cabral Arruda
Walter Vasconcelos

Divulgação

Danielle Correia Gomes

Comunicação

Efigênio Moura

Depósito legal na Câmara Brasileira do Livro - CDL

P425 Pequenos ensaios sobre grandes filósofas [recurso eletrônico] / organização e apresentação de Carolina Araújo, Luciana Deplagne e Maria Simone Marinho Nogueira ; ilustrações de Matheus Dantas de Medeiros. – Campina Grande : EDUEPB, 2024.
276 p. : il. ; 15 x 21 cm. – (Coleção Pequenos Ensaios sobre Grandes Filósofos ; v. 4)

ISBN: 978-85-7879-963-2 (Impresso)
ISBN: 978-85-7879-964-9 (3.500 KB - Epub)
ISBN: 978-85-7879-959-5 (3.500 KB - PDF)

1. Mulheres Filósofas. 2. Mulheres na História da Filosofia. 3. Produção Feminina na Filosofia. I. Araújo, Carolina. II. Deplagne, Luciana. III. Nogueira, Maria Simone Marinho. IV. Título.

21. ed. CDD 109

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Mirelle de Almeida Silva – CRB-15/483

Copyright © **EDUEPB**

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<i>Carolina Araújo</i>	
<i>Luciana Deplagne</i>	
<i>Maria Simone Marinho Nogueira</i>	
PERSUAÇÃO EM ASPÁSIA DE MILETO	13
<i>Raquel Wachtler Pandolpho</i>	
MATERNIDADE EM MARGERY KEMPE	51
<i>Fernanda Cardoso Nunes</i>	
EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM TERESA D'ÁVILA	71
<i>Maria Graciele de Lima</i>	
ESCRITA EM MARIE DE GOURNAY	93
<i>Cinelli Tardioli Mesquita</i>	
<i>Telma de Souza Birchall</i>	
MELANCOLIA EM ELISABETH DA BOÊMIA	115
<i>Carmel da Silva Ramos</i>	
BELEZA EM MARY WOLLSTONECRAFT	145
<i>Sarah Bonfim</i>	
FILOSOFIA DE EDUCAÇÃO EM NIZIA FLORESTA	167
<i>Graziela Rinaldi da Rosa</i>	
INCONSCIENTE EM LÉLIA GONZALEZ	197
<i>Juliana de Moraes Monteiro</i>	

LIBERDADE EM ANGELA DAVIS	217
<i>Thaís Rodrigues de Souza</i>	
EMOÇÃO EM CHRISTINE TAPPOLET	241
<i>Eugênia Ribeiro Teles</i>	
SOBRE AS ORGANIZADORAS	267
SOBRE O ILUSTRADOR	269
SOBRE AS AUTORAS	271

APRESENTAÇÃO

O livro que ora se publica faz parte da Coleção *Pequenos Ensaios Sobre Grandes Filósofos*. Trata-se de uma proposta do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, criada em 2017, tendo inicialmente por objetivo reunir pesquisas realizadas por professoras(es) doutoras(es) e estudantes da Graduação em Filosofia e da Pós-Graduação da UEPB. A ideia inicial avançou um pouco mais, em termos do que exigem os órgãos de fomento e, depois de três volumes publicados, a proposta agora é acolher apenas textos de professoras(es) doutoras(es) e doutorandas(os). Neste quarto volume foram convidadas(os) pesquisadoras(es) da UEPB e de outras Universidades do Brasil com o intuito de destacar as pesquisas que vêm sendo realizadas no país sobre filósofas. Porque a Filosofia também é fruto do seu tempo, propôs-se neste número dar voz às mulheres-filósofas. Neste sentido, o título da coleção, neste número, também sofrerá uma pequena mudança que para nós, mulheres da filosofia, significa muito: *Pequenos Ensaios Sobre Grandes Filósofas*.

O livro conta com dez textos sobre pensadoras de diferentes épocas e de distintas localizações geográficas. Ademais, o livro traz ilustrações destas filósofas feitas por Matheus Dantas de Medeiros, aluno do quinto período do Curso de Filosofia da UEPB, que gentilmente acolheu nossa proposta e, com certeza, abrilhantou o nosso livro.

A jornada começa com *Persuasão em Aspásia de Mileto*. A famosa professora de Sócrates é apresentada por Raquel Wachtler Pandolpho como uma filósofa sofisticada, ou seja, uma especialista no uso sofisticado da linguagem para produzir persuasão. O conceito de persuasão nos permite compreender como Aspásia

educa homens e mulheres de todos os tipos e padrões sociais para o autoaperfeiçoamento e como essa prática se associa tanto à da cortesã (*hetaira*), quanto à da oratória política.

Reivindicações da importância filosófica da mística feminina na Literatura medieval se apresentam nos dois capítulos seguintes. No texto *Maternidade em Margery Kemp*, Fernanda Cardoso Nunes argumenta que o uso literário do corpo feminino modifica a imagem de Deus, dando às mulheres a autoridade do discurso teológico. Ainda, como demonstra a autora, a dor da maternidade de Margery Kemp é redimida pela intervenção mística do Cristo, que a faz renascer, virgem e amante de Deus, como a mãe de toda a humanidade, restaurando um poder feminino que contrasta com os estereótipos de seu tempo.

Essa tradição da mística feminina medieval adentrou o *Siglo de oro*, deixando suas marcas nas obras de algumas pensadoras do período, como Teresa d'Ávila. É exatamente como ato de transgressão linguística que nos é apresentada a *Experiência Mística em Teresa d'Ávila*. Maria Graciele de Lima nos mostra como paradoxos e antíteses tornam-se o equipamento discursivo dessa experiência, e são a forma de transmissão da inefável relação do indivíduo consigo mesmo e com a divindade.

Nossa entrada no humanismo renascentista se faz por um debate sobre a linguagem. *Escrita em Marie de Gournay* apresenta o argumento da filósofa contra a padronização da língua francesa e em defesa de uma linguagem escrita que reúna os modos clássicos de expressão com a linguagem oral. Cinelli Mesquita argumenta que essa posição também reivindica que mulheres possam exercer a profissão de escritor contra as injúrias de expressão oral que lhes são direcionadas.

Uma teoria externalista da moralidade é o que Carmel Silva Ramos delineia na crítica a Renée Descartes operada pelo conceito de *Melancolia em Elisabeth da Boêmia*. Combatendo a posição cartesiana de um heroísmo internalista, Elisabeth insiste que eventos externos restringem o desenvolvimento moral, encontrando na

melancolia a figura da filósofa: aquela que, frente às interdições que lhe são irremediavelmente impostas, busca uma identidade de força na sua própria fraqueza.

Em *Beleza em Mary Wollstonecraft*, Sarah Bonfim analisa a inteligente crítica da filósofa britânica ao conceito de beleza, presente em Edmund Burke e Jean-Jacques Rousseau, como a qualidade social em que se fundamenta a relação entre homens e mulheres. Trata-se de negar que as mulheres devam ser belas, e consequentemente educadas para serem amáveis, e reivindicar corpos femininos fortes em sintonia com a sua educação racional para a virtude.

O tema continua no capítulo sobre *Educação em Nízia Floresta*. Ali vemos a pioneira defender que o progresso da sociedade brasileira dependeria da educação feminina para um papel de cidadã bem peculiar, que incluía a virtude maternal nos padrões de uma moral cristã associada à preparação para atuação em cargos públicos. Graziela Rinaldi da Rosa explora essas contradições.

A questão do racismo emerge em dois outros capítulos. *Inconsciente em Lélia Gonzalez* argumenta que o racismo é uma neurose da sociedade brasileira, entendida como denegação da alteridade que constitui a nós mesmos como sujeitos. Juliana Monteiro descreve esse quadro quase psicótico causado pela colonialidade como um efeito daquilo de que não queremos saber.

Por outro lado, Thais Rodrigues de Souza mostra como liberdade, entendida não como autonomia do sujeito ou possibilidade de escolha, mas sim como prática de libertação por meio de resistência é um conceito estruturante ao longo de toda a trajetória intelectual de Angela Davis. Essa relevante contribuição da filósofa afro-estadunidense redefine o vínculo entre capitalismo, racismo e sexismo a partir da interseção de variadas formas de opressão, é isso o que nos traz *Liberdade em Angela Davis*.

Nosso percurso termina com *Emoção em Christine Tappolet*, que analisa a teoria perceptual da filósofa suíço-canadense na

defesa de um elo entre valores e emoções que torna possível avaliar se as emoções sentidas são ou não adequadas a propriedades presentes nos objetos que as provocam. Essa é, como argumenta Eugênia Ribeiro Teles, uma relevante contribuição ao debate contemporâneo em favor do objetivismo dos valores e do conteúdo cognitivo das emoções.

Ao final desse percurso pelo pensamento filosófico produzido por mulheres, percebemos a presença contínua da produção feminina ao longo do História da Filosofia, da Antiguidade à Contemporaneidade, passando pela Idade Média e Moderna. O recorte feito nesta coletânea buscou evidenciar a diversidade de conceitos e temáticas abordadas pelas filósofas – persuasão, maternidade, experiência mística, escrita, melancolia, beleza, educação, inconsciente, liberdade, emoção – a partir de seus lugares sociais e contextos de produção.

Esta publicação junta-se a outras iniciativas no Brasil que vêm buscando dar maior visibilidade aos escritos de mulheres filósofas, tais como a *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*, da UNICAMP, *Uma filósofa por mês*, da UFSC, *Filósofas brasileiras*, da UnB, os GTs da ANPOF Mulheres na História da Filosofia e Filosofia e Gênero, a coleção Raízes feministas em tradução, publicada pela Edições Câmara, e vários grupos de pesquisa, blogs, vídeos, publicações divulgados na *Rede Brasileira de Mulheres Filósofas* desde 2019.

Esperamos, assim, que as reflexões aqui reunidas forneçam fios resistentes que possam se entrelaçar nessa rede de iniciativas que vêm contribuindo para uma mudança de paradigma acerca da participação das mulheres na produção de conhecimento e consequentemente promovendo um empoderamento feminino na nova História da Filosofia.

Carolina Araújo

Luciana Deplagne

Maria Simone Marinho Nogueira



Aspásia de Mileto

PERSUASÃO EM ASPÁSIA DE MILETO¹

Raquel Wachtler Pandolpho

“... sei que alguém no futuro também lembrará de nós...”

Safo de Lesbos, frag. 147.

“Aspásia alcançou grande fama. Era milésia de origem, hábil nos discursos... Aspásia foi uma sofista e professora de princípios retóricos.”

Suda, Ἀσπασία.

ESCUTANDO ASPÁSIA

Para alguém tagarela como eu, escutar não é talento nato, é um exercício dialógico diário. Tal escuta é algo que a filosofia me instigou a apreciar, mas, apenas quando decidi me dedicar aos estudos sofísticos, vim a compreender a sua vital importância. Quando ouço a palavra “sofista”, logo imagino uma figura mágico-feiticeira, cuja maior bruxaria é se ater à materialidade do discurso, aos sons² das palavras. Alguém que se apropria da sonoridade e com ela canta, encanta. O

1 O presente ensaio faz parte da minha pesquisa de doutorado em andamento, intitulada *As rabugentas queimaram suas rédeas: tagarelas sem retórica e outras bruxas barulhentas*.

2 “Ora, os sofistas se atêm ao que há nos sons da voz e nas palavras: eles jogam com o significante...”. Cassin, Barbara. *Se Parmênides*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p.17. “O discurso não significa, ele se faz ouvir e mesmo: ‘só há o ouvir’.” Cassin, Barbara. *Se Parmênides*, p.106.

ouvido sofisticado, habilitado pela experiência radical da escuta, incomoda ao ouvir de vários jeitos um mesmo enunciado filosófico. A radicalidade da escuta sofisticada obriga a filosofia a violentamente erguer seu porrete.³ Sofista é quem sabe preparar armadilhas brincando com a escassez fundamental das palavras (que são diferentes das coisas) e usando a mesma expressão para dizer duas coisas diferentes.⁴ Se sofistas são aqueles capazes de manejar o discurso em sua materialidade sonora, a sofisticada se mantém, então, no nível de uma certa “hilética do discurso.”⁵

3 “O que o sofista tem de singular [...] é que ele ouve: ‘os ouvidos lhe servem de olhos.’ [...] Ele não cessa de prender o outro à palavra, ao pé da letra mesmo, e força assim o filósofo a prestar ouvidos a si mesmo. O sofista exagera: já que nada é adquirido além do dizer do outro, ele sempre coloca uma consequência a mais. Essa insolência ou essa indecência consegue colocar a filosofia literalmente fora de si, obriga o amor à sabedoria a transgredir os limites que se atribui e a realizar um certo número de gestos – tirar o porrete [*sortir le bâton*] – que não são da mesma ordem que o resto de seu proceder...”. Cassin, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*. Tradução de Yolanda Vilela. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 57-58.

4 “O sofisma não é produzido nessa dimensão segundo a qual as palavras são signos. Produz-se numa certa diferença entre os nomes e as coisas [...]. Em que consiste essa diferença? [...] Ela está no fato de os nomes serem em número finito e as coisas em número infinito, de haver uma relativa escassez de palavras; [...] é uma característica própria da materialidade das palavras – sua escassez – que possibilita o sofisma. O Sofista é aquele que utiliza a mesma palavra, o mesmo nome, a mesma expressão para dizer duas coisas diferentes, de modo que diz duas coisas na própria identidade da coisa dita; [...] o sofisma [...] é a imagem invertida de um raciocínio; onde havia no raciocínio identidade das premissas acordadas, no sofisma há diferença; onde havia necessidade lógica, há escassez de fato e de acaso; onde havia coerção de verdade e convicção do outro, há armadilha pela qual o adversário se vê preso na coisa dita – na materialidade da coisa dita.” Foucault, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 40-41.

5 “A sofisticada [...] se mantém sempre no nível de uma certa hilética do discurso. Desenvolve-se a partir de acontecimentos reais (o que foi dito); joga com qualidades ou determinações materiais (identidade dos sons, separabilidade das palavras, permutações possíveis dos grupos de palavras); e o

Agora que já contextualizei a primazia da escuta para a sofisticada, cabe contar a história de como ouvi falar sobre Aspásia pela primeira vez.

Estava em meio aos preparativos para uma palestra sobre Safo que ministraria na abertura de um sarau e decidi ouvir um podcast sobre a célebre poeta de Lesbos.⁶ O episódio sobre Safo acabou e outro começou na sequência, dessa vez sobre Aspásia de Mileto. A narradora chamou Aspásia de professora de oratória de Péricles e Sócrates. Ouvir isso mudou minha vida e, à época, fiquei completamente abismada. Neste momento já havia começado meu mestrado sobre Górgias de Leontinos, interessava-me pela sofisticada desde meus primeiros períodos na graduação, como nunca havia sequer ouvido falar em Aspásia de Mileto? Fiquei, então, abismada diante das lacunas, diante das defasagens que o androcentrismo epistêmico ainda sustenta e perpetua. São estes escamoteamentos das mais variadas vozes femininas que o presente livro e várias outras obras, produzidas em maior volume atualmente, vêm buscando encarar e combater de frente, alargando e diversificando cânones, recontando as histórias de cada uma das áreas do saber.

Voltando ao instante em que escutei o nome Aspásia pela primeira vez, enquanto uma mestranda da filosofia enfeitiçada

resultado não é uma proposição verdadeira que deva ser reconhecida por todos, é o silêncio de um dos participantes, que não pode mais continuar a falar e se vê excluído do jogo dessa materialidade.” Foucault, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 45-46.

- 6 Refiro-me aqui ao Episódio 14 que trata de Enheduana e Safo de Lesbos (Podcast Comunidade do Pensamento Universal, postado em maio de 2020, duração do episódio: 15 min e 53s. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/6PHCHHz7X5bSl3OhHaVDo9?si=kS-6HSOzQ-aI-PU2MYDNR-w>. Acesso em: 21/01/2024). Também ao Episódio 15 que apresenta Teano de Crotona e Aspásia de Mileto (Podcast Comunidade do Pensamento Universal, postado em julho de 2020, duração do episódio: 12 min e 33s. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/0YDCG-MsXoCmdJmMwpTPEqN?si=bP2JsnYMQe2nqqKjdbDQeA>. Acesso em 21/01/2024).

pela sofística, tal chamamento soou como (en)canto para meus ouvidos. Assim que descobri essa possibilidade de estudar as heranças de uma mulher filósofa e, ao mesmo tempo, sofista, decidi mudar os rumos da minha pesquisa e passei a me dedicar também a esta pensadora jônia. Posteriormente encontrei fontes importantes e comentadores da sofística conectando Aspásia e Górgias, caminho que intuitivamente já faria, pois, ao ouvir o nome de Aspásia, escutei com o coração e esse nome também me chamou. Penso que é oportuno contar essa história por dois elementos que marcam minhas pesquisas e frequentes tagarelices, orais ou escritas, sobre Aspásia: 1) Recebi o nome dessa pensadora milésia através de ondas sonoras: materialidade das palavras⁷ que reitero como característica da sofística. 2) O retrato suscitado pelo podcast evidenciava mais as competências oratórias da milésia, apresentada como “mestra da arte do discurso” e logógrafa de Péricles, do que suas heranças filosóficas nas escolas socráticas enquanto uma das professoras de Sócrates.

No entanto, o foco nas competências persuasivas e no legado sofístico desta mulher, no amor pela palavra de Aspásia⁸, é pouco comum nos estudos aspasianos nacionais sobre a pensadora jônia. Nos últimos anos as redes, projetos, eventos, cursos, artigos e

7 “O sofista [...] prende-se às identidades sonoras, à homofonia que gera as figuras, como se a materialidade significante fosse a dádiva mesma da linguagem, que se trata não de sujeitar e de ultrapassar, mas no máximo de entender e explorar.” Cassin, Barbara. *O efeito sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005, p.277.

8 Das pesquisas sobre Aspásia que encontrei até o momento em que escrevo este ensaio, somente a biografia realizada por Marta Andrade (2019) insere este aspecto erótico-palavresco de Aspásia já no belo título: *Aspásia. O amor e a palavra*. In: Marcelo Rede (org.). *Vidas Antigas: ensaios biográficos da Antiguidade*. São Paulo: Intermeios, 2019. Entretanto, cabe destacar que a passagem que trata de Aspásia na obra *Filósofas*, leva o título *A arte da palavra e o auge de Atenas: Aspásia de Mileto*. Hennemann, Natasha & Lessa, Fabiana. *Filósofas: O legado das mulheres na história do pensamento mundial*. São Paulo: Maquinaria Sankto, 2022.

outras produções acadêmicas sobre as pensadoras vêm multiplicando-se em território nacional. Felizmente, junto a outras pesquisas polinizadas mais intensamente a partir da Primavera das Filósofas⁹, as pesquisas sobre Aspásia enquanto filósofa, exaltando sua posição como professora de Sócrates, estão crescendo no Brasil. Neste sentido, é natural que a maioria dos estudos brasileiros que versa sobre a milésia tenha tendência a localizá-la junto a outras filósofas¹⁰, abordando sua influência prioritariamente através de fontes e questões filosóficas. Contudo, percebi com certo incômodo que em alguns casos não ocorre a nomeação de Aspásia enquanto sofista (o que não é o mesmo que chamá-la professora de retórica, pois não se deve confundir persuasão sofística e retórica filosófica), nem mesmo uma breve menção de sua associação com o movimento sofista, conexão

9 “Filósofos brasileiros passaram a referir-se como ‘primavera de 2016’ ao movimento que neste ano começou a chamar a atenção para a baixa proporção de mulheres nesta comunidade e o pouco reconhecimento que ela atribui tanto à obra de filósofas, quanto à pesquisa filosófica sobre questões de gênero. A imagem da primavera deve ser aqui entendida como um momento de grande visibilidade, de florescimento, de um trabalho que foi arado, semeado e cuidado por muito tempo, por diferentes pessoas e por várias gerações. Esse é obviamente o trabalho fundamental, do qual a ‘primavera’ não é senão um epifenômeno.” Araújo, Carolina. “A primavera de 2016.” *Revista Ideação*, v. 1, n. 42, 2020, p.126-140, p.128.

10 Dos estudos brasileiros que posicionam Aspásia junto a outras filósofas cabe mencionar o texto *Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I* de Thirzá Berquó. Pacheco, Juliana; (Org.) *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. Também a aparição de Aspásia na obra já citada Hennemann e Lessa (2022). O tratamento de Aspásia em paralelo a outras filósofas ocorre também em artigos, por exemplo, Canella aborda Aspásia junto a Hipátia, Beauvoir e Arendt. Canella, Cristina. “Mulheres Filósofas: antes e depois.” *Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 10, n. 21, 2021, p. 264-287. Já Henriques trata de Aspásia em paralelo a outras pensadoras antigas, principalmente Safo de Lesbos. Henriques, Fernanda. “Concepções filosóficas e representações do feminino: Subsídios para uma hermenêutica crítica da tradição filosófica.” *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 89, 2010, p. 11-28.

que se explica tanto contextualmente, como por meio do tom pedagógico-persuasivo que permeia as imagens da oradora jônia.¹¹ Ademais, cabe mencionar que os estudos nacionais destoam, neste ponto, se comparados às pesquisas aspásianas em âmbito internacional, uma vez que os estudos aspásianos realizados em outros países geralmente posicionam Aspásia enquanto mulher pioneira na história da oratória¹², uma filósofa imprescindível para tecer narrativas que protagonizam mulheres sofistas e/ou oradoras. Nota-se que a presença da milésia tornou-se um *tópos*

11 Dentre os artigos da filosofia que abordam Aspásia e não a nomeiam como sofista, nem mencionam sua relação com o movimento sofista, estão os textos de Araújo e Ximenes. Araújo, Fabíola Menezes & Ximenes, Raíssa. “Aspásia: o amor como armadura de Atenas.” *Páginas de Filosofia*, v. 9, n. 2, , 2020, p. 19-34. também o texto de Spinelli (Spinelli, Miguel. “Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates.” *Revista Hypnos*, n. 39, 2017, p. 258-287. Embora o artigo de Saar represente um importante avanço para as pesquisas aspásianas nacionais, sendo um estudo que trata da filosofia de Aspásia, ao invés de se limitar a apenas destacar a influência desta pensadora milésia em intelectuais homens, a autora não menciona a participação de Aspásia no movimento sofista. Inclusive, as palavras “sofística”, “sofístico” e “sofista” estão completamente ausentes no texto. Saar, Beatriz. “Aspásia de Mileto e o exercício da excelência.” *Prometeus Filosofia*, v. 15, n. 43, 2023, p.47-66.

12 “Aspasia, perhaps the first female orator in the Western tradition, attracted not only the admiration of Pericles and the fascination of Socrates but also the critical attention of a Plato intent on rereading the rhetorical world to which she gave voice.” (Jarratt, Susan e Ong, Rory. “Aspasia: Rhetoric, Gender, and Colonial Ideology.” In: Lunsford, Andrea A. (ed.) *Reclaiming rhetorica: Women in the rhetorical tradition*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995, p.22). “[...] the story of her intellectual contributions to rhetoric may suggest the existence of an unrecognized subculture within that community, and the artistic and literary uses of Aspasia of Miletus may configure an emblem of Woman in rhetorical history.” Glenn, Cheryl. “Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric.” *College Composition and Communication*, v. 45, n. 2, 1994, p.180-199, p.183.

em várias pesquisas interdisciplinares¹³ que buscam recuperar vozes diversas silenciadas, aliando retórica e feminismos, estudos do discurso e de gênero, dentre outras alianças.¹⁴

Se, por um lado, a análise do discurso retórico-feminista tem prosperado em nossas terras, por outro lado, ainda faltam coletâneas, estudos crítico-comparativos, dentre outras pesquisas que tratem de mulheres sofistas de ontem e hoje, sejam elas oradoras, escritoras, ou outro tipo de amantes da palavra. Enfim, necessitamos de genealogias que reúnam as mulheres com a língua afiada na argumentação, na persuasão e na eloquência. É fato que algumas vozes femininas da literatura brasileira, por

13 “[...] the project of Aspasia involves at least six disciplinary communities: philosophy, gender studies, feminism, rhetoric and composition, classical studies, and history.” Gale, Xin Liu. “Historical Studies and Postmodernism: Rereading Aspasia of Miletus.” *College English*, v. 62, n. 3, 2000, p.361-386, p.371.

14 Para ilustrar a importância de Aspásia nos projetos que (re)contam a história da retórica incluindo contribuições de oradoras, além dos já citados artigos de Jarratt e Ong (1995) e Glenn (1994), cabe mencionar, da mesma época, o artigo de Carlson (Carlson, A. Cheree. “Aspasia of Miletus: How one woman disappeared from the history of rhetoric.” *Women’s Studies in Communication*, v. 17, n. 1, 1994, p. 26-44). e o livro de Henry (Henry, Madeleine. “Prisoner of history: Aspasia of Miletus and her biographical tradition.” Oxford: U Press 1995). As aparições de Aspásia em estudos de retórica feminista e pesquisas que buscam recuperar vozes silenciadas são recorrentes principalmente em Glenn, Chreyl. *Rhetoric retold: Regendering the tradition from antiquity through the Renaissance*. Carbondale: SIU Press, 1997; Glenn, Chreyl. *Unspoken: a rhetoric of silence*. Carbondale: SIU Press, 2004; Glenn, Chreyl. *Rhetorical feminism and this thing called hope*. Carbondale: SIU Press, 2018. Sendo oportuno mencionar que Glenn também possui uma série de ensaios importantes para os estudos aspasianos, por exemplo: Glenn, Chreyl. “Locating Aspasia on the Rhetorical Map” In: Wertheimer, Molly Meijer. *Listening to Their Voices: The Rhetorical Activities of Historical Women*. Columbia: University of South Carolina Press, 1997, p. 19-41 e Glenn, Chreyl. “Rereading Aspasia: The Palimpsest of Her Thoughts” In: Reynolds, John Frederick. *Rhetoric, Cultural Studies, and Literacy: Selected Papers From the 1994 Conference of the Rhetoric Society of America*. Londres: Routledge, 1995.

exemplo, já vêm sendo proveitosamente publicadas, compiladas e debatidas tanto nacional quanto internacionalmente. Todavia, uma vez que me considero uma pesquisadora tagarela aliada à “sofística feminista”¹⁵ e uma contadora de histórias sofisticadas da filosofia, narrativas que precisam ser contadas do lado das putas¹⁶, sinto-me ainda muito sozinha neste país onde nasci. Fico me perguntando onde estão os trabalhos que tratam das mulheres sofistas, pois a recuperação de nossas contribuições à oratória é tão importante quanto na filosofia. Venho propondo, dentre outras ações, a ampliação da percepção sobre as *hetairai* para incluir estas mulheres na história da sofística.¹⁷

15 A obra que primeiro propôs uma sofística feminista é Jarratt, Susan. *Rereading the sophists: Classical rhetoric refigured*. Carbondale: SIU Press, 1991. Sobre este assunto cabe consultar também o artigo de Vitanza que elabora as possíveis complementaridades entre a “sofística feminista” de Jarratt e a sua proposta de pensar a partir de uma “terceira sofística”. Vitanza, Vitor. “A Feminist Sophistic?” *JAC: A Journal of Composition Theory*, v. 15, n. 2, 1995, p.321-349.

16 Em *Jacques, o Sofista*, Cassin verbaliza a ousada pretensão que atravessa suas pesquisas filológico-filosóficas: narrar uma “história sofisticada da filosofia” salientando que esta é sempre uma “história contada do lado da puta.” Cassin, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*, p.59.

17 Seguindo os questionamentos de Andrade em sua biografia aspásiana: “[...] ‘e se’ a sabedoria fosse algo esperado de uma ‘hetaira’? ‘E se’ a excepcionalidade de Aspásia tiver mais a ver com a nossa divisão binária entre ‘agentes’ (homens autores, políticos, guerreiros etc) e ‘pacientes’ na história humana do que com o que se pensava das mulheres no mundo patriarcal grego antigo?” Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.36. Sugeri a existência das *hetairai*-sofistas em minha dissertação de mestrado: Wachtler Pandolpho, Raquel. *Espectros de Górgias: efeitos póstumos da feitiçaria sofisticada*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, UFOP, Ouro Preto, 2022, p.75 e atualmente, nos estudos de doutorado, desenvolvo essa possibilidade de leitura das *hetairai* enquanto sofistas.

UMA FILÓSOFA SOFISTICADA

Considero sinteticamente assertiva a maneira como Marta Andrade apresenta Aspásia em seu verbete sobre a milésia que faz parte da *Enciclopédia Mulheres na Filosofia*: “Aspásia, mulher estrangeira, ‘hetaira’, cafetã que pagava suas taxas à cidade, professora, educadora, companheira de Péricles, esposa de Lysicles, mãe de um (ou dois) cidadãos atenienses de pleno direito, que viveu e morreu em Atenas entre 470-400.”¹⁸ Apesar da irreparável perda dos seus textos, lamentável fator comum entre filósofas antigas¹⁹, testemunhos indicam que Aspásia teria escrito, de forma coletiva em sua oficina sofística²⁰, trechos de discursos políticos, isto é, teria exercido a função de logógrafa de orações fúnebres. Aspásia também teria escrito epigramas amorosos, se considerada válida a atribuição da autoria dos versos à pensadora milésia via Heródico-Ateneu. Podemos falar, então, em duas características da escrita aspasiana, uma a aproxima da logografia do movimento sofista e a outra a localiza poeticamente junto a

18 Andrade, Marta. “Aspásia de Mileto”. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 3, 2022, p.24-31, p.26.

19 “There are several things to keep in mind in examining philosophers of the ancient world. The first is that much of what we know of philosophers of this period comes through historians writing several centuries later. Secondly, many of the writings of ancient philosophers were lost, so our judgment of these thinkers is often based on mere fragments of their work, or on a list of titles, or solely on the judgments of others.” Wider, Kathleen. *Women philosophers in the ancient Greek world: Donning the mantle. Hypatia*, v. 1, n. 1, 1986, p.21-62, p.23.

20 “No *Menéxeno*, encontramos um indício que nos mostra como eram escritos os discursos políticos que foram criados na oficina de oradores como Aspásia e Antifonte.” Silva, Anna Christina da. “Antifonte, Aspásia e Sócrates no *Menéxeno* de Platão.” *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, nº 5, 2010, p.59-68, p.64.

outras *hetairai*²¹, uma vez que as acompanhantes são bastante presentes na escrita erótico-epigramática antiga, seja inspirando os poetas, sejam elas mesmas poetando ou compondo outras formas de discursos amorosos.²²

Aspásia possuía enorme desempenho em produzir orações fúnebres, aconselhar sobre matrimônio e outros assuntos da *oikia*, incidir sobre questões políticas – como em guerras²³ – e educar sofisticadamente outras mulheres, por vezes agindo também como uma casamenteira sincera. A milésia é recorrentemente lembrada pela perspicácia e eloquência, por uma inteligência e sensibilidade próprias à sua erótico-didática filosófica. Não obstante a multiplicidade de retratos imaginários inspirados em Aspásia, escritos ou pintados, que já foram produzidos, a magnitude colossal dessa sábia mulher nunca irá caber dentro das margens de um único texto, dentro dos esquadros de uma única

21 “Que Aspasia pudo tener relación con este tipo de actividad [*hetairismo*] se confirma por dos hechos: primero, escribe versos amorios, como los epigramas que recogemos, lo que estaría en el espíritu de la educación sáfica...” Dueso, José Solana. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*, Barcelona: Anthros, 1994, p.15.

22 “Além dos fragmentos do manual erótico sobre os prazeres amorosos escrito por Filênis e da poesia da *hetaira* Laís, textículos preservados na *Antologia Grega*, sabe-se que Gnathaena escreveu uma obra sobre a etiqueta simpósista e que Aspásia era logógrafa de Péricles. Ou seja, as *hetairai*-sofistas utilizavam amplamente a escrita para expressão de suas ideias e exercício das artes erótico-persuasivas em que eram versadas. Contudo, por infortúnio androcêntrico, seus escritos nos chegam de maneira fragmentária e indireta.” Wachtler Pandolpho, Raquel. “Aspásia, a sofista: elogio às leas políticas.” *Prometeus Filosofia*, v. 15, n. 43, 2023, p.67-86, p.73.

23 “Mas, como parece que fez guerra contra Samos para agradar a Aspásia, talvez seja então a melhor ocasião para questionar esta mulher, que arte ou poder tão grande tinha, que dominava os principais políticos e aos filósofos oferecia matéria, nem má nem pouca, para falarem dela.” Plutarco. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 24.2. Tradução de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p.107-108.

imagem.²⁴ Aspásia é sempre muito mais do que podemos dizer ou imaginar sobre ela e seu poder de desmarginação, irrompendo em meio às fontes mais tradicionais, não só cria desvios e fissuras nos cânones masculinistas²⁵, como também borra nossa própria capacidade de representação.

Marcando presença numa série de obras de homens prestigiados, vistos como fontes “clássicas” ou “imprescindíveis” para suas respectivas áreas do saber, Aspásia deixou seus rastros²⁶ na história da comédia, da oratória, da política, da filosofia, da sofística, das artes e até mesmo na história do direito, seja por seu exercício enquanto logógrafa, seja pelo possível processo que teria sofrido em Atenas.²⁷ Em outras oportunidades, busquei

24 “[...] há que traçar a imagem da sua sabedoria e da sua inteligência. Neste ponto, necessitamos de muitos modelos, na sua maioria antigos, e nomeadamente de um também jónio [como ela]. Os seus pintores e criadores serão Êsquines, amigo de Sócrates, e o próprio Sócrates, os mais escrupulosos de todos os artistas, na medida em que escreviam inspirados pelo amor. Tomando a famosa Aspásia de Mileto, de quem foi amante o mui admirável ‘Olímpio’, ela mesma um exemplo nada fraco de inteligência, transportemos para a nossa imagem, em escala exacta, quanto de experiência nos negócios, de acuidade política, de vivacidade de espírito e de finura ela possuía, com a diferença de que aquela [Aspásia] estava representada num pequeno quadro, ao passo que esta é de tamanho colossal.” Luciano de Samósata. *As Imagens*, 17. In: Magueijo, Custódio (ed.). *Obra completa de Luciano*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Tomo VII , 2012, p.150.

25 “Aspasia’s contribution to rhetoric is just one of many stories that disrupt, refigure, and then enrich what has long been held as patriarchal territory.” Glenn, Cheryl. *Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric*, p.195.

26 “[...] the fact that Aspasia is even mentioned by her male contemporaries is remarkable, for rare is the mention of any intellectual woman. Surviving fragments and references in the work of male authors provide tantalizing indications that the intellectual efforts of Aspasia were, at least occasionally, committed to writing and to architecture.” Glenn, Cheryl. *Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric*, p.182.

27 “Aspásia foi processada pelos atenienses, segundo Plutarco, tendo como acusador o poeta cômico Hermipo, por ‘impiedade’. Os comediógrafos

discursivamente talhar, a partir da matéria maciça das fontes, uma escultura aspásiana que mesclasse sua persuasiva e polêmica influência no cenário sócio-político ateniense de sua época, com a força de outras leas políticas da Antiguidade, aliando Aspásia a Ônfale, Hera e Helena, a Artemísia, Rodoguine, Telesilla, Tômiris e Targélia, dentre outras mulheres que incomodaram e interceptaram a história daquilo que é convencionalmente chamado “mundo helênico”.²⁸

No presente ensaio, por sua vez, sugiro que a ferramenta mais profícua para vislumbrar o feixe de ensinamentos aspásianos seja o caleidoscópio, pois tudo que restou sobre Aspásia são diminutos fragmentos coloridos (testemunhos) dispostos no fundo de um pequeno tubo (cânone) que, dependendo de como a luz exterior (estado da arte dos estudos aspásianos) espelha e reflete, proporciona, a cada movimento, efeitos visuais diferentes (possíveis Aspásias), fascinantes e, ao mesmo tempo, vertiginosos. Por meio desta mirada caleidoscópica dos vestígios aspásianos, proponho que o oportuno é contemplarmos, cada uma com sua singularidade, “possíveis Aspásias”, especulando criticamente e deslocando criativamente as fontes, mas prestando atenção ao detalhe de perguntar “e se?” para contar este “era uma vez”. Como elaborou eloquentemente Andrade ao contar o seu “era

também lhe acusavam de corromper mulheres atenienses [...] para o prazer de Péricles.” Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.39. “Io credo che l'accusa di lenocinio, di induzione all'eterismo consegue al fatto (storicamente acclarato) che intorno ad Aspasia si muoveva un circolo intellettuale e politico, questa forme associativa avevano una precisa denominazione: eteria (ἑταίρεια), erano circoli per soli uomini, all'interno dei quali si rinsaldavano vincoli di fazione e si tessevano strategie politiche.” Mori, Valerio. “Contento abbraccio / Senno con libertà”. Note a margine del ‘processo’ ad Aspasia.” *Working Papers - Centro di Ricerca per l'Estetica del Diritto*, 05/09/2016, p.7. Disponível em: <http://www.cred.unirc.it/index.php?pag=paper1>. Acesso em: 25/03/2024.

28 Refiro-me aqui à forma com que busquei apresentar Aspásia em minha dissertação de mestrado (2022), mas principalmente no artigo já citado: *Aspásia, a sofista: elogio às leas políticas* (2023).

uma vez” de Aspásia, é preciso especular sobre “o possível, para tornar pensável o verossímil.”²⁹ A Aspásia caleidoscópica que me interessa narrar – valendo-me das mais variadas representações tecidas ao longo dos séculos sobre essa mestra jônia – é aquela que mostra a possibilidade de ser sofista e filósofa sem ter que “escolher um lado” dessa contenda milenar.

Por conseguinte, minha intenção não é pintar um retrato sofístico de Aspásia em detrimento a sua imagem de filósofa. Muito pelo contrário, sempre procuro retratar Aspásia enquanto figura chave para habitar clandestinamente as encruzilhadas mágico-feiticeiras entre a sofística e a filosofia. Para além da persuasão sofística e da retórica filosófica, Aspásia é ainda muito mais. Não é coincidência a milésia seguir nos fascinando mesmo depois de tantos séculos! Ao lado de outras *hetairai*, Aspásia está recorrentemente presente em estudos que abordam a relevância intelectual, artística e sociopolítica destas estrangeiras cultas que atuavam como acompanhantes profissionais. Além de assombrar sofisticadamente os estudos da erótica (socrática ou não), livros sobre sedução feminina e sobre a história da prostituição, espectros aspasianos deixam rastros também na história da economia doméstica, da culinária, da literatura.³⁰ Não por acaso,

29 “A trajetória de vida de Aspásia precisa ser pintada ao revés, eu diria, o que na prática significa abandonar [...] a busca de evidências num manancial já exaustivamente garimpado ao longo de séculos de interesse pela Grécia Clássica e mudar o paradigma prestando atenção ao detalhe: ‘e se’, para contar o ‘era uma vez’. O possível, para tornar pensável o verossímil. ‘E se’ Aspásia, companheira de Péricles e amiga de Sócrates, tiver então sido também autora de obras que jamais levaram seu nome ou jamais foram realmente escritas? ‘E se’ Aspásia teve realmente alguma influência na produção dos documentos que hoje utilizamos para falar de Atenas, como as Orações Fúnebres e alguns textos socráticos?”. Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.36.

30 A lenda de Aspásia enquanto *hetaira* é debatida, por exemplo, por Kennedy (Kennedy, Rebecca. *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*. Londres: Routledge, 2014) e por Whiteley (Whiteley, Rebekah. *Courtesans and kings: ancient greek perspectives on*

essa magnética pensadora jônia inspira, até hoje, o nome de publicações e coletivos feministas.³¹ Levando em consideração a pluralidade inerente ao legado aspasiano, decidi introduzi-la para vocês enquanto uma filósofa muito sofisticada.

the Hetairai. Calgary: The University of Calgary, 2000). Ademais, o fato de Aspásia aparecer com recorrência em Ateneu, principalmente no livro XIII do *Banquete dos eruditos*, livro que trata das acompanhantes, associa a doxografia aspasiana a fontes imprescindíveis para os estudos das *hetairai*. Aspásia é mencionada pelo Sócrates de Xenofonte em um dos livros mais antigos de economia, sendo essa passagem da obra *Econômico* um dos testemunhos mais importantes da doxografia aspasiana para endossar a hipótese de que a filósofa milésia teria sido educadora não apenas de homens, mas também de mulheres livres atenienses, dentre as quais provavelmente estavam as esposas daqueles que frequentavam seu círculo intelectual-político, como discutirei adiante. No que tange a culinária, cabe mencionar que o *Banquete dos eruditos* de Ateneu é um dos livros mais antigos de cozinha. Já enquanto exemplo de estudo erótico que inclui Aspásia, cabe mencionar a obra de Jacques Mazel (Mazel, Jacques. *As metamorfoses de Eros: o amor na Grécia Antiga*. Martins Fontes, 1988) e a obra de Armand D'Angour (D'Angour, Armand. *Socrates in love: the making of a philosopher*. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019). Para ter uma ideia da importância de Aspásia nas obras que abordam a figura da mulher sedutora, é oportuno consultar a obra de Betsy Prioleau (Prioleus, Betsy. *Seductress: Women who ravished the world and their lost art of love*. New York: Penguin Books, 2004). Dentre as histórias da prostituição, Aspásia é, por exemplo, mencionada por Pierre Dufour: “Muerto Pericles, Aspasia no fue tampoco fiel a la memoria del gran hombre que la había rehabilitado y le dio por sucesor un grosero mercader de granos llamado Lisicles, a quien tuvo ella que pulir y perfumar.” Dufour, Pierre. *La Prostitución en la Antigüedad*. San Sebastián: Roger Editor, 1999, p.165.

- 31 “A vida (possível) de Aspásia nos fascina. No final do século XVIII, Aspásia será biografada em diversas ‘vidas de mulheres ilustres’. No século XIX, ao menos dois romances sobre ela e Péricles tiveram grande sucesso editorial nos EUA e Inglaterra. No século XX, a referência a Aspásia se vincula aos feminismos, principalmente no início do século, mas ainda hoje, quando Aspásia empresta seu nome a publicações e coletivos feministas. E, não obstante, há algo de viril nessa heroína da causa. Sua independência econômica, seu poder pessoal (beleza e sexo), sua palavra de sabedoria, são atributos que ressoam nos espaços em que a história dos grandes nomes e grandes feitos é masculina.” Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.47.

EDUCAÇÃO ASPASIANA

Apesar de Aspásia, como filósofa alinhada ao movimento sofista³² e versada nas artes poético-eróticas, ter se dedicado à escrita e ser lembrada assim por várias fontes antigas, seus textos estão perdidos para nós. A voz de Aspásia vai se esvaindo, vira a citação da citação, a paráfrase da paráfrase, sempre vocalizada por vozes de homens³³ (Sócrates de Platão e de Xenofonte, Heródico de Ateneu, etc.). Isso na melhor das hipóteses, nos testemunhos mais ricos, pois, embora Platão noticie a habilidade de Aspásia enquanto logógrafa, propondo que ela contribuiu em pela menos uma oração fúnebre de Péricles e ensinou a oração transmitida por Sócrates no *Menêxeno*, Tucídides reporta a autoria unicamente à autoridade de Péricles e nem sequer menciona o nome de Aspásia.³⁴ Outra enorme lacuna dos estudos aspasianos é a forma indireta e fragmentária em que nos chegam

32 “After all, Aspasia was at the center of the philosophic circle of sophists; a circle devoted to the analysis and creation of rhetoric.” Waithe, Mary Ellen. *A History of Women Philosophers: Ancient Women Philosophers 600 B.C. - 500 A.D.* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p.80. “Aspásia de Mileto, famosa por suas habilidades no campo da retórica, emigrou para Atenas durante o século V a. C. [...] A atuação pública de uma mulher, estrangeira, intelectual, filósofa e oradora, causou furor em Atenas. Ligada ao movimento sofista, de pensadores jônios que vendiam seus serviços como professores, ela afrontou os parâmetros da sociedade ateniense, que tinha por ideal a reclusão das mulheres no espaço doméstico”. Berquó, Thirzá. *Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I*, p.40.

33 “But even Aspasia’s voice is muted, for she speaks only through men. [...] Although she herself escaped enclosure, although she publicly articulated her intelligence and her heterosexual love, she did not escape those who defined her.” (Glenn, Cheryl. *Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric*, p.193).

34 “There are no extant writings by Aspasia. She is mentioned on more than one occasion by Socrates, but Thucydides never mentions her by name though he does hint he knew about her”. Wider, Kathleen. *Women philosophers in the ancient Greek world: Donning the mantle*, p.40.

os diálogos de Ésquines e Antístenes, ambos intitulados *Aspásia*. Um curioso detalhe que une todas as fontes contemporâneas ou bem próximas à época de Aspásia, que retratam tal pensadora milésia, é não ter coragem de trazer Aspásia como personagem. Seja na comédia, seja na filosofia, Aspásia é uma menção, uma aparição verbal e não uma interlocutora dialógica, nem uma presença cênica.³⁵

No que tange a educação aspasiana, os testemunhos daqueles que leram esses diálogos de Ésquines e Antístenes – assim como as imagens de Aspásia proporcionadas pelo Sócrates de Xenofonte e pelo Sócrates de Platão – noticiam que a pensadora jônia era versada nas sedutoras artes do discurso, na erótico-didática filosófica que instiga o exercício coletivo da excelência, nas técnicas de argumentação indutiva, na logografia, no aconselhamento matrimonial, em síntese, Aspásia é lembrada como uma professora sofisticada, capaz de manejar a palavra para persuadir e educar as mulheres e os homens com quem convivia, sempre atentando para a necessidade de constante autoaperfeiçoamento mútuo como chave das relações interpessoais. O que era ensinado na educação aspasiana? Se falamos da Aspásia sofista, podemos supor que a mulher estava envolvida principalmente com o ensino de técnicas perspicazes de persuasão, lições de expertise política³⁶ e de eloquência pública.

35 “Although Attic comedy made Aspasia a public figure, it treats her very differently than it does men. For example, Aspasia, unlike many Athenian men (Solon, Miltiades, Pericles, Socrates et al.) was apparently never put on stage in propria persona.” (Henry, Madeleine Mary. *Prisoner of history: Aspasia of Miletus and her biographical tradition*, p.19). “El nombre de Aspasia consta en los títulos de varios diálogos socráticos, pero en general no es personaje en ellos sino una figura simplemente aludida, a diferencia de lo que ocurre con intelectuales como Pródico, Protágoras, Gorgias o Hipias en los diálogos de Platón.”. Mársico, Cláudia. *Socráticos, Testimonios y fragmentos*. Buenos Aires: Losada, 2014, p.114.

36 “En particular se le atribuyo la iniciativa de los dos actos mas importantes de la vida politica de Pericles: La guerra de Samos y la del Peloponeso.

Já enquanto filósofa, Aspásia parecia voltar seu esforço pedagógico para iniciação dos seus alunos e alunas no exercício da excelência por meio de lições erótico-persuasivas (sendo o éros aqui não só um meio de alcançar a *areté*, mas um componente da própria *areté*). A milésia teria indicado, de maneira ousada e intempestiva, que o cultivo da excelência e a prática do mútuo autoaprimoramento interpessoal, não só nas relações pederásticas³⁷, mas também no matrimônio, são práticas intrinsecamente ligadas à harmonia política da coletividade.³⁸ Aspásia, como

Aungue esto no puede ser responsabilidad solo suya, si atestiguan la idea que los contemporaneos temian de la influencia de Aspasia en los actos de su esposo. No hay razon entonces para dudar de la atribucion, mucho menos importante que las mencionadas, de colaborar en la redaccion de los discursos politicos de su marido.” Karpinsky de Murillo, Rose Marie. “El Menexeno, Aspasia, Historia y Autenticidad.” *Revista de la Universidad de Costa Rica*, v. 30, 1971, p.213-229, p.218.

37 “On a different level, Aeschines generalises the Σωκρατικός ἔρωσ by showing, through the figure of Aspasia, another possible application of it: Socratic ἔρωσ, understood as an impulse to selfimprovement, can be applied not only to male pederastic relationships (the συμφιλοσοφεῖν), but also to conjugal relationships and to the pursuit of marital ἀριστεία.” Pentassuglio, Francesca. “Paideutikos eros: Aspasia as an ‘alter Socrates’.” *Revista Archai*, n. 30, 2020, p.1-22, p.18.

38 “[Aspasia] giunta ad Atene dopo aver fatto forse altrove le sue prime esperienze culturali e professionali di etera, osò proporre l’eros, fino ad allora disatteso in ambito matrimoniale come valore educativo e fattore di crescita etica dei cittadini e delle cittadine ateniesi. [...] l’eros predicato da Aspasia, come lo intendeva Eschine nel suo dialogo omonimo, non era soltanto un mezzo per raggiungere l’areté, bensì una componente dell’areté stessa, riguardata come un comune pensiero, una ὁμόνοια ovvero una forma di conoscenza che non poteva sussistere senza eros e philia: tale doveva essere infatti nell’Aspasia di Eschine la virtù propria dell’uomo politico, il quale, facendo affidamento sulla forza dell’eros, aveva il compito di condurre a concordia e comunione di vita i cittadini di entrambi i sessi.” Cataldi, Silvio. “Aspasia donna sophè kai politikè in Plutarco.” *Historiká 1*, p.11-66, p.23-24, 2011. “Embora não se possa afirmar sua autoria no que tange os dois discursos fúnebres analisados, ambos expressam um elogio à excelência e à coragem, atributos notáveis na figura que se constituiu em torno de Aspásia. Além disso, tais discursos não somente revelam um

Sócrates, disseminava sua força erótica no intuito de induzir o autoaperfeiçoamento das pessoas ao redor, mudando o mundo.³⁹ Nesse sentido, vale enfatizar que a milésia não só educou com excelência os dois maridos nas artes da eloquência política, como também foi mestra de diversos outros homens e mulheres (atenienses e estrangeiras, esposas e *hetairai*) no círculo político-intelectual mais agitado e mais polêmico da época.⁴⁰

Várias perguntas surgem quando analisamos comparativamente a doxografia aspásiana, principalmente se a estória das três putas, narrada por Aristófanes em *Acarnenses*, e o peso

agudo senso retórico, como também trazem uma forte preocupação para com a educação dos cidadãos e para com o desenvolvimento dos mesmos...” Saar, Beatriz. *Aspásia de Mileto e o exercício da excelência*, p.64.

- 39 “Aspasia’s case reveals that one may find an adequate partner, as we see from her teaching to Pericles and Lysicles, but also that an individual engaged in a rewarding relationship should not be content. On the contrary, he should improve others, as Aspasia does with Xenophon and his wife. Similarly, Socrates can cause improvement to other members of his environment. His erotic capacity and his ability to mutate the world ‘as the Bacchae’ do guarantee his transformative power. It is not restricted to his beloved, but pours on people around him like milk that flows from stones.” Mársico, Claudia. “Shock, Erotics, Plagiarism, and Fraud: Aspects of Aeschines of Sphettus’ Philosophy.” In: Stavru, Alessandro; Moore, Christopher. (Eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Brill, 2017, p.211.
- 40 “Há quem afirme que Aspásia conquistou o apreço de Péricles pela inteligência e capacidade política de que era dotada. Também Sócrates a visitava algumas vezes com os discípulos, e os que lhe eram íntimos levavam as mulheres para a escutarem, embora dirigisse um negócio que era tudo menos honrado e digno, pois mantinha jovens prostitutas.” Plutarco. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*, 24.5, p.108. “Creo que cabe pensar que tanto la Milesia como Fídias eran personajes que atraían mujeres como también hombres (lo escandaloso, sin embargo, sería la presencia de mujeres libres, no de hombres ni tampoco de heteras, ambas cosas admitidas por la costumbre) al círculo de Pericles. [...] hemos de suponer que en torno a Pericles y su círculo, en especial la Milesia y Fídias, se desarrolló un movimiento de emancipación femenina que explicarían el proceso de Aspasia y ayudarían a entender comedias como *Lisístrata* y las *Asambleístas*.” Dueso, José Solana. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*, p.27.

dados a esta anedota por Plutarco, em *Vidas de Péricles*, também são levadas em consideração para imaginar como era o local em que Aspásia ensinou.⁴¹ Em que consistiram os escandalosos salões da “casa de Aspásia”, frequentados por cidadãos e esposas, por *hetairai*, por artistas, por sofistas, por filósofos e por políticos? Como era a tal “escola de Aspásia”?⁴² Será possível que, no mesmo lugar em que Aspásia recebia a alta sociedade ateniense, estivesse localizada também a sede dos seus famosos serviços de cafetinagem? E mais, se Aspásia foi alcoviteira e/ou educadora de algumas acompanhantes profissionais, quem eram essas mulheres que a frequentavam? Tristemente seus nomes parecem ter sido tão olvidados quanto os nomes das alunas-esposas de Aspásia. Por outro lado, os nomes dos homens que participaram do mesmo círculo intelectual que a milésia não foram esquecidos.⁴³ Quaisquer que tenham sido as condições da

41 “Aspásia teria sido, segundo o Sócrates de Platão, sua professora de retórica, uma mulher em torno a quem Péricles colocava os amigos e suas esposas para confabular e ouvir; uma mulher que, segundo Plutarco e Aristófanes, possuía um bordel em que prostituía mulheres atenienses livres. Um escândalo total e, apesar disso, Aspásia não foi condenada por impiedade nem por corromper a juventude. [...] Aspásia se casou com um cidadão ateniense legitimamente, após a morte de Péricles.” Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.43.

42 “Aspasia opened an academy for young women of good families (or a school for hetaerae), that soon became a popular salon for the most influential men of the day: Socrates, Anaxagoras, Sophocles, Phidias, and Pericles.” Glenn, Cheryl. *Sex, lies, and manuscript: Refiguring Aspasia in the history of rhetoric*, p.194. Sobre a “Escola de Aspásia”, cabe conferir a tese de Freccero (Freccero, Gabriela. *A scuola da Aspasia. Uomini e donne tra retorica e politica nell’Atene del V secolo a. Cr.* Tesi de Laurea in Storia antica, Università degli studi di Genova, Genova, 2002. Disponível em: <http://www.donneconoscenzastorica.it/vecchio/testi/tesi/aspasia.html>)

43 “Lo que sí parecen confirmar las fuentes es que Aspasia fue una experta en oratoria, además de una mujer de gran peso intelectual en el brillante círculo en que se movió Pericles: Anaxágoras, Hipódamos, Fidias, Sófocles, los filósofos sofistas...” (Ferrándiz, Teresa. “Aspasia de Mileto.” *Revista de Claseshistoria*, n. 2, 2011, p.1-25, p.12.

educação aspásiana, a milésia parece ter, de fato, ensinado muita gente e, mais atípico ainda para a época, parece ter influenciado pedagogicamente não apenas *hetairai*, mas também mulheres livres atenienses.⁴⁴

É da maneira mais acolhedora possível que eu gosto de imaginar a morada-escola da milésia. A “casa de Aspásia”, “o jardim de Epicuro”⁴⁵ são ambientes de acolhimento e empoderamento dos corpos desviantes, subversivos, excluídos, repudiados, reclusos, femininos e afeminados, nestes espaços eram recebidos os “sem eira nem beira”. Neste contexto, a educação das acompanhantes profissionais é tão excepcional e importante de ser exaltada quanto a instrução aspásiana que era ofertada as esposas, pois, embora o território ateniense da época clássica estivesse repleto de *hetairai*, estas precisavam ser estrangeiras, já que não havia local de educação intelectual para as mulheres livres atenienses. Se uma esposa repudiada e sem sustento almejasse ser educada para exercer a profissão de *hetaira*, não seria em Atenas que tal mulher encontraria esta possibilidade de educação, a não ser que esta

44 “[...] embora pouco saibamos sobre sua condição, Aspásia de fato lecionou em algum momento de sua vida. Em especial, é muito provável que Aspásia tenha lecionado para mulheres, em uma época onde isso era profundamente atípico.” Saar, Beatriz. *Aspásia de Mileto e o exercício da excelência*, p.64.

45 Em seu estudo sobre Aspásia, Spinelli faz uma interessante comparação entre o acolhimento dos “sem eira nem beira” na casa de Aspásia e no jardim de Epicuro: “Na ‘casa de Aspásia’ deu-se algo semelhante ao que se observará a partir dos anos 300 a.C. no ‘jardim de Epicuro’: o acolhimento dos sem arrimo, em busca de afeição, de segurança e de proteção. Dado que, em ambas as casas, na de Aspásia, e, depois na de Epicuro, para lá se dirigiam sobretudo os excluídos (prostitutas, cortesãs, afeminados, e os ‘sem eira e nem beira’) não tardou a encontrar repúdio por parte daqueles que, publicamente, se engrandeciam ao discursar sobre a decência e sobre a honradez, e que, verbalmente e ao olhar público, se colocavam na nobre condição de reserva dos homens nobres (*kaloikagathoi*), senhores dos bons costumes e do êthos consuetudinário!” Spinelli, Miguel. *Dois mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates*, p.267.

mulher tivesse a possibilidade de estudar, com Aspásia, as artes oratório-eróticas. Se Aspásia encontrou na cafetinagem ou na prostituição formas de garantir sua autossuficiência financeira⁴⁶, se ela de fato educou jovens que, formadas, seguiram a carreira de *hetaira*⁴⁷, o que leva, então, senão prejudiciais preconceitos pautados numa moral ortodoxa, uma série de pesquisas aspasiânicas a gastar o verbo buscando “salvar a honra” de Aspásia, isto é, tentando afastá-la de seu *topos* de *hetaira*⁴⁸ e de sua polêmica fama enquanto dona de bordel?

Diante das circunstâncias, discutir se Aspásia foi *hetaira* até conhecer Péricles ou se só é lembrada assim por conta da

46 “Por seu turno, ser prostituta, explorar esta atividade econômica, deve ter conferido à Aspásia uma independência das estruturas da família centradas no poder do chefe do ‘oikos’.” (Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.40). “É na tradição das comédias, seguida por Plutarco, que se estabelece ainda essa identidade de Aspásia como ‘hetaira’, no sentido de prostituta de luxo ou cafetã. Segundo Plutarco, Aspásia dirigia um bordel para poucos e para raros, o que provavelmente era uma verdade na medida em que, sem ‘casa paterna’, radicada em Atenas, uma forma viável de estabelecer-se com uma certa independência financeira para uma mulher rica seria manter um ‘salão’, digamos...” Andrade, Marta. *Aspásia de Mileto*, p.25.

47 “Es posible que la mayoría de las alumnas asistentes acabaran siendo heteras (mujeres libres, no asimilables ni a la esposa tradicional ni a la prostituta o concubina), por lo que Aspasia representaría en la opinión pública el modelo de este tipo. [...] Que las mujeres que recibían alguna educación se convirtieran en heteras, es lo que se puede esperar. En efecto, ¿qué otra salida le cabía en Atenas a una mujer que se relacionase con el mundo del arte o de la intelectualidad? Y más en general, ¿que otra cosa podía ser en Atenas simplemente una mujer culta e instruida sino una hetera?”. Dueso, José Solana. *Aspasia de Mileto: Testimonios y discursos*, p.11-12.

48 “Si vraiment on veut ranger Aspasia dans cette catégorie, on admettra que [...] elle peut avoir été hététaire lorsque Périclès la rencontre. [...] Si seulement Périclès avait pu épouser Aspasia, les choses seraient à coup sûr différentes et peut-être n’aurions-nous pas à nous débattre avec le *topos* d’Aspasia-hététaire.” (Loroux, Nicole. “Aspasia, l’étrangère, l’intellectuelle.” Éditions *Belin*, n° 13, , 2001, p.17-42, p.24.

maledicência dos comediógrafos⁴⁹, parece-me uma grande perda de tempo, assim como tentar aferir se ela foi legalmente casada com Péricles ou se eles apenas viveram em concubinato.⁵⁰ Considero ser muito mais próspera a investigação de suas heranças intelectuais do que a preocupação em descobrir qual era seu “verdadeiro” status sexual.⁵¹ De toda forma, se nos atentarmos à maneira com que se comportou Aspásia, à maneira como viveu e amou⁵², à maneira com que exerceu sua liberdade de expressão,

49 “No sabemos si fue realmente una hetaira, como afirman los autores antiguos, o ese término se usaba como bandera de burla para condenar a todas las mujeres libres que no se sometían a las costumbres vigentes. En realidad, dentro del grupo amplio y borroso de las hetairas había prostitutas de lujo, pero sería un error reducirlo a esa exclusiva función. Bailarinas, músicas, modelos de escultores y pintores, acompañantes a simposios, poetas, mujeres que estudiaban y se codeaban con hombres... todas ellas eran tachadas de hetairas. En esos medios intelectuales –bohémios– se darían relaciones sexuales más libres, pero eso no implica necesariamente prostitución.” Vallejo, Irene. “Aspasia, mujer sabia.” Borja, Margarita; Cansino, Victoria. (Eds.). *Después de la derrota de Clitemnestra*, Creadoras Escénicas en el Festival Internacional de Teatro Clásico de Mérida, Junta de Extremadura, dossiers n° 2, 2019, p.71-72.

50 Segundo Carlson, debater o status legal de Aspásia é menos importante do que constatá-la como a única mulher do círculo de Péricles: “Whatever her legal status, Aspasia became the only female member of the famed Periclean circle, consisting of some of the most important sophists of the day.” Carlson, A. Cheree. *Aspasia of Miletus: How one woman disappeared from the history of rhetoric*, p.30.

51 “Há quem diga que Aspásia foi uma hetera, ou seja, fazia companhia e entretinha homens nos simpósios e [...] era treinada em habilidades como música, canto e dança. Tal entretenimento poderia ou não incluir serviços sexuais. [...] Contudo, diante do destaque intelectual de Aspásia, pouco importa seu status sexual.” Hennemann, Natasha & Lessa, Fabiana. *Filósofas: O legado das mulheres na história do pensamento mundial*, p.43.

52 “[...] nem tudo é moral e nem tudo está dito pelas fontes escritas quando se trata de dimensões da vida das pessoas que se ligam à ‘philia’, amor e amizade, companheirismo, [...] a ‘hetairia’ [...] não está tão fixada na cortesia e na prostituição pura [...]. Recuperar a palavra de Aspásia [...] significa trazer à tona uma visão da filosofia que valoriza explicitamente o

sua força de sedução persuasiva e seu poder pedagógico-político, perceberemos que estes aspectos a aproximam nitidamente da realidade sociológica e da forma de vida das *hetairai*.⁵³

PERSUASÃO ASPASIANA

O fato de não possuímos diretamente os textos de Aspásia não pode ser empecilho para que ela seja vista como uma filósofa que, ao tomar para si o *lógos*⁵⁴, compondo discursos e ensinando oratória em sua escola, certamente desenvolveu sua noção autoral sobre as artes persuasivas, seu conceito de persuasão. Se Protágoras, Sócrates, Tales e tantos outros homens podem ser chamados de sofistas e filósofos somente a partir do que os outros dizem sobre eles, por que Aspásia é frequentemente desacreditada

contexto do amor implicado no saber. Poderíamos, então, conferir maior visibilidade ao contexto afetivo que pode ter definido o uso do termo ‘hetaira’, ‘companheira’ e ‘amiga’, mesmo que designasse ao mesmo tempo uma mulher que transitava nos círculos de amizade masculinos. Aspásia era companheira de Péricles, certamente, mas também era companheira de Sócrates e de seus discípulos. [...] O que podemos afirmar sobre ser ‘hetaira’, na biografia singular de Aspásia, é que ela andava com os homens, debatia com eles, amava e provia amor. Andar com os homens ter autorização (ou o poder sexual e quiçá econômico) para dirigir-lhes e acalantar a palavra.” Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p.40-41.

53 “Es de notar que Aspasia es una milesia, seguramente instruida desde niña en su ciudad, extranjera en Atenas, próxima a la realidad sociológica de las heteras (probablemente fue hetera antes de su unión con Pericles), como las mujeres más libres de Atenas y más próximas al mundo de los hombres: una mujer de estas características, esposa de Pericles durante 15 años de la que se dice que fue una experta en el arte retórica, tiene todas las razones a su favor para dar por válidos los numerosos informes antiguos que la consideran autora de discursos epidícticos (epitafios) y de epigramas.” Dueso, José Solana. “La mujer y la filosofía en la Grecia clásica.” In: *Didaskalie akoretos: homenaje a Antonio Alegre Gorri*. Barcelona: Gráficas Trialba, 2013, p.16-17.

54 “Aspásia toma para si o *lógos*, o discurso. E isto é algo tão importante quanto paradoxal...” Saar, Beatriz. *Aspásia de Mileto e o exercício da excelência*, p.49.

como filósofa e sofista? Se desconsiderarmos o legado filosófico aspasião por falta de fontes primárias, precisaremos abrir mão também do legado socrático.⁵⁵ Até hoje, mesmo se vistas de relance, as semelhanças entre Aspásia e Sócrates são evidentes demais para não dizer nada sobre elas. Assim como tudo que hoje temos da filosofia de Aspásia é fruto de doxografia, o que temos da filosofia de Sócrates de Alópece, filho de Sofronisco, é sempre a opinião de terceiros.

O caminho aparentemente mais fácil seria garantir o título de sofista a Aspásia, devido a seu exercício como logógrafa e professora de oratória, lembrada enquanto eloquente mestra da arte da palavra, intimamente envolvida na produção coletiva e sofisticada de discursos políticos.⁵⁶ Entretanto, como observou Ménage ao reunir sessenta e cinco filósofas antigas, uma mulher ser lembrada como sofista e mestra da eloquência, tal qual Aspásia na *Suda* e num escoliasta de Aristófanos, é algo bastante raro.⁵⁷ Andrade, por sua vez, destacou que, se a reali-

55 “We know about Aspasia much the same way we know about Socrates – from secondary sources. None of their work exists in primary sources. Although the historical tradition has readily accepted secondary accounts of Socrates’s influence, teaching, and beliefs, the same cannot be said about any female counterpart, especially Aspasia, a woman described in so few accounts.” Glenn, Cheryl. *Rereading Aspasia: The Palimpsest of Her Thoughts*, p.36.

56 “Essa ‘colagem’ de discursos constitui a peculiaridade da técnica que Antifonte e Aspásia compartilharam e utilizaram para a composição dos seus discursos. [...] Platão, ao escolher Antifonte como personagem, estaria se endereçando à escola dos lugares comuns, onde estudaram oradores como Lísias, Iseo e Andócides, em oposição à escola do estilo que foi dirigida por Górgias. O que equivale a dizer que estamos no domínio da logografia, onde a predominância dos lugares comuns (*topói*) revela as fórmulas e as coletâneas de passagens que cada orador dispunha para adaptar seus discursos a diferentes contextos.” Silva, Anna Christina da. *Antifonte, Aspásia e Sócrates no Menéxeno de Platão*, p.64.

57 “Suidas en «Aspasia» y el escoliasta de Aristófanos en *Los acarnienses* la llaman «sofista» y, lo que es rarísimo en su sexo, «maestra de elocuencia». Nos indica Ateneo, en el libro v, que también fue poeta y que muchos de

dade de Aspásia é “largamente aceita quando se trata de falar da companheira de Péricles, quando o que está em questão é a memória de uma Aspásia professora de retórica, circulando pelas rodas filosóficas e a quem algumas fontes conferem o ‘título’ de sofista, duvida-se.”⁵⁸ Ao mesmo tempo em que “pelos mesmos motivos, duvida-se muito pouco da autoria de Aristóteles em obras como *A Política* [...], mas Aspásia, a sofista, ‘deve’ ser fruto da imaginação fértil da posteridade, ou criação cômica de inimigos de Sócrates. Mulheres são como sombras.”⁵⁹ Através de tais apontamentos, é possível constatar que assegurar o título de sofista para Aspásia parece ser uma tarefa tão árdua quanto lhe atribuir o título de filósofa.⁶⁰

Ademais, dentre outras tendências doxográficas, cabe destacar que estudar a Aspásia é lidar com sua caracterização enquanto uma “mulher fálica”.⁶¹ Caracterização que acompanha a imagem aspásiana devido ao sentimento de estranheza que sua presença feminina em ambientes majoritariamente masculinos, sua força

sus versos fueron publicados por Heródico Cratecio.” Ménage, Gilles. *Historia de las Mujeres Filósofas*. Mercè Otero Vidal. Barcelona: Herder editorial, 2009, p. 49.

58 Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p. 36.

59 Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p. 36.

60 “Heloísa de Argenteuil (séc. XII), em uma de suas cartas para Abelardo, atribui o título de filósofa a Aspásia de Mileto. Aspásia já havia aparecido em diversas obras escritas por homens tais como, o *Menêxeno* de Platão e o *Da Invenção* de Cícero. Entretanto, nestas ela recebe o título de mestra e professora, mas nunca de filósofa. E, por que Aspásia não recebe tal título se fica explícito nesses mesmos textos que ela utiliza da lógica e da retórica, partes essenciais da Filosofia, para transmitir seus ensinamentos a filósofos reconhecidos pelo cânone?” Ezídio, Camila. *O Título Filósofa*. Coluna ANPOF, 06/06/2023. Disponível em: mail.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/o-titulo-filosofa. Acesso em: 02/02/2024.

61 “[...] Esto se advierte en la oscilación de juicios que hacen de Aspasia la encarnación de los valores femeninos con otros que la consideran una mujer fálica. Estas variaciones se daban igualmente en la Antigüedad.” Mársico, Claudia. *Socráticos, Testimonios y fragmentos*, p.115.

oratória-erótica e seu furor intelectual causavam à época da milésia. Como a doxografia se faz “de perda em perda”⁶², as diferenças que existem entre o legado socrático e o aspasiano, por exemplo, dependem das perdas, constitutivas da presença mesma das figuras, serem mais ou menos privilegiadas. O privilégio socrático é ser retratado por seus discípulos e o infortúnio de Aspásia é ser lembrada, principalmente, por seus inimigos políticos. Contudo, há uma diferença vital aí: Aspásia é absolvida após as apelações lamentosas de Péricles, e Sócrates acaba, em militância política, bebendo a cicuta a que foi condenado.⁶³ Mas é nítido que quem estuda a figura de Aspásia e não a de Sócrates por meio da doxografia, encontra inúmeras dificuldades pelo fato de ela ser mulher e ter seu legado tutelado pela fama de Péricles e por heranças socráticas.⁶⁴

Nota-se que colocar Aspásia à sombra de Péricles é um aspecto partilhado por diversos representantes de sua relevante doxografia, sejam eles verdadeiros doxógrafos⁶⁵, comediógrafos

62 “Compreendemos que a doxografia funciona de perda em perda. Importa perder tudo que difere para fixar uma identidade, por mais reduzida que ela seja.” Cassin, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*, p.31.

63 Sofística, filosofia: trata-se sempre de viver/morrer pelo que se diz. Como nos lembra Cassin ao comparar Górgias e Sócrates: “[...] as duas diferenças específicas sempre afirmadas, [...] Sócrates. um ateniense / Górgias um estrangeiro; Sócrates, que morreu pelo que disse / Górgias, que viveu pelo que disse.” Cassin, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*, p.53.

64 “Revenons à Aspasié. Mais ne pensons pas pour autant revenir à Aspasié seule. Car toujours au nom de la Milésienne est associé un nom d’homme athénien, si bien que l’on ne quitte la rubrique «Aspasié et Périclès» que pour ouvrir le chapitre «Aspasié et Socrate».” Loraux, Nicole. *Aspasié, l’étrangère, l’intellectuelle*, p.18.

65 “Não se diz que Platão seja um doxógrafo, assim como não se diz que Aristóteles ou Sexto Empírico o sejam, ainda que haja doxografia em suas obras. Em contrapartida, há certo número de autores que são qualificados tradicionalmente de doxógrafos...” Cassin, Barbara. *Jacques, o Sofista: Lacan, lógos e psicanálise*, p.25.

ou filósofos. Contudo, ainda assim, muitas vezes metamorfoseando a intenção daqueles que escreveram e inscreveram Aspásia ali, nesses fragmentos permanece viva a memória do indomesticável poder oratório aspasião, a lembrança de sua estrangeira força persuasiva, de sua sedutora perspicácia intelectual. Junto a Calíope⁶⁶, à deusa *Peithō*⁶⁷ e à Helena inocentada de Górgias (mulher-*phármakon* ambigualmente indomesticável que Górgias elegera para esculpir o corpo tirânico da persuasão discursiva), Aspásia entrou para o rol de imagens femininas que personificam a força da Persuasão, “heroínas da sofística”!⁶⁸ Beleza da inteligência, lábia da sedução, poder da persuasão: esse saber conduzir a alma do interlocutor é uma habilidade compartilhada

66 “[...] Calíope – a quem Pitágoras teria mesmo apelidado de Filosofia – [...] a musa da poesia e da eloquência, do *epos* feito filosofia...” Azevedo, Marina. “Harmonia entre saber e prazer. Ou a conciliação entre Aspásia e Sócrates (Comentário em torno do Dion 58d-59a, de Sinésio de Cirene)” *Euphrosyne*, v. 31, 2003, p.253-270, p.266.

67 “As a female deity, Peitho’s power of verbal persuasion can merge with the seductive threat of the feminine. She is connected with Aphrodite, eros, and sexual seduction, appearing in the company of figures for desire and yearning. [...] But Peitho crosses from a feminized world of seduction into the public life of communities. Her power is necessary for establishing civilization and democracy. [...] In this multiplicity, Peitho is a fitting figure for a project seeking to explore women throughout history; [...] Her importance in Greek culture signals the power of the word – spoken, written, inscribed, intoned. In naming our newsletter after her, we invoke that power and importance.” Jarratt, Susan. “From the Editors.” *Peitho*, n. 1, v. 2, 1997, p.7-8. “*Peithō* occupies a significant place in the Greek thought of the era, represented in literary texts and on vase paintings not only as a literary and intellectual concept, but also as a personification of a human power and a goddess complete with a mythological genealogy and cult status in sanctuaries (at Athens, Megara, Argos, Sikyon, Thasos, etc.). Sometimes it symbolizes seduction and trickery, sometimes the refusal of violence and the search for good social order.” Pernot, Laurent. *Rhetoric in Antiquity*. Tradução de Higgins, W. E. Washington DC: Catholic University of America Press, 2006, p.8.

68 “Helena é [...] a heroína sofística por excelência, porque está transida de discurso.” Cassin, Barbara. *O efeito sofístico*, p.259.

entre sofistas e *hetairai*. Indo mais longe, se a *hetaira*, tal qual o sofista, é uma estrangeira culta que vende o leite, o gozo intelectual, o prazer da palavra; se a *hetaira*, como o sofista, ousa precificar aquilo que para alguns “não tem preço”; se frequentar uma *hetaira* era também se educar⁶⁹ em diversas áreas, qual a distinção entre sofista e *hetaira* senão uma diferença sexual? É nítido que o sofista, enquanto homem, ainda que estrangeiro, teria maior mobilidade e influência nos espaços sócio-políticos, enquanto os ensinamentos das *hetairai* estariam ligados à sua autoridade⁷⁰ erótico-persuasiva, usada para entreter e encantar em ambientes como os banquetes.

De toda maneira, sofistas e *hetairai* são *ventrelínguas* ou *glotogástricos*, isto é, sabem conjurar o ventre na língua e atrair os *voyeurs do discurso*⁷¹, seduzindo-os com palavras e, no fluxo *ventrelinguístico*, fazer comer, fazer gozar, fazer pagar! Partem do prazer de fazer barulho com a boca, do prazer de falar (o

69 “Do you think a sophist is any different from a courtesan? Maybe in so far as they don’t persuade by the same means, but they certainly both have one and the same goal: gain. [...] We are no worse at educating the youth! For compare, if you like, Aspasia the courtesan and Socrates the sophist, and judge which one of them educated men better. You will see that Pericles was her pupil and Critias his.” Alcífron. *Carta de Laís a Euthydemus*, 4.7.1-6 In: Alcyphron. *Letters of the Courtesans*. Tradução de Granholm, Patrick. Uppsala: Uppsala University, 2012, p.77-79. “La capacità di persuadere e incantare colloca il discorso socratico sullo stesso piano della parola di Aspasia. Tra il sofista Socrate e l’etèra Aspasia - afferma un ignoto comico ateniese - non «esiste alcuna differenza». Ironia comica, certo, ma fondata su una comune attitudine ‘pedagogica’: entrambi educatori, il filosofo e la Milesia sono allo stesso titolo professionisti della seduzione e della persuasione” (Pisano, Carmine. “Aspasia, maestro di retorica.” *Mètis - Anthropologie des mondes grecs anciens*, n. 13, 2015, p.189-200, p.197.

70 “L’Aspasia del Menesseno è la figura verosimile di una parola la cui autorevolezza si fonda [...] sul suo potere di emprise: la parola ‘seducente’ dell’etèra.” Pisano, Carmine. *Aspasia, maestro di retorica*, p.198.

71 “[...] eles próprios são efeitos do discurso e seu nome por si atrai multidões de ouvintes, *voyeurs do discurso*. Pois os sofistas são os ‘ventrelínguas’, eles têm o ventre na língua.” Cassin, Barbara. *Se Parmênides*, p.108.

lógon kharin de Aristóteles no livro Gama da *Metafísica*),⁷² para chegar ao deleite da escuta. Gozo que vai da boca de um à orelha do outro. Margeiam o prazer dos orifícios, próprio à perversidade-polimorfa:⁷³ os prazeres que vendem são aqueles dos órgãos. O *trottoir* sofístico é aquele que incomoda quem dá o prazer da palavra de graça e, nos fluídos *ventrelinguísticos*, faz comércio discursivo-eróticos, faz viciar nos prazeres da palavra. Testando, extrapolando, desterritorializando limites: criam novas zonas de circulação monetária (crematística⁷⁴ financeira), de circulação verborrágica (crematística da palavra), de circulação orgástica (crematística do gozo).⁷⁵ Frequentando cemitérios, realizando ritos

72 “[...] cena originária erguida por Aristóteles no livro Gama da sua *Metafísica*, como máquina de guerra contra os sofistas, semelhantes a plantas, esses pseudo-homens que pretendem falar por (prazer de) falar...” Cassin, Barbara. *Ensaio sofísticos*. Tradução de Ana Lúcia Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990, p.209.

73 Sobre a relação entre a perversidade e sofisma, artefato linguístico do sofista, cabe citar Foucault: “A lógica, a moral, a psicologia zelam pela exclusão das infantilidades fraudulentas e anárquicas do sofisma. O sofisma é, no sentido estrito, uma perversidade: nele os sujeitos falantes têm com o corpo, com a materialidade de seus discursos, uma relação indevida, uma relação que a ordem moral adulta reprova.” Foucault, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*, p.57.

74 Utilizo essa terminologia sofística na esteira de Cassin, que chama atenção para a palavra: “*Khrema*, da mesma família que *khre*, ‘é preciso, é necessário’, e que *khraomai*, ‘desejar, sentir falta, utilizar-se de’, se entende como ligado a *kheir*, ‘a mão’ [...] Essa palavra-chave da sofística inaugura, face à economia eterna do ser o desdobramento temporalizado do uso, da usura, do gasto. [...] Poder-se-á, com Aristóteles, relacionar isso ao mau infinito da crematística, em que o dinheiro, apenas por sua circulação, produz dinheiro independentemente de qualquer necessidade.” Cassin, Barbara. *O efeito sofístico*, p.67.

75 “Eles recebem uma indenização cujo escândalo tem a ver com o fato de que ela provém de seu discurso: nada de guardar [...], nada de constituição de um tesouro, mas uma pura despesa, um fluxo de energia, um ato, como o *potlatch* [...] que constitui sua parte maldita perturbando a economia. [...] remunerando sua estranheza: o sofista se arrisca a perder aí sua reputação e parecer, se nos perdoarem o jogo de palavras, não tanto peripatético da

e orgias, praticando e ensinando procedimentos necromânticos⁷⁶, seduzindo, enfeitando e conduzindo nos banquetes por meio dos sons (dos instrumentos em que eram versadas ou através da voz), as *hetairai* parecem bastante próximas da sedutora feitiçaria sofisticada, em especial, da bruxaria discursiva gorgiana que é herdeira da necromancia e particularmente lembrada por seu estilo sedutor.⁷⁷

Apesar da visão de que haveria proximidades estilísticas entre Aspásia e Górgias remontar a fontes como Ésquines e Platão, passando por comentários de uma figura de autoridade na sofística, a saber, Filóstrato⁷⁸, são poucos os estudos aspasia-

energeia, [...] quanto uma prostituta que faz o *trottoir*, cujo gozo pago se reduz a um prazer do órgão: fazer barulho com sua boca.” Cassin, Barbara. *Se Parmênides*, p.108.

76 “Os cultos noturnos introduzidos pelos frígios, [...] eram rituais considerados infames, libidinosos, praticados pelas *hetairas* e cortesãs. A consideração nos remete à tradição de se atribuir às mulheres as ações mágicas como no caso de Circe, Medeia [...]. A documentação literária nos apresenta mulheres estrangeiras como praticantes da magia das ervas e raízes e iniciadas nos cultos de mistério. Algumas detinham a capacidade de evocar os mortos por meio da manipulação de seus corpos. A prática denominava-se *nekromancia*, como nos leva a concluir o processo contra Frinea de Téspis, Nino e Theoris de Lemnos.” Cândido, Maria. “Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro.” *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 9, 2017, p.16-25, p.20-22.

77 “[...] l’etèra seduce, ammalia (θέλγειν), non solo con la bellezza del suo corpo, ma anche con l’armonia del canto e della musica e con la dolcezza della parola. La parola di Aspasia, in grado di persuadere e incantare (γοητεύειν) « alla maniera di Gorgia » è pertanto la parola ‘seducente’ dell’etèra, e il suo peso, la sua forza, non può che risiedere nel suo potere di emprise. Ora, è proprio su questo potere della parola di Aspasia che le fonti antiche insistono, nel momento in cui accusano la Milesia di aver ‘persuaso’ Pericle a portare guerra contro Samo, prima, e Sparta, poi..” Pisano, Carmine. *Aspasia, maestro di retorica*, p.195.

78 “Dizem que Aspásia de Mileto afiou a língua de Péricles em Górgias. [...] Até o seguidor de Sócrates, Ésquines, [...] não hesitou em gorgianizar no discurso sobre Targélia. Pois nele disse assim: ‘Targélia de Mileto veio à Tessália, casou-se com Antíoco da Tessália, rei de todos os tessálios’. As

nos que tratam dessa possível relação sofisticada entre Aspásia e Górgias, sendo que a maioria dos comentários a respeito dessa conexão têm o intuito de deslegitimá-la, sempre sob o pretexto de que essa associação seria um absurdo anacronismo. Seguindo Dueso e Giombini, defendo a hipótese de que Aspásia *gorgianizando* e ensinando a *gorgianizar* não configura um anacronismo se mantivermos em mente os textos sofisticados que já estavam em circulação no séc. V a.C. A difusão de pequenas obras tinha um bom mercado, constituindo para os sofistas uma fonte de publicidade e renda. Dessa forma, é possível explicar como antes de Górgias ir a Atenas (por volta de 427 a.C.) os traços de seu estilo próprio, que estavam se espalhando pela Hélade na forma de escritos e leituras epidíticas, já haviam chegado em território ateniense.⁷⁹

Acredito que os principais testemunhos que ajudam a ilustrar a capacidade persuasiva aspásiana transpassando seus ensinamentos oratórios e eróticos são: 1) Fragmentos do diálogo *Aspásia* de Ésquines, principalmente o testemunho de Cícero, que

interrupções e os adendos da linguagem de Górgias se tornaram costumeiros, principalmente no círculo dos poetas.” Filóstrato. *Epistulae* 73. In: Diels, Hermann; Kranz, Walther. *I pressocratici*. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006, p.1613.

79 “Una testimonianza piuttosto importante è quella di Filostrato che in una Lettera riporta la notaia sécondo cui Aspasia ‘educò retoricamente’ Pericle attraverso lo stile gorgiano. Filostrato non solo ribadisce il ruolo di Aspasia nella formazione di Pericle ma ci dice che uno dei modelli della retore fu Gorgia di Lentini. Non siamo di fronte ad un caso di anacronismo: sebbene Gorgia giunse ad Atene nel 427, anno in cui Aspasia si risposò e non era più attivo il Circolo, è chiaro che Gorgia fosse già conosciuto e circolassero alcune sue opere ad Atene dove godeva di grande fama già prima di arrivare. È evidentemente Aspasia aveva avuto l’opportunità di leggere Gorgia e di apprendere il gorgiazain.” Giombini, Stefania. “Aspasia di Mileto e la retorica di V secolo.” *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università degli Studi di Perugia, v. 4, 2003, p.7-19, p.13. “Es más que probable que la técnica gorgiana fuera conocida en Atenas antes de la visita del sofista en el 427 y que en todo caso circularan los manuales de oratoria.” Dueso, José Solana. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*, p.16.

vincula Aspásia ao método indutivo de argumentação, ao mesmo tempo que a conecta ao aconselhamento matrimonial. 2) Platão no *Menêxeno*, que noticia a logografia aspasiana voltada para produção de orações fúnebres. 3) Xenofonte em *Memoráveis* e *Econômico*, que retrata Aspásia como casamenteira com apreço pela verdade e como mestra na educação econômica das mulheres, especialmente, esposas. 4) Heródico via Ateneu, que atribui a Aspásia a autoria de epigramas amorosos que narram uma cena de educação erótico-filosófica onde um Sócrates arrebatado por Alcibiades é guiado pela milésia. Examinando essas fontes em busca de características da persuasão aspasiana, podemos observar uma série de técnicas sofisticadas que foram praticadas e ensinadas por esta sofista jônia. A persuasão é necessária nas mais variadas áreas de saber que Aspásia atuava: como professora, como casamenteira, como conselheira matrimonial, como guia erótico-filosófica, como cultivadora da excelência política, como logógrafa etc.

Nos epigramas amorosos atribuídos a Aspásia, por exemplo, vemos a sabedoria persuasiva da mestra milésia em ação. Ela instrui Sócrates a escutá-la e se persuadir de que seria melhor se conter, refrear seus desejos impetuosos em culto a *Philia* e, assim inspirado, conquistar Alcibíades oferecendo-lhe a escuta do coração.⁸⁰ Esse episódio exemplifica como a persuasão aspa-

80 “Efectivamente, Aspasia, la sabia maestra de retórica de Sócrates, en unos versos que se le atribuyen y que cita Heródico el discípulo de Crates, dice así: Sócrates, no se me oculta que de deseo se remuerde tu corazón por el hijo de Dinómaque y Clinias. Pero escucha, si quieres que hacia ti esté bien dispuesto el muchacho. No desobedezcas mi mensaje, mas hazle caso, y será para ti mucho mejor. Que también yo, cuando lo oí, de placer vi cubierto mi cuerpo de sudor, y de mis párpados cayó un llanto no indeseado. Contento y llena tu espíritu con la musa inspiradora, con la que lo conquistarás. Infúndela en sus oídos anhelantes, que para ambos será ella comienzo del amor. Con ella lo retendrás, dirigiendo a sus orejas presentes de deseo.” Ateneu de Naucratis. *Banquete de los eruditos*. Libros III-V, 5.61, 219b-d. Tradução de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 2015, p.360.

siana atuaria quando vinculada ao autoaperfeiçoamento erótico. Também a transmissão do *Aspásia* de Ésquines via Cícero⁸¹ traz importantes contribuições para elucidar os usos da persuasão aspásiana, já que este testemunho é responsável por vincular o método indutivo de argumentação a Aspásia, além de trazer uma cena de aconselhamento matrimonial aspásiano, em que vislumbremos uma Aspásia empenhada em mostrar que melhores relações dependem do compromisso de ambas as partes com o constante autoaprimoramento e com a interminável busca pela excelência. Aqui contemplamos uma Aspásia envolvida com a educação das esposas que encontra ecos no *Econômico* de Xenofonte.⁸²

Já a menção às lições da Aspásia casamenteira sincera chama atenção para o perigo da persuasão que intenciona enganar.⁸³ No *Menêxeno*, por sua vez, encontramos uma Aspásia envolvida com produção de pelo menos duas orações fúnebres, com a logografia e com uma certa técnica de bricolagens.⁸⁴ Sobre a presença de

81 “A indução é um discurso que, utilizando proposições não dúbias, atinge a adesão daquele com que discutimos. Com esse assentimento, faz com que seja aprovada por ele alguma coisa dúbia, isso por causa de suas semelhanças com coisas em que assente. Assim, no livro de Ésquines, o Sócrático, Sócrates narra o que Aspásia falou com a esposa de Xenofonte e com o próprio Xenofonte...” Cícero. *Da Invenção*, I.31.51-3. In: Ilunga, Kabengele. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero*. Tradução e estudo. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas, USP, São Paulo, 2009, p.72.

82 “Critóbulo: – Esses de quem dizes que têm boas esposas, será que foram eles próprios que as educaram? Sócrates: – Nada como fazer uma investigação [...] Eu te apresentarei também Aspásia, que, com maior competência que eu, tudo isso te explicará...” Xenofonte. *Econômico*, 5.14. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.19.

83 “[...] como ouvi dizer uma vez a Aspásia; dizia ela que as boas casamenteiras são formidáveis a fazer uniões, se o fazem com verdades, mas não querem fazer elogios tendo de mentir, porque aqueles que são enganados passam a odiar-se ao mesmo tempo uns aos outros e à casamenteira também.” Xenofonte. *Memoráveis*, II, 6, 30-8. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009, p.151.

84 Sócrates apresenta Aspásia como sua professora e autora de *epitáphioi* na seguinte passagem: “Pois, para mim, Menêxeno, não acho nada espantoso

Aspásia neste diálogo, cabe destacar que alguns comentadores, inclusive do legado aspásiano, interpretaram a aparição de Aspásia no diálogo como totalmente satírica, irônica e no intuito de “degradar” a retórica, enquanto outros viram na Aspásia de Platão uma presença feminina estrangeira necessária às metáforas de fecundidade no mito autóctone do diálogo (Atenas-mãe, cidadãos-filhos) ou um meio de atingir Péricles e rivalizar com Tucídides. Concordo com Andrade que precisamos ter cuidado para não assumir o papel de Aspásia na crítica platônica de forma mecânica.⁸⁵ Uma coisa é constatar que Platão utiliza seu frequente tom irônico também nesse diálogo – para criticar a retórica sofística e denunciar a “vanidade da palavra do sofista em geral”⁸⁶ – e outra totalmente diferente é dizer que, por causa do tom sarcástico, tudo que Platão escreveu sobre Aspásia não tem veracidade ou historicidade, sugerindo que a Aspásia oradora é uma metáfora ou um produto ficcional de uma alucinação

que eu seja capaz de discursar, uma vez que calhei de ter como mestra aquela que com certeza não é insignificante em retórica, mas, pelo contrário, tem formado muitos e bons oradores, dos quais um se distinguiu entre os helenos: Péricles, filho de Xantipo. MENÊXENO: E quem seria ela? Você está falando de Aspásia, não é verdade? SÓCRATES: Pois é dela mesmo que falo [...] ontem mesmo ouvi com atenção Aspásia enquanto discursava uma oração fúnebre sobre esses homens. [...] de improviso, expôs para mim uma parte daquilo que seria conveniente dizer, enquanto a outra já havia preparado, quando, me parece, organizara a oração fúnebre que Péricles proferiu, fazendo um retalho com fragmentos daquele discurso.” Platão. *Menêxeno*, 235e-236b. In: Cerdas, Emerson. “Menêxeno. Introdução, tradução e notas.” *Revista Archai*, n. 30, p.1-35, p.11-12, 2020.

85 “O papel de Aspásia nesta crítica não deve ser assumido, contudo, mecanicamente. Trata-se de uma figura ambígua mesmo no seio da crítica, pois, apesar de ser apresentada como sofista a fabricar um discurso, ela também surge no mesmo diálogo como professora e sábia, e o fato de ensinar a convencer pela palavra não contradiz sua presença como professora de Sócrates nesse diálogo, como também no *Econômico*, de Xenofonte. Aspásia, o bem e o mal da palavra.” Andrade, Marta. *Aspásia de Mileto*, p. 27.

86 Andrade, Marta. *Aspásia. O amor e a palavra*, p. 41.

coletiva.⁸⁷ Como destacou sabiamente Dueso, se os diálogos que retratam Lísias, Górgias e Protágoras são vistos enquanto fontes para estudar as possíveis técnicas de composição e características discursivas desses sofistas, então também o diálogo que retrata Aspásia deve ser considerado como texto importante para nos aproximarmos das ideias da pensadora jônia, sendo o *Menêxeno* apenas mais um dos diálogos platônicos a descrever criticamente a oratória corrente desta época.⁸⁸

Que Platão levou o poder pedagógico-persuasivo de Aspásia tão a sério quanto a feitiçaria discursiva de outros sofistas⁸⁹ fica nítido até nas passagens mais cômicas, por exemplo, no trecho em que Sócrates concorda em reproduzir o discurso aspasião, dizendo que só irá proferir as perigosas palavras da milésia

87 “En resumen, la Aspasia oradora sería una ficción o, más radicalmente, una metáfora. [...] tales hipótesis exigen algo altamente improbable, a saber, que los contemporáneos de Aspasia que la conocieron y la trataron [...] se pusieron de acuerdo para difundir una invención (a saber, Aspasia maestra de oratoria) contradictoria con su propia experiencia.” Dueso, José Solana. “Aspasia de Mileto: la metáfora y el personaje.” In: *El Eco de las voces sinfónicas: escritura y feminismo*. Pressas Universitarias de Zaragoza, 2008, p. 289-290.

88 “[...] no veo razones, salvo prejuicios atávicos, efectivos tanto en la historiografía griega como, mucho más, en la crítica moderna, para tratar a la Milesia de modo distinto a otros escritores que también intervienen en la obra platónica. Este es el caso de Lisias [...], de Gorgias o de Protágoras en diversos diálogos. Si en estos casos se admite que Platón recoge opiniones de los escritores respectivos, ¿por qué no debemos aceptar la misma hipótesis para Aspasia? [...] Y es que una cosa es la broma y burla platónicas contra los discursos fúnebres y los oradores, y otra distinta las noticias que da sobre personajes, sobre las características de los discursos y sobre las técnicas de composición, todo lo cual suele ser aceptado por los estudiosos como descripción de la oratoria de su tiempo.” Dueso, José Solana. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*, p.18-22.

89 “Plato took Aspasia’s reputation seriously. He thought she was worthy of the same treatment he afforded Gorgias and Lysias. She was dangerous in the same manner. This alone should be reason enough to accept Aspasia’s skills as genuine.” Carlson, A. Cheree. *Aspasia of Miletus: How one woman disappeared from the history of rhetoric*, p.39.

porque estão sozinhos e, estando nessa zona de intimidade, até se Menêxeno pedisse um *striptease*, Sócrates dançaria para agradá-lo.⁹⁰ Além disso, o Sócrates platônico pinta a caricatura de uma professora muito exigente, capaz de punir os alunos que não decoram correntemente as lições de eloquência. Se alguns ainda consideram exagero enxergar no *Menêxeno* notícias de certa autoria aspásiana em pelo menos duas orações fúnebres, é impossível ler o diálogo e não reconhecer o próprio Sócrates introduzindo Aspásia enquanto figura de autoridade, mestra do discurso, manancial de onde provém sua competência oratória ou pelo menos grande parte dela. Aspásia: meio sofista, meio filósofa⁹¹, inteiramente amante da arte da palavra⁹² e incorporação da Persuasão!

90 “De fato, eu recebia lições dela e por pouco não tomava umas pancadas por causa da minha falta de memória. MENÊXENO: Por que então você não o profere? SÓCRATES: Mas devo me precaver para que a mestra não se irrite comigo, por eu tornar público o discurso dela. [...] SÓCRATES: Pois bem, sem dúvida eu devo te agradecer, ao ponto que, se você me pedisse para dançar tirando a roupa, por pouco não faria isso para sua diversão, já que estamos sozinhos.” Platão. *Menêxeno*, 236b-d, p.12-13.

91 “De los 34 testimonios recogidos, 17 se refieren a la pericia de Aspasia en el arte de la retórica, mientras otros insisten en su dedicación a la filosofía.” Dueso, José Solana. *Aspasia de Mileto: Testemonios y discursos*, p.22.

92 “Quaisquer que fossem suas atividades entre a retórica e a cortesia, os ensinamentos que algumas de nossas fontes reportam a ela são lições da arte da palavra e dos atos e, assim, ela pode caminhar entre os homens como objeto de desejo e sujeito de discurso.” Andrade, Marta. *Aspásia de Mileto*, p.26.



Margery Kempe

MATERNIDADE EM MARGERY KEMPE

Fernanda Cardoso Nunes

INTRODUÇÃO

A obra conhecida como *The Book of Margery Kempe* (c.1438) tem sua autoria atribuída à mística Margery Kempe, nascida em King's Lynn (na época Bishop's Lynn), Norfolk, Inglaterra em c.1373 e falecida em c.1438. Foi escrita em inglês médio, no dialeto de Norfolk. O texto relata o cotidiano doméstico da autora, suas peregrinações a lugares sagrados na Europa e na Terra Santa, bem como suas conversas com Deus. A narrativa relata as visões e as experiências de Kempe com a divindade, bem como traz um retrato bastante interessante da Idade Média inglesa pela perspectiva de uma mulher.

O *Livro de Margery Kempe*¹ tem sido explorado incessantemente como uma rica fonte de informação para historiadores, teólogos, críticos literários e até mesmo psicólogos, desde a redescoberta do seu único manuscrito existente, no ano de 1934, numa casa de campo inglesa. Neste capítulo, pretendemos analisar como se configura o conceito de maternidade em algumas passagens da referida obra, que apresentam uma visão bastante diferenciada da *imago Dei* (imagem de Deus) medieval, bem como

1 Kempe, Margery. O Livro de Margery Kempe. In: Nunes, Fernanda Cardoso. *O livro de Margery Kempe: análise e tradução da primeira autobiografia escrita em língua inglesa*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2023.

a forma como ela insere aspectos relacionados à maternidade de Deus na narrativa.

MARGERY KEMPE E AS REPRESENTAÇÕES DO CORPO FEMININO

O texto de autoria da mística de King's Lynn se insere dentro de uma tradição literária feminina medieval. Por se tratar de um discurso místico feminino, ele carrega em si o poder de colocar o corpo no centro da representação literária em textos de autoria feminina medievais. Como destaca Liz Herbert McAvoy, “[...] as experiências femininas específicas de menstruação, gestação, parto e amamentação também podem ser transformadas em textos escritos sobre os corpos (masculino e feminino, humano e divino) e usadas como uma linguagem para validar o igual valor do feminino”.²

A maternidade aparece na obra como elemento de validação feminina, visto que Margery Kempe constrói para si mesma uma imagem de santa maternal, figura que ganhou popularidade entre o século XIII e o século XV, e com a qual se identifica, espelhando-se na imagem da Virgem Maria como *Mater Dolorosa* e que sofre na própria pele as dores físicas e da alma. É interessante notar justamente que a doença corporal que a acomete é o motor que desencadeia todas as percepções místicas que irão se seguir.

Margery Kempe, em seu *Livro*, relata que a enfermidade que quase a conduziu à loucura absoluta aconteceu logo após o nascimento de seu primeiro filho, aos vinte anos de idade:

2 Todas as traduções citadas no texto são de minha autoria: “[...] the female-specific experiences of menstruation, gestation, giving birth, breast-feeding are also capable of being transformed into text which is written upon bodies (both male and female, human and divine) and used as a language to validate the equal worth of the feminine.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*. Cambridge: D.S. Brewer, 2004, p. 15.

Então esta criatura, sobre a qual este tratado, pela misericórdia de Jesus, mostrará só parcialmente, sua maneira de viver, foi submetida à prova por obra de Nosso Senhor mediante uma grave enfermidade pela qual ela perdeu a razão durante longo tempo, até que a graça de Nosso Senhor lhe devolveu de novo a saúde, como depois se mostrará com maior amplitude.³

Tal doença, não apenas corporal, mas também mental, deixou-a irreconhecível para seus parentes e amigos, pois relata que via demônios com suas bocas cheias de fogo e que lhe pediam que renunciasse à sua fé e às suas crenças, negasse a Deus e aos santos, bem como aos seus familiares e amigos:

E assim o fez. Difamava seu marido, seus amigos e a ela mesma. Pronunciava muitos insultos e vitupérios, não reconhecia virtude nem bondade alguma; desejava toda a maldade, exatamente como os espíritos a tentavam para que dissesse e fizesse assim ela dizia e fazia. Ela teria se matado várias vezes como eles a incitavam a fazer e havia sido condenada com eles ao inferno e como prova mordeu a sua mão com tal violência que se pôde ver a cicatriz durante o resto da sua vida. E ela também arrancou violentamente a pele de seu corpo perto de seu coração com suas unhas, por não dispor de nenhuma ferramenta, e teria feito algo pior se não estivesse atada e sujeitada à força de dia e de noite, de modo que não podia fazer o que queria.⁴

Observamos, nesta passagem, o quanto a doença que a afligira fora violenta. Além disso, temos aqui a presença dos demônios que a afligiam e a incitavam a renegar sua fé e seus entes queridos. Temos aqui um duplo martírio: o do corpo, pois ela era violenta para consigo; e o da alma, ao ser atormentada por seres malignos. Tudo isso contribui para construir e afirmar

3 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 112-113.

4 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 117-118.

sua imagem enquanto mulher que fora salva da doença e das tentações do diabo.

Assim, Kempe, através dos relatos de superação em sua obra, através da aparição do Cristo sobre a cabeceira de seu leito, que lhe diz “Filha, por que me abandonaste e eu nunca te abandonei?”, e da sua total entrega às lágrimas e aos prantos que iriam marcar sua trajetória daí por diante, tece sua auto-hagiografia e legitima seu relato como sendo de origem divina e miraculosa.

Assim, como podemos constatar, a linguagem do corpo feminino, mesmo que esse corpo esteja adoecido, é usada como uma ferramenta literária que lhe confere autoridade. Segundo McAvoy,

Esta escrita de Margery Kempe e de Juliana de Norwich faz uso extensivo do corpo feminino como ferramenta literária identificada como feminina e, como tal, tende a constituir uma *performance* textual do que é considerado “fêmeo” ou “feminino” dentro de uma cultura que *realmente* essencializou a diferença de gênero, como vimos. O que devemos lembrar como leitores, é claro, é que o que temos aqui não são as práticas dessas mulheres medievais, mas apenas os “efeitos textuais” dessas práticas que – incomumente – estão nesses textos sendo articuladas por elas próprias.⁵

5 “This writing of both Margery Kempe and Julian of Norwich makes extensive use of the female body as female-identified literary tool and, as such, tends to constitute a textual *performance* of what is deemed to be “female” or “feminine” within a culture which *did* essentialise gender difference, as we have seen. What we must remember as readers, of course, is that what we have here are not the practices of those medieval women themselves, but merely the “textual effects” of those practices which – unusually – are in these texts being articulated by the women themselves.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 12.

Essas narrativas místicas de autoria feminina rompem com estereótipos misóginos medievais. Segundo Finke, essa verdadeira linguística textual/sexual que permeia esses textos põe em xeque

[...] nossos estereótipos habituais da mulher na Idade Média, ora como sujeito de uma misoginia clerical que via a mulher como a encarnação de todo mal, por um lado, ora como sujeito da mariolatria, como santa dócil e virginal e mártir, por outro lado, sugerindo que a dicotomia entre Eva e Maria simplifica demais a posição das mulheres na Idade Média⁶.

Na realidade, essas mulheres transcendem esses papéis ao se colocarem como transmissoras dos mistérios dos divinos ensinamentos que fluem através de suas palavras. Seus discursos têm, nesse sentido, poderoso efeito na instituição sociorreligiosa da qual fazem parte, ou seja, a cristandade, visto que esses discursos estão permeados com uma autoridade de origem divina. Efeito este que ecoa até os dias de hoje.

Podemos perceber, portanto, o discurso místico de autoria feminina como um lugar de empoderamento linguístico para as mulheres medievais. Finke assevera que esse mesmo empoderamento estava ligado a certas questões constantes relativas à representação do corpo no medievo:

O discurso da mística feminina foi moldado a partir de disciplinas destinadas a regular o corpo feminino e é, paradoxalmente, por meio dessas disciplinas que a mística consolidou seu poder. O misticismo, como eu o descrevo, não é uma manifestação dos estados afetivos internos do indivíduo, mas um conjunto de

6 “[...] our usual stereotypes of women in the Middle Ages as either the subject of a clerical mysogyny that saw woman as the incarnation of every evil, on the one hand, or as the subject of mariolatry, as docile and virginal saint and martyr, on the other, suggesting that the dichotomy between Eve and Mary oversimplifies women’s position in the Middle Ages.” Finke, Laurie. “Mystical Bodies and the Dialogics of Vision”. *Philological Quarterly*, Fall 1988; 67, 4, p. 439-450.

construções culturais e ideológicas que compartilham e subvertem as instituições religiosas ortodoxas.⁷

O poder que as místicas experimentavam era tanto discursivo quanto público, pois, no final de suas vidas, conforme narram, ficaram conhecidas como *wise women*, ou seja, sábias, que muitas vezes serviram de conselheiras a religiosos e leigos: “A posse da mística de uma ‘linguagem pública’ dá a ela a capacidade de agir não apenas dentro de uma ‘cultura feminina’, mas também no mundo masculino”⁸. Assim, podemos considerar que essas mulheres tinham consciência do poder social e religioso de seus relatos.

No caso de Margery Kempe, McAvoy destaca que “[...] como autora, ela é altamente seletiva no material que escolhe incluir em uma narrativa que é muito mais ordenada, premeditada e estruturada do que frequentemente se considera”⁹.

Essa observação da estudiosa é muito importante para entendermos como a autora teve uma preocupação em produzir sua narrativa com cuidado, a fim de que tivessem os efeitos desejados, ou seja, o de autolegitimar-se enquanto mulher santa. Não podemos considerá-la como simples “iletrada”. E a forma como

7 “The discourse of the female mystic was fashioned out of disciplines designed to regulated the female body and it is, paradoxically, through these disciplines that the mystic consolidated her power. Mysticism, as I describe it, is not a manifestation of the individual’s internal affective states but a set of cultural and ideological constructs that both share and subvert orthodox religious institutions.” Finke, Laurie. *Mystical Bodies and the Dialogics of Vision*, p. 441.

8 “The mystic’s possession of a ‘public language’ gives her the ability to act not just within a ‘woman’s culture’, but on a man’s world as well.” Finke, Laurie. *Mystical Bodies and the Dialogics of Vision*, p. 442.

9 “[...] as author she is highly selective in the material she chooses to include in a narrative which is far more orderly, premeditated and structured than has often been considered.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 33.

representou o corpo feminino em suas narrativas também pode ser pensada como um elemento literário constitutivo desse efeito.

Assim, a doença sofrida por Kempe logo após o parto do primeiro dos seus quatorze filhos, ocorrido por volta de 1393, e todo o sofrimento daí decorrente, contribuiu para que ela se inserisse numa tradição de conhecidas mártires maternas, como Elizabeth da Hungria e Brígida da Suécia, e mulheres da Bíblia, como Santa Ana e a Virgem Maria.

Não podemos esquecer que a maternidade é uma constante da literatura de autoria feminina, fazendo parte mesmo de uma “poética uterina” que caracteriza as vozes poéticas de muitas autoras. A maternidade, no entanto, é uma realidade que vem sendo definida de maneira deformada, idealizada e até mesmo degradada. As concepções patriarcais, religiosas e socioculturais apresentam conotações confusas acerca dela que vão “[...] de um sentimentalismo quase doentio a uma imagem aterrorizadora de ‘continente escuro’, negativo, que precisa ser controlado, anatomizado, às vezes até demonizado”¹⁰. Dessa forma, essas mulheres inserem imagens femininas dentro de textos visionários convencionalmente marcados pelos valores masculinos:

Assim, vemos a maternidade renunciada de Margery Kempe ressurgir em expressões corporais de piedade que reinvocam as dores do parto e simultaneamente inscrevem a marca da maternidade mariana e da santa virgindade em seu corpo¹¹.

10 Stevens, Cristina Maria Teixeira. Maternidade e feminismo: diálogos na literatura inglesa. In: Cavalcanti, Ildiney et al. (Orgs.). *Da mulher às mulheres: dialogando sobre literatura, gênero e identidades*. Maceió: EDUFAL, 2006, p. 115.

11 “So, we see Margery Kempe’s relinquished maternity re-emerge in bodily expressions of piety which reinvoke the pains of childbirth and simultaneously inscribe de imprint of Marian maternity and holy virginity upon her body.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 15.

Vale notar a presença da humanidade de Cristo, através de sua imagem como mãe divina e, portanto, corporal, humanizada, tão popular naquele período da Baixa Idade Média e que deve ter sido amplamente conhecida pelas místicas inglesas. Vejamos adiante como esse aspecto feminino da maternidade se articula e é representado no texto aqui em análise.

A MATERNIDADE DE DEUS RECRIADA: A IMITATIO DA MATER DOLOROSA

Margery Kempe foi uma autora que rompeu com os papéis convencionados às mulheres inglesas do período da Baixa Idade Média. Ao trazer e inscrever o universo feminino em seu texto visionário, ela reconfigurou sua narrativa a partir do olhar das místicas que sentiram no próprio corpo a experiência com o divino.

As visões de Margery Kempe se inserem dentro de toda uma tradição de experiências visionárias por parte de mulheres entre os séculos XI e XV. Lieve Troch ressalta que “[...] visões geralmente foram consideradas mensagens provenientes de Deus. Quando são inescrutáveis, a pessoa que recebe a visão é que deverá interpretá-la”.¹² Sua escrita, portanto, é uma forma de interpretar e atestar essa experiência com o sagrado: “as visões – compreendidas como contato imediato com o divino – são um meio, um estilo, uma forma para aumentar a importância do conteúdo”¹³. As visões constituem, dessa forma, uma forma literária considerada verdadeira para afirmar a experiência com o divino e um “*conceito estratégico* para garantir à voz teológica feminina

12 Troch, Lieve. “Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais”. *Revista Graphos*. Revista da Pós-Graduação em Letras da UFPB. Volume 15, n. 1, 2013. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/viewFile/16324/9352>. Acesso em: 5 jun. 2015, p. 4.

13 Troch, Lieve. “Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais”, p. 4.

uma dimensão divina e, conseqüentemente, sua autoridade.”¹⁴. Autoridade essa que muitas dessas mulheres aparentemente temem assumir. A própria Margery Kempe afirma em seu texto que suas visões foram reveladas a alguém que não sabia ler, ou seja, ela mesma. Mas o que nos interessa aqui é destacar a modéstia tão presente nos escritos dessas mulheres, conforme observa Régnier-Bohler:

Por fim, afirmando modestamente a sua inaptidão à palavra dos homens por um *topos* de modéstia, mas proclamando com brilho seu direito irreprimível à invenção de uma outra linguagem, a palavra da mulher mística integra o corpo como suporte sensorial, que desemboca numa língua “total”, onde o grito, as lágrimas, o silêncio sabem entrar numa sintaxe nova.¹⁵

Como ainda observa Troch, essa linguagem mística, tal como praticada por essas mulheres se caracteriza por elementos específicos tais como linguagem alegórica, poética, modo particular de vida e espiritualidade e uma reformulação teológica da divindade.

Transformar essa visão tradicional medieval de divindade constitui, portanto, “uma redefinição do divino, uma redefinição da importância do corpo na relação com o divino”, como observa Troch¹⁶. Preocupações desse gênero estão na pauta atual das discussões teológicas feministas, demonstrando o quanto essas mulheres místicas medievais estavam dialogando não só com as percepções, valores e princípios teológicos de sua época, mas também com o ser humano e seu contato com o sagrado, o

14 Troch, Lieve. “Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais”, p.5. (Grifos da autora).

15 Régnier-Bohler, Danielle. Vozes literárias, vozes místicas. In: Duby, Georges; Perrot, Michelle. *História das Mulheres no Ocidente*. Volume 2. Maria Helena da Cruz Coelho et al. Porto: Edições Afrontamento, 1990. p. 524.

16 Troch, Lieve. “Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais”, p.5.

que transcende tempo e espaço e as coloca como possíveis precursoras das discussões contemporâneas no campo da já citada teologia feminista.

Margery Kempe, em seu relato autobiográfico e/ou auto-hagiográfico, traz uma visão da maternidade inicialmente como martírio, visto que o nascimento de seu primeiro filho, como já descrito anteriormente, gerou um processo de adoecimento, que hoje alguns classificariam como uma depressão pós-parto, que a levou à beira da loucura e que teria culminado com as visões de Cristo e sua cura subsequente. No entanto, como destaca Karen Elizabeth Berrigan¹⁷, a narrativa de sua vida não começa com seu próprio nascimento, mas com o seu renascimento como mulher santa depois dessa experiência mística após o nascimento de seu filho, quando contava então vinte anos. E a experiência com a maternidade, bem como seu papel de esposa em sua obra, será redefinida e reempregada rompendo com os papéis socialmente prescritos para uma mulher medieval, muitas vezes funcionando como estratégias de poder. Nesse sentido, McAvoy demonstra

[...] como Margery continuamente se baseia em discursos ideológicos e experimentais da maternidade de várias maneiras, explorando o potencial que eles possuem para o empoderamento feminino e, assim, facilitando sua própria ocupação de suas posições preferidas de mulher santa e mãe espiritual para o mundo inteiro¹⁸ (MCAVOY, 2004, p. 30).

17 Berrigan, Karen E. *Woman, why weepst thou?, the influence of Mary Magdalene on The book of Margery Kempe*. Thesis, National Library of Canada = Bibliothèque nationale du Canada, 1999, s/p. Disponível em: http://www.collectionscanada.ca/obj/s4/f2/dsk1/tape9/PQDD_0016/MQ49314.pdf. Acesso em 7 Dez 2022.

18 “[...] how Margery continually draws upon both ideological and experimental discourses of motherhood in a variety of ways, exploiting the potential they hold for female empowerment and thus facilitating her own occupation of her preferred subject positions of holy woman and spiritual mother to the whole world.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 36.

Assim, observamos sua consciência acerca de seu papel como autora e a seletividade do material que ela escolhe para incluir no seu texto que, como já afirmado, é organizado, premeditado e estruturado muito mais do que se pensa. Toda essa configuração narrativa converge justamente para construir uma imagem dela tanto santa como autora.

No início da narrativa, logo no “Proêmio”, Margery Kempe já traz a Igreja como sua “mãe espiritual”. Tal referência já deixa clara a sua visão católica e, ao mesmo tempo, sua estratégia discursiva de submissão à autoridade eclesiástica. Kempe também construirá no texto sua autorrepresentação como *Mater Dolorosa*, identificando-se mesmo com o papel da Virgem Maria, mãe de Jesus, e todo o sofrimento pelo qual ela passa:

O sofrimento de Margery, portanto, constitui uma fúria contra o mundo que se coloca entre ela e uma subjetividade desejada, e uma crítica mordaz da autoridade eclesiástica masculina cuja suposta “linha direta” com Deus a torna sujeita a seus julgamentos hegemônicos. É, no entanto, também uma articulação corporal da condição não confessada e pecaminosa que foi profundamente enfatizada por sua transformação de virgem para esposa e mãe.¹⁹

Como já exposto em citação anterior, ao dar à luz ao seu primeiro filho, Kempe se vê numa situação na qual se aproxima da loucura e chega mesmo a se ferir com as próprias unhas, rasgando a carne perto do coração, o que nos lembra as chagas de Cristo. A maternidade e consequentemente sua doença

19 “Margery’s suffering, therefore, constitutes a raging against the world which stands between her and a desired subjectivity, and an acerbic critique of male ecclesiastic authority whose supposed ‘hot-line’ to God renders her subject to its hegemonic judgments. It is, however, also a bodily articulation of the unconfessed and sinful condition which has been deeply underscored by her transformation from virgin to wife to mother.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 37.

mental recorrente a afastam de sua família, amigos, de Deus e dela mesma. Jesus Cristo aparece e a salva dessa situação de isolamento, revelando-se para ela. Assim, Cristo oferece a ela uma chance de renascer como uma “virgem” e “amante” de Deus. Pouco depois, ela se nega a ter relações com seu marido, pedindo a ele que vivesse em castidade com ela:

E depois dessa época nunca mais desejou ter relações sexuais com seu marido, pois pensava que cumprir com o dever do matrimônio lhe parecia tão abominável que preferia comer e beber o lodo e as fezes dos esgotos a concordar em ter relações sexuais, a menos que fosse por obediência. E por isso, disse ao seu marido: – Não posso lhe negar meu corpo, mas todo o amor e carinho do meu coração estão separados de todas as criaturas terrenas e colocados somente em Deus. Mas ele iria satisfazer seus desejos e ela o obedeceria com muito choro e tristeza por não poder viver em castidade.²⁰

Ela volta, então, depois da doença, à esfera doméstica e a uma aparente conformidade social. No entanto, a partir desse momento, várias questões não têm mais o mesmo significado para ela. O compromisso matrimonial e a maternidade não seriam mais vistos da mesma forma por conta das experiências místicas que ela tivera. Ela se torna uma mártir maternal. Temos aqui sua identificação textual, como já observado, com a figura hagiográfica da santa maternal, que ganhou popularidade entre o século XIII e o século XV e desenvolveu a imagem da Virgem Maria como *Mater Dolorosa*, que fornecia às mulheres um modelo de papel que era “[...] infinitamente mais atingível do que a maternidade virgem e tornou-se um estereótipo hagiográfico bem estabelecido no século XIV, alimentado como era

20 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 121-122.

por um novo apoio entusiástico ao casamento e maior devoção ao menino Jesus.”²¹

Essa visão da bondade redentora das esposas e das mães foi reforçada à época pela atenção dada às figuras de Maria e de sua mãe Santa Ana. Ambas entregaram seus filhos para a vontade divina. Vale destacar que essa questão do sacrifício dos filhos já era presente em muitas narrativas bíblicas. Margery Kempe deveria estar familiarizada com muitos desses textos. Numa visão relatada no capítulo 6, Kempe, durante um momento de meditação, no qual ela pede que Cristo lhe oriente em que pensar, tem contato com Santa Ana e com Maria, mãe de Jesus:

Nosso Senhor Jesus Cristo respondeu em seu interior: “Filha, pense em minha mãe, pois ela é a causa de toda a graça que possui.”

E imediatamente viu Santa Ana grávida, e então suplicou a Santa Ana que lhe permitisse ser sua dama de companhia e serva. E pouco depois nasceu Nossa Senhora, e logo se ocupou de tomar a criatura para ela mesma e cuidar dela até os doze anos, com boa comida e bebida, com belos vestidos e lençóis brancos. E então ela disse à abençoada menina:

– Senhora, será a mãe de Deus.

– Eu gostaria de ser digna de ser a serva daquela que concebesse o Filho de Deus – respondeu a abençoada menina.

A criatura disse:

– Eu lhe rogo minha Senhora que se essa graça recair sobre vós que não renunciéis aos meus serviços.

21 “[...] infinitely more attainable than that of virgin motherhood and it became a hagiographic stereotype which was well established by the fourteenth century, fuelled as it was by a newly enthusiastic support for marriage and increased devotion the Christ child.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 44.

A bem-aventurada menina desapareceu durante um tempo, permanecendo a criatura em contemplação e quando voltou disse de novo:

– Filha, agora me tornei a mãe de Deus.²²

Podemos observar aqui que a personagem Margery Kempe se apresenta desejando ser dama de companhia e serva de Santa Ana, mãe de Maria. A visão aparentemente ingênua traz, a nosso ver, um interessante elemento para a construção auto-hagiográfica de Kempe: ela se alinha e se insere na tradição de mártires maternais santas ao se dar em sacrifício como serva de duas mães santas. Ela se coloca como partícipe de todo o mistério maternal que culminará no nascimento do Cristo. Margery Kempe, agora através de Maria, sua mãe, torna-se mais uma vez serva de seu “Senhor Jesus”. Tal fato reforça sua autoridade literária e religiosa.

Além da Virgem Maria e Santa Ana, duas mártires maternais medievais que tiveram grande influência sobre Kempe e que são inclusive citadas no seu livro, temos também Santa Isabel da Hungria (1207-1231), filha de André II da Hungria e da rainha Gertrudes de Andechs-Meran, descendente da família dos condes de Andechs-Meran, e Santa Brígida da Suécia (1303-1373), escritora, teóloga, fundadora de ordem religiosa, padroeira da Suécia e copadroeira da Europa e que, por intermédio de seus pais e de seu esposo, pertenceu aos círculos políticos mais influentes da Suécia medieval. Ambas foram esposas e mães chamadas a levarem uma vida santa e que passaram suas vidas tentando conciliar seus compromissos matrimoniais com suas necessidades vocacionais, visto que suas famílias se opunham a elas.

Não podemos esquecer que a maternidade na Idade Média era vista no sentido de sofrimento físico e dedicação aos filhos, fossem esses de sangue ou quem quer que estivesse em situação de necessidade. Muitas dessas mães mártires trocavam o amor de

22 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 121-122.

seus filhos pelo amor divino, compreendendo a humanidade como seus filhos necessitados. Esse foi o caso de Isabel da Hungria, que teve grande influência sobre Kempe.

Como observa McAvoy, um dos escribas do *Livro* era familiarizado com os escritos de Isabel: “Ele também leu questões parecidas sobre Richard de Hampole, o ermitão, em *Incendium Amoris*, que o levaram a crer na dita criatura. Também Isabel da Hungria gritava com uma voz forte, segundo aparece escrito em seu tratado”²³. Notemos aqui duas questões importantes que servem para validar a narrativa de Kempe. A primeira é a leitura do *Incendium Amoris*, de Richard Hampole, tratado muito popular na Inglaterra da época, que trata da chama do amor divino e que, conforme é relatado no texto, faz com que o escriba seja levado a “crer na criatura”. A segunda são os momentos de êxtase de Isabel, com gritos altos e fortes que lembravam os de Margery, que também atestavam sua santidade.

Portanto, os exemplos oferecidos por Isabel da Hungria “em seu tratado”, provavelmente ofereciam provas concretas de que era possível para uma mulher casada ser “[...] reestabelecida como santa – se, no entanto, ela fosse capaz de redirecionar suas energias matrimoniais e maternais, em última análise, para Deus”²⁴. Assim, na própria literatura mística de autoria feminina medieval já havia terreno para que essa mudança de papel fosse representada por suas personagens sem tanta surpresa ou censura por parte de confessores e/ou autoridades eclesiásticas. A mártir maternal já vinha sido estabelecida como modelo a ser seguido por mulheres que estavam construindo suas imagens de santas.

No caso da influência de Brígida da Suécia sobre Margery Kempe, podemos perceber que ela constituía possivelmente o

23 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 238.

24 “[...] re-established as holy – if, however, she were able to redirect her wifely and maternal energies ultimately towards God.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 45.

modelo ideal para a mística de Lynn, além disso, “[...] ela era uma mulher que a precedeu cronologicamente e cujas circunstâncias pessoais ela pode ter percebido como, de certa forma, refletindo as suas próprias”²⁵. A santa sueca aparece várias vezes ao longo do *Livro* e, assim como Margery Kempe, ela havia recebido a sanção divina quanto ao seu status sexual da Virgem; ela insistia que a humildade era mais importante do que a virgindade para uma vida casta e santa.

Em 1349, Santa Brígida saiu da Suécia e morou em Roma até 1370, quando veio a falecer. Alguns anos depois, Kempe, em sua viagem a Roma, menciona que conheceu sua criada no capítulo 39 do *Livro*:

Depois esta criatura falou com a antiga serva de Santa Brígida em Roma, mas não conseguia compreender o que ela dizia. Então, conheceu um homem que podia entender sua língua e este homem falou à criada de Santa Brígida o que esta criatura dizia e como lhe perguntava por Santa Brígida, sua senhora. Logo a criada disse que Santa Brígida, sua senhora, era agradável e amável com todo mundo e que mostrava um semblante sorridente. E também o bom homem em cuja casa ela estava alojada lhe disse que também a havia conhecido, mas que não sabia se tratar de mulher tão santa, pois se mostrava muito familiar e amável com quem desejasse falar com ela.²⁶

Sem dúvida, ela irá se espelhar no comportamento de Brígida, não somente em termos de sua humildade, mas também em suas habilidades proféticas, como no caso do capítulo 20 do *Livro*, no qual Margery profetiza um terremoto em Lynn, tal qual Brígida o fizera antes, em outro local, como relatado em seus escritos:

25 “[...] she was a woman who only just preceded her chronologically and whose personal circumstances she may have perceived as in some ways reflecting her own.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 46.

26 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 189.

– Acontecerá um terremoto – respondeu logo Nosso Senhor. Dize-o a quantos deseje, em nome de Jesus. Porque em verdade te digo, igual disse a Santa Brígida, assim o digo a ti, filha e verdadeiramente te digo que cada palavra que está escrita no livro de Brígida é verdadeira e através de ti se conhecerá efetivamente a verdade.²⁷

Assim, Kempe busca construir sua imagem de *Mater Dolorosa* tal qual a tradição de místicas medievais e, através da recontextualização de mãe mundana para mãe divina, podemos notar que ela se utiliza de tal estratégia como uma forma de autoempoderamento que proporciona uma *imitatio*, uma verdadeira identificação com o sofrimento da Virgem Maria no Calvário ao ver o Cristo morto na cruz. Ela se coloca como não mais apenas mãe de seus quatorze filhos, mas de todos aqueles que sofrem no mundo: “Agora, em vez de filhos terrenos, Margery é capaz de dar à luz a uma espiritualidade especial que é a mais poderosa de toda a sua descendência. Nasce do acúmulo de todos os seus esforços anteriores, e as dores foram longas e exigentes”²⁸. Depois de todo esse trabalho de parto “textual”, eis que Margery deu à luz ao seu último e não menos importante filho, seu *Livro*, o qual permanece como uma obra literária gendrada e criada a partir das dores de sua maternidade e que se faz ouvir ao longo dos séculos até a atualidade.

27 Kempe, Margery. *O livro de Margery Kempe*, p. 151.

28 “Now, instead of earthly children, Margery is able to give birth to a special spirituality which is the most powerful of all her progeny. It is born from the accumulation of all her earlier labours, and the pains have been long and exacting.” McAvoy, Liz Herbert. *Authority and Female Body in the Writings of Julian of Norwich and Margery Kempe*, p. 63.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maternidade como categoria de análise de representação literária é elemento pertinente na leitura de textos de autoria feminina ao longo da história. No caso da obra em estudo, por se tratar de uma obra mística, o próprio fator que desencadeia as visões de Cristo que foram o fio condutor desta narrativa fora justamente o parto do primeiro filho e a conseqüente doença vivenciada pela narradora.

Como pudemos constatar ao longo desse texto, o conceito de maternidade é fundamental para interpretarmos a obra da mística inglesa de King's Lynn. Margery Kempe desconstrói estereótipos acerca das representações das mulheres nos textos medievais. Ao trazer elementos como a maternidade, considerados muitas vezes tabus, sob as perspectivas religiosas do medievo, a autora rompe com padrões e modelos femininos estabelecidos na sociedade da época.

Ieresa D'Avila



EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM TERESA D'ÁVILA

Maria Graciele de Lima

“Não direi coisa que não tenha experimentado muito.”

Teresa d'Ávila

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em Teresa d'Ávila, a experiência mística pode ser vislumbrada e imaginada por meio da leitura dos seus textos, devido às características de sua sinuosa linguagem. A presença abundante de comparações, metáforas, antíteses e outras figuras pode ser considerada como performatização da experiência relatada, mostrando, na experiência da leitura, parte do que é vivenciado no âmbito espiritual.

As obras escritas pela monja carmelita (Teresa Sanchez de Cepeda y Ahumada, nascida em 1515, em Ávila, e falecida em 1582, em Alba de Tormes – Espanha), como um todo, fazem parte de uma tradição de escritos místicos, cujo estilo começou a ser praticado, no Ocidente, a partir da Idade Média, dentro do fenômeno de valorização da cristandade, especialmente entre religiosas (e religiosos) de vida monástica, bem como entre as beguinas.

A produção teresiana compreende um conjunto de textos que oferece uma espécie de caminho espiritual, uma via de autodescobrimento e transcendência, que se forma tal qual uma imagem

a ser montada/percebida com peças simbólicas. Os títulos mais conhecidos são: *Camino de Perfección*, *Libro de la Vida*, *Moradas del Castillo Interior*, por apresentarem os pilares do pensamento teológico, literário e filosófico (para dizer o mínimo) da autora. O interesse em aprofundar o alcance de suas contribuições, no entanto, leva à consideração de uma obra muito mais vasta, com afluência em várias direções, propiciando inesgotáveis leituras.

Existem elementos singulares nos escritos de Teresa d'Ávila, especialmente aqueles ligados à construção de caráter literário, que estão presentes na coletânea de poemas conhecidos sob o nome genérico de *Poesias*. Também é singular a tônica literária apresentada na coletânea de solilóquios intitulada resumidamente de *Exclamaciones*, no escrito chamado *Vejamen*, nas *Cartas* e nos trabalhos aos quais se chamou de *Visita de Descalzas*, além do escrito intitulado *Respuesta a un desafio*, somente para citar alguns títulos. Cada texto, evidentemente, traz um tom específico, respondendo a uma determinada proposta temática, fazendo com que o conjunto dos escritos teresianos ofereça várias tonalidades advindas de um mesmo eu ficcional¹. Ao lado dessa característica, também é possível encontrar elementos que são apresentados numa determinada obra e retomados ou continuados em outra, tecendo um fio condutor e tornando possível vislumbrar um projeto norteador de escrita, ainda que a autora não o tenha apresentado diretamente ou mesmo não tenha demonstrado uma consciência da existência dessa linha mestra.

O caso do *Libro de la Vida* traz um caráter particular. A obra pode ser considerada como o texto fundador dos escritos de Teresa d'Ávila. Foi narrando fatos de sua vida e de suas experiências místicas que a autora começou a desenvolver um conjunto de pareceres que se tornaram orientações para os membros da ordem religiosa fundada por ela: a Ordem das Carmelitas Descalças

1 A expressão “eu ficcional” aqui se refere à voz do texto, considerando que todo escrito tem sua performance e se relaciona, em alguma medida, com um imaginário.

(*Orden de las Carmelitas Descalzas*). Muito mais do que isso, foi assim que a autora inaugurou sua produção, extrapolando a atividade puramente devocional.

O *Libro de la Vida* está composto por quarenta capítulos que narram desde alguns fatos da infância, em Ávila, até a fundação do Convento de San José, na mesma cidade espanhola. A obra foi elaborada, primeiramente, sem narrar esse último fato e sem divisão de capítulos. Posteriormente, foi reelaborada acrescentando os referidos elementos.

À medida em que aprofunda sua história pessoal, a narradora vai apresentando a tônica singular de uma linguagem que se torna reveladora das experiências místicas por ela vividas. Nesse aspecto, este breve estudo infere sobre a maneira como essa linguagem apresenta particularidades da experiência, no universo da Mística, o que não se pretende ser uma discussão definitiva, intenção que estaria fadada ao malogro, já que a experiência mística em si, como frequentemente atestam os relatos das/os que a vivenciam, é sempre inenarrável em seu núcleo.

Aqui, tratando desse imenso âmbito da linguagem de uma experiência tão sinuosa como é a mística, serão analisadas questões voltadas à presença de paradoxos, antíteses, metáforas, bem como será possível realizar uma breve inferência a respeito da construção do si-mesmo de acordo com a narrativa escolhida para ser a base da discussão. As breves análises realizadas têm o interesse de destacar a profundidade subjetiva do texto e sua inesgotabilidade figurativa, o que o torna sempre passível de instaurar inquietudes de reflexão. Para esses fins, no referido contexto de discussão, as contribuições de Ernst Cassirer (1992), Paul Ricoeur (2014) e Juan Martin Velasco (2009) possibilitarão valioso diálogo, fornecendo elementos importantes aos apontamentos oferecidos.

TRANSGRESSIVIDADE VERBAL NA LINGUAGEM DE UMA EXPERIÊNCIA

Existem vários caminhos para tratar da experiência mística, na relação com a linguagem verbal, considerando-se os textos que as místicas e os místicos de todos os tempos e tradições escreveram e escrevem, e também dentro da amplitude da experiência subjetiva humana. Muito do que se divulga sobre essa experiência (mística) vem exatamente, dos textos e estes, a depender do modelo de leitura vivido por quem os conhece, podem ser capazes de fornecer ainda outras experiências místicas.

Quanto ao *Libro de la Vida*, de Teresa d'Ávila, a construção textual que apresenta é carregada de ambiguidades. Uma dessas ambiguidades, por exemplo, tem como base o fato de que a autora da narrativa se confunde com a narradora, isto é, a obra em questão configura-se como uma narrativa que congrega aspectos literários (por meio da poeticidade linguística que apresenta) e aspectos autobiográficos.

Importa levar em conta a base da dimensão religiosa expressa na construção do *Libro de la Vida* e que se apresenta por meio da linguagem utilizada. Nesse âmbito, é indispensável reconhecer a atuação da linguagem da mística como uma espécie de tonalidade principal que rege o texto. Ao desenvolver uma leitura da obra, facilmente se comprova que se trata de “[...] uma linguagem alegórica, uma linguagem de visões, uma linguagem poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade”². Assim também ocorre nos outros textos da mesma autora, em sintonia com os escritos pertencentes à chamada mística feminina medieval, uma

2 Troch, Lieve. “Mística Feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais.”. *Revista Graphos*. Revista da Pós-graduação em Letras da UFPB. Volume 15, no.1, 2013. p. 3.

tradição de experiência espiritual e de escrita à qual a obra de Teresa pertence³.

Não se pode deixar de lado o fato de que a autobiografia de Teresa d'Ávila pode ser considerada a partir de diversos percursos interpretativos. Os trechos destacados mais adiante serão analisados como uma construção linguística carregada de intermináveis figurações, destacando a questão da experiência mística extática. As figurações possíveis de serem lidas no texto teresiano, quanto mais analisadas, mais se tornam abertas a outras leituras, pouco a pouco desnudando parte de suas inúmeras camadas de significação, sempre atravessadas pela ambiguidade própria da linguagem da mística cristã ocidental.

Ernst Cassirer, ao discutir a posição da linguagem na cultura humana, afirma que “Toda designação linguística é essencialmente ambígua e, nessa ambiguidade, nesta “paronímia” das palavras, está a fonte primeva de todos os mitos.”⁴. É nesse ponto onde se encontra outra ambiguidade presente no texto autobiográfico teresiano, pois se trata de uma narrativa religiosa

3 Uma explanação mais ampla a respeito da filiação da obra teresiana a essa tradição é oferecida no capítulo 2 do livro intitulado *Uma inquieta escritura: estudo e tradução de Exclamaciones e Vejamen de Teresa d'Ávila* (2020). Além de enfatizar a pertença da obra teresiana à mística feminina medieval, o texto discorre ainda sobre a linguagem da mística apofática, cujas características são evidentes na linguagem de Teresa d'Ávila. *Uma inquieta escritura* é resultante de uma pesquisa de doutorado realizada pela autora deste capítulo, por meio do Programa de Pós-Graduação em Letras do CCHLA (UFPB) e fez parte da investigação a tradução dos *Solilóquios de Teresa d'Ávila* e de *Vexame*, cujos títulos de partida são, respectivamente, *Exclamaciones* e *Vejamen*. O referido texto pode ser encontrado em: <https://www.ccta.ufpb.br/editoraccta/contents/titulos/letras-1/uma-inquieta-escritura-estudo-e-traducao-de-exclamaciones-e-vejamen-de-teresa-d2019avila/vol-04-uma-inquieta-escritura-estudo-e-traducao-de-exclamaciones-e-vejamen-de-teresa-d2019avila-1.pdf>.

4 Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*. Tradução de J. Guinsburg e Míriam Schnaiderman. 3. ed., São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 18.

e, exatamente por isso, suas significações profundas dialogam com a linguagem do mito⁵.

Quanto às características particulares da linguagem da mística cristã ocidental na obra teresiana, o primeiro elemento que surge diz respeito ao fato de relacionar-se com o que é experienciado pelo eu ficcional presente no texto. Dialogando com essa constatação, cabem as palavras de Juan Martín Velasco extraídas de seu *El fenómeno místico: un estudio comparado* (2009), as quais destacam que “O primeiro traço próprio da linguagem mística consiste em sua condição de ser a linguagem de uma experiência”.⁶ Isso quer dizer que os textos místicos, necessariamente, possuem uma escrita de si, uma escrita relacionada a experiências da interioridade humana.

Desde Pseudo-Dionísio, Agostinho de Hipona, Mestre Eckhart, passando pelos escritos das místicas, principalmente, como é o caso de Juliana de Norwich, Hadewijch de Ambères, Catarina de Sena, Clara de Assis, Marguerite Porète, entre tantos nomes significativos, até Teresa d’Ávila, María de la Antigua,

5 Ernst Cassirer trata, em sua obra intitulada *Filosofia das Formas Simbólicas*, da relação entre signo e significado em cada tipo de forma simbólica (relação que pode ser de expressividade, representação ou significado, respectivamente no mito, na religião e na ciência). Segundo o estudioso, a relação entre signo e significado presente no mito é, prioritariamente, a de expressividade, enquanto, na religião, é a de representação. O caso do texto de Teresa d’Ávila adequa-se muito mais ao que Cassirer explica sobre ‘religião’ e não sobre ‘mito’. No presente capítulo, entretanto, o termo ‘mito’ expressa os aspectos de intersecção entre este e religião e, assim como acontece no texto de Cassirer que fundamenta as reflexões deste artigo (*Linguagem e mito*) e onde o estudioso usa, frequentemente, a expressão ‘linguagem mítico-religiosa’. Dessa maneira, o filósofo traz flexibilidade à separação que estabelece em seu texto *A Filosofia das Formas Simbólicas*.

6 “El primer rasgo propio del lenguaje místico consiste en su condición de ser el lenguaje de una experiencia.” Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*. 3. Ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 51. (Todas as traduções dos textos de Teresa d’Ávila e de Juan Martín Velasco presentes neste capítulo são de minha autoria).

Sor Gregória Francisca, entre outras autoras, a escritura da mística cristã ocidental tem se manifestado a partir de um ‘eu’ que experiencia a plenitude espiritual em determinados momentos, geralmente, declarados como momentos de oração pessoal, comunhão durante as missas ou outras ocasiões convencionadas como de mergulho na interioridade. Outra questão que é frequente nos textos refere-se à necessidade de relatar a experiência vivida, embora seja registrado, quase sempre, que as palavras não são capazes de expressar, verdadeiramente, o que foi experienciado no aspecto espiritual.

Um elemento também importante de ser considerado na linguagem mística é o símbolo, como afirma Velasco, “A função central do símbolo na linguagem mística confere a ela sua indubitável afinidade com a linguagem poética”.⁷ Por essa razão, é válido levar em conta a estreita relação entre a linguagem dos escritos da Mística e a da arte literária, o que pode ser constatado ao ler e analisar os textos provenientes de ambos os espaços da experiência humana, seja no fazer literário e/ou na vivência de contato com o inefável e suas respectivas narrativas.

Há ainda outra singularidade da linguagem mística que é a transgressividade verbal. Isso ocorre pelo fato de que nenhum discurso comporta, verdadeiramente, a experiência, embora possa esforçar-se por representá-la. Nesse caso, a transgressão presente no discurso da Mística é a característica mais vizinha à Literatura, pois, “Os recursos mais claramente expressivos da transgressão da linguagem mística são, sem dúvida, junto a já anotada metáfora, o paradoxo e a antítese.”⁸

7 “La función central del símbolo en el lenguaje místico le confiere su afinidad indudable con el lenguaje poético”. Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p. 53.

8 “Los recursos más claramente expresivos de la transgresividad del lenguaje místico son, sin duda, junto a la ya anotada metáfora, la paradoja y la antítesis.” Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p. 54.

É no paradoxo e na antítese que se encontra a expressão máxima das impossibilidades práticas. O que é possível através dessas duas figuras é mostrar que a linguagem verbal é pequena diante das realidades subjetivas. Acrescente-se a esse elemento, o fato de que, por meio do paradoxo e da antítese, as significações desenvolvem um labirinto capaz de confundir as tentativas de análises definitivas. Se acontece dessa maneira, como então se torna possível desenvolver uma reflexão sobre um texto de caráter místico?

Partindo do pensamento de Ernst Cassirer, a religião desenvolve, por meio da linguagem, uma série de representações e “Tais representações não são meros produtos da fantasia, que se desprendem da firme realidade empírico-positiva das coisas, para elevar-se sobre elas, como tênue neblina, mas sim, representam para a consciência primitiva, a totalidade do Ser.”⁹. Nesse sentido, o paradoxo e a antítese também se configuram como representações de fragmentos da divindade representada/apresentada nos textos místicos e, ao mesmo tempo, fragmentos da subjetividade de quem os escreve.

Um tema que bem representa o que foi dito agora é o da morte e ressurreição, tão presente na cultura e no imaginário do cristianismo. Esse tema, nesse contexto, pode vir em sentido literal ou figurado, pois também é possível morrer e renascer simbolicamente.¹⁰ Mas, se há verdadeiramente a morte, como é possível haver ressurreição? Essas antíteses, portanto, são expressas no campo linguístico e se aplicam à linguagem mística que é incapaz de ser esgotada na análise de alguns de seus caminhos semânticos.

9 Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*. p. 23.

10 Morrer simbolicamente aqui está no sentido de passar por transformações interiores, como acontece nos processos de conversão (mudança de rota) religiosa, por exemplo, em que o indivíduo deixa uma antiga conduta e um determinado conjunto de crenças para adotar outro modelo de crença e de conduta. É, portanto, uma experiência de ressignificação.

O ESPELHO DO VERBO

O capítulo escolhido do *Libro de la Vida* para motivar a presente discussão apresenta, em sua abertura, a primeira situação na qual ocorre um dos fatos narrados. Era um momento de oração pessoal de Teresa d'Ávila e, segundo a tônica do texto, era um deleitoso momento de oração, enquanto ela pensava em seus merecimentos e desmerecimentos humanos. Assim, a narradora conta:

Veio-me um arrebatamento de espírito de um modo que não sei dizer. Pareceu-me estar dentro e cheio daquela majestade que entendi outras vezes. Nessa majestade me foi dado compreender uma verdade, que é o cumprimento de todas as verdadeiras; eu não sei dizer como, porque não vi nada. Disseram-me, sem que eu visse quem, mas bem entendi ser a mesma verdade. – «Não é pouco o que faço por ti, e esta é uma das coisas em que muito me debes; porque todo o mal que vem ao mundo é por não conhecer as verdades da Escritura com clara verdade; não faltará, dela, um til.»¹¹

11 “[...] vínome um arrebatamiento de espíritu de suerte que yo no lo sé decir. Pareciome estar metido y lleno de aquella majestad que he entendido otras veces. En esta majestad se me dio a entender una verdad, que es el cumplimiento de todas las verdaderas; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la misma verdad. – «No es poco esto que hago a ti, que una de las cosas es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará un tilde de ella.»” (V 40, 1). Com o objetivo de facilitar a localização dos trechos citados da obra teresiana em quaisquer edições, fez-se a opção pelo formato das referências canônicas. Para identificar o excerto agora apresentado, leia-se “*Vida* (título convencionado para referenciar o *Libro de la Vida*), capítulo 40, parágrafo 1”. Para este capítulo, a edição utilizada foi: Jesús, Teresa de. *Obras completas*. 9. ed. Madrid: La editorial catolica, 1977. [BAC 212].

Como se pode constatar, o texto é desenvolvido em primeira pessoa e confirma a principal característica da linguagem mística, pois atesta uma experiência e, mais que isso, uma experiência interior. Chama a atenção que o acontecimento narrado não é precedido por uma explicação, mas apresenta-se como um arrebatamento inesperado.

Essa maneira de contar o fenômeno intensifica a presença do mistério que é um dos componentes centrais da Mística. Note-se a escolha do termo “veio-me” que sugere questionamentos como “Veio de onde?”, “O que é um arrebatamento de espírito?”, entre outras perguntas igualmente fundamentais para a compreensão do que é narrado.

Entretanto, o trecho passa a tratar de uma visita interior misteriosa, tanto no modo como veio quanto em relação à sua identidade (“Não sei dizer como porque não vi nada”). A não nomeação do ente espiritual que visita a narradora é mais um aspecto que compõe o tom do relato, mais um elemento componente do mistério que é a manifestação divina dentro dessa alma humana.

Se é possível elucidar um aspecto da representação linguística da religião por meio da múltipla nomeação de Deus, também é possível considerar o caso específico da Mística enquanto uma significativa parte da vivência religiosa, cujos textos costumam caminhar pela negação do nome ou dos atributos de Deus (falar do que Deus não é). Não se trata da negação de Deus, mas do reconhecimento de que nenhum nome seria capaz de abarcar seu conceito/imagem ou, simplesmente, como ocorre no texto de Teresa, nenhum termo nomearia a experiência vivida, pois a expressão “arrebatamento de espírito” não oferece a exatidão necessária a uma compreensão objetiva. Essa tônica relaciona-se com o modo de expressão próprio da chamada Mística apofática.¹²

12 Sobre a mística apofática relacionada à obra de Teresa d'Ávila, considere-se a indicação de leitura presente na nota 3 deste capítulo.

No presente contexto, portanto, cabe afirmar: “[...] a especulação religiosa liberta-se do poder da palavra e da tutela da linguagem, chegando com isso simplesmente ao transcendente, naquilo que é inacessível tanto à palavra quanto ao conceito.”¹³ Essa maneira de conceber a especulação religiosa, isto é, de considerar a investigação sobre um determinado fenômeno religioso, neste caso, o fenômeno místico, continua deixando em aberto uma possível compreensão objetiva para além dos caminhos metafóricos que os textos podem indicar.

O trecho de Teresa que é citado acima expõe, também, uma mensagem que a narradora recebe da divindade e que trata de uma confirmação de sua fé professada. O ente divino engrandece a própria obra, seus feitos realizados na alma que, naquele instante, recebe sua visita. Acrescenta ainda a importância de se devotar às Escrituras (para que não haja mal no mundo) e que, delas, não se retirará sequer um elemento mínimo que seja (um acento, por exemplo).

Nessa mensagem, mais uma vez, confirma-se o importante papel exercido pela palavra dentro de um dos campos simbólicos da humanidade que é a religião (neste caso, o cristianismo de tradição católica). É nas “Escrituras” onde se encontra o código a ser vivido pelos fiéis. Essa orientação é representada pela fidelidade à presença do sinal gráfico, o til (acento), que jamais poderia ser retirado, sob pena de se distorcer a mensagem divina.

O til, nesse contexto, estabelece uma relação de representação, tomando o lugar de uma parte importante da mensagem religiosa. Evidentemente, não se trata de uma orientação literal, mas figurativa, comprovando mais uma vez o caráter plástico da linguagem no que concerne às suas construções.

Quanto ao segundo trecho retirado do capítulo 40 do *Libro de la Vida*, este também traz um relato de um fenômeno místico que acontece durante um momento de oração, porém, diverso do

13 Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*, p. 96.

primeiro exposto acima. Segundo esse relato, era um dos momentos de oração comunitária, dentro da chamada Liturgia das Horas¹⁴, embora a narrativa não esclareça qual hora canônica era cumprida naquele instante.

Interessa demarcar esse momento, pois, trata-se de uma situação ambígua no quesito das coisas cotidianas para uma religiosa, isto é, corresponde a um momento ritualizado (repetido todos os dias) e que se avizinha das atitudes corriqueiras. Ao mesmo tempo, essa prática também está ligada à quebra do estado natural das vivências, já que permite e propõe uma espécie de relacionamento constante com uma prática de caráter espiritual.

O trecho selecionado narra:

Estando, certa vez, nas Horas com todas, de repente minha alma foi tocada e pareceu-me ser toda como um claro espelho, sem possuir costas, nem frente, nem partes laterais, nem por cima e nem por baixo que não estivessem tudo claro, e no centro dela se apresentou Cristo nosso Senhor, como costumo vê-lo. Parecia-me que, em todas as partes de minha alma, eu o via claro como em um espelho, e também esse espelho –eu não sei dizer como– se esculpia todo no mesmo Senhor por uma comunicação que eu não saberei dizer, muito amorosa. Sei que essa visão me foi de grande proveito cada vez que dela eu me recordo, em especial quando termino de comungar.¹⁵

14 A Liturgia das Horas provem da tradição judaica de se distribuir momentos de oração em horários fixos durante todo o dia. A Igreja Católica Apostólica Romana adotou essa tradição, especialmente nos modos de vida monástica, embora não esteja interdito à vida secular.

15 “Estando una vez en las Horas con todas, de presto se recogió mi alma y pareciome ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como lo suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. Sé que me fue esta

O primeiro elemento a ser destacado refere-se ao início do fenômeno, situando o contexto em que ele ocorre. A narradora conta que estava em oração comunitária, mas sua alma se recolheu. Outra vez, a vivência interior é o que oferece a tônica da narração e atesta o elemento referente à linguagem de uma experiência muito peculiar.

Em seguida, a narrativa traz à tona a metáfora central do relato ao contar que “[...] de repente minha alma foi tocada e pareceu-me ser toda como um claro espelho [...]”. Nesse ponto, surge uma figura recorrente nos textos religiosos cristãos, a metáfora do espelho. Desde as cartas de Paulo¹⁶, especialmente, a ideia de espelho recebe várias conotações e, no caso da obra teresiana aqui em destaque, é a alma que se apresenta como a lente em que se reflete a imagem do amado divino.

Ao tratar da metáfora, Cassirer considera que:

[...] cumpre [...] determinar e delimitar mais exatamente o conceito fundamental da própria metáfora. Pode-se tomar este conceito no sentido de que seu domínio abrange tão-somente a substituição consciente da denotação por um conteúdo de representação, mediante o nome de outro conteúdo, que se assemelhe ao primeiro em algum traço, ou tenha com ele qualquer “analogia” indireta. Neste caso, ocorreria na metáfora uma genuína “transposição”; os dois conteúdos, entre os quais ela vai e vem, apresentam-se com significados por si determinados e independentes, e entre ambos, considerados como pontos estáveis de partida e chegada [...].¹⁷

Segundo o exposto, a metáfora é o que conduz a um voo semântico maior com relação às possibilidades de significação,

visión de gran provecho cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar.” (V 40, 5)

16 I Cor 13, 12.

17 Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*, p. 104.

já que, mais do que simplesmente significar, assume o papel de representar um determinado conteúdo. Nesse sentido, dentro do texto teresiano acima destacado, dizer que a alma pareceu como um espelho claro é levar à compreensão de que a alma não ficou circunscrita à sua condição de ser um ente espiritual humano, sendo apenas um componente de uma pessoa, mas que ela se estendeu para além de sua realidade primeira, a fim de ser espaço onde se refletiria uma realidade mais profunda e mais sublime.

O excerto do texto teresiano afirma ainda que, no fenômeno experimentado durante a oração, a alma, vista de fora, não parecia possuir lados, nem partes que sugerissem altura, por exemplo. Tal fenômeno seria uma forma de preparação para o acontecimento maior: “[...] e no centro dela se apresentou Cristo nosso Senhor [...]”. De acordo com o relato, portanto, o encontro (*unio mystica*) com o divino deu-se por meio da apresentação do Amado no centro da alma. Foi necessária, portanto, a expansão e uma quebra de limites por parte da dimensão humana ali atuante. Como o limitado poderia conter o ilimitado se não se expandisse?

A narradora continua seu relato afirmando que não somente o Cristo estampa-se em sua alma-espelho, mas a mesma alma-espelho se esculpe no Cristo (“[...]e também esse espelho – eu não sei dizer como – se esculpia todo no mesmo Senhor por uma comunicação que eu não saberei dizer, muito amorosa.”). Isto quer dizer que na relação de encontro há uma troca amorosa, um “face a face” interior representado, no texto, por meio da construção imagística da estampa e da escultura (“se apresentou”/ “se esculpia”).

Chama a atenção o uso das expressões “não sei dizer como” e “eu não saberei dizer”, como uma maneira de explicar o não explicável. Cabe ressaltar que não somente o texto teresiano, mas, frequentemente, os textos místicos atestam a impossibilidade ou a inexatidão da fala para dizer das experiências que narram, que as palavras não comportam o imenso mergulho na plenitude e, ainda, que somente quem o vive é que poderia compreendê-lo.

Não é à toa que a Mística está relacionada à prática do silêncio e, sobre essa relação, Juan Martín Velasco explica que o termo “mística”:

[...] nas línguas latinas, é a transcrição do termo grego *mystikos*, que significava em grego não cristão uma referência aos mistérios (*ta mystika*), isto é, às cerimônias das religiões místicas nas quais o iniciado (*mystes*) se incorporava ao processo de morte-ressurreição do deus próprio a cada um desses cultos. Todas estas palavras, mais o advérbio *mystikos* (secretamente), compõem uma família de termos, derivados do verbo *myo*, que significa a ação de fechar aplicada à boca e aos olhos, e que têm em comum o fato de referir-se a realidades secretas, ocultas, isto é, misteriosas.¹⁸

A explanação de Velasco, entre outras questões, aponta para mais um caráter paradoxal da Mística cristã ocidental que está relacionado ao modo como esse fenômeno religioso pode ser conhecido e discutido, isto é, trata-se de uma vivência toda embrenhada de silêncio, mas que se comunica, ao longo dos séculos, pela palavra, embora essa mesma palavra, constantemente, afirme não poder explicar, satisfatoriamente, do que trata.

Nesse sentido, é possível inferir que os trechos destacados do *Libro de la Vida* sugerem que é importante narrar, mas o relato esbarra em limitações verbais. Tais limitações podem

18 [...] en las lenguas latinas, es la transcripción del término griego *mystikos*, que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*), es decir, las ceremonias de las religiones místicas en las que el iniciado (*mystes*) se incorporaba al proceso de muerte-resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y a los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir, misteriosas. Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p. 19.

ser consideradas também como caminhos de representação das limitações humanas diante do fenômeno de encontro com o ilimitado divino. Essa questão também seria uma parte do grande paradoxo que atravessa toda a Mística e que se refere à contraditória dualidade entre carne e espírito.

As possíveis respostas a esses questionamentos, talvez, possam alimentar-se da liberdade de inferir, já que os textos demonstram, como recurso fundamental, a não literalidade de suas construções, a constante relação com a linguagem literária, na qual importa o dito e o não dito como caminhos de discurso e, portanto, de significação.

Assim, como afirma Cassirer,

A mística de todos os tempos e povos volta sempre a debater-se com esta dupla tarefa espiritual: conceber o divino em sua totalidade e em sua máxima interioridade concreta e, ao mesmo tempo, mantê-lo à distância de qualquer particularidade do nome ou imagem. Assim, toda a mística aponta para um mundo além da linguagem, para um mundo do silêncio.¹⁹

As afirmações de Cassirer vão ao encontro do que o segundo trecho do *Libro de la Vida* expõe, isto é, o trecho refere-se a um ser divino que se manifesta na alma humana, relata um fenômeno da mesma manifestação, mas o discurso não abarca o que se pretende narrar, deixando o texto marcado por um “não sei dizer”. Tal expressão, por sua vez, mesmo sendo verbo (palavra), diz e não diz o que quer, misturando o som e o silêncio, o que é capaz de reforçar, sob mais um aspecto, a dualidade presente na experiência mística.

Assim, é válido afirmar que a construção do *Libro de la Vida* confirma o que foi dito anteriormente sobre os escritos místicos medievais: o fato de ser a linguagem de uma experiência e que se expressa por meio de relatos de visões, propondo uma

19 Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*. p. 91.

reformulação da divindade. O divino que é apresentado nos trechos expostos neste breve estudo não é um Deus distante ou o “Senhor dos exércitos”, mas O Amado que se permite amar e encontrar dentro da própria alma e, mais do que ser encontrado, estampar-se no espelho dela.

É nessa altura das reflexões que surgem os questionamentos: Como se pode ver o Outro como parte integrante de si? Que espelho é esse ao qual se compara a alma? O que a alma reflete em sua lente? Tais questionamentos podem levar, em primeiro plano, para a ideia de ‘imagem semelhante’, isto é, a essência da criatura que, no processo do *fiat*, ganhou a presença do que se pode chamar de “mesmidade”, numa referência aos estudos sobre o Si-Mesmo de Paul Ricoeur²⁰, pois, atraiu para si o Criador-semelhança, mas também é capaz de ser a própria semelhança do Criador.

Em seus apontamentos, Ricoeur explana sobre as contribuições filosóficas de Descartes, nas *Meditações Filosóficas*, quando considerou que, antes do “eu cogito”, era preciso reconhecer a veracidade da existência divina, invertendo a posição de exercício filosófico até então em voga²¹. É no reconhecimento desse Outro que se funda o si-mesmo, o *self* que só é porque se mantém em interação com o *alter*. Nesse caso, é possível dizer que, sem o *alter*, haveria apenas um fragmento do Ser, o qual se pode chamar de *ego*.

Um caminho possível de leitura do texto teresiano, percebe-o como expressão dessa realidade interior dupla e, ao mesmo tempo, una, pois não separa, ao narrar a experiência mística, o íntimo-eu que narra do eu que se estende e se reencontra por meio da imagem do outro que se esculpe na alma. Nesse aspecto,

20 Ver *O Si-Mesmo como outro* (2014), um texto de Ricoeur que oferece dez estudos a fim de construir uma hermenêutica do si-mesmo.

21 Ricoeur, Paul. *O Si-Mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. XXI-XXII.

forma-se o si-mesmo (ipseidade e mesmidade), isto é, o *self* místico, aquele que se plenifica porque não é somente *ego*.

Como afirma Ricoeur, “Dizer *si*, não é dizer *eu*. O *eu* se põe – ou é disposto. O *si* é implicado a título reflexivo em operações cuja análise precede o retorno para ele mesmo”²². Por essa razão, o eu que narra no texto de Teresa d’Ávila é aquele que se reconhece, constantemente, vivendo a continuidade e a descontinuidade enquanto movimento de autodescoberta. Mesmo que não expresse esse reconhecimento de forma direta, apresenta-o por meio da diferenciação que mostra entre a alma que está imersa no cotidiano e, em seguida, mergulha no mistério da *unio mystica*.

Portanto, todas as questões apresentadas a respeito da linguagem dos textos místicos, bem como sobre os significados implicados na própria experiência mística ratificam o pensamento de que “Todo conhecer teórico parte de um mundo já enfermeado pela linguagem, e tanto o historiador, quanto o cientista, e mesmo o filósofo, convivem com os objetos exclusivamente ao modo como a linguagem lhes apresenta.”²³ Nesse sentido, segundo Cassirer, a linguagem é um fenômeno marcado pela radicalidade de sua existência, como condição para que tudo seja transmitido, conhecido.

Isso é verdade muito mais fortemente no que se refere aos relatos das experiências místicas que podem ser tidos como parte dessas mesmas experiências, já que retêm parte da substância vivencial capaz de ser sintetizada por meio do uso da linguagem verbal. Estar enfermeado pela linguagem significa ser afetado por ela, ser definido por seus caminhos, bem como afetá-la e definir muito de suas surpreendentes vias.

22 Ricoeur, Paul. *O Si-Mesmo como outro*, p. XXXIII.

23 Cassirer, Ernst. *Linguagem e Mito*, p. 48-49.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de leitura de alguns recortes do *Libro de la Vida* que aqui foi empreendida levou em conta algumas questões que estão envolvidas na linguagem mística e como esta se expressa na obra. Se a ideia de experiência mística encontra-se no centro da explanação, também é certo que a leitura mostrou-se como outra complexa experiência de atravessamentos semânticos que o tecido verbal analisado possibilita vivenciar. Pode-se denominar esse fenômeno como uma espécie de provocação que incomoda, simbolicamente, e desafia a novos e intermináveis caminhos de leitura.

A análise da obra mostrou que a linguagem verbal é o canal de acesso ao conhecimento da experiência mística por possibilitar seu relato, embora ineficaz para uma real tradução do fenômeno. Dentre as características dessa linguagem mística, é possível encontrar na presença do paradoxo e da antítese, o cerne da transgressividade verbal que dá o tom principal a esse tipo de linguagem. Este inscreve-se numa relação de representação quando no contexto das expressões textuais religiosas, o que leva a crer que a substância verbal transporta, em si, parte daquilo a que se refere, configurando-se como fragmento dessa mesma referência.

No campo da metáfora, o texto teresiano também se fortalece dentro de uma tradição de escritos místicos quando inscreve, em seus recursos imagísticos, a presença do “espelho” como uma expressão figurativa da alma que recebe a visita do divino e nele se esculpe. Tudo isso ocorre dentro de um jogo de dizer e não dizer, atestando que o verbo e o silêncio podem, juntos, fazer parte de um mesmo discurso.

Por último, a constituição do si-mesmo surge como uma possibilidade de fenômeno subjetivo presente no *Libro de la Vida*. Embora esse não tenha sido o caminho central de discussão deste

breve estudo, torna-se inegável a sua presença, instaurando mais paradoxos e mais possibilidades de reflexões.

Chega-se, portanto, ao ponto em que, embora reconhecendo a infinidade de caminhos suscitados pelo texto motivador destas discussões, espera-se que o mesmo tenha oferecido uma contribuição às possibilidades de análise da obra teresiana. Mas, pensar o labirinto simbólico que é a obra de Teresa d'Ávila e, neste particular, o *Libro de la Vida*, é admitir conviver com o inacabável e sempre fascinante campo das mais inquietantes figurações que habitam a alma das/os místicas/os e, como consequência, de seus escritos.



Marie de Gournay

ESCRITA EM MARIE DE GOURNAY

*Cinelli Tardioli Mesquita
Telma de Souza Birchal*

INTRODUÇÃO

No contexto do Renascimento e Modernidade franceses, Marie Le Jars de Gournay (1565-1645) emergiu como uma figura notável que desafiou as normas sociais e filosóficas de sua época. Mais conhecida como aquela que editou os *Ensaio*s de Montaigne, depois da morte de seu autor, ela de fato foi uma escritora profícua que tratou dos mais diversos assuntos: escreveu sobre a nobreza e a política, sobre religião e moralidade, sobre a condição das mulheres, sobre a língua francesa e sobre o próprio ato de escrever. Mais do que buscar conhecimento de maneira abstrata e recolhida, Gournay se envolveu ativamente em debates sobre a língua francesa, enfrentando opositores contemporâneos, que pretendiam fazer uma reforma radical nas regras de uso do idioma, em uma luta que, por um lado, defendeu a preservação dos usos antigos e consolidados e, por outro, visava permitir a emergência, na escrita, da linguagem mais comum e flexível (seguindo aqui o exemplo de seu “pai adotivo” nos *Ensaio*s, que aproximou a escrita da oralidade). Sua defesa apaixonada da língua francesa não apenas desafiou as normas sociais da época, mas também ofereceu perspectivas valiosas sobre as interseções entre linguagem, educação e poder durante os séculos XVI e XVII. Embora, como mulher,

não pudesse integrar formalmente a instituição, participou diretamente dos debates da então recente Academia Francesa, criada em 1635, reunindo no pequeno salão literário de sua casa alguns de seus fundadores.¹ Este ensaio busca explorar o legado de Marie de Gournay, centrando-se na compreensão de seu conceito de escrita. Destacaremos sua incansável batalha pela igualdade na educação, sua firme defesa da língua francesa contra os gramáticos e poetas de seu tempo, e sua perspectiva sobre a supremacia da linguagem escrita em comparação com a oralidade na transmissão de ideias filosóficas. Este último ponto é especialmente crucial em sua obra, influenciando tanto seu pensamento quanto sua prática literária.

VISÃO GERAL DA EDUCAÇÃO DAS MULHERES NOS SÉCULOS XVI E XVII

Os sistemas pedagógicos europeus dos séculos XVI e XVII passaram por muitas discussões e mudanças. *La Casa Giocosa*, a primeira escola inaugurada (em 1423) pelo primeiro pedagogo do Renascimento (Vittorino da Feltre), já anunciava uma tendência para os próximos séculos. Feltre recebia crianças de uma nobreza muito rica que já não via mais tanta utilidade no rigor da educação medieval. Apesar de manter muitos princípios cristãos, a “Escola da Alegria” colocou em prática no sistema escolar muitos ideais humanistas como, por exemplo, a volta do cultivo do corpo através dos exercícios físicos considerados como conteúdos programáticos. Pode-se dizer que a própria alegria em um espaço pedagógico já denotava alguma revolução educacional. Mas uma revolução para quem? De fato, as mudanças pedagógicas, fossem quais fossem, não se faziam de forma uniforme para toda a sociedade, tanto em termos de classes quanto em termos

1 Krier, Isabelle. *Marie de Gournay, philosophe morale et politique à l'aube du XVII siècle*. Paris: Garnier, 2023, p. 147-163.

de gênero. A julgar pela bibliografia selecionada, os valores renascentistas impactaram muito a educação dos homens das camadas sociais mais elevadas e, indiretamente, uma parte das mulheres das mesmas classes. Quanto às mudanças na educação das camadas sociais mais baixas, elas não ultrapassaram os limites de uma educação religiosa (seja católica ou protestante) ou da qualificação de mão de obra para servir aos crescentes interesses da burguesia.

São notórias as críticas dos filósofos humanistas ao ideário pedagógico medieval. Percebeu-se a urgência de uma educação mais humana, menos dogmática e mais diversificada. Passou-se a valorizar uma educação mais útil ou prática, em detrimento das abstrações metafísicas, e a observar as individualidades de uma maneira laica. Aos intelectuais, passou a interessar mais conhecer suas naturezas a partir da observação da natureza do que como imagens de Deus; assim sendo, não se trata mais de tentar imitá-lo. A leitura da filosofia pagã antiga passa a ser tão valorizada quanto a da Bíblia, ou mesmo mais do que ela. Enfim, são muitas as mudanças entre o pensamento renascentista e o medieval. Isso tudo já foi amplamente tratado pela história da filosofia e está presente inclusive nos livros didáticos. O que nos interessa saber é o alcance dessas ideias.

Paul Rousselot² chama atenção para o fato de que os reformadores do ensino e os grandes espíritos daquela época tinham em vista, sobretudo, a educação dos meninos e que a maioria dos tratados pedagógicos e dos tratados morais tinham pouco interesse na instrução das mulheres. Ele destaca Budé, Ramus, Rabelais, Montaigne e Bodin como autores que se dedicaram a propor mudanças no ensino, mas ignoraram as mulheres nesse processo. A única diferença entre o pensamento medieval e o renascentista quanto às mulheres é que, no primeiro, elas eram

2 Rousselot, Paul. *Histoire de l'éducation des femmes*. Paris: Librairie Académique, 1883.

vistas como virgens e, no segundo, como mães.³ Ele admite que existiram no século XVI alguns defensores da ideia de que mulheres deveriam ser instruídas, mas apenas entre o que ele chamou de “escritores de segunda ordem”. Agrippa e a sua *Declamação sobre a nobreza e a preeminência do sexo feminino* não são esquecidos pelo historiador, mas com a restrição de que ela “é uma obra de retórica, com nuance de misticismo em certos lugares, pouco ou nada filosófica, muito menos pedagógica”.⁴ A única vez em que Agrippa fala da educação das mulheres é em um capítulo de seu tratado *Sobre a vaidade das ciências*, em que faz uma crítica à precariedade da educação feminina, mas sem, entretanto, propor mudanças. O único nome que Rousselot destaca como um apologista das mulheres é o de Jean Bouchet. Entretanto adverte que ele não era professor, nem filósofo e nem mesmo homem de Estado, mas um simples advogado. Ademais, há dois grandes problemas na defesa de Bouchet. Primeiro, ele defende uma instrução moral de cunho teológico, com o objetivo de torná-la uma boa mãe. Segundo que ele não defende a instrução de todas as mulheres, mas apenas das rainhas, princesas e “demais que merecem reverência”, atenuando um preconceito de gênero, mas reforçando um preconceito de classe. Segundo Rousselot, no Renascimento a pedagogia feminina só teve destaque com Erasmo e Vivès, dois letrados. Ambos criticavam a frivolidade da educação das mulheres e defendiam que a solução seria uma educação clássica para elas.

É importante ressaltar que há outros escritos renascentistas que defendem a capacidade das mulheres e a necessidade de instruí-las, de cultivar seu espírito, como uma forma de crescimento moral e de defesa numa sociedade dominada pelos homens, mas

3 Rousselot, Paul. *Histoire de l'éducation des femmes*, p. 120.

4 Rousselot, Paul. *Histoire de l'éducation des femmes*, p. 110. Maria Célia França, em “Montaigne e a natureza humana no feminino”. *Kriterion*, n. 126, 2012, p. 449-461, faz uma análise deste texto de Agrippa, vale a pena conferir.

que não são nomeados por Rousselot, em sua obra do séc. XIX. Basta lembrar aqui a chamada “querelle des femmes”, debate que desde o século XV se faz em torno da natureza e das capacidades femininas, o nome de Cristina de Pizan e sua obra *A Cidade das Damas*, de 1405. Embora não participe diretamente deste debate, Gournay traz à tona outra obra não citada por Rousselot: *Os discursos dos campos faez, à honra e exaltação do amor e das damas*, publicado por Claude de Taillemont em 1533. Esta servirá como referência para a primeira obra publicada por Gournay, o *Promenoir de M. de Montaigne* (1595), onde ela, a seu modo, retoma o fio de uma narrativa presente no livro de Taillemont.⁵ É difícil avaliar, hoje, as razões do desconhecimento ou falta de reconhecimento, no século XIX, de obras como essa: o fato é que o tema da igualdade e da educação das mulheres está presente no sec. XVI, mas não tão visível. Assim como um pesquisador da educação das mulheres como Rousselot ignorava grande parte das discussões filosóficas sobre o tema no século XIX, passados dois séculos, conhecer uma autora como Marie de Gournay ainda é surpreendente, visto que a humanidade acostumou-se, há muito tempo, a ouvir exclusivamente as narrativas masculinas.

Sobre as desigualdades sociais, Ponce⁶ faz excelentes reflexões sobre religião e educação. Separamos alguns tópicos sobre o século XVI. Pierre de la Ramé, na época, criticou que o caminho que leva à filosofia estava fechado à pobreza. Ele foi assassinado em 1571 na terceira noite do Massacre de São Bartolomeu, a mando de Jacques Charpentier, do Colégio de França, que obedecia às ordens dos jesuítas. Segundo Ponce⁷, a Companhia de Jesus, tinha um forte verniz cultural, mas para controlar a educação dos nobres e burgueses abonados. Tornaram-se conselheiros

5 Gournay, Marie de. “Le Promenoir de M. de Montaigne”. In: *Œuvres complètes*. Édition critique sous la dir. de Jean-Claude Arnould. Paris: Honoré Champion, 2002, p. 1288-1395.

6 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*. São Paulo: Cortez, 2001.

7 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*, p. 119.

dos grandes senhores, diretores espirituais das grandes damas e professores solícitos de crianças bem-nascidas. Em 1599 a Companhia de Jesus publica seu “Regulamento de Estudos” (vigente até hoje nos colégios jesuítas), que regulamentava desde as posições das mãos ao modo de levantar os olhos. Apesar de terem tido os mais bem preparados professores e o ensino mais bem dirigido, tratava-se do “ensino clássico a serviço da Igreja” e, ainda, “a cultura intelectual era inculcada de tal modo que não se corresse o perigo de uma emancipação intelectual”⁸. Ainda havia diferença entre a educação oferecida pelos jesuítas na Europa e aquela oferecida nas colônias. Somente nestas teria sido oferecida uma educação popular, embora servil.

Segundo nos mostra Sonnet⁹, o catolicismo também buscou a instrução dos fiéis europeus através de pregações e missões nas zonas rurais e catecismo para as crianças “arrancadas aos mais recônditos becos”, que necessitavam de um mínimo de alfabetização. Segundo os autores, a popularização do ensino católico veio como reação ao protestantismo, pois este sim foi o precursor da alfabetização popular. Por ter defendido a livre interpretação das escrituras, Lutero viu-se na obrigação de defender uma instrução elementar. As escolas protestantes ensinavam religião, latim e canto eclesiástico, mas para Ponce¹⁰ “não se ampliava o horizonte mental das aldeias, pois ao invés de receberem professores, recebiam pregadores”.

No século XVII, o comércio e a indústria aproximaram burguês e nobre no que Ponce¹¹ chamou de “nobreza feudal-capitalista”, que se unia aos banqueiros burgueses para dividir os lucros. Geografia, Aritmética, História e Direito Civil na

8 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*, p. 120.

9 Sonnet, Martine. Uma filha para educar. In: Duby, Georges. Perrot, Michelle. *História das mulheres: Do Renascimento à Idade Moderna – volume 3*. Porto: Afrontamento, 1993, p. 141-170, p. 144.

10 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*, p. 118.

11 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*, p. 126-127.

educação do jovem *gentleman* refletiam essa mudança da nobreza. Quanto à educação popular, manteve-se nas mãos das igrejas. Sobre as escolas de Charles Demia, católico e iniciador do ensino primário gratuito, Ponce¹² diz: “Colocar sob controle da Igreja a escassa instrução que se ministrava na época e orientar para a mansidão as aspirações dos trabalhadores, esses eram, na realidade, os propósitos fundamentais das escolas populares de Demia”. Quanto ao ensino protestante, Ponce¹³, ao falar da « Didática Magna » de Comênio (fundador da didática moderna), mostra-nos como o protestantismo é a religião da burguesia por excelência, ou seja, tanto a educação católica de Demia como a protestante de Comênio trataram de preparar a juventude para a mansidão e o trabalho.

Sobre a desigualdade social estritamente na educação feminina da França, Rousselot¹⁴ destaca que a pedagogia feminina das meninas pobres permanece a mesma entre 1600 e 1680. Já a educação das mulheres ricas, durante o século XVII, variava. Enquanto as meninas pobres se sentavam em escolas de caridade ou eram educadas em casa mesmo, era possível às famílias das meninas ricas fecharem-nas em conventos desde os três ou quatro anos até entre dezesseis e dezoito anos. Mas algumas meninas ricas da primeira metade do século se acostumaram a uma vida suave. Quando mulheres, algumas meninas ricas conseguiam, posteriormente, aprender muitas coisas no convívio social das cortes (o que era permitido também às inglesas e interdito às italianas). Muitas das frequentadoras da corte aprendiam outras línguas apenas usando a conversação. Disso as mulheres das províncias não podiam desfrutar, pois lá os hábitos eram mais rígidos, e a educação das ricas não se distinguia da das pobres. Quando a maior parte da nobreza francesa faliu na segunda

12 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*, p. 123.

13 Ponce, Aníbal. *Educação e luta de classes*, p. 125.

14 Rousselot, Paul. *Histoire de l'éducation des femmes*, p. 328.

metade do século, diminuindo o movimento nas cortes, isso teve grande impacto no acesso das mulheres mais abastadas à cultura¹⁵. Pode-se notar que, enquanto a educação das mulheres pobres era uma, a educação das mulheres ricas dependia de várias circunstâncias, mesmo que de toda forma também fosse muito limitada. Mesmo as mulheres ricas não podiam ter o mesmo acesso à educação (no sentido tanto do conhecimento dos livros, da filosofia moral e da história, quanto da frequência da sociedade) que os homens. Após citar os casos das mulheres que, entre os séculos XV e XVII, chegaram mais longe no desenvolvimento do conhecimento, Burke¹⁶ adverte-nos que mesmo elas não podiam participar da cultura nos mesmos termos que os homens. Era raro que estudassem em universidades, podiam aprender latim com parentes ou algum tutor privado e eram ridicularizadas se tentassem entrar no círculo dos humanistas. O que quer dizer que todo o proveito que as mulheres puderam tirar das novidades do período foi resultado de iniciativas próprias: por exemplo, aprendiam as línguas clássicas ou sozinhas ou por algum parente que as ensinasse. Este foi o caso de Marie de Gournay que, mesmo pertencendo à nobreza, aprendeu latim como autodidata. Sonnet¹⁷ também destacam a educação doméstica, responsável por algumas poucas exceções no tocante a mulheres (como, por exemplo, as filhas de Thomas More, instruídas exatamente como o irmão). Pais esclarecidos escolhiam os mestres com muito cuidado, o que deixava a instrução e educação em casa melhor do que em qualquer instituição feminina. Mas novamente frisando: foram casos muito excepcionais. Como sintetizou King¹⁸:

15 Rousselot, Paul. *Histoire de l'éducation des femmes*, p. 297.

16 Burke, Peter. *Uma história social do conhecimento de Gutenberg a Diderot*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 25.

17 Sonnet, Martine. “Uma filha para educar”, p. 153.

18 King, Margaret L. *A Mulher do Renascimento*. Tradução de Maria José de la Fuente. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 174-175.

Em todos os cenários da educação feminina – na própria casa da jovem ou noutra, na escola ou no convento, estes eram os componentes necessários e suficientes da educação feminina: conselhos de castidade, silêncio e obediência, e a aquisição de conhecimentos sobre as artes têxteis e outros ligados à economia doméstica.

Essas limitações educacionais impostas às mulheres francesas nos séculos XVI e XVII tiveram um impacto significativo na abordagem de Marie de Gournay em relação à escrita e ao conhecimento. Em seu texto “Égalité des Hommes et des Femmes”¹⁹, Gournay questiona as noções de inferioridade feminina, argumentando que as diferenças entre homens e mulheres são resultado da educação e das circunstâncias sociais, não da natureza intrínseca aos sexos. Sua defesa da igualdade na educação e na busca pelo conhecimento reflete sua consciência das restrições enfrentadas pelas mulheres em sua época e sua crença na capacidade das mulheres de alcançar realizações intelectuais equivalentes às dos homens, se lhes fosse dada a mesma oportunidade educacional²⁰. Se isso não é tão evidente, é porque a maior parte das

19 Gournay, Marie de. “Égalité des hommes et des femmes”. In : *Œuvres complètes*. Édition critique sous la dir. de Jean-Claude Arnould. Paris: Honoré Champion, 2002, p. 965-988.

20 “O que deve ser provado: há mais diferenças entre elas e os homens do que entre elas próprias: dependendo da instrução que receberam, do fato de terem sido criadas em uma cidade ou em um vilarejo, ou da nação à qual pertencem. E, conseqüentemente, por que sua instrução nos negócios e nas letras, sendo igual à dos homens, não preencheria o vazio que comumente aparece entre as mentes desses homens e as suas? E essa instrução é tão importante que apenas um dos seus usos, quer dizer, as interlocuções do mundo, abundantes entre as francesas e as inglesas e mínimas entre as italianas, fazem com que estas sejam, *em geral*, ultrapassadas de longe por aquelas. Digo em geral porque, *em casos particulares*, as mulheres da Itália às vezes triunfam: e de lá tiramos rainhas e princesas às quais não faltava espírito, à prudência das quais a França muito deve”. Gournay, 2002, p. 971-972 (tradução nossa).

mulheres está condenada a uma educação sofrível, que as iguala. As diferenças entre homens e mulheres não se devem, então, à “natureza”, mas à educação. Muitos séculos terão que passar antes de que tudo isso não soe como um absurdo.

UMA LUTA PELA LÍNGUA FRANCESA, COOPTADA POR UM GRUPELHO

Considerando as referências sobre educação nos séculos XVI e XVII trazidas neste ensaio, é evidente que esse período foi marcado por uma série de desafios para o acesso à educação, especialmente para as mulheres. A educação, frequentemente controlada por grupos restritos e privilegiados, era usada como ferramenta para manter o povo, sobretudo do sexo feminino, resignado e submisso às normas sociais predominantes. Esse controle sobre a educação refletia não apenas as limitações impostas às mulheres em termos de conhecimentos e oportunidades, mas também uma tentativa de restringir o seu papel na sociedade e perpetuar estruturas de poder existentes.

Marie de Gournay desafiou as normas sociais de sua época não apenas buscando conhecimento abstrato de maneira recolhida, mas também se envolvendo ativamente em debates sobre a língua francesa, enfrentando inimigos concretos e contemporâneos seus. Em um período em que a educação das mulheres estava limitada a estereótipos e restrições sociais, Gournay ousadamente desafiou essas barreiras, defendendo a linguagem como não apenas um meio de comunicação, mas também como uma expressão da razão humana e parte essencial da cultura francesa.

Sua crença na universalidade da linguagem levou-a a criticar veementemente qualquer tentativa de monopolizá-la por uma elite privilegiada, destacando-se como uma pioneira em sua postura

progressista. Gournay argumentava²¹ que a língua francesa não deveria ser controlada por um grupo seletivo de indivíduos, que pretendeu, sob a política de Richelieu, reformá-la e uniformizá-la, mas sim evoluir com a contribuição de diversas pessoas, uma vez que isso seria vital para preservar a riqueza cultural e intelectual da França. Preservar a linguagem antiga, dos poetas tradicionais da Pléiade, por um lado; abrir-se para inovações que se originam na língua falada cotidiana e popular, como fizeram os *Ensaïos* de Montaigne, por outro. Segundo ela a língua, como a política, não deve se submeter a um projeto unívoco ou elitista.

Neste contexto, as ideias de Gournay sobre linguagem se entrelaçam com as discussões sobre educação nos séculos XVI e XVII. Enquanto muitas mulheres enfrentavam limitações educacionais severas, Gournay desafiava as expectativas convencionais ao buscar conhecimento e defender que a escrita, como a língua francesa, não pode ser propriedade de um pequeno grupo social ou de um sexo. Sua luta pela igualdade na educação refletia não apenas suas próprias aspirações, mas também a necessidade de ampliar as oportunidades educacionais para todos, incluindo mulheres e homens comuns.

Krier²² analisa como Gournay defende a língua francesa contra, em particular, Malherbe e seus discípulos, que procuraram modernizar o francês rejeitando os antigos autores e proibindo usos que consideravam ultrapassados. Gournay²³ critica esses reformadores por sua arrogância e falta de respeito aos poetas do passado, como Ronsard, Du Bellay, Desportes, Guillaume

21 Gournay, Marie de. *Œuvres complètes*. Édition critique sous la dir. de Jean-Claude Arnould. Paris: Honoré Champion, 2002. Ver especialmente o capítulo “Deffence de la Poësie et du Langage de Poëtes” e seus tratados. p. 1081 a 1200.

22 Krier, Isabelle. *Marie de Gournay, philosophe morale et politique à l'aube du XVII siècle*. Paris: Garnier, 2023, p. 147-163.

23 Gournay, Marie de. “Premier Traicté”. In : *Œuvres complètes*, p. 1083- 1144.

du Vair e outros da Plêiade. Ela os acusa de menosprezar a riqueza e a importância desses poetas, retratando-os de maneira injusta e depreciativa. Ao zombar dos escritores do passado e desconsiderar suas contribuições para a língua francesa, os reformadores contradizem sua própria busca pela modernização da língua, pois ignoram a natureza mutável e evolutiva da linguagem. Gournay, por sua vez, enfatiza a importância de preservar a liberdade e a audácia na literatura e na poesia, ao mesmo tempo em que reconhece a língua comum como um patrimônio nacional construído na mistura social, não na imposição de uma elite erudita. Ela adverte contra a “insolência” dos gramáticos e poetas novos, destacando o prejuízo causado por sua atitude em relação à língua e à literatura francesa. Em suma, é preciso destacar que Gournay defende uma abordagem mais equilibrada e respeitosa em relação à língua e sua evolução, reconhecendo tanto a necessidade de inovação quanto a importância de preservar o patrimônio linguístico e literário do passado. Ela critica diretamente os que desrespeitam e menosprezam a obra de poetas veneráveis, como Ronsard e seus contemporâneos, ao retratá-los de maneira negativa e simplista. Ela denuncia a impudência dos ignorantes que, em suas fantasias limitadas, tentam diminuir a grandeza e a importância desses poetas. Ao despedaçarem a arte e as concepções que vêm da tradição, esses discursantes desconsideraram a riqueza e a profundidade de sua obra. Além disso, relata Gournay²⁴:

Saio de uma casa onde vi lançarem ao vento as veneráveis cinzas de Ronsard e dos poetas seus contemporâneos, tanto quanto a impudência dos ignorantes pode fazer, pintando em suas fantasias como javalis exaltados na floresta. Agora, depois que tais oradores rasgaram de cem maneiras, e entre todos aqueles que desejam ouvi-los, a arte e os conceitos desses poetas,

24 Gournay, Marie de. “Premier Traicté”. In: *Œuvres complètes*, p. 1083 (tradução nossa)

que facilmente acreditam superar, ponto por ponto; seu grande e geral refrão tropeça em sua linguagem alegando: “Não se fala mais assim”.

Aqui ela critica a atitude daqueles que insistem em ditar regras sobre o uso da linguagem, argumentando que o refrão comum de “Não se fala mais assim” tropeça na linguagem, sugerindo que a forma de expressão daqueles poetas não é mais relevante ou aceitável. E isso reflete a luta de Gournay contra a imposição de normas arbitrárias e a defesa da liberdade e da diversidade linguística.

A análise de Krier²⁵ sobre a luta política de Gournay pela preservação e valorização da língua francesa, contra os gramáticos e poetas de seu tempo, oferece uma rica oportunidade de explorar questões relacionadas à evolução da linguagem, ao papel da tradição literária e à resistência contra mudanças arbitrárias impostas por grupos de poder. Além disso, esse conflito linguístico exemplifica as dinâmicas sociais, culturais e políticas da época de Gournay, bem como as complexidades do debate sobre normas linguísticas e identidade nacional.

A defesa apaixonada de Gournay pela língua francesa não apenas desafia as normas sociais de sua época, pois vai na contramão do partido mais forte, mas também oferece perspectivas valiosas sobre as interseções entre linguagem, educação e poder durante os séculos XVI e XVII. No entanto, além das restrições educacionais, políticas e linguísticas, as mulheres do período também enfrentavam desafios relacionados à percepção de seus corpos. A ideia predominante de que o corpo feminino era um obstáculo para o conhecimento refletia-se nas restrições sociais impostas às mulheres, que muitas vezes eram desencorajadas de buscar conhecimento além dos limites prescritos pela sociedade. Como as discussões sobre o corpo e a linguagem se entrelaçam

25 Krier, Isabelle. *Une Politique de la langue*. In: Marie de Gournay, philosophe morale et politique à l'aube du XVII siècle, p. 147-163..

no contexto das mulheres do século XVI e XVII? Vamos explorar como essas percepções influenciaram a educação e o acesso ao conhecimento para as mulheres da época, bem como afetou a concepção de escrita de Gournay.

SOBRE PESSOAS QUE PORTAM UM CORPO FEMININO

A exclusão sistemática das mulheres na esfera educacional do Renascimento teve repercussões abrangentes, não apenas restringindo sua participação na esfera intelectual da época, mas também moldando a percepção do papel feminino na sociedade. Esta exclusão não se restringiu apenas às discussões filosóficas, mas também reforçou ideias arraigadas sobre a suposta inferioridade política das mulheres.

Primeiro é preciso explorar um exemplo concreto da exclusão filosófica. Ela pode ser observada nas práticas e normas das universidades e academias da época, que frequentemente proibiam ou desencorajavam a presença de mulheres em conferências e debates filosóficos, baseando-se em argumentos que questionavam sua capacidade intelectual e adequação para tais discussões. Essa justificação, muitas vezes fundamentada em noções de inferioridade feminina, apoiava-se em concepções patriarcais e estereótipos de gênero, argumentando que as mulheres não possuíam a capacidade inata para o pensamento filosófico profundo e que sua presença poderia perturbar a ordem e a seriedade das discussões acadêmicas.

A exclusão das mulheres da educação formal, limitando suas oportunidades de desenvolver habilidades intelectuais e participar de discussões filosóficas e acadêmicas, se relaciona à ideia bastante corrente de que a instrução e o conhecimento são opostos à inocência e à simplicidade que constituem as virtudes femininas, como a castidade e o pudor. Ao contrário dos homens, para os quais o saber contribui para a vida virtuosa, para sua coragem ou prudência, a instrução corromperia as virtudes

especificamente femininas. Argumentar contra esta ideia, mostrando a si mesma, o exemplo de outras mulheres e sua própria obra como provas do contrário, será uma tarefa importante e recorrente na obra de Gournay. Diante da ausência de poder político, Gournay empregou a escrita como uma ferramenta fundamental para desafiar as limitações impostas às mulheres tanto no campo intelectual quanto no político.

Gournay confrontou diretamente os estereótipos e preconceitos sobre as capacidades intelectuais das mulheres, questionando a visão predominante de que seus corpos frágeis e supostamente menos aptos para o raciocínio as tornavam inadequadas para a filosofia e outras disciplinas acadêmicas, assim como para exercer qualquer posição pública ou de comando político. Disse ela: “Isso me faz suspeitar que, lendo somente as escritas deles, os homens são guiados mais pela anatomia de suas barbas do que pela própria razão”²⁶. Em seus escritos, ela desafiou essa narrativa, destacando exemplos de mulheres intelectualmente talentosas e argumentando em favor de uma abordagem mais inclusiva e igualitária em relação à educação.

Uma das estratégias principais de Gournay foi rejeitar a ideia de que as características físicas das mulheres as tornavam naturalmente inferiores aos homens em termos de capacidade intelectual. Para ela, as diferenças físicas entre os sexos não têm outro objetivo senão a reprodução da espécie e, portanto, não têm nenhum significado intelectual ou moral. Ela defendia a igualdade de inteligência e de virtude entre os sexos, enfatizando que as mulheres eram igualmente capazes de realizar feitos intelectuais notáveis e de contribuir significativamente para o progresso do pensamento humano, assim como de praticar ações prudentes e sábias. Gournay usava sua própria razão e experiência para desafiar essas noções, demonstrando sua própria habilidade

26 Gournay, Marie de. “A *queixa das damas*. Tradução de Cinelli Tardioli Mesquita e Martha Tremblay-Vilao”. *Revista outramargem*, v. 5 n. 8, 1º e 2º Semestres de 2018, p.331-336.

intelectual pela sua escrita, e sua simplicidade e honestidade como virtudes. Ademais, ela precede o pensamento cartesiano, ao afirmar uma razão única e universal, ligada à alma ou ao espírito, e que desconhece as diferenças corpóreas. O corpo será, neste momento de emergência de um pensamento “feminista”, necessariamente secundário.

Diante das barreiras colocadas às pessoas que portam um corpo feminino - pois é assim que Gournay se vê e vê as mulheres em geral, essencialmente como pessoas -, ela cria sua própria estratégia para ser ouvida. É sobre isso que versará o próximo tópico, que é o ponto chave para compreender em que sentido a escrita, para Gournay, é vista como superior à oralidade no que tange à universalidade da linguagem.

A SUPERIORIDADE DA ESCRITA EM RELAÇÃO À ORALIDADE

O que há de tão especial na linguagem escrita, segundo Gournay, que a faz superior à linguagem oral? Tudo o que foi dito até aqui foi em função de ajudar a responder essa questão.

Para começar a responder a tal questão, é mister destacar que ela foi uma das primeiras mulheres a serem reconhecidas como escritoras profissionais na França, em um tempo que os trabalhos como escritor, principalmente autoral, eram escassos diante da quantidade de interessados no ofício. Segundo Burke²⁷, no século XVI e início do século XVII as universidades passaram a ter a função de formar funcionários (principalmente na área do direito) para trabalhar para o Estado. Em meados do século XVII já havia um excesso de formados e alguns homens de letras encontraram empregos como secretários (seja de governantes, aristocratas, eruditos, papas ou de sociedades de estudos) ou

27 Burke, Peter. *Uma história social do conhecimento de Gutenberg a Diderot*, 2003, p. 26 a 29.

conselheiros de reis. Manter-se com patrocínio e publicações era mais arriscado, mas ficou mais comum neste tempo. Aumentou-se a frequência das palavras “auteur” e “écrivain” na França do século XVII, mas era muita gente querendo viver da escrita para poucas boas opções de sobrevivência. Burke²⁸ fala sobre uma “crise intelectual da Reforma”, que, segundo ele, deu-se também pelo fato do Catolicismo e do Protestantismo terem sido mais eficientes em se atacarem do que em defenderem suas ideias.

O importante é destacar o cenário competitivo, entre homens, do mundo intelectual no tempo de Gournay. Como os trabalhos já eram escassos se considerarmos apenas eles, a ideia de uma mulher escritora provavelmente gerou reação não somente pelo fato da alta cultura ser centralizada nos homens, mas também pela ameaça de abrir espaço para mais gente competente dentro de um mercado competitivo, em que até mesmos os assuntos estavam se tornando escassos e repetitivos. Não é preciso muitos neurônios para perceber que, em qualquer época ou lugar, quando há muitas pessoas de olho em um cargo, o terreno fica fértil para calúnias, ainda mais quando muitas das pessoas que desejam os cargos estão ociosas e quando alguns alvos são mais vulneráveis do que outros. Gournay se tornou um desses alvos, e é capaz de mostrar com clareza que sua condição feminina a torna um objeto preferencial da agressão pública (de homens e mulheres). Ela é condenada não tanto pelo que diz, mas principalmente por ser uma mulher a pretender dizer algo; mais que dizer, escrever e ser paga para isso. Não apenas escrever textos encomendados, mas também produzir textos autorais com críticas agudas aos grupos de poder que atacavam – sistematicamente - não apenas ela, mas o povo em geral, sobretudo as classes mais baixas e as pessoas em corpos femininos.

28 Burke, Peter. *Uma história social do conhecimento de Gutenberg a Diderot*, p. 154.

Para se defender dos caluniadores de sua época, que a acusavam de falta de sabedoria na condução de sua vida, Gournay escreve *Apologie pour celle qui escrit*²⁹. Primeiro defende que existem apenas duas coisas universais no mundo: a Razão e a Virtude, ambas sem relação alguma com o sexo. Assim, ela quer se colocar como uma pessoa racional e não primeiramente como mulher. Beaulieu³⁰ ainda destaca que Gournay coloca sempre a figura autoral no coração da sua obra, o que dá unidade à mesma.. Gourde³¹ destaca que a mulher que escreve é uma mulher singular, vítima de calúnia, que pretende restaurar sua imagem. Chama também a atenção para o título do texto de Gournay: não é uma mulher que fala, mas uma mulher que escreve. Para Gourde há um jogo ético aí. O título anuncia a defesa de uma atividade (a escrita) e uma defesa da própria escritora.

Vale ressaltar que Gournay escreveu este texto para se defender, entre outras coisas, da acusação a ela dirigida de que ela se aventurava no mundo das letras apenas por ser desprovida de beleza – a qual ela qualifica de “calúnia”. Além de destacar a injustiça da qual era vítima, ela destaca o mau uso da razão feito por seus acusadores. Enquanto eles balbuciam calúnias, ela escreve.

Gourde³² destaca a oposição entre oralidade e escrita que Gournay estabelece em sua *Apologia*. Gournay qualifica a oralidade como fugidia e propensa à mentira, enquanto a escrita,

29 Gournay, Marie de. “Apologie pour celle qui escrit”. In : *Œuvres complètes*, p. 1375-1406.

30 Beaulieu, Jean-Philippe. “Marie de Gournay ou l’occultation d’une figure autorale”. *Renaissance and Reformation/ Renaissance et Réforme*, XXIV, 2, 2000, p. 23-34.

31 Gourde, Sylvie. “*Écriture contre parole*: Marie de Gournay et son auto-défense dans «Apologie pour celle qui escrit».” *Tangence*, n° 77, 2005, p. 61-72.

32 Gourde, Sylvie. “*Écriture contre parole*: Marie de Gournay et son auto-défense dans «Apologie pour celle qui escrit».

por ser mais durável, pode ser mais facilmente associada à verdade. Enquanto a primeira se relaciona à calúnia, a segunda se associa à Razão.

Gournay argumentava que a escrita oferecia várias vantagens sobre a oralidade na transmissão de ideias filosóficas. Uma dessas vantagens era a capacidade de revisão e edição. Enquanto a oralidade é efêmera e sujeita a interpretações variadas, a escrita permite ao autor refinar e polir suas ideias antes de compartilhá-las com o público. Isso garante uma maior precisão e clareza na comunicação das ideias filosóficas.

Além disso, Gournay acreditava que a escrita proporcionava uma forma mais duradoura de registro do pensamento humano. Enquanto as palavras faladas desaparecem no ar, os textos escritos podem ser preservados ao longo do tempo e acessados por gerações futuras. Isso significa que as ideias filosóficas podem ser transmitidas de maneira mais consistente e permanente através da escrita. Enquanto a escrita permitia uma expressão mais cuidadosa e elaborada das ideias, a oralidade era mais suscetível a distorções e mal-entendidos.

Ademais, Gournay utilizava sua própria escrita para desafiar as normas sociais e filosóficas de sua época. Ela escrevia de maneira franca e assertiva sobre questões controversas, não só como a igualdade de gênero e os direitos das mulheres, mas, como exemplificado anteriormente, como sua luta pela valorização da língua francesa. Sua escrita provocativa e incisiva refletia sua visão ousada e inovadora sobre a transmissão do conhecimento filosófico.

Portanto, ao explorar a perspectiva de Gournay sobre a superioridade da escrita em comparação com a oralidade na transmissão de ideias filosóficas, podemos entender como ela utilizou a escrita para articular suas ideias de maneira precisa, desafiando as normas e convenções de sua época e deixando um legado duradouro no campo da filosofia e da literatura.

CONCLUSÃO

Marie de Gournay, ao desafiar as normas sociais e filosóficas de sua época, enfrentou não apenas as limitações impostas à educação e à participação das mulheres na esfera intelectual, mas também as complexidades da percepção do corpo feminino na sociedade renascentista. A oralidade, como Gournay observou, era um terreno fértil para injúrias e preconceitos, em que o corpo da mulher se sobrepunha ao conteúdo de sua fala, sendo qualificado de acordo com padrões estéticos e sociais estabelecidos.

Ao se tornar uma voz pública, Gournay enfrentou uma intensa invasão em sua vida privada, sujeitando-se a fofocas e maledicências tanto no âmbito oral quanto no escrito. Enquanto autores como Montaigne podiam se dar ao luxo de se apresentarem livremente, Gournay viu sua vida pessoal e sua imagem pública serem escrutinadas de maneira desproporcional, sob o julgamento da sociedade patriarcal.

Além disso, a ausência das mulheres na esfera política e a falta de espaço para suas vozes na esfera pública reforçaram a importância da escrita como forma fundamental de expressão e participação para Gournay e outras mulheres de sua época. Enquanto os homens podiam ocupar posições de poder e influenciar decisões políticas, as mulheres enfrentavam barreiras significativas para serem ouvidas e levadas a sério.

Portanto, diante das restrições impostas à sua participação na esfera pública, tanto pela oralidade quanto pela ausência de espaço político, a escrita tornou-se não apenas uma ferramenta para desafiar as normas sociais e filosóficas, mas também um meio essencial para a expressão e o empoderamento das mulheres que, como Marie de Gournay, ousaram reivindicar seu lugar no mundo intelectual e na sociedade em geral.



Elizabeth de Boêmia

MELANCOLIA EM ELISABETH DA BOÊMIA¹

Carmel da Silva Ramos

“Para isso não conheço remédio; ela [a carta] serve sempre para me consolar no momento; é tudo o que lhe peço”.²

Madame de Sévigné

O rosto que pesa sobre o punho, o olhar que erra no infinito: são conhecidos os gestos característicos presentes nas representações clássicas do melancólico, indivíduo de exceção — filósofo, político, poeta, para recuperar alguns dos ofícios listados num fragmento atribuído a Aristóteles³ — tomado pelos excessos da bile negra. Ensimesmado, por vezes misantropo, a tristeza que lhe acomete não lhe furta, porém, o ímpeto criativo, como se o desregramento humoral fosse compensado por sua imaginação ativa. Reconhecemos a combinação de “tristeza

1 Este estudo foi financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq e pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/005791/2022.

2 Tradução minha de Sévigné, Madame de. *Lettres*. Paris: Garnier-Flammarion, 1976. p. 86. Carta de 24 de março de 1671.

3 Cf. Aristote. *L'homme de génie et la Mélancolie*. Traduction, présentation et notes de J. Pigeaud. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006.

taciturna” e “entusiasmo criativo”⁴, traços complementares de uma mesma disposição, na imagem feminina da melancolia tal como apresentada na célebre gravura renascentista de Albrecht Dürer. Melancolia parece ter a geometria como predileção, como dão a entender os diversos emblemas estampados na gravura, muito embora as anotações que faz pareçam captar pouco a sua atenção. No mesmo período, é o Heráclito de Rafael — figura deliberadamente projetada como intrusa ao cortejo filosófico que circula de modo imponente em torno de Platão e Aristóteles na *Escola de Atenas*⁵ — a expressão propriamente filosófica do atrabiliário. Ali, tal como Melancolia, Heráclito sustém o rosto com o pulso, escrevendo numa folha de papel sem parecer muito concentrado em sua atividade. Lembramos do diagnóstico de Teofrasto, transmitido via Diógenes Laércio, que responsabiliza a melancolia daquele pelo inacabamento de sua obra.⁶ Por último, e ainda segundo iconografia renascentista de certos ícones da Antiguidade clássica⁷, um personagem adicional poderia ser acrescentado a esta série de excêntricos: Demócrito,

4 São as expressões usadas por Klibansky, Panofsky e Saxl para descrever a síntese promovida por Dürer em seu *Melancolia I* de 1514. Verificar Klibansky, Raymond. Panofsky, Erwin. Saxl, Fritz. *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*. Edited by Philippe Despoix and Georges Leroux. With a foreword by Bill Sherman. Montreal & Kingston, London, Chicago: McGill-Queen’s University Press, 2019, p. 349.

5 Heyd, David. “Spoilers of the party: Heraclitus and Diogenes in Raphael’s *School of Athens*”. Cunnally, J, (ed.). *Notes in the History of Art*. Volume 37, Number 3|Spring 2018, p. 168-178.

6 “Teofrasto atribui à sua melancolia o fato de algumas partes de sua obra terem ficado por acabar, enquanto em outras partes há contradições.”, cf. Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 252.

7 Para as interpretações emblemáticas de Heráclito e Demócrito no contexto renascentista, verificar Lepage, John L. *The Revival of Antique Philosophy in the Renaissance*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

cuja melancolia se resolve menos na tristeza prolongada e mais no isolamento voluntário e riso louco que impiedosamente desprezam as convenções sociais⁸.

Já no século XVII, a associação entre melancolia e loucura parece se intensificar. Encontramos na novela *O licenciado Vidraça*, de Cervantes, a descrição da insensatez de um indivíduo incapaz de concatenar corretamente as informações sobre o mundo exterior — nesse caso, sobre seu próprio corpo — com suas ideias. Tomás Rodaja, antigo camponês que teve a sorte de ser apadrinhado por amigos que sustentaram financeiramente sua educação formal, decide partir, após algum tempo de estudos iniciais, para uma espécie de longa peregrinação por vários países. À semelhança do narrador do *Discurso do Método*, abandona os volumes da tradição para ler o grande livro do mundo: conhecer cidades, cortes, exércitos e costumes. Ao retornar à Espanha, com o intuito de terminar sua formação em leis, é vítima de um feitiço de uma mulher apaixonada, cujas consequências serão mais sentidas em sua alma que em seu corpo: é preenchido pela “mais estranha loucura que havia se visto até então entre outras loucuras”, pois “pensou que era feito todo de vidro e, por causa disso, quando alguém se aproximava dele, dava terríveis gritos pedindo e suplicando, com palavras e argumentos lúcidos, que se afastasse porque senão o quebraria [...]”⁹. A narrativa, originalmente publicada em 1613, portanto anterior à estreia de Descartes em 1637 com o *Discurso*, parece assemelhá-lo em mais de um momento: o exemplo do delírio de cristal surgirá

8 Uma tradução para o português da série de cartas atribuídas a Hipócrates em torno de Demócrito encontra-se em Hipócrates. *Sobre o riso e a loucura*. Organização e tradução de Rogério de Campos. São Paulo: Hedra, 2013.

9 Cervantes, Miguel de. *Novelas Exemplares*. Tradução de Ernani Ssó. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 222. Há muitos outros exemplos do assim chamado delírio de cristal – a crença insensata de possuir o corpo inteiramente composto por vidro –, inclusive anteriores à confecção dos dois textos, como é o caso do exemplo histórico de Carlos VI da França.

também na altura do percurso dialético da Primeira Meditação, que menciona aqueles que creem falsamente ter o corpo de vidro ao lado de uma série de outros comportamentos irracionais determinados pela bile negra:

E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, *cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile* que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos.¹⁰

Embora nas *Meditações* os negros vapores da bile nos indiquem a referência implícita à melancolia, na *Recherche*, por seu turno, os melancólicos são abertamente nomeados e mobilizados como contraexemplos para o mesmo argumento.¹¹ No itinerário de radicalização da dúvida, pode ser que não haja motivo para questionar tanto a existência do corpo próprio quanto das impressões sensíveis mais imediatas, do contrário o eu pensante teria de se juntar ao grupo dos melancólicos. É Eudoxo que se pergunta se Poliandro, seu interlocutor, jamais viu anteriormente esses “*melancólicos*, que pensam ser cântaros ou bem ter alguma parte do corpo de uma grandeza enorme”¹², inábeis na simples

10 Grifo meu. Descartes, René. *Discurso do Método. Meditações. Objeções & Respostas. As Paixões da alma. Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 94.

11 Para um tratamento mais completo da relação entre Descartes e a melancolia, verificar o artigo de Jacques Darriulat “Descartes et la mélancolie”. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*. T. 186, No. 4, Descartes Spinoza Malebranche (Outobre-Décembre 1996), p. 465-486.

12 Grifo meu. Tradução minha a partir do francês: « ...si vous n’avez jamais veu de ces melancholiques, qui pensent estre cruches ou bien avoir quelque partie du corps d’une grandeur enorme... », cf. Descartes, René. *La*

tarefa de decodificação interior das informações exteriores que recebem. Contra o melancólico, o *honnête homme* aparecerá como síntese da razoabilidade, fazendo Descartes desconsiderar rapidamente a loucura como hipótese a ser analisada desde seu interior.

É bem verdade que o tema da loucura na Idade Clássica¹³ e, mais especificamente ainda, no interior da filosofia cartesiana, já foi alvo de uma intensa discussão erudita¹⁴. No entanto, pouco foi dito a respeito do modo como o mesmo tópico atravessa sua correspondência com Elisabeth da Boêmia¹⁵ (1618–1680), filósofa moderna frequentemente negligenciada pela tradição de comentário e principal interlocutora de Descartes para temas morais e médicos, cuja correspondência com o autor passa a ser disponibilizada para o estudo em sua integralidade somente a

Recherche de la Vérité par la lumière naturelle. Introduction et commentaire historique et conceptuel par Ettore Lojacono. Textes revus par Massimiliano Savini. Paris: Quadrige, PUF, 2009, p. 90.

- 13 Emprego a expressão “Idade Clássica” no mesmo sentido em que Michel Foucault o utiliza em seu trabalho dedicado a pensar a loucura da Idade Média ao século XIX. Verificar Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris, Gallimard, 1972.
- 14 Refiro-me ao debate sobre a loucura em Descartes entre Michel Foucault e Jacques Derrida. Verificar os textos Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Paris, Gallimard, 1972; Derrida, Jacques. “Cogito et histoire de la folie”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 68e Année, No. 4 (Outobre-Décembre 1963), p. 460-494 e, finalmente, o resumo da discussão proposto por Beyssade, Jean-Marie. “Mais quoi ce sont des fous”: Sur un passage controversé de la “Première Méditation”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1973), p. 273-294.
- 15 Uma exceção notável é o artigo de Denis Kambouchner intitulado “Le cas Elisabeth: générosité et mélancolie”, Kolesnik-Antoine, Delphine. Pellegrin, Marie-Frédérique. (eds). *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes ?*. Paris: Vrin, 2014, muito embora seu interesse mais imediato seja discutir se Elisabeth pode ser considerada generosa segundo a classificação elaborada por Descartes.

partir do ano de 1879.¹⁶ Mais do que se perguntar sobre a visão cartesiana da loucura tal como desenvolvida neste texto, seria interessante procurar retrazar as contribuições específicas da autora para a ampliação da figuração moderna do melancólico, visto que ela mesma, em diversas passagens das cartas, se assume como tal. A melancolia aparecerá, neste contexto, como uma postura geral crítica à moral-medicina cartesiana, erguendo-se com desconfiança frente às expectativas heroicas do grande século francês acerca da possibilidade de domínio de si e do mundo.

O HEROÍSMO CARTESIANO

O ano de 1637 marca, na França, com a publicação do *Discurso do Método* em língua vulgar, não só a entrada de Descartes no “teatro filosófico desse mundo”¹⁷, para recuperar a formulação empregada por ele mesmo em seus escritos de juventude, como também a estreia de *El Cid*, uma das peças mais notáveis de Corneille. O pertencimento de ambos ao pano de fundo teórico, literário, filosófico e moral do Antigo Regime francês deveria nos encaminhar, no mínimo, a suspeitar de certas alianças conceituais — não, naturalmente, no sentido da influência direta de um sobre o outro, tal como uma rede de

16 Para uma discussão mais detalhada sobre os esquecimentos da abordagem canônica em história da filosofia, considerando o caso específico de Elisabeth da Boêmia, verificar meu artigo Ramos, Carmel da Silva. “Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres”. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6, N. 10, 2020, p. 14-30.

17 Tradução minha a partir do francês: “Les comédiens, appelés sur la scène, pour ne pas laisser voir la rougeur sur leur front, mettent un masque [persona]. Comme eux, au moment de monter sur ce théâtre du monde où, jusqu’ici, je n’ai été que spectateur, je m’avance masqué [larvatus prode]”, cf. citado em Schlanger, Jacques. *Gestes des philosophes*. Paris, Aubier: 1994. p. 39.

causalidades recíprocas —, mas, talvez, a partir do compartilhamento involuntário de uma série de evidências comuns¹⁸.

Do ponto de vista estrito do cartesianismo, porém, a associação com Corneille¹⁹ não se restringe apenas, como já o sublinharam Gustave Lanson²⁰, Ernst Cassirer²¹, Jean-Marie Beyssade²² e, mais recentemente no Brasil, Vinicius Figueiredo²³, a uma reflexão comum sobre as paixões humanas, compreendidas no interior de uma moralidade de destacamento. Uma análise atenta do mecanismo terapêutico desenvolvido ao longo de algumas passagens de *As Paixões da Alma* poderia trazer à cena o modo como a imagem mesma do teatro é explícita e implicitamente mobilizada a fim de descrever o processo de exteriorização da paisagem passional individual em direção a sua regulação

18 Utilizarei, ao longo do texto, a expressão “moral do grande século”, que reputo ao trabalho de Paul Bénichou, autor que tratou dos diferentes paradigmas morais presentes na cena filosófico-literária francesa do século XVII a partir de Corneille, do jansenismo, de Racine e de Molière. Ver o livro *Morales du grand siècle*. Paris: Éditions Gallimard, 1948.

19 Para um bom resumo da história da associação entre Descartes e Corneille, ver o artigo Ribard, Dinah. “Histoire littéraire et histoire : le parallèle Corneille-Descartes (1765-1948), *Dix-septième siècle*”, 2004/4 (n° 225), p. 577- 583.

20 Lanson, Gustave. “Le héros cornélien et le ‘généreux’ selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes”. *Revue d’Histoire littéraire de la France*. 1ère Année, No. 4 (1894), p. 397-411.

21 Cassirer, Ernst. *Descartes. Doctrine, Personnalité, Influence*. Philippe Guilbert. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.

22 Beyssade, Jean-Marie. “Descartes et Corneille ou les démesures de l’ego”. *Laval théologique et philosophique*. Volume 47, numéro 1, février 1991.

23 Figueiredo, Vinicius. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021. Ainda no Brasil, destaco também a contribuição de Marisa C. de O. F. Donatelli em “Descartes e Corneille: Em Defesa das Paixões”, *Cultura Visual*, Salvador, EBA/UFBA, n. 4., 2o semestre 2001.

posterior.²⁴ Tanto no artigo 94 quanto no artigo 147, o teatro surge, ao lado dos romances e das histórias extravagantes, como uma espécie de exemplo residual para atestar a possibilidade de transformarmos passividade em atividade. A alma se compraz ao sentir qualquer paixão, inclusive aquelas mais inclinadas à tristeza e ao ódio, sobretudo se for capaz de, num desfecho heroico, regulá-las através da razão. Isso explicaria, enfim, o fato de sentirmos prazer diante das “estranhas aventuras a cuja representação assistimos num teatro”²⁵. Assim como no teatro somos observadores das ações dos demais, devemos, tomando nossas paixões, criar uma segunda natureza diferente da nossa primeira – mas necessariamente a ela pertencente – para acompanhar de fora o arco dramático de nossa própria existência. Trata-se de um exercício de visualização que borra as fronteiras entre o dentro e o fora de nossa individualidade, e que nos coloca em vertigem em relação ao eu.

Segundo Descartes, as paixões têm uma origem remota que remete às experiências infantis ou passadas, marcadas fisicamente em nossa memória corporal. Recuperamos essa memória quando examinamos de modo desinteressado nossas reações psicossomáticas ativadas a partir do encontro com um objeto ou uma ideia que se faz presente à mente. Depois, para regular ou excitar uma paixão qualquer, ou bem desativamos as reações automatizadas que a alma historicamente instituiu ao padecer da ação daquele objeto, ou bem trazemos à superfície as imagens vinculadas às paixões que nos interessam recompor. A terapia passional consiste, em última análise, em associar novas imagens e representações a um mesmo objeto, um esforço sempre indireto

24 Outros já insistiram na analogia profunda entre a terapia moral cartesiana e o teatro. Ver, por exemplo, Hamou, Philippe. “Descartes : le théâtre des passions”. *Études Épistémè* [En ligne], 1 | 2002, mis en ligne le 01 mai 2002, Guenancia, Pierre. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.

25 Descartes, René. *As Paixões da Alma*, p. 263.

de tentar manipular nossa vida afetiva.²⁶ Em todos esses processos descritos – investigação do passado passional, reeducação das imagens e, por fim, conversão das paixões em emoções interiores ao contemplar tragédias ou cantos lamentosos²⁷, por exemplo –, somos espectadores de nós mesmos num teatro talvez menos aparentado ao heroísmo corneilliano que ao horror hoffmaniano.

Para além da associação com o teatro desenvolvida nas *Paixões*, a correspondência com Elisabeth parece ser um palco adicional no qual são encenadas as disputas em torno da teatralização das paixões. Descartes tenta representar sua peça heroica, ao passo que Elisabeth lhe responde com uma tragédia melancólica. O vocabulário mesmo usado por Descartes para descrever o desregramento provocado pelas paixões é teatral: “pois não há nenhuma [paixão] que não nos *represente* o bem para que tende, com mais brilho do que merece, e que não nos faça imaginar, antes de os possuímos, prazeres muito maiores do que os achamos depois [...]”²⁸. É também representando-se como herói de sua própria trajetória, capaz de manipular os acontecimentos da fortuna a seu favor, que Descartes se faz ver à contemplação de Elisabeth:

26 Cf. *Paixões da alma*, art. 50.

27 Também a música parece ser um exemplo importante da possibilidade de conversão da tristeza em contentamento: no *Compêndio de Música*, Descartes afirma que “[...] cantos podem ser ao mesmo tempo tristes e agradáveis; não há nada de surpreendente no fato de que eles produzem efeitos tão diferentes: assim os autores de elegias e os atores trágicos nos agradam tanto mais quanto mais excitam em nós a pena.”, conforme tradução minha de Descartes, René. *Abrégé de musique*. Paris: PUF, 2014, p. 54.

28 Todas as citações da correspondência entre Descartes e Elisabeth serão retiradas da edição organizada por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira, cf. *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boêmia*. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora, 2001. A referência desta citação é a página 83.

Pois, tendo nascido duma mãe que morreu poucos dias após o meu nascimento com uma doença nos pulmões causada por alguns desprazeres, eu herdara dela uma tosse seca e uma cor pálida, que observei até à idade de mais de vinte anos e que fazia com que todos os médicos que me viram antes desse tempo, me condenassem a morrer jovem. Mas creio que a inclinação que sempre tive para olhar as coisas que se apresentavam pelo ângulo que mais podia tornar agradáveis e para fazer com que o meu contentamento principal dependesse apenas de mim, é a causa de esta indisposição, que me era como que natural, se ter extinguido progressivamente por completo.²⁹

Eis a diferença entre as assim chamadas “maiores almas” e as “baixas e vulgares”³⁰: não a ausência completa de padecimento exterior – que pode, nelas, ser grande –, mas a capacidade de heroicamente dominá-las. Quanto mais difícil a paixão, quanto maior for sua força de ação sobre a alma, mais a vitória será sentida por essa alma espectadora de si própria. As maiores almas, quer dizer, as almas generosas³¹ – embora Descartes não utilize a expressão, ainda, na correspondência com Elisabeth – são aquelas capazes de testemunhar para si próprias a vitória de sua vontade. Não há emoção interior e ato de heroísmo sem a *mise-en-scène* da própria razão:

E como as histórias tristes e lamentáveis, que vemos representar num teatro, nos proporcionam muitas vezes tanta recreação como as alegres, se bem que nos façam correr lágrimas dos olhos; assim, estas almas maiores, de que falo, têm satisfação nelas mesmas com

29 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 62.

30 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 56.

31 Sobre o conceito cartesiano de generosidade, ver os artigos 153-156 das *Paixões*. Como estudo em português, recomenda-se a obra de Andrade, Érico. *Sobre a generosidade: Certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

todas as coisas que lhes acontecem, mesmo as mais aborrecidas e insuportáveis. Assim, sentindo dor no seu corpo, exercitam-se a suportá-la pacientemente e é-lhes agradável esta prova que fazem da sua força; assim, vendo os seus amigos em alguma grande aflição, compadecem-se com o seu mal e fazem tudo o que está ao seu alcance para os libertar e não temem sequer expor-se à morte por este motivo, se for necessário. Mas, no entanto, o testemunho, que lhes dá a sua consciência de que cumprem desse modo o seu dever e fazem uma ação louvável e virtuosa, torna-as mais felizes do que as aflige toda a tristeza que lhes dá a compaixão. E, finalmente, como as maiores prosperidades da fortuna nunca as embriagam, nem as tornam mais insolentes, também as maiores adversidades não conseguem abatê-las ou entristecê-las de modo que adoça o corpo ao qual estão juntas.³²

Se avançarmos na teoria cartesiana da mente, descobriremos que a vontade é o poder mais altamente requerido para a vida moral.³³ Enquanto que na ciência devemos nos esforçar para adquirir ideias claras e distintas – dentro, é claro, do alcance possível de um entendimento finito –, na moral interessa menos agir com conhecimento pleno das circunstâncias do que simplesmente agir. O que nos encaminhará a uma vida moral adequada, dentro do paradigma aristocrático e heroico que é próprio do cartesianismo, é uma resolução firme; em outros termos, a *virtude*. Orientados conforme aquilo que nos parece o melhor em cada circunstância, é preferível tomar uma decisão que pode se revelar posteriormente um erro moral a não agir. São esses os conselhos encenados por Descartes a Elisabeth ao retomar as máximas da moral provisória expostas na Terceira Parte do *Discurso*. Já ali se ensaiava o combate à irresolução, que é uma

32 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 56.

33 Sobre o papel da vontade para a teoria moral cartesiana, recomenda-se o estudo de Lívio Teixeira intitulado *Ensaio sobre a Moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

das piores paixões de que podemos padecer.³⁴ A *virtude*, assim, se define não pela adequação da ação moral a um conjunto de preceitos preestabelecidos, mas pelo exercício firme e resolutivo da vontade no momento de tomada de decisão. A virtude é uma espécie de operação da alma que age com vigor heroico; de uma alma que evita “o desejo e a lamentação ou o arrependimento”³⁵ e que, portanto, está sempre contente. Por fim, não devemos buscar a todo custo evitar o erro, mas sim a amargura que pode internamente tomar conta de nossa alma ao deixarmos de agir conforme o que nos pareceu o melhor:

Também não é necessário que a nossa razão se não engane; basta que a nossa consciência nos testemunhe que nunca nos faltou resolução e virtude para executar todas as coisas que julgamos as melhores e, assim, a mera virtude é suficiente para nos tornar contentes nessa vida.³⁶

É preciso lembrar o modo como essa moral heroica surge, no contexto da correspondência com Elisabeth, também como um tratamento médico. Descartes dirige uma série de conselhos capazes de garantir o contentamento de sua interlocutora: ao torná-la menos triste, seria possível, de um só golpe, curá-la de sua indisposição física. Tomada por insistentes tosses secas e febres lentas, Elisabeth vivencia, nos anos iniciais de sua correspondência com Descartes, uma série de desgraças pessoais: exilada na Holanda devido à performance turbulenta de sua

34 “A irresolução também é uma espécie de receio que, retendo a alma como suspensa entre várias ações possíveis, é causa de que não execute nenhuma, e assim que disponha de tempo para escolher antes de se decidir, no que verdadeiramente apresenta certa utilidade que é boa; mas, quando dura mais do que o necessário, e quando leva a empregar no deliberar o tempo requerido para o agir, é muito má.”, cf. Descartes, René. *As paixões da alma*, p. 292.

35 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 71.

36 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 71-72.

família na guerra, está em situação financeira e política particularmente instável³⁷. Tem de desempenhar, enquanto membro da aristocracia, uma série de funções políticas que a cansam, além de ser responsável pelas tarefas de cuidado, sobretudo no que se refere aos seus irmãos. Esses “inimigos domésticos”³⁸, como os classifica Descartes, são principalmente catástrofes trazidas pela fortuna – isto é, acontecimentos exteriores que atingem seu corpo e sua alma fazendo agravar seu estado de melancolia.

Contra as desgraças trazidas do exterior, Descartes recomenda o direcionamento da imaginação para imagens agradáveis, tais como “a verdura dum bosque, as cores duma flor, o voo dum pássaro e coisas que não exigem nenhuma atenção”³⁹. Além da vontade, que deve tomar ações firmes e constantes, a *imaginação* pode contribuir para a produção de imagens mais leves, que desviem, assim, a mente da contemplação reiterada de acontecimentos desagradáveis enviados pela fortuna. Sublinhando o aspecto excessivamente internalista desse remédio que pretende, ao curar a alma, curar também o corpo, é possível que até mesmo a mera contemplação reiterada de tragédias possa gerar consequências ruins. Quer dizer, assim como o teatro pode encaminhar à beatitude, também pode conduzir à melancolia. Num caso extremo, aquele que se deixa tomar pela contemplação de acontecimentos funestos, mesmo sabendo que são ilusórios, apesar de a fortuna não ser para com ele tão caprichosa, será infeliz. Ao contrário, para aquela ou aquele cuja desgraça externa é frequente, mas que se esforça por se afastar dessas

37 Para uma biografia sobre as desgraças pessoais de que Elisabeth foi vítima, recomenda-se a introdução da tradução inglesa da correspondência preparada por Lisa Shapiro, cf. “Volume’s Editor Introduction”. Descartes, René. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2007.

38 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 61.

39 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 62.

representações, é possível que seja não apenas contente, mas que ganhe uma saúde perfeita, que é o maior bem que se pode ter nessa vida. A moral heroica pressupõe um indivíduo que seja capaz de vencer a fortuna, criando para si imagens agradáveis, o que o encaminhará à plenitude moral e física.

Parece-me que se pode observar aqui facilmente a diferença que existe entre o entendimento e a imaginação ou os sentidos (*le sens*); pois ela é tal que creio que uma pessoa que tivesse todos os motivos para estar contente, mas que assistisse continuamente à representação de tragédias cujos actos fossem todos funestos e que só se ocupasse a considerar objectos de tristeza e de piedade, mesmo que soubesse serem fictícios (*feints*) e fabulosos, de tal modo que só fizessem sair lágrimas dos olhos e comover a imaginação, sem afectar o entendimento, creio, digo, que isso bastaria para acostumar seu coração a contrair-se e a suspirar [...] E, pelo contrário, uma pessoa que tivesse uma infinidade de verdadeiros motivos de desprazer, mas que se applicasse com tanto cuidado a desviar deles a imaginação que nunca pensasse neles senão quando a necessidade das ocupações forçava a tal, e que empregasse todo o seu tempo restante a considerar apenas os objectos que lhe podiam dar contentamento e alegria, para além de que isso lhe seria imensamente útil para julgar de modo mais saudável as coisas que lhe interessavam, porque as consideraria sem paixão, não duvido de que, por si só, isso seria capaz de lhe devolver a saúde, ainda que o baço e os pulmões estivessem já muito perturbados pelo mau temperamento do sangue que a tristeza causa.⁴⁰

Elisabeth, porém, não aceitará passivamente os termos dessa terapêutica. Ela reagirá com particular desconfiança dessa moral heroica carregada de otimismo. Ao longo dos anos de seu debate

40 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 61-62.

com Descartes, apresentará uma série de condições particulares, oriundas, a maior parte delas, de constatações autobiográficas e observações empíricas, eventualmente relacionadas com sua condição de gênero, que visam questionar a aplicabilidade dessa virtude que se deseja universal. É do lugar de enunciação da melancólica que esse falso universalismo será denunciado.

A MELANCOLIA DE ELISABETH

Elisabeth assumirá, desde as primeiras cartas a Descartes, a condição de *melancólica*, para quem a razão parece poder muito pouco diante da fortuna. Em 22 de junho de 1645, ela afirma a Descartes que suas cartas lhe servem “sempre de antídoto contra a melancolia”⁴¹; e, um pouco adiante na mesma carta, mencionando os remédios indicados por ele, aplicados em conjunto com a ingestão das águas de fontes miraculosas (águas de Spa), confessa perceber que seu espírito temporariamente “não se torna mais melancólico”⁴². Enquanto Elisabeth parece fazer referência, ao trazer a expressão, ao seu estado de tristeza prolongada, Descartes flutua, no *corpus* geral de sua obra, entre ao menos dois sentidos de melancolia. Ora ela parece ser a tristeza prolongada, contra a qual seus remédios anímicos e principalmente a ingestão das águas de Spa, que contém vitríolo e ferro, agem; ora ela é sinônimo de *insensatez*. Assim, criticando Zenão em 18 de dezembro de 1645, Descartes acusa sua teoria de ser tão austera e inimiga da voluptuosidade, condenando indiferentemente todos os vícios, que somente “melancólicos, ou espíritos completamente desligados do corpo, é que puderam ser seus seguidores”⁴³. Neste último exemplo, se alinha à referência mais ou menos explícita à melancolia associada à loucura que havia feito nas *Meditações*

41 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 64.

42 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 64.

43 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 77.

e na *Recherche*. Já mais adiante, em 1649, desta vez sem citar propriamente a melancolia, mas ainda atuando como médico informal de Elisabeth, atribui sua repentina “inclinação para escrever versos”⁴⁴, verificada num momento de mal-estar físico, a uma “forte agitação dos espíritos animais”⁴⁵. Observamos, aqui, ecos da associação entre loucura, doença e ímpeto poético típica da tradição, uma vez que, no trecho, Descartes até mesmo evoca, como caso análogo, Sócrates, que “Platão diz ter tido uma vontade semelhante, enquanto estava na prisão”⁴⁶. Não é a primeira vez, nas cartas, que Sócrates é convocado: no mais das vezes, surge para fazer referência ao seu gênio, espécie de testemunho interior inexplicável que aconselhava, em cada situação, um caminho a ser seguido. Sócrates parece ser, inclusive, inspiração e fonte de autoridade externa para que Descartes torne sua terapia moral menos supersticiosa, pois este daimon atuava de tal modo que “ele se tinha habituado a seguir as suas inclinações interiores, e pensava que a ocorrência daquilo que empreendia seria feliz, quando tinha algum sentimento secreto de alegria e, pelo contrário, que seria infeliz, quando estava triste”⁴⁷.

A situação de exceção da melancólica, inclinada à produção poética e, ao mesmo tempo, tomada pela tristeza, será aceita tanto por Elisabeth quanto por Descartes – e este último parece subscrever o sentido tradicional de melancolia apenas no contexto das cartas. Em última análise, observa-se que ambos estão de acordo quanto ao diagnóstico da doença e de suas implicações imediatas. É, porém, quanto aos *remédios* para conter seus efeitos indesejáveis que as críticas de Elisabeth se dirigirão: principalmente aos pressupostos *internalista* e *universalista* da terapia moral cartesiana. Ela confrontará o vago heroísmo do grande

44 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 162.

45 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 162.

46 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 162.

47 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 128.

século, com o qual Descartes compactua, com a singularidade de sua condição de melancólica⁴⁸.

Os remédios expostos por Descartes, que parecem envolver um leve componente de autoengano são, para ela, francamente escandalosos. Como poderia deixar de se importar com o estado dos seus familiares e amigos? Não seria possível conscientemente deixar de considerar suas desgraças e, mais ainda, procurar revertê-las:

Confesso-vos igualmente que, embora não coloque a minha felicidade em nada que dependa da fortuna ou da vontade dos homens nem me julgue absolutamente infeliz, se nunca vir a minha casa restabelecida ou os meus parentes fora da miséria, não poderia considerar os acidentes nocivos que lhes acontecem sob uma outra noção que não seja a do mal, nem os esforços inúteis que faço para os servir, sem qualquer espécie de inquietação, que logo que é acalmada pelo raciocínio vê produzir-se outra devido a um novo desastre. E penso que, se conhecêsseis inteiramente a minha vida, acharíeis mais estranho que um espírito sensível como o meu se tenha conservado tanto tempo, no meio de tantas contrariedades, num corpo tão fraco, sem outro conselho que não o do seu próprio raciocínio e sem outra consolação que não a da sua consciência, do que achais as causas da presente doença.⁴⁹

48 Subscreevo, neste artigo, a posição defendida por Dominik Perler em “Is Our Happiness up to Us? Elisabeth of Bohemia on the Limits of Internalism”, Ebbesmeyer, S. Hutton, S. (eds). *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her Historical Context*. Springer: 2021. Ao contrário de Perler, porém, que utiliza um vocabulário filosófico mais recente, meu objetivo é contribuir para a descrição do externalismo moral de Elisabeth mobilizando certas discussões tradicionais e também da literatura contemporânea aos autores, insistindo nas representações que ambos fazem de si próprios a partir da analogia profunda com o teatro. Assim, inscrevo o pensamento de Elisabeth na tradição melancólica e o de Descartes na moral heroica do grande século francês.

49 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 59.

Ela acrescenta a relevância do fator temporal: o remédio que consistia em utilizar sobretudo a imaginação no redirecionamento das imagens agradáveis ao espírito pode até funcionar momentaneamente, sabendo que sua duração será sempre limitada. A insistência da fortuna criará desgraças em série – de tal modo que, logo que o espírito tenha se acostumado a vencer o efeito do acontecimento desastroso, aparecerão outros que o forçarão a recomençar o exercício de cura desde o início. Cada vez mais a razão se verá, então, cansada. A fortuna é insistente e indomável em sua variabilidade infinita:

Se, além disso, a pudesse conformar aos vossos últimos preceitos, não há dúvida de que me curaria prontamente das doenças do corpo e das fraquezas do espírito. Mas confesso que tenho dificuldade em afastar dos sentidos e da imaginação coisas que aí são continuamente representadas por discurso e por cartas, que não poderia evitar sem pecar contra o meu dever. [...] Há algo de surpreendente nas desventuras, mesmo nas previstas, de que só sou senhora depois dum certo tempo, em que o meu corpo fica tão perturbado que, para o recompor, preciso de vários meses, que não passam sem algum novo motivo de perturbação. Para além de ser forçada a governar o meu espírito com cuidado, para lhe dar objetos agradáveis, a mínima indolência (*fainéantise*) fá-lo voltar aos motivos que tem para se afligir e observo que, se não usar enquanto tomo as águas de Spa, já não se torna melancólico.⁵⁰

Ao longo dos quase oito anos de correspondência, Elisabeth varia a encenação de sua autoimagem. No recorte específico da discussão sobre a medicina e a moral, que ocorre fundamentalmente em 1645, porém, adere substancialmente a um retrato

50 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 64.

depressivo⁵¹. São frequentes, por exemplo, as sentenças de auto humilhação e modéstia; classificações depreciativas como a de “ignorante e indócil”⁵², eventualmente também remetidas à sua condição de gênero. Seu corpo é, segundo ela mesma, “imbuído de uma grande parte das fraquezas do meu sexo”⁵³ e é também “a maldição do meu sexo”⁵⁴, uma formulação misteriosa, diga-se de passagem, que a impede, na altura de 1645, de realizar uma viagem para Egmond com o intuito de visitar Descartes. A construção e observação externa de seu personagem próprio, contudo, parece ser substancialmente modificada a partir de 1646, quando, *afortunada*, passa uma temporada com a família em Berlim, onde tanto as condições atmosféricas quanto a presença de entes queridos a tornam menos melancólica e consequentemente menos doente. Aqui, são as condições exteriores que determinam a possibilidade de aplicação da terapia internalista defendida por seu interlocutor:

Não estou tão acostumada aos favores da sorte [*fortune*] que espere dela algo de extraordinário; basta-me quando ela me não envia muito frequentemente desastres que dariam motivo de tristeza ao maior filósofo do mundo. E uma vez que não me aconteceu nada de semelhante, desde a minha estadia aqui, que os objetos presentes me são todos agradáveis, e que o ar do país não se dá mal com a minha compleição, encontro-me em estado de poder praticar as vossas lições a respeito da alegria, embora não espere dela, na condução dos meus afazeres, os efeitos que vós experimentastes nos

51 Sobre a autoimagem de Elisabeth ao longo de sua correspondência com Descartes, ver Ostrowiecki, Hélène Bah. “‘Ignorant and intractable’. Elisabeth in her Letters to Descartes”. *Arts et Savoirs* [Online], 6 | 2016. URL: <http://journals.openedition.org/aes/736>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aes.736>.

52 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 29.

53 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 58.

54 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 64.

jogos de azar, porque a felicidade que encontrastes neles, na altura em que estáveis mesmo disposto à alegria, provinha, aparentemente, do fato de considerarmos então mais livremente as vantagens que habitualmente fazem com que se ganhe.⁵⁵

Elisabeth, além de narradora e espectadora de sua própria história, também observa com admiração outra personagem feminina ilustre da época – esta, aliás, apesar de contrária a muitas teses cartesianas, particularmente afeita ao heroísmo de tipo corneilliano⁵⁶: Cristina da Suécia (1626–1689). Como se sabe, em 1649, Descartes parte para uma estadia de alguns meses na Suécia, a convite da rainha, com o objetivo de lhe fornecer aulas de filosofia. O desastre foi não só teórico – uma vez que Cristina estava mais interessada pela filosofia antiga, aquela que Descartes dizia ter superado –, como prático, culminando na morte de Descartes em fevereiro de 1650 em virtude de uma suposta pneumonia para a qual ele mesmo não parece ter dado a devida atenção. Seja como for, Descartes torna Elisabeth de algum modo participante desse enredo, pois lhe informa, em 1647⁵⁷, das trocas epistolares que começava a entreter com Pierre Chanut (1601–1662), embaixador e residente francês na Suécia e, posteriormente, em 1649, com a própria Cristina. Instada a dar uma opinião sobre a rainha, Elisabeth declara estar consciente de sua fama, admirando-a à distância como “uma pessoa tão acabada, que livrou nosso sexo da imputação de imbecilidade e de fraqueza que os Srs. pedantes lhe costumavam dar”⁵⁸. Ainda, Cristina parece digna de admiração adicional por poder

55 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 130.

56 Sobre a filósofa, recomenda-se em português o verbete “Cristina da Suécia”, de autoria de Ethel Menezes Rocha, publicado na *Enciclopédia Mulheres na Filosofia. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 7, N. 4, 2023, p. 1-13.

57 Ver a carta de Descartes a Elisabeth de 20 de novembro de 1647.

58 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 169.

“aplicar-se no estudo como ela faz, e também aos cuidados do seu reino, duas ocupações tão diferentes, que exigem cada uma delas uma pessoa inteira”⁵⁹. Nessas declarações, Elisabeth avalia Cristina a partir de sua própria situação, já que uma das marcas de seu diálogo com Descartes é o constante esforço por se manter estudando apesar das interrupções, da falta de tempo e das demandas associadas ao seu gênero, do qual, como essas citações parecem fazer crer, ela estava consciente.

O recurso às constatações autobiográficas não deve, aqui, ser considerado como menos filosófico. A postura de Elisabeth, sua resistência em relação à terapêutica formulada por Descartes, é o indicativo de seu *externalismo moral*⁶⁰. Para ela, a fortuna não é um inimigo fácil de vencer, que o herói pode, apenas pelo esforço de sua razão, governar. As qualidades externas do ar, da casa em que se habita, a presença da amizade e a *entourage* familiar são dados mais determinantes para a saúde do corpo e do espírito, pois a razão pode vacilar. Em certos extratos de seu diálogo com Descartes, ela parece clamar para que Descartes considere que sua vida e a dele não podem ser comparadas: ela enfrenta obstáculos materiais, sociais, políticos e de gênero que encaminham sua razão para uma posição distinta da dele, que pode se dar ao luxo de decidir quantas horas por dia dedicará à imaginação, ao entendimento e ao repouso espiritual. Descartes pôde, inclusive, se retirar para o campo, viver sozinho, a fim de se livrar das demais distrações que a cidade impunha.⁶¹ A falta

59 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 169.

60 Cf. o já mencionado artigo de Perler.

61 “E posso dizer com verdade que a regra principal que sempre observei nos meus estudos e que julgo ter sido a que mais me serviu para adquirir algum conhecimento foi que sempre dispensei muito poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação e muito poucas horas por ano aos que ocupam o simples entendimento e que dediquei todo o resto de meu tempo ao descanso dos sentidos e ao repouso do espírito; conto, inclusive, entre os exercícios da imaginação, todas as conversas sérias e tudo aquilo que é preciso ter atenção. Foi o que me fez retirar para o

de tempo para se dedicar aos estudos é, aliás, por ela utilizada como justificativa para não compreender a solução apresentada por seu interlocutor ao problema da interação entre a mente e o corpo, que inaugura sua correspondência. Ainda, embora Descartes considere o estudo das ciências algo que possa vir a atrapalhar o repouso espiritual, talvez a possibilidade de estudo sem interrupções seja, ao contrário, o que Elisabeth mais deseja. Seguidamente interrompida em seus momentos de estudo e de escrita de cartas⁶², ela se ressentida de não poder dispor das mesmas condições materiais e sociais para aplicar a terapia que Descartes considerou válida em a sua narrativa heroica própria. Sutilmente, ela procura chamar a atenção dele para seus diferentes cotidianos e históricos formativos:

Isso leva-me a confessar, sem vergonha, que encontrei em mim todas as causas de erro, que notais na vossa carta, e que ainda as não pude banir inteiramente, porque a vida que sou obrigada a levar não me deixa tempo disponível suficiente para adquirir um hábito de meditação segundo as vossas regras. Umhas vezes, os interesses da minha casa, que não devo negligenciar, outras vezes, as conversações e os comprazimentos, que não posso evitar, abatem-me tão pesadamente,

campo, porquanto, ainda que na cidade mais ocupada do mundo pudesse ter tantas horas para mim como as que emprego agora no estudo, não poderia contudo empregá-las aí tão utilmente, quando o meu espírito estivesse cansado pela atenção que a agitação da vida requer.”, cf. Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 37.

- 62 “Desde que estou aqui, tenho uma experiência bastante desagradável em relação a isso; pois, esperava aproveitar a estadia no campo, como tempo que empregaria no estudo, e encontro, sem comparação, menos tempo livre do que tinha em Haia, devido às diversões daqueles que não sabem o que fazer; e embora seja muito injusto privar-me de bens reais para lhes dar bens imaginários, sou obrigada a ceder às leis impertinentes da civilidade que estão estabelecidas, a fim de não arranjar inimigos. Desde que estou a escrever esta carta, fui interrompida mais de sete vezes por visitas incômodas.”, cf. Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 91.

com desgosto ou tédio, este espírito débil, que ele fica, durante um tempo considerável, inútil para qualquer outra coisa [...].⁶³

Assim como seu tempo não é o mesmo, tampouco suas obrigações com os seus familiares, de modo que sua razão tem inimigos distintos a enfrentar, que podem fazê-la, enfim, adoecer. Ela sustenta, assim, que

há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado e que tornam o homem mais moderado suscetível de se deixar levar pelas suas paixões e menos capaz de se libertar dos acidentes da fortuna, que requerem uma resolução pronta.⁶⁴

No processo de construção dessa imagem, observamos um conflito entre um certo destino de Elisabeth do qual Descartes parece estar convencido – o de uma intelectual virtuosa e generosa, aquela que melhor compreendeu sua filosofia, ele dirá na Carta-dedicatória dos *Princípios da Filosofia*⁶⁵ –, e uma

63 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 34.

64 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 73.

65 “E disso tenho uma prova ainda maior, que me é particular, na medida em que, até agora, só encontrei Vossa Alteza que entenda com perfeição todos os livros que tenho publicado.”, cf. Descartes, René. *Princípios da Filosofia*. Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. Trata-se de um texto interessante a ser analisado em paralelo com o testemunho de Adrien Baillet sobre o suposto cartesianismo de Elisabeth. De um ponto de vista de uma investigação de gênero, como Elisabeth era vista pelos intelectuais homens? De que modo era autorizada a integrar o exercício filosófico a partir de sua validação pública por Descartes e, é claro, pela expressão do cartesianismo – assumindo o lugar da discípula obediente mais do que da filósofa propositiva? Algumas dessas questões foram tratadas por Marie Frédérique Pellegrin no excelente artigo “Élisabeth, ‘chef des cartésiennes de son sexe’”. Kolesnik-Antoine,

autoimagem de fracasso que Elisabeth constantemente reivindica. Apesar de a discussão se estruturar de forma igualitária, talvez devido ao fato de equilibrar a autoridade epistêmica do filósofo com a autoridade política da aristocracia⁶⁶, Descartes insiste em afirmar que acredita no potencial de Elisabeth para criar para si um desfecho heroico, já que ela é, para ele “a alma mais nobre e mais elevada que conheço, [...] ela deve ser também a mais feliz e [...] o será verdadeiramente, contanto que lhe apraza olhar o que está abaixo dela e comparar o valor dos bens que possui, e que jamais lhe poderiam ser retirados [...]”⁶⁷. Ao herói não basta definir seu itinerário: faz parte do impulso universalista, além de tomar irrestritamente seu caso como paradigma para os demais, impor sua regra, usando-a como critério decisório entre os comportamentos que se lhe apresentam.

No confronto cênico entre essas duas representações opostas, é interessante registrar como a ação recíproca da parte de Elisabeth não se verifica: a melancólica, por sua vez, não busca legislar sobre o comportamento do outro. Talvez possamos, então, acrescentar uma camada mais complexa à tensão entre Descartes e Elisabeth, que emerge a partir da localização desse diálogo no contexto da cena teatral da representação de si e dos demais: no jogo de olhares e de espelhos infinitos que encontramos, por exemplo, no romance galante do século XVII francês, Descartes tenta fazer de Elisabeth uma heroína. Sua resposta é, no entanto, recusar integrar essa trajetória – e é na correspondência que podemos observar sua tentativa de elaborar uma outra em seus próprios termos. Aquilo que configura para Descartes uma doença, um problema moral e médico que ele procura, com seus remédios, superar – quer dizer, a melancolia de Elisabeth – é

Delphine. Pellegrin, Marie-Frédérique. (eds). *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes ?*. Paris: Vrin, 2014.

66 Cf. o já mencionado artigo de Ostrowiecki.

67 Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 56-57.

exatamente a posição que ela assume para resistir à moralidade heroica, usando ao mesmo tempo a loucura e o gênio criador a ela historicamente associado para forjar uma doutrina positiva. Elisabeth não se configura como filósofa apesar da melancolia, mas através dela. Sua teoria, se pudermos reunir algumas de suas notas características, consiste na desconfiança da possibilidade de nos tornarmos “senhores e possuidores da natureza”⁶⁸ e na busca por produzir, em seu entorno, um ambiente que seja agradável aos sentidos, ao corpo, à imaginação e à vida afetiva de modo geral.

Leila de Aguiar Costa, num ensaio dedicado a comentar *A Princesa de Clèves*, clássico romance precioso do Antigo Regime francês de autoria de Madame de Lafayette (1634–1693), sustenta que “há em todo o romance uma espécie de jogo de olhares, cujo efeito primeiro é o de criar uma tensão quase insustentável entre deveres e desejos”⁶⁹. Retomando o crítico Philippe Sollers, ela aceita a classificação do romance como um “hino ao voyeurismo”⁷⁰, pois, nele, mesmo as paixões mais secretas são objeto de conhecimento público. Retrato da corte seiscentista, é por essa captura de olhares, por pintar tão bem a “vigilância recíproca”⁷¹, que, talvez, tenha recebido a designação de primeiro romance moderno. Evidentemente a correspondência entre Descartes e Elisabeth, para retomar nosso fio condutor, é também atravessada pelas regras hierárquicas e fórmulas de polidez típicas da corte francesa do grande século. O fato é que a mesma vigilância que podemos encontrar descrita em Lafayette é experimentada nessa troca epistolar, em que os autores são personagens de si

68 Descartes, René. *Discurso do Método*, p. 71.

69 Costa, Leila de Aguiar. *Antigos e Modernos. A cena literária na França do Século XVII*. São Paulo: Nankin/ Edusp, 2009. p. 160.

70 Costa, Leila de Aguiar. *Antigos e Modernos. A cena literária na França do Século XVII*, p. 160.

71 Costa, Leila de Aguiar. *Antigos e Modernos. A cena literária na França do Século XVII*, p. 160.

próprios que se abrem ao escrutínio de si e do outro. Descartes e Elisabeth se escrevem e avaliam suas escritas; exibem-nas num teatro que é pouco público, mas que não é por isso inteiramente privado. Muito seguro de seu personagem, Descartes tenta convencer Elisabeth a também segui-lo. Sem procurar devolver a mesma violência, Elisabeth o recusa, escrevendo uma narrativa própria para si.

Além da relevância das condições exteriores, Elisabeth aceita igualmente o poder terapêutico da *escrita* de cartas.⁷² Não só, talvez, porque as cartas eram para ela uma ocasião de estudo – pensemos no modo como uma série de filósofas modernas, driblando a impossibilidade de acesso institucional à filosofia, usavam a carta, esse meio privado, como momento privilegiado de instrução⁷³ –, mas porque permitiam criar outras narrativas, quer dizer, contemplar-se num espelho diferente daquele do teatro realista no qual se via a todo tempo aprisionada nas demais ocorrências de sua vida. Nas cartas, ela poderia representar o papel de filósofa, que lhe era roubado nos quadros públicos – tanto se refletirmos sobre a interdição ao acesso das mulheres aos espaços formativos quanto, considerando seu caso singular, devido a sua vida atribulada. Descartes já era, desde o início da correspondência em 1643, um filósofo bem estabelecido e publicado, quer dizer, um autor. Sua correspondência é, em geral, o momento de retorno às teses explicitadas ao longo das obras já consagradas que circulavam no meio erudito da época,

72 “Mesmo que não me instruisse, as vossas cartas servir-me-iam sempre de antídoto para a melancolia, desviando o meu espírito dos objetos desagradáveis, que lhe aparecem todos os dias, para o fazer contemplar a felicidade que possui na amizade duma pessoa com o vosso mérito, a cujo conselho posso confiar a orientação da minha vida. Se, além disso, a pudesse conformar aos vossos últimos preceitos, não há dúvida de que me curaria prontamente das doenças do corpo e das fraquezas do espírito”, cf. Descartes, René. Boêmia, Elisabeth da. *Medicina dos afetos*, p. 64.

73 Cf. Ramos, Carmel da Silva. “Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres”.

de recuperar certos pontos que permaneceram incompreensíveis em sua doutrina: é, portanto, um esforço para justificar sua assinatura. A correspondência se inicia mesmo com uma dúvida de Elisabeth sobre um tema que Descartes deixou em aberto nas *Meditações*: a possibilidade de explicação lógica da conexão entre substâncias de natureza contrária, particularmente a partir do exemplo do movimento voluntário.⁷⁴ A todo tempo, então, Descartes se reconduz ao lugar de autoria: ele tem de corresponder à imagem pública do pensamento cartesiano que já estava forjada, sendo fiel a si mesmo. A carta, para ele, funcionava como um meio acessório, suplemento contingente ao sistema fechado de seu pensamento.

Elisabeth, porém, habita um mundo de invisibilidade, pois não possui obras, não é uma autora e, publicamente, só foi mais imediatamente reconhecida como uma intelectual importante enquanto discípula de um mestre masculino⁷⁵: a chefe dos cartesianos de seu sexo⁷⁶, dirá Adrien Baillet, principal biógrafo de Descartes. Em termos da construção de uma imagem autônoma, encenada nas cartas, está menos comprometida com a razão e com a possibilidade de salvar e sustentar uma obra ou doutrinas anteriores. Não há fidelidade a uma identidade externa, pois trata-se, nas cartas, justamente de construí-la. Essa experiência de falta não precisa, é claro, ser interpretada como uma fraqueza: o contexto da correspondência pode ser positivamente pensado como o lugar de desenvolvimento de sua imagem enquanto filósofa. A melancolia, que a gravura de Dürer traz como figura feminina inclinada, a face sobre as mãos, assombrada por um sol negro paralisante, pode receber aqui uma caracterização mais

74 Cf. a carta de Elisabeth a Descartes de 6/16 de Maio de 1643.

75 Lembrando que o movimento de interpretação do pensamento de Elisabeth enquanto filósofa que possui teses autônomas inclusive opostas às de Descartes é recente e, na literatura especializada, data somente das últimas décadas.

76 Ver o já citado artigo de Pellegrin.

ativa, que, de dentro de sua tristeza e de sua loucura, fabula,
nas margens que aos poucos se abrem, um outro destino para si.

Marie Wollstonecraft



BELEZA EM MARY WOLLSTONECRAFT

Sarah Bonfim

Chamo a beleza de uma qualidade social, porque toda vez que a contemplação das mulheres e dos homens, e não somente deles, quando a visão de outros animais nos proporciona uma sensação de alegria e de prazer (e há muitos que causam esse efeito), somos tomados de sentimentos de ternura e de afeição por suas pessoas, gostamos de tê-las ao nosso lado e iniciamos de bom grado uma espécie de intimidade¹.

Esse trecho foi retirado da obra *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*, publicada em 1757, por Edmund Burke (1729-1797). Nessa obra, Burke faz uma espécie de psicologia moral em que ele se dedica a compreender como se constroem e se mantêm os laços sociais. Um dos pontos de seu argumento é que a beleza, uma qualidade social, é a responsável por suscitar o desejo de união entre os seres. Especialmente a relação entre os homens e mulheres, a qual ele chama de sociedade da procriação, é mantida pelas paixões suscitadas entre os sexos. Ele explica que, diferente dos animais, os seres humanos possuem paixões mais complexas, o que requer que haja *qualidades sociais* que despertem e guiem essas paixões. Essas qualidades sociais dirigem e aumentam o apetite, refinando e determinando as escolhas dos seres

¹ Burke, Edmund. *Uma investigação sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Enid Abreu. Campinas: Editora Unicamp, 2013, p. 63.

humanos. Para Burke, o que une duas pessoas em matrimônio é o amor. E a qualidade social que suscita o amor é a beleza, naturalmente presente no sexo feminino. Os homens seriam atraídos “para o sexo em geral”, no entanto, sua afeição recai exclusivamente na “*beleza pessoal*”² das mulheres. Acontece que essa beleza, como pensada por Burke, dispensa a perfeição matemática e tem por característica o seguinte:

de modo algum a perfeição em si mesma é origem da beleza, tanto que esta qualidade, que o sexo feminino possui no mais alto grau, quase sempre está associada a uma ideia de fragilidade e de imperfeição. As mulheres sabem-no muito bem, razão pela qual aprendem a balbuciar, a andar de modo vacilante, a simular fraqueza e até mesmo enfermidade³.

A “fragilidade” e a “imperfeição” são colocadas como características supostamente naturais da feminilidade. A natureza seria a guia das mulheres, fazendo com que sejam adoráveis e o sofrimento delas seja mais comovente com a ajuda do rubor e da modéstia, que atestam a imperfeição feminina. Dito de outro modo, é a recorrente demonstração da imperfeição feminina, junto de suas limitações supostamente impostas pela natureza, que fazem das mulheres seres dignos do amor masculino.

Outro filósofo que recorre à imperfeição e à fragilidade como características supostamente inerentes às mulheres é Jean-Jacques Rousseau (1712-1718), com a sua Sofia, em *Emílio ou da Educação* (1762)⁴. Nessa obra, Rousseau elabora um tipo ideal feminino, representado por Sofia, que deve ser dócil e, dada a sua natureza feminina, não deve ser capaz de abstrair

2 Burke, Edmund. *Uma investigação sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*, p. 63, grifos do autor.

3 Burke, Edmund. *Uma investigação sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*, p. 139.

4 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ou generalizar. A fraqueza das mulheres, para esse mesmo filósofo, seria um direito a ser exercido e é nele que reside o poder feminino sobre os homens.

Esses são apenas dois dos muitos exemplos que abordam a questão da beleza no século XVIII, associando-a à natureza feminina, destacando as suas capacidades e, sobretudo, as suas limitações. Especialmente neste ensaio, nos interessa os argumentos desses dois filósofos, pois é em oposição a eles que a nossa filósofa Mary Wollstonecraft (1759-1797) se lança. Primeiro, com a sua *Reivindicação dos Direitos dos Homens*, de 1790, e, depois, com a sua *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de 1792, ela endereça críticas a Burke e a Rousseau com o objetivo de questionar os vieses sexuais de suas teorias, que tendiam a colocar a mulher no lugar de mero objeto⁵ ou, no máximo, reduzida a um ser *belo, recatado e do lar*.

Neste ensaio, eu pretendo apresentar, portanto, a oposição de Wollstonecraft a esse conceito de beleza e ao ideal de comportamento feminino difundidos no século XVIII. Para isso, primeiro, detenho-me nas críticas dela a Burke, para, em seguida, analisar os impactos desse corpo supostamente imperfeito na teoria de Rousseau. Mas, antes de tudo isso, é importante explorar a importância da questão da beleza para o século XVIII.

O sentido da palavra beleza no século XVIII, assim como hoje, referia-se principalmente à aparência visual das coisas. No entanto, havia também um significado mais amplo, que abrangia os impactos da aparência visual e física na sociedade e nas relações humanas. Robert W. Jones (1998) defende que os argumentos que envolviam a beleza não se limitavam ao gosto e à estética, influenciando discussões sobre filosofia moral e social. É esse aspecto mais abrangente da função social da beleza que incide mais sobre as mulheres, pois, como afirma

5 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*. Janet Todd. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Jones, a “beleza poderia ser usada para avaliar a moralidade ou a conduta de uma mulher, a sua provável autoridade ou a extensão de seus encantos”⁶. Dito de outro modo, Jones defende que há uma politização do corpo das mulheres, e eu acrescento ao argumento dele que a beleza é utilizada como justificativa de um poder (desequilibrado) que as mulheres supostamente teriam sobre os homens, além de ser aquilo ao qual se recorre para garantir a manutenção da dependência do sexo feminino sobre o masculino.

Durante as suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790)⁷, Burke lamenta o fim do cavalheirismo [*chivalric*], demonstrado pelo modo com que os revolucionários tratam a rainha Maria Antonieta. O cavalheirismo baseado no decoro e no respeito às normas sociais derivadas dos antepassados é, durante a revolução de 1789, substituído por uma selvageria sem precedentes. Ao desrespeitar Maria Antonieta, levando-a presa sem qualquer pudor, é como se toda a sociedade fosse fragilizada e as consequências fossem desconhecidas. Em outras palavras, Claudia Johnson defende que, para Burke, o que está em jogo não é a dignidade feminina, mas a sustentação de um tipo de sistema político que é hierárquico e cheio de privilégios para apenas uma parcela da população⁸, ou seja, pouco importa para Burke o que Maria Antonieta sentiu. O que se arrisca é a ruína de um tipo de sociedade estratificada e baseada no decoro e no respeito à tradição.

6 Jones, Robert. *Gender and the Formation of Taste in Eighteenth-Century Britain: The Analysis of Beauty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 02.

7 Burke, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Tradução de Ivone Moreira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

8 Johnson, Claudia. *Equivocal Beings: politics, gender, and the sentimentality in the 1790s: Wollstonecraft, Radcliffe, Burney, Austen*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 17.

Nesse sentido, acredito que não seja à toa que a crítica ao modo com que Burke aborda a beleza e seus impactos na vida das mulheres surja na *Reivindicação dos Direitos dos Homens* (1790), de Mary Wollstonecraft. Essa obra é uma carta, endereçada especialmente a Burke, contra as suas *Reflexões sobre a Revolução na França*⁹. Durante boa parte de *Direitos dos Homens*, Wollstonecraft limita-se a responder aos argumentos de Burke sobre direitos abstratos, propriedade e a história da Inglaterra. Em dado momento, ela aborda a obra *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*, e como a beleza, abordada por esse livro, impacta a vida das mulheres e a sociedade como um todo. O ponto central da crítica de Wollstonecraft, no tocante à noção de beleza proposta por Burke, é que ela enxerga uma inversão de valores. O sentimento troca de lugar com a razão, e as implicações disso são as mais diversas. A começar pelo modo com que a escravidão é vista na sociedade. O exemplo que a filósofa nos oferece é o seguinte:

Onde está a dignidade, a infalibilidade da sensibilidade, nas belas damas, a quem, se a voz do boato deve ser creditada, os negros cativos amaldiçoam em toda a agonia da dor corporal, pelas torturas inauditas que inventam? Provável que algumas delas, após a visão de uma flagelação, recomponham seus espíritos agitados e exercitem seus sentimentos ternos pela leitura cuidadosa do último romance importado¹⁰.

A dor infligida nos escravizados africanos é deliberadamente ignorada pelas belas damas inglesas, que, embora horrorizadas com os gritos de seus semelhantes, os ignoram e voltam sua atenção para o último romance da moda. A simpatia dessas mulheres é seletiva e, convencidas por Burke, elas apelam para essa beleza

9 Burke, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*.

10 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 45.

que exige que finjam fraqueza – o que implica abandonar qualquer tipo de racionalidade. Como, para Burke, não há virtude no que é belo, uma vez que a beleza dispensa qualquer tipo de raciocínio, algo em que as virtudes se baseiam, a ideia de justiça sequer atravessa a mente dessas mulheres orientadas por ele. Consequentemente, elas não agem para salvar seus semelhantes dos grilhões da escravidão.

Persuadidas de que a elas cabem apenas a pequenez e a fraqueza, a voz da natureza parece comandar essas mulheres, de maneira a impedir que elas cultivem virtudes morais que despertem respeito em vez de afeição. Limitadas a uma moral sexual, largamente difundida na sociedade, elas se enganam, não sem justificativa, de que “ser amada é o objetivo e a grande distinção das mulheres!¹¹”. É por isso que aprendem a “balbuciar, a andar cambaleante e nomear as criaturas de Deus”¹². Elas sacrificam virtudes “austeras e artificiais”, tais como coragem e sabedoria, e sua atenção volta-se para si mesmas de maneira a negligenciarem “sistematicamente a moral para garantir a beleza”¹³. Dito de outro modo, para que sejam amadas, as mulheres precisam sacrificar a própria moral, de maneira a garantir o reconhecimento masculino, que é baseado em falsas virtudes com viés sexual, como o decoro. Wollstonecraft, então, acusa Burke de não ter se afastado do credo muçulmano¹⁴, insinuando

11 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 45.

12 Burke *apud* Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 45.

13 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 46.

14 Sobre o modo com que Wollstonecraft recorre aos povos muçulmanos para usá-los como exemplo, recomendo o artigo: Bonfim, Sarah; Luz, Flávia Abud. “O orientalismo de Mary Wollstonecraft sob a ótica de Nawal el Saadawi: um diálogo intercultural”. *Malala - Revista Internacional De Estudos Sobre O Oriente Médio E Mundo Muçulmano*, v. 10, n. 13, 2022, p. 17-37.

que a postura dos europeus com suas mulheres pouco se difere da dos homens que professam o islamismo. Isso porque há a limitação das mulheres ao espaço doméstico, e uma educação que é voltada apenas para enfraquecer a mente e o corpo delas, com o objetivo de fazê-las meros objetos moldados pela e para a tentação masculina.

Quanto a isso, Wollstonecraft considera que Burke poderia se defender, e dizer que a necessidade de apartar a beleza da razão foi uma obra da natureza. Ao supor que não há qualquer relação entre a beleza e a razão, ela defende que Burke é exitoso ao provar que “metade da espécie humana, pelo menos, não tem alma”¹⁵. Não possui alma porque essa metade da humanidade foi supostamente projetada para nunca desenvolver a sua faculdade de razão. Ela continua: “a Natureza, ao fazer as mulheres criaturas pequenas, suaves, delicadas, defeituosas nunca projetou que elas devem exercitar sua razão para adquirir virtudes que produzem sentimentos opostos, se não contraditórios”¹⁶.

Essa contradição implica, necessariamente, o tipo de afeição que as mulheres inspiram, fazendo com que misturem a dor com o prazer e não busquem a admiração para não perderem o direito de serem amáveis. Em outras palavras, as mulheres aprendem a aceitar a dor como parte do prazer e, também, deixam de buscar admiração por suas qualidades para serem, por sua vez, amadas por seus parceiros. Sobre isso, Wollstonecraft diz que:

Essa frouxidão da moral no mundo feminino certamente é mais cativante para a imaginação de um libertino do que para os frios argumentos da razão, que não atribui sexo à virtude. Se a bela fraqueza for entrelaçada na estrutura da mulher, se o principal negócio de sua vida (como você insinua) seja inspirar

15 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 46.

16 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 46.

amor, e a Natureza fez uma distinção eterna entre as qualidades que dignificam um ser racional e sua perfeição animal, seu dever e felicidade nessa vida deve ir de encontro com qualquer preparação para um estado mais exaltado¹⁷.

Baseando-se no raciocínio de Burke, Wollstonecraft conclui que, para ele, respeito e amor são “princípios antagônicos”. Contudo, diferente do respeito, o amor entre duas pessoas é naturalmente transitório e o vínculo mais sagrado da sociedade é a amizade¹⁸. Sobre isso, Ruth Abbey (1999) faz uma interessante contribuição. A intérprete defende que Wollstonecraft politiza o casamento, pois vê nessa instituição uma estrutura interna que, em geral, é desigual. A renovação no modelo de casamento do século XVIII, proposta por Wollstonecraft, passa a estabelecer uma relação baseada na amizade, em que sobra “igualdade, livre escolha, razão, estima mútua e uma profunda preocupação com o caráter moral do outro”¹⁹. Além disso, nesse tipo de relação não haveria desigualdade em termos de dependência. A intérprete defende que Wollstonecraft propõe um relacionamento em que impera a interdependência. Nas palavras de Abbey: “Nesses relacionamentos, os indivíduos trocam um pouco de sua independência por interdependência e se unem em laços profundos e afeição duradoura, bem como respeito e apreciação pelo caráter do outro e sua individualidade”²⁰.

Para Wollstonecraft, o casamento continuaria sendo a base social, a origem da família. Além disso, também seria o espaço

17 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 46.

18 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Tradução de Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 51.

19 Abbey, Ruth. Back to the future: marriage as friendship in the Thought of Mary Wollstonecraft. *Hypatia*, v. 14, n. 3, 1999., p. 79.

20 Abbey, Ruth. Back to the future: marriage as friendship in the Thought of Mary Wollstonecraft, p. 79.

de cultivo e manutenção das virtudes privadas, que, no processo de aperfeiçoamento individual, se tornariam também virtudes públicas. No entanto, enquanto imperar o padrão de beleza como proposto por Burke, para que as pessoas se tornem mais virtuosas, todas “as modificações enervantes da beleza”²¹ devem ser banidas da sociedade civil.

Antes de entrarmos nos impactos para a vida das mulheres dessa beleza como defendida por Burke, e em certa medida endossada por Rousseau, cabe uma recapitulação. Até aqui, mostramos que a beleza é uma qualidade social, responsável pela união entre homens e mulheres. Dessa maneira, podemos inferir que os relacionamentos devem ser construídos sob uma qualidade efêmera, que é a beleza física, e, como destaca Wollstonecraft, que, em geral, se vai após os anos²². Enquanto para os homens são reservadas as virtudes que envolvem o raciocínio e promovem o aperfeiçoamento, as mulheres ficam limitadas ao seu corpo, que é intencionalmente fragilizado, como veremos a seguir.

Para Claudia Johnson, “Wollstonecraft contesta Rousseau e também Burke porque ela reconhece que o sentimentalismo masculino transforma até mesmo homens politicamente progressistas em homens sexualmente opressores”²³. Nesse ponto, eu concordo com a comentarista, e proponho que, se com Edmund Burke compreendemos como a beleza é arquitetada, com Jean-Jacques Rousseau, notamos o impacto dela para a vida das mulheres.

Em *Emílio ou da Educação*, nas páginas iniciais do livro V, Rousseau descreve como seria a mulher ideal para ser a companheira de seu tutorado, Emílio. A fim de analisarmos como Wollstonecraft nivela Burke e Rousseau, devido ao ideal feminino de ambos, gostaria de destacar três argumentos de Rousseau,

21 Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, p. 46.

22 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 95.

23 Johnson, Claudia. *Equivocal Beings: politics, gender, and the sentimentality in the 1790s: Wollstonecraft, Radcliffe, Burney, Austen*, p. 17.

seguidos das respostas de Wollstonecraft: (1) a fraqueza como um direito feminino; (2) a opinião como o trono das mulheres; e (3) a impossibilidade de as mulheres fazerem ciência²⁴.

Primeiro, sobre a fraqueza como trono das mulheres. Uma das consequências que Rousseau extrai da diferença entre os sexos é que há um sexo que é mais forte e que deve, supostamente, depender do sexo mais fraco. O sexo mais forte sendo representado pelos homens e o mais fraco pelas mulheres. Nesse ponto, Rousseau atribui às mulheres a tarefa de excitar o desejo masculino de maneira a estabelecer uma dependência: os homens dependem das mulheres com seus desejos e as mulheres dependem dos homens em desejos e necessidades. A astúcia feminina é a responsável por deixar a seguinte dúvida no ar: seria a fraqueza que cede à força ou o contrário? Quanto a isso, a opinião de Rousseau é a seguinte:

O espírito da mulher neste ponto corresponde perfeitamente à sua constituição; longe de corar por sua fraqueza, as mulheres orgulham-se dela; seus tenros músculos não oferecem resistência, elas dizem não poder carregar os mais leves fardos, e teriam vergonha de ser fortes. Por quê? Não apenas para parecerem delicadas, mas por uma precaução mais hábil; prepararam de longe as desculpas e o direito de serem fracas quando preciso²⁵.

Assim como Burke, Rousseau defende uma fraqueza que seria, supostamente, intrínseca ao sexo feminino e astutamente usada pelas mulheres. O apelo à fraqueza seria decorrente dessa astúcia fomentada nas mulheres. Sobre isso, Wollstonecraft afirma que a força física de fato é a única coisa que separa as mulheres dos homens, no entanto, ela não se refere unicamente ao vigor

24 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*.

25 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, p. 519.

dos músculos²⁶. O que acontece é que os corpos das mulheres desde muito cedo são tornados fracos e doentes, com vistas a um tipo específico de beleza e comportamento. Com efeito, desde a infância, as meninas são incentivadas ao sedentarismo, sendo limitadas às brincadeiras com bonecas ou a assistir à toailete de suas mães. Sobre isso, Wollstonecraft diz:

Desde a infância diz-se às mulheres, e elas aprendem pelo exemplo das mães, que um pouco de conhecimento da fraqueza humana, uma espécie de astúcia, um temperamento suave, uma obediência exterior e uma atenção escrupulosa a um conceito pueril de decoro farão com que elas obtenham a proteção do homem; e, se forem belas, todo o resto é desnecessário por, pelo menos, vinte anos de sua vida²⁷.

Se desde crianças é ensinado a elas que usem a sua astúcia e copiem o comportamento de suas mães, é compreensível que pareça que as meninas sejam assim *naturalmente*. Podemos dizer que o que Wollstonecraft está sinalizando é que a socialização das meninas, desde muito cedo, é diferente da socialização dos meninos. Se os meninos são encorajados a desenvolverem o próprio corpo, fortalecendo seus músculos e sua saúde, as meninas são incentivadas a permanecerem imóveis por horas, tendo como único objetivo o cuidado com a sua própria imagem diante de um espelho.

Agora, passemos à questão da opinião como trono das mulheres. A educação que Rousseau oferece às meninas, embora possa até se assemelhar na primeira infância, deve ser contrária à dos homens. Como vimos, para justificar essa educação diferenciada, ele recorre a uma suposta constituição física que é fraca nas mulheres e, conseqüentemente, o nível de dependência delas seria altíssimo. Disso decorre outra questão: por serem

26 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 61.

27 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 39.

dependentes fisicamente, sucede que também são dependentes mentalmente. Assim, diferente dos homens que *raciocinam* e *argumentam*, a guia moral das mulheres deveria ser a da opinião de outras pessoas sobre elas, pois elas não seriam capazes de compreender e seguir princípios deduzidos de sua própria razão. Desse modo, a guia moral feminina deve ser a opinião que os outros fazem dessas mulheres, a fim de que o comportamento tenha sempre como objetivo ser agradável aos olhos alheios. Nas palavras de Rousseau:

Pela própria lei da natureza, as mulheres, tanto por elas como por seus filhos, estão à mercê do julgamento dos homens: não basta que sejam estimáveis, cumpre que sejam estimadas; não basta que sejam belas, é preciso que agradem; não basta que sejam bem comportadas, é preciso que sejam reconhecidas como tal; sua honra não está apenas na sua conduta, está na sua reputação, e não é possível que a que consente em passar por infame seja um dia honesta. O homem, agindo bem, não depende senão de si e pode desafiar o juízo público; mas a mulher, agindo bem, só cumpre metade de sua tarefa, e o que pensam dela lhe importa tanto quanto o que é efetivamente²⁸.

Supostamente, seguir a opinião alheia, no caso das mulheres, deriva da “lei da natureza”. Para Rousseau, “a opinião é o túmulo da virtude para os homens, o trono entre as mulheres”²⁹. Quanto a isso, Wollstonecraft se opõe e defende que a razão é que deve ser a guia moral de todos os indivíduos. É a faculdade da razão que permite que as pessoas reconheçam os próprios deveres e os realizem, conscientes de sua importância. Ao que Wollstonecraft chama a atenção é que, dada a educação para meninas, como proposta por Rousseau, os corpos das meninas são reiteradamente enfraquecidos, não se pode esperar que elas tenham uma mente

28 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, p. 527.

29 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, p. 527.

forte, uma vez que um corpo fraco necessariamente implica em uma mente fraca. Isso se dá porque as mulheres ficam reféns do próprio corpo que, sedentarizado, será constantemente acometido de doenças. E quando não estiver doente, a mulher estará mais atenta à sua aparência do que ao seu intelecto. Com o objetivo de “preservar a beleza pessoal – a glória das mulheres!”, elas têm suas “faculdades e nervos comprimidos”³⁰, o que faz com que seus músculos sejam enfraquecidos. Assim, são *treinadas* para que permaneçam imóveis e são *impedidas* de correr e de desenvolver livremente o seu corpo, tal qual os meninos, de modo que o efeito do hábito estimulado é reiterado como um dado da natureza. Nesse sentido, Wollstonecraft acusa Rousseau de atribuir um sexo à mente, o que é algo muito pouco filosófico³¹.

Se a mente não pode ter um sexo atribuído a ela, qual seria o papel das mulheres na sociedade? É verdade que Wollstonecraft apenas sinaliza seu desejo de vê-las enquanto representantes políticas³², e se restringe a falar delas enquanto mães e esposas. Antes de mais nada, é preciso pensar que Wollstonecraft se referia a uma classe média branca em ascensão, que ganhava espaço social e precisava se orientar culturalmente. Isso fica bastante claro na sua obra *Pensamentos sobre a educação das filhas*, de 1786, que tem por objetivo auxiliar na conduta das moças dessas famílias de novos profissionais liberais³³. No entanto, ela se difere de outros autores dessa literatura da época, que reiteram a submissão feminina ao seu marido. Nesse sentido, me parece que o esforço de Wollstonecraft é o de apresentar outro tipo de possibilidade para as mulheres, argumentando pelo fortalecimento de seus

30 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. p. 65.

31 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, pp. 65-66.

32 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 190.

33 Bonfim, Sarah. *Resenha de Pensamentos sobre a educação das meninas, de Mary Wollstonecraft*. Blog Enciclopédia Mulheres na Filosofia, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/pensamentos-sobre-a-educacao-das-meninas>. Acesso em: dez 2023.

corpos, com vistas ao desenvolvimento racional. E, ainda que ela deseje que as mulheres ocupem outros espaços da sociedade – como em profissões com maior reconhecimento e na política –, entende que os deveres da maternidade e do casamento são reais e presentes.

Dito isso, é importante frisar que uma coisa não exclui a outra: mesmo que as mulheres sejam persuadidas racionalmente de que seu dever se limita à maternidade e ao cuidado da casa, isso deve ser questionado³⁴. Assim sua formação e sua socialização não devem ser limitadas a isso, até porque as mulheres devem ser capazes de perseguir objetivos intelectuais mais sérios. Contudo, ao que nos interessa nesse ponto, sobre o cumprimento dos deveres da mulher enquanto mãe, Wollstonecraft diz que “a razão é absolutamente necessária para que a mulher seja capaz de cumprir qualquer dever de modo apropriado”³⁵. Portanto, mesmo uma *simples mãe* deve ser capaz de raciocinar – e, por isso, deve cuidar de sua saúde física e estar atenta à manutenção de seu vigor muscular.

Por fim, sobre a suposta incapacidade das mulheres de abstrair e generalizar e, portanto, de fazer ciência. Durante toda a *Reflexões sobre a revolução em França*, Burke recusa um tipo específico de razão: aquela que abstrai, generaliza e tira conclusões *a priori*. Ele se coloca no polo oposto aos filósofos de sua época³⁶. É curioso como isso se repete, mas agora limitado às mulheres, nas páginas do *Emílio*. Em determinado momento da prosa, Rousseau coloca as seguintes questões: “As mulheres são capazes de um raciocínio sólido? É importante que o cultivem? Será isso útil às funções que lhes são impostas? É ela compatível

34 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 89.

35 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 89.

36 Canavan, F. P. Edmund Burke’s Conception of the Role of Reason in Politics. *The Journal of Politics*, v. 21, n. 1, p. 60-79, feb. 1959.

com a simplicidade que lhes convém?”³⁷. No entanto, Rousseau alega que deixar as mulheres limitadas apenas às tarefas de seu sexo faria delas seres facilmente seduzíveis. Ele conclui que elas devem ser ensinadas a corresponderem às expectativas de seus maridos, bem como a respeitar as instituições e a seguir à risca as recomendações dos sacerdotes e da família.

Mais adiante, sobre esse mesmo assunto, Rousseau argumenta por um ensino da “espécie de cultura que convém ao espírito das mulheres”. Primeiro, ele afirma que as mulheres devem aprender os deveres de seu sexo, que são mais “fáceis de ver do que de cumprir”³⁸. A seguir, ele afirma que:

A busca das verdades abstratas e especulativas, dos princípios, dos axiomas nas ciências, tudo o que tende a generalizar as ideias não é da alçada das mulheres, pois todos os seus estudos devem ligar-se à prática; cabe a elas fazer a aplicação dos princípios que o homem descobriu, e também cabe a elas fazer as observações que levam o homem ao estabelecimento de seus princípios³⁹.

Ao estabelecer que as mulheres não seriam capazes de buscar verdades que são “abstratas e especulativas”, Rousseau afirma que isso se deve, em grande medida, à fraqueza física e consequentemente mental da mulher, o que a impede de enxergar as coisas fora de si. Essa questão da suposta incapacidade feminina de abstrair e generalizar é um dos grandes temas da *Reivindicação dos Direitos da Mulher*. Boa parte da crítica que Wollstonecraft arquiteta contra o plano educacional como proposto no *Emílio ou da Educação* baseia-se em argumentar a importância desse tipo de razão que é negada às mulheres. Podemos afirmar que Wollstonecraft, ao defender a razão, mira

37 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, p. 558.

38 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, p. 565.

39 Rousseau, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*, p. 565.

em três funções desempenhadas por ela: a individual, que é a imortalidade da alma; a familiar, que se trata do cumprimento de deveres com os filhos; e a social, em que a sociedade só tem a perder ao deixar metade de sua população em um vácuo de desenvolvimento racional e de participação política.

Quanto ao primeiro ponto, de que a razão é um dos caminhos para a imortalidade da alma, Wollstonecraft discorda da possibilidade de a Providência ter criado dois caminhos distintos que conduzem a humanidade à virtude ou à felicidade⁴⁰. A imortalidade da alma, um dos maiores objetivos dos seres humanos, só será atingido a partir do aperfeiçoamento da razão, que acontece através da educação. Partindo desse pressuposto, não faria sentido haver dois tipos distintos de razão, uma masculina e outra feminina, uma vez que, nesse caso, seriam necessários dois tipos distintos de alma.

Sobre a função da razão no cumprimento dos deveres familiares, Wollstonecraft defende que uma mulher racional não abandona seus deveres, justamente por compreender a importância de seu papel. A mulher que é educada seguindo a cartilha de Rousseau, apenas aprende a exacerbar seus sentimentos. O resultado é sempre catastrófico: sem saber refletir sobre os efeitos de suas ações, essas mulheres são presas fáceis dos libertinos, que as fazem abandonar a família em busca de diversão fácil. Os homens de bom senso acessam o coração por meio do intelecto. Já os libertinos, por meio das sensações. Wollstonecraft diz que os: “[l]ibertinos sabem manipular a sensibilidade delas, enquanto o talento modesto dos homens sensatos tem, claro, menos efeito sobre seus sentimentos, e eles não podem alcançar o coração pelo caminho do intelecto, já que têm poucas emoções em comum”⁴¹.

Por fim, o impacto social de não educar adequadamente as mulheres é sentido por toda a sociedade, uma vez que fomentar

40 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 39.

41 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 149.

a dependência nas mulheres é fomentá-la na sociedade como um todo. Por exemplo, ao privar as mulheres do conhecimento, em certa medida, Rousseau também priva os homens. Wollstonecraft diz que:

De fato, me parece que os homens agem de maneira muito pouco filosófica quando tentam assegurar a boa conduta das mulheres, tratando de mantê-las sempre em um estado infantil. Rousseau foi mais consistente quando desejou deter o progresso da razão em ambos os sexos, porque, se os homens provarem os frutos da árvore do conhecimento, as mulheres poderão vir a prová-los; mas, do cultivo imperfeito que recebe agora seu intelecto, elas obtêm apenas o conhecimento do mal⁴².

Ao tornar as mulheres membros inúteis da sociedade e com um caráter mais artificial do que realmente têm, toda a virtude humana está em risco. Isso porque o aperfeiçoamento da razão acontece na sociedade e de maneira conjunta. Permitir que apenas metade da sociedade acesse esse tipo de desenvolvimento é um tipo de injustiça irreparável.

Como vimos, tal como Burke, Rousseau reserva um certo lugar social às mulheres que é justificado por uma suposta fragilidade física e, por isso, mental, a qual seria inerente à feminilidade. Por isso, as mulheres não teriam capacidade suficiente para abstrair, generalizar e, com isso, ocupar posições sociais, ficando restritas ao espaço doméstico e às suas funções como mães e esposas. Assim como faz com Burke, Wollstonecraft argumenta que Rousseau é inebriado pela própria sensibilidade, o que o torna incapaz de compreender as consequências de seu plano educacional para as meninas. Ele não só afasta as mulheres como também os homens da possibilidade de atingirem a sua completa capacidade enquanto seres humanos, pois o aperfeiçoamento

42 Wollstonecraft, Mary. *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, p. 40.

racional é uma tarefa conjunta e, se uma pessoa não desenvolve as próprias virtudes, ela é viciosa e pode induzir outras ao vício. Portanto, a igualdade social, tão defendida por Rousseau, é minada por ele mesmo, diante da sua posição sobre as mulheres.

Em suma, o que eu pretendi com este ensaio foi mostrar como algo que parece inofensivo – a ideia da beleza – pode tomar caminhos perigosos que levam à dependência e à subjugação das mulheres. Outro ponto que vale a pena ser observado é que, no que concerne às mulheres, pouco importa se homens são hoje considerados mais conservadores ou progressistas: o sentimentalismo masculino torna-os inextinguíveis, pois os inebria a ponto de estabelecerem noções absurdas sobre o sexo feminino. É o que Wollstonecraft, em certa medida, faz com Burke e Rousseau. Contra Burke, ela critica-o como quem se opõe diametralmente. Contra Rousseau, ela faz um filtro, destacando as incoerências internas de um pensamento ao qual ela se alinha parcialmente, no que diz respeito à desigualdade social como um fato historicamente construído, e não herdado.

Nesse sentido, Wollstonecraft endereça um problema que não é inaugurado no século XVIII, muito menos finda nessa época. A beleza é tratada pelos teóricos tradicionais como um elemento do poder feminino sobre os homens, atuando sobre os desejos masculinos. Na prática, a beleza nada mais é do que um sustentador da dominação masculina sobre as mulheres. Podemos dizer, também, que a beleza é um modo de politizar o corpo feminino: dita-se, por meio de um ideal, quais são as funções, limitações e possibilidades de um corpo específico.

A partir dos trabalhos de filósofas mais atuais, como Simone de Beauvoir⁴³, Susan Bordo⁴⁴ e Judith Butler⁴⁵, vemos que ainda existem inúmeras tentativas de construção de perspectivas sobre o que seria um corpo ideal, que esses trabalhos questionam⁴⁶. Isso nos leva a concluir como é urgente revisitar com perspectivas históricas as teorias que buscam escancarar, como é o caso da de Wollstonecraft, que as mulheres não são meros seres passivos, naturalmente obedientes e, muito menos, fracos. A desconstrução da ideia de que as mulheres são o *sexo frágil* vem de longe. Dessa maneira, a análise de escritos de mulheres sobre sua própria condição evidencia que a beleza e o corpo feminino são objetos centrais de teorias que tendem a fabricar verdades como derivadas de uma suposta lei da natureza. No entanto, Wollstonecraft e muitas outras filósofas demonstram que tais teorias não passam de artificialidades com vistas à manutenção de um mundo desigual.

43 Beauvoir, Simone. *O segundo sexo*. Tradução de Sergio Millet. São Paulo: Nova Fronteira. 2008.

44 Bordo, Susan. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, Berkeley, CA: University of California Press. 1993.

45 Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge. 1993.

46 Lennon, Kathleen. Feminist Perspectives on the Body. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/feminist-body/>. Acesso em Jan. 2024.



NISIA FIORESTA

FILOSOFIA DE EDUCAÇÃO EM NÍZIA FLORESTA

Graziela Rinaldi da Rosa

Educai o coração da mulher, esclarecei seu intelecto com o estudo de coisas úteis e com a prática dos deveres, inspirando nela o deleite que se experimenta ao cumpri-los; purgai a sua alma de tantas nocivas frivolidades pueris de que se acha rodeada mal abre os olhos à luz. Cessai aqueles todos discursos com os quais atordoais sua razão, fazendo-a crer que é rainha, quando nada mais é que a escrava dos vossos caprichos. *Não façais dela a mulher da Bíblia; a mulher de hoje em dia pode sair-se melhor do que aquela; nem muito menos a mulher da Idade Média: da qual estamos todas tão distantes que não poder-nos-ia servir de modelo; mas a mulher que deve progredir com o século dezenove, ao lado do homem, rumo à regeneração dos povos*¹.

Nísia Floresta.

É com o excerto acima que também iniciei a minha tese de doutoramento defendida em 2012 sobre a Filosofia de Educação Niziana. Na época ainda não tínhamos trabalhos sobre o tema – Filosofia de Educação niziana² –, ou seja, foi

1 Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997, p. 115-117 (Grifos meus).

2 Hoje alguns intelectuais e instituições fazem projetos e resgatam um pouco mais da história dessa filósofa, poetisa, escritora e educadora, mas esse foi um movimento difícil por muito tempo, pois encontrávamos poucos

um estudo pioneiro, tanto para o campo da Filosofia, quanto para Educação³. Um estudo que já inspirou novos trabalhos e algumas críticas, e que muito me inspira para inserirmos Nizia Floresta Brasileira Augusta⁴, brasileira, educadora, filósofa autodidata no cânone da Filosofia Latino-Americana.

Sobre seu nome, na obra de 1899, *Mulheres Illustres do Brazil*, Sabino (1996)⁵, se referenciou a Floresta, como ela assinava em documentos – Nizia Floresta Brasileira Augusta, com “Z”. Durante a pesquisa de doutoramento realizada no Rio Grande do Sul e no Rio Grande do Norte, foram encontradas certidões que consta o nome de Nizia, com “z”, e também encontramos uma assinatura dela datada de outubro de 1836.

Também conhecida como Dionísia Pinto Lisboa, Dionísia Gonçalves Pinto, Nizia Floresta Brasileira Augusta, ou Nísia Floresta, usou vários pseudônimos: Tellezilla, Telesila, B.A., *Une Brésiliene*, Quotidiana Fidedigna⁶. Floresta usou pseudônimos após ter abandonado o marido, pois desde então continuou a sua vida assinando documentos com outros nomes. Ela não só usou pseudônimo, mas assumiu o nome Nizia Floresta Brasileira Augusta e isso está claro nas certidões, de batismo de seu filho

registros na própria cidade que hoje se chama Nísia Floresta. Para estudar sobre a sua Filosofia de Educação foram realizadas entrevistas com alguns moradores nesse município, porém, com relação ao resgate da memória dela, destaco a fala de Zelma Bezerra Furtado de Medeiros e de Luis Carlos Freire como as mais esclarecedoras.

- 3 Sugiro a leitura de Rosa, Graziela Rinaldi da. Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”: Contradições na Filosofia de educação nisiana. 2012. Disponível em: <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/GrazielaRinaldidaRosa.pdf>.
- 4 Utilizamos o z no nome dela, pois foi assim que encontrei em documentos do século XIX a própria assinatura dela.
- 5 Sabino, Ignez D. *Mulheres illustres do Brazil*. Prefácio Arthur Orlando Florianópolis: Editora Mulheres, 1996.
- 6 Silveira, Maria Dutra da. A mulher na Revolução Farroupilha. In: Retamozo, Aldira Correa et al. *O papel da mulher na Revolução Farroupilha*. Porto Alegre: Tchê! Comunicações, 1971, p. 47- 102, p. 66.

Augusto (04/08/1833) e na certidão de óbito do Manoel Augusto de Faria Rocha (30/08/1833), localizada em Porto Alegre, nos assentamentos de batismos e de óbitos da Igreja de Nossa Senhora Mãe de Deus-Catebral de Porto Alegre⁷. Como nos mostrou Peggy-Sharpe (1889), ela foi uma “mulher de muitos nomes”. No monumento a Benjamin Constant, na praça da República - Rio de Janeiro, “seu nome figura junto de outros abolicionistas, como José Bonifácio e Castro Alves”⁸.

Filósofa, escritora no século XIX, abolicionista, ativista dos direitos humanos, indianista e republicana, adotou o pseudônimo de Nizia Floresta Brasileira Augusta: *Nizia*, diminutivo de Dionísia; *Floresta*, para lembrar o sítio Floresta Augusta, “é o ninho nativo”; *Brazileira*, como afirmação do sentimento nacionalista, e *Augusta*, uma homenagem ao companheiro, Manoel Augusto de Faria Rocha. Nasceu em 12 de outubro de 1810, em Papary, Rio Grande do Norte, cidade que hoje tem o seu nome.

Seu pai, um português chamado Dionísio Gonçalves Pinto Lisboa, era escultor e advogado, e sua mãe, Antônia Clara Freire, dona de casa. Sobre os sepultamentos de seus familiares, não encontrei registro. O pai dela foi assassinado em Olinda e Antonia Freire morreu no Rio de Janeiro.

Para conhecermos qual a proposta de educação que Nizia Floresta defendeu, foi necessário fazer um estudo de suas obras, especialmente: (1) *Máximas e Pensamentos* (1842)⁹; (2) *Conselhos à minha filha* (1842)¹⁰; (3) *Discurso que às suas educandas dirigiu*

7 As duas certidões foram localizadas pela pesquisadora Graziela Rinaldi da Rosa (2012), e consta nos anexos da sua tese de doutoramento, p. 346 e p.347.

8 Silveira, Maria Dutra da. *A mulher na Revolução Farroupilha*, p. 66.

9 *Máximas e Pensamentos para minha filha*. In: Floresta, Nísia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Typ. Im. De Paula Brito, 1845.

10 Floresta, Nísia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*, 1845.

Nisia Floresta Brasileira Augusta¹¹; (4) Fany ou o modelo das donzelas (1847)¹²; (5) Opúsculo Humanitário (1853)¹³; (6) A Mulher (1859)¹⁴; (7) Um passeio no Jardim de Luxemburgo¹⁵.

Floresta (1998, 1998a)¹⁶ deixou registrado seu desejo de ser sepultada junto à sua mãe. Ao viajar para a Itália, e conhecer o “Campo Santo de Pisa”, desejou ser lá sepultada, mas afirmou assim “quando minh’a alma, esgotada nesse combate [a vida], voar para o seio do Criador, é para aqui que eu gostaria que trouxessem meus restos mortais, se devo pagar esse triste e inevitável tributo à natureza, tão longe do túmulo de minha santa mãe!”¹⁷.

Floresta desejou que todas as mulheres fossem cidadãs e, para isso, deveriam estudar e a sociedade teria que ser trabalhada para respeitá-la e inserir as mulheres em todos os setores sociais, não deixando de lado o seu papel de filha, irmã e mãe. Ela criticou o fato de que as brasileiras, até mesmo aquelas que moravam no Rio de Janeiro não aprendiam a ler. Cito-a:

Dizia-se geralmente que ensinar-lhes a ler e escrever, era proporcionar-lhes os meios de entreterem

11 Floresta, Nísia. Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta. In.: Duarte, Constância Lima (org^a). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: EDUFRN, 2009, p. 105-107.

12 Floresta, Nísia. Fany ou o Modelo das Donzelas. In.: Duarte, Constância Lima (org^a). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: EDUFRN, 2009, p. 95-102.

13 Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*. Cortez: São Paulo, 1989.

14 Floresta, Nísia. A mulher. In: Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 82-159.

15 Floresta, Nísia. Um passeio no Jardim de Luxemburgo. In: Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 183-203.

16 Floresta, Nísia. *Três anos na Itália seguidos de uma viagem a Grécia*, Natal: Editora da EDUFRN, 1998; Floresta, Nísia. *Itinerário de uma Viagem à Alemanha*. Santa Cruz do Sul; Florianópolis: EDUNISC; Editora Mulheres, 1998-a.

17 Floresta, Nísia. *Três anos na Itália seguidos de uma viagem à Grécia*, 1988, p.48.

correspondências amorosas, e repetia-se, sempre, que a costura e trabalhos domésticos eram as únicas ocupações próprias da mulher. Este prejuízo estava de tal sorte arraigado no espírito de nossos antepassados, que qualquer pai que ousava vencê-lo e proporcionar às suas filhas lições que não as daqueles misteres, era para logo censurado de querer arrancar o sexo ao estado de ignorância que lhes convinha¹⁸.

Não temos dúvida de que a educação da mulher, voltada para os princípios morais e religiosos foram explicitados por ela, especialmente em “Opúsculo Humanitário”¹⁹, “Conselhos à minha filha”²⁰ e em suas *Máximas e Pensamentos*²¹. Ela ressaltou o modelo de donzela que as meninas devem seguir e como a mulher deve agir na sociedade, ao mesmo tempo que fez tradução livre de obra feminista e fundou duas escolas para meninas, uma no Rio de Janeiro e outra em Porto Alegre, e nelas propunha uma educação para além do âmbito doméstico²².

Sua própria história de vida foi exemplo para que outras mulheres brasileiras rompessem com casamentos arranjados, escrevessem, superassem o preconceito de serem mães solas e, ainda, buscassem aprimorar seus conhecimentos e se desenvolverem na sociedade. Floresta propôs uma reforma educacional que incluísse as meninas e mudasse os rumos do protagonismo das mulheres. Além de defender que as meninas e mulheres fossem educadas para atuar na sociedade, ela propôs uma educação que

18 Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*, p. 67.

19 Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*..

20 Floresta, Nísia. *Conselhos à minha filha*.

21 Máximas e Pensamentos para minha filha. In.: Floresta, Nísia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*, 1845.

22 Em minha tese de doutoramento eu aprofundo mais os conteúdos que eram trabalhados nas escolas. Ver: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*: *Contradições na Filosofia de educação nisiana*, 2012.

foi colocada em práticas nas escolas que fundou. Apoiando-se nas teorias morais existentes e nos ideais liberais, fundamentou a sua filosofia da educação, que são correntes do pensamento que colocam a mulher na *tríade filhas, mães e esposas*, e a filosofia de educação nisiana está de acordo com o pensamento conservador e liberal de seu tempo, com alguns avanços quando se refere a equidade de gênero, e direitos das mulheres, especialmente no acesso à educação. Vejamos um trecho da obra *A Mulher*:

Quando a sociedade for bem ordenada, a mãe será o único diretor e o único mestre dos próprios filhos, até a idade que a razão deles mostra-se formada. Enquanto não se efetuar este lento e geral ordenamento, ponde-vos à obra com coragem, perseverança e modéstia no santuário da família, onde sereis o primeiro digno sacerdote, tendo o coração por altar e a moral por sacrifício²³.

Podemos destacar a obra *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*²⁴, onde no quinto capítulo, encontramos reflexões sobre a necessidade da igualdade de gênero nas ciências. Nessa obra Nizia Floresta sustentava a tese de que se não haviam mulheres nos acentos da Universidade era devido as violências que elas sofriam.

Nizia Floresta avança em propor uma educação para as meninas, mas o ideal de menina perfeita e de mãe exemplar, capaz de contribuir para a educação da nação, onde as mulheres deveriam ser bem educadas e instruídas para conduzir a educação de suas filhas. Duarte apontou que “o próprio conceito de educação feminina proposto por Floresta termina por não avançar muito

23 Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 143.

24 Floresta, Nísia. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. São Paulo: Cortez, 1989.

no que se refere à possíveis mudanças nas condições de vida da mulher do seu tempo”²⁵.

No texto *A mulher*, Floresta fala de uma educação especial para as meninas, onde o coração delas fossem educados, e o intelecto trabalhado com coisas úteis, sem frivolidades, para que as mulheres não se tornassem escravas de seus próprios caprichos. As meninas deveriam aprender saberes que fossem além dos trabalhos materiais. Essa educação especial, é a educação moral, e abrange o âmbito familiar e social (que inclui a escola e a religião), pois para essa pensadora do século XIX, se as mulheres fossem educadas, a sociedade melhoraria:

Por toda parte a humanidade se debateu, como se debate ainda em nossos dias, contra a ambição, a tirania, a ingratidão e todos os outros flagelos que germinam e germinarão no seio das sociedades, para retardar e entravar o desenvolvimento, até o dia em que os governos voltem sua atenção, seriamente, à *educação moral dos povos*. [...]²⁶.

Em suas críticas à educação brasileira da época e aos estabelecimentos de ensino, bem como a forma que as mulheres estavam sendo menosprezadas, e pouco incentivadas a ocuparem cargos públicos encontram-se algumas das principais contribuições de Nísia Floresta para a Filosofia da Educação de cunho moralista. Ela denunciou a forma tirânica de pensar e agir dos homens quanto aquilo que as mulheres deveriam aprender, e o tratamento dos homens a elas.

A falta de saber e educação, que arrasta as mulheres às ações que os homens reprovam, as priva das virtudes que poderiam sustentá-las contra os maus tratamentos que eles imprudentemente lhes fazem sofrer; faltas destas virtudes elas imaginam

25 Duarte, Constância. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Editora UFRN, 1995.

26 Floresta, Nísia. *Três anos na Itália seguidos de uma viagem à Grécia*, p. 140.

os meios os mais condenáveis para se vingarem de seus tiranos. Donde resulta que em geral os homens e as mulheres têm, uns para com os outros, um soberano desprezo e combatem à porfia quem trata pior o outro; quando, pelo contrário, deveriam viver felizes, se ambos os sexos se resolvessem a tomar um pelo outro os sentimentos de estima, que se devem reciprocamente²⁷.

Em suas obras, também encontramos denúncias acerca dos estabelecimentos de ensino da época:

Se ainda vemos a mor parte desses lugares preenchidos por mulheres cuja principal habitação consiste no patronato dos que as admitem nele, hoje se vai crendo finalmente que as meninas devem aprender alguma coisa mais além dos trabalhos materiais, qual não seria a ignorância das mestras primitivas, a quem se confiava a tarefa de instruir o sexo? Daí o descrédito em que caíram as escolas públicas de instrução elementar, frequentadas somente, ainda hoje, por meninas a cujos pais falecem os meios de as mandar às escolas particulares, posto que, em geral, as diretoras destas não sejam mais capazes de corresponder à sua expectativa²⁸.

Ainda precisamos avançar, em nossas reflexões, na compreensão do que ela entendia como ser uma cidadã. Digo isso, pois encontramos interpretações rasas de seu pensamento, ou ainda uma mera reprodução de afirmações que dizem que ela foi uma precursora do feminismo e dos direitos humanos, mas não analisam o conjunto de suas obras para entender o que tenho chamado de contradições e/ou paradoxos do pensamento nisiano.

A partir de estudos realizados de suas obras, pude perceber que para Nizia Floresta, ser cidadã estaria relacionado primeiramente na atuação da mulher como mãe e, portanto, a primeira educadora dos seus filhos (as) e no fato da mulher estar ao lado

27 Floresta, Nísia. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, p 90.

28 Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*, p. 71.

do homem, contribuindo como cidadã para o progresso da sociedade²⁹. Para Floresta “as mulheres não deixarão jamais de ser necessárias enquanto existirem homens e estes tiverem filhos”³⁰.

Nos discursos e máximas que dirigiu às suas educandas, e nos conselhos a sua filha, encontramos pensamentos fundamentados em valores e virtudes, esses são textos de cunho moral pedagógico, que também fundamentam a sua filosofia de educação. Ela criticou a vaidade e a definiu como um “vício desprezível”, nos *Conselhos à minha filha*. Para Floresta, “a vaidade só é própria de uma alma baixa, de uma medíocre educação”, “um monstro devorador das virtudes”³¹. Ao descrever as virtudes de Fany, Floresta disse:

Ela estava certa de que a obediência filial e o desempenho exato dos deveres de uma donzela era uma lei que Deus escrevera no coração desta, e estranhava que o simples cumprimento desta lei pudesse atrair-lhe tantos elogios. Demais, o monstro devorador das qualidades das mulheres, a desprezível vaidade, não havia infeccionado a sua alma cândida com seu pestilento hábito; e quando nos salões ela ouvia o seu elogio passar de boca em boca, o mais lindo rubor lhe assomava às faces e procurando ocultar-se por entre as outras, dir-se-ia que ela havia cometido alguma falta que desejava subtrair aos olhos de todas³².

Sendo assim, na filosofia de educação nisiana se propõe que a mulher avance estudando, mas não há um rompimento do que

29 Sugiro aprofundar a leitura em minha tese disponível em: <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/GrazielaRinaldidaRosa.pdf> Ver: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*: *Contradições na Filosofia de educação nisiana*. 2012.

30 Floresta, Nísia. *Opúsculo Humanitário*, p. 38.

31 Máximas e Pensamentos para minha filha. In: Floresta, Nísia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*, 1845, s/p.

32 Floresta, Nísia. Fany ou o Modelo das Donzelas, p. 96.

socialmente se espera dela, como mãe, esposa e filha. A educação era concebida como prática da virtude, ao mesmo tempo que no Colégio Augusto, fundado por Nízia, as meninas aprendiam “latinidade, história antiga, moderna e universal, cosmografia, poesia, italiano, francês, português, aritmética, geografia”³³. Além disso, os métodos de ensino das escolas particulares da época foram criticados por Nízia Floresta³⁴, pois eram “antiquados” e “funestos”.

As práticas das virtudes eram ensinadas em suas obras e máximas também ensinadas nas escolas para as jovens educandas, e a sua filha. Floresta dizia que “bebendo as saudáveis lições da sabedoria, procure dar um dia a seu espírito o realce das virtudes que tanto o enobrecem, e que é o único a torná-lo digno da estima e respeito da sociedade”³⁵. Na filosofia de educação Nisiana:

O desenvolvimento da razão por meio de bons e edificantes exemplos da família; o hábito de raciocinar, que se deve fazer contrair às crianças, ensinando-as a atentarem no valor das palavras que proferem e ouvem proferir aos outros; discriminar as boas das más ações, excitando-as a imitar aquelas e a reprovar estas [...]³⁶.

Ela pedia para sua filha ser natural, amável, simples e ter “obediência filial”. Vejamos o excerto de *Conselhos à minha filha*:

Sê pois sempre natural e simples: a simplicidade deve presidir às ações e ornatos de uma jovem em todos os estados e circunstâncias da vida, pois que ela é a filha primogênita da virtude. Sê amável sem pretensão de agradar, procura sê-lo para tua mãe, tua família, tuas companheiras, e todos enfim que te rodeiam;

33 Câmara, Adauto da. *História de Nízia Floresta*. Natal: Departamento Estadual de Imprensa, 1997, p. 151.

34 Floresta, Nízia. *Opúsculo Humanitário*, p. 62.

35 Máximas e Pensamentos para minha filha. In: Floresta, Nízia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*.

36 Floresta, Nízia. *Opúsculo Humanitário*, p. 110.

mas não ambiciones sê-lo para ouvir-te louvar. Possa a vaidade, esse terrível escolho da mocidade, em que tantas vezes tem naufragado a inocência mesmo, te não assomar nunca!³⁷

Nizia educou para além dos atributos domésticos e de boa esposa, mas não conseguiu romper com o que se esperava de uma mulher, do ponto de vista moral, da época, especialmente na vida familiar. Mesmo que ela tenha rompido com essas “amarras” sociais em sua própria vida, e tenha sido uma mulher que em muitos aspectos esteve ocupando espaços e fazendo coisas que as mulheres da época pouco ou nunca faziam, como viajar para vários países, publicar livros, e também em vários idiomas, se separar, e casar novamente.

Mesmo com o advento de diferentes correntes feministas, e mesmo com estudos sobre mulheres, estudos feministas e de gênero ainda precisamos lutar para sermos respeitadas, e se olharmos para essa realidade, a luta para que as mulheres tivessem acesso à educação, a criação de duas escolas para meninas no Brasil Colonial e seu legado e história de vida de superação pessoal, muito nos inspira a valorizar a sua proposta de educação para meninas, e também a sua contribuição para o campo da Filosofia da Educação Latino Americana.

UMA FILÓSOFA AUTODIDATA DO SÉCULO XIX

Considerando suas ações em prol da educação feminina, suas obras e textos polêmicos a favor dos direitos humanos, não é difícil de compreender que os pseudônimos eram uma forma de se proteger e ocultar a sua identidade, protegendo-se de acusações e preservando-se de acusações.

37 Máximas e Pensamentos para minha filha. In: Floresta, Nísia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*.

Ao longo dos seus 74 anos e no século XIX, Nísia Floresta escreveu poemas, romances, novelas, ensaios e livros, cerca de quinze títulos, sendo que alguns foram reeditados e publicados em diferentes idiomas. Dentre suas reflexões, Nizia Floresta escreveu sobre como viviam as mulheres em diferentes culturas, especialmente no Brasil, sobre como deveria ser a educação para meninas e o possível protagonismo das mulheres na sociedade brasileira, que limitava a atuação e educação feminina.

Ela escrevia sobre o que via nos países por onde passava. Em 1851, Nizia Floresta participou de conferências do Curso de História Geral da Humanidade ministradas por Auguste Comte na intenção de divulgar suas teorias, em Paris (no auditório do Palais Cardinal). Em 1856, ela se aproxima de Comte e inicia uma amizade que podemos acompanhar por cartas³⁸.

Nizia Floresta escreveu sobre o Brasil, com intenção de desmistificar a maneira que as pessoas do exterior viam o povo brasileiro, desconstruindo preconceitos, numa época em que as mulheres pouco escreviam, e menos ainda publicavam livros e em jornais da época no Brasil. Denunciando um sistema que legitima as desigualdades, ela lutou pela equidade de gênero na educação, numa época que as mulheres não eram reconhecidas e que havia pouca preocupação com a educação para as meninas. Para ela:

[...] enquanto os homens nos fecharem toda a entrada às ciências, eles não poderão, sem fazer recair sobre si toda a repreensão, lançar-nos ao rosto as fatas de conduta que a ignorância nos faz cometer e nós acusaremos sempre de injustiça e crueldade os desprezos e maus tratamentos que eles têm para conosco³⁹.

Cabe destacar que o século XIX é o “século de famílias, de armários e de escrita pessoal, o século 19 é um imenso reservatório.

38 Para conhecer as cartas, ler: Duarte, Constância. *Cartas Nísia Floresta e Augusto Comte*. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002.

39 Floresta, Nísia. *Opúsculo Humanitário*, p. 91.

Correspondências, diários, autobiografias foram exumados e analisados como modo de comunicação e expressão”⁴⁰. Essa forma de escrita privada foi a maneira que as mulheres encontravam para registrar suas ideias e sentimentos. Numa sociedade patriarcal eram condicionadas ao trabalho doméstico e ao enclausuramento dos lares.

Michelle Perrot ainda observou que:

No século 19, por exemplo, os escrivães da história – administradores, policiais, juízes ou padres, contadores da ordem pública – tomam nota de muito pouco do que tem o traço das mulheres, categoria indistinta, destinada ao silêncio. Se o fazem, quando observam a presença feminina em uma manifestação ou reunião, recorrem aos estereótipos mais conhecidos: mulheres vociferantes, megeras a partir do momento em que abrem a boca, histéricas, assim que começam a gesticular⁴¹.

Floresta propôs, nas primeiras décadas do século XIX, uma maneira em que as meninas deveriam ser educadas e que deveriam se dedicar aos estudos, além de escrever sobre alguns problemas de seu tempo, como a discriminação dos indígenas, escravidão do povo negro, preconceito e exclusão às mulheres.

Para conhecermos suas ideias sobre educação, cito alguns livros importantes: *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*⁴², publicado pela primeira vez em 1832; *Conselhos à minha filha*, com 40 Pensamentos em versos⁴³ (1845); *Fany ou o Modelo das donzelas*; *Daciz ou a jovem completa*, uma Historieta oferecida a suas educandas, publicada em 1847; *A lágrima de um Caeté*,

40 Perrot, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. São Paulo: EDUSC, 2005, p. 29.

41 Perrot, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*, p. 33.

42 Floresta, Nísia. *Direitos das Mulheres e Injustiça dos homens*.

43 Máximas e Pensamentos para minha filha. In.: Floresta, Nísia (Por N.F.B. Augusta) *Conselhos à minha filha*.

publicado em 1849 ⁴⁴. *Opúsculo humanitário*, publicado pela primeira vez em 1853⁴⁵.

Nizia Floresta também publicou romance histórico, e escrevia sobre sua própria vida e a realidade de outras mulheres, como podemos ver por exemplo, em: *Páginas de uma vida obscura* (1855); *Um Passeio ao Aqueduto da Carioca* (1854)⁴⁶; *O pranto filial* (1854)⁴⁷.

Ela publicou em diferentes idiomas, e dentre outras obras estrangeiras temos: *Itineraire d'un voyage en Allemagne* (1857); *Consigli a mia figlia* (1858); *Consigli a mia figlia* (1859); *Scintille d'un'anima brasiliiana* (1859); *Conseils a ma fille* (1859); *Le lagrime d'un Caeté* (1860); *Trois ans en Italie, suivis d'un voyage en Grèce* (1864); *Woman* (1865); *Parsis* (1867); *Le Brésil* (1871); *Trois ans en Italie, Suivis d'un voyage en Grèce* (1871); *Fragments d'un ouvrage inédit: notes biographiques* (1878).⁴⁸

Com relação às contribuições de Floresta a jornais da época, Constância Duarte⁴⁹ encontrou: *Passeio ao Aqueduto da Carioca*⁵⁰, publicado pela primeira vez em 1854 no *Jornal O Brasil Ilustrado*; *Páginas de uma vida obscura* (1855), *Jornal O Brasil Ilustrado*, Rio de Janeiro, em 14\03, 31\01, 15\04, 30\04,

44 Floresta, Nísia. *A lágrima de um Caeté*. Introdução e Notas de Constância L. Duarte. Natal: Fundação José Augusto, 1997.

45 Floresta, Nísia. *Opúsculo Humanitário*.

46 Floresta, Nísia. *Passeio ao arqueduto da carioca*. In: Duarte, Constância (org^a). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: EDUFRN, 2009. p. 33-44.

47 Floresta, Nísia. *O Pranto filial*. In.: Duarte, Constância (org^a). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: EDUFRN, 2009, p. 85-92.

48 Para saber mais, ler a biografia feita por Constância Duarte. In: Duarte, Constância. *Nísia Floresta: vida e obra*.

49 Constância Lima Duarte é professora da Faculdade de Letras da UFMG, importante estudiosa de Nizia Floresta.

50 Floresta, Nísia. *Passeio ao arqueduto da carioca*, p.33-44.

15\05, 31\05, 15\06 e 30\06 de 1855; *O pranto filial*, o *Brasil Ilustrado*, em 31/03/1856, p. 141 e 142.

Ignez Sabino (1899/1996)⁵¹ afirmou que ela, em 1842, fazia conferências públicas abolicionistas e as deixou impressas. Quanto às conferências, Sabino afirmou que: “sahiam d’ahi deslumbrados não só pela presença agradável da jovem senhora, como pela audácia da sua inteligência de primeira água e ainda mais...um horror para aquelle tempo!..por ouzar a illustre dama fallar em abolição e em federalismo”⁵². Sabino visitou e conheceu o Augusto Américo, seu filho.

UMA FILÓSOFA BRASILEIRA PRÉ-FEMINISTA

O conceito filosófico de educação que Nizia Floresta propôs será analisado a seguir, buscando entender o que significa a aproximação de Nizia com a corrente de pensamento positivista, quais foram (e se existiram) impactos à sua filosofia e, ainda, buscando compreender em que medida as diferentes correntes filosóficas que podem ser percebidas no pensamento de Nizia Floresta, auxiliaram-na a configurar a sua própria filosofia de educação.

Nizia Floresta ficou conhecida como uma educadora, “viajante ilustrada”, “nacionalista”, republicana, indigenista e “pré-feminista”⁵³. Ela escrevia nos lugares por onde andava, como viviam, apresentava reflexões sobre equidade de gênero⁵⁴

51 Sabino. Ignez D. *Mulheres illustres do Brazil*, 1996.

52 Sabino. Ignez D. *Mulheres illustres do Brazil*, 1996, p. 172.

53 Sobre o assunto sugiro ler: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Pensando o feminismo de Nizia Floresta: Contribuições de uma filósofa e educadora pouco conhecida*. Anais do VII Encontro Internacional fazendo gênero-Gênero e Preconceitos. Santa Catarina, 2006. Disponível em: https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg7/artigos/G/Graziela_Rinaldi_da_Rosa_40.pdf

54 Para saber mais, ler: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Equidade de Gênero em Nizia Floresta*. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/2840/pdf>

e relações de gênero⁵⁵, denunciava preconceitos, comparava a realidade de diferentes países, e deixou relato de como viajar a ajudava a superar suas dores.

O silenciamento e o desconhecimento de suas ideias, bem como alguns atos de vandalismo contra seu legado, como queimar documentações de órgãos públicos no município de Nísia Floresta, fizeram com que por muito tempo Nizia não tivesse o reconhecimento que merecia, até porque sempre se teve poucos registros da vida dessa pensadora e alguma vontade por parte de alguns de deixá-la no esquecimento.

Na sociedade patriarcal e colonialista Nizia foi considerada pecadora, mesmo sendo católica. Tinha um pensamento que confrontava com alguns princípios da época, como, por exemplo, quando falava sobre a condição das mulheres e demonstrava o que esperava com relação a elas. Floresta⁵⁶ acreditava as mulheres de seu tempo poderiam ser melhores do que aquele modelo de mulher que a Bíblia ensinava, ou ainda a mulher da Idade Média, pois estaria distante da realidade do seu tempo. Ela acreditava que a mulher deveria progredir “ao lado do homem, rumo à regeneração dos povos”⁵⁷.

No ano de 1823, aos treze anos, foi obrigada a se casar com Manuel Alexandre Seabra de Melo, mas, no mesmo ano, ela o abandonou e voltou a morar com seus pais. Numa época em que, a mulher sem marido era ainda mais desprovida de direitos, ela ousou seguir sua vida, estudando e publicando, e fundando escolas no Brasil colonial. Nizia rompeu com modelo de donzela da época, e seguiu viajando e subvertendo à ordem. Foi viver

55 Sobre as Relações de Gênero na Filosofia, ver: Rosa, Graziela Rinaldi da. *As relações de gênero na Filosofia: vivências e narrativas de professoras de Filosofia*, disponível no acervo da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007.

56 Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 115-117.

57 Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p.115-117 (Grifos meus).

com Manuel Augusto, que era acadêmico da faculdade de direito e por quem ela tinha grande admiração, tanto que a escola que ela fundou no Rio de Janeiro foi chamada de “Augusto”.

Em 1830, nasceu Lúvia, sua filha, que se tornou companheira em suas viagens, tradutora de suas obras. Em 12 de janeiro de 1833, nasce outro filho, que recebe o nome de Augusto Américo de Faria Rocha.

Nízia Floresta teve profunda preocupação filosófica com o cotidiano brasileiro da época em que viveu. Se dedicou em propor uma reforma na educação das meninas no Brasil⁵⁸. Nízia se preocupou principalmente com a educação e o papel das mulheres na sociedade brasileira. Sua tese era que *o progresso de uma sociedade depende da educação que for oferecida às meninas*. Trata-se de uma reforma na educação que visava modificar a estrutura social e/ou cultural, pois rompia com a ideia de que só os meninos deveriam estudar.

No entanto, ela era uma mulher do século XIX, que defendia que a mulher era útil para a sociedade, na medida em que seguia os valores cristãos. Nesse sentido, encontramos paradoxos do pensamento níziano, pois os valores de uma mulher virtuosa eram destacados para que ela influenciasse também outras pessoas.

Em sua Filosofia da Educação, o avanço educacional estava vinculado à educação das meninas, e não era qualquer educação, ou ainda uma educação voltada apenas para os trabalhos domésticos. A mulher é, para Floresta, aquela que exerce uma influência real sobre o destino de seu marido e sobre os destinos das nações.

As meninas devem ser educadas para terem reconhecimento na sociedade, como boas mães, esposas e filhas, mas também devem ser incentivadas a ocuparem cargos públicos e estudar para

58 Sugiro a leitura de: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Nízia Floresta e a reforma na educação no Brasil em busca de equidade de gênero*. In: Streck, Danilo R. *Fontes da Pedagogia Latino-Americana - Uma antologia*. Autêntica. Belo Horizonte: 2010, p. 89-104.

atuarem em diferentes setores sociais. Sua filosofia da educação rompe com a ideia de que a mulher foi definida pela sexualidade; enquanto o homem, pelo trabalho. A Filosofia de Educação Nisiana contribui para que a mulher não seja dependente do marido, e assim tenha valorização social.

Ao defender os direitos das mulheres e denunciar as injustiças dos homens, Nizia mostra em suas obras que sua filosofia da educação estava baseada em ser virtuosa, boa, ter uma família feliz e cuidar bem de seus filhos e filhas. Vejamos um excerto que ela aponta como deveria ser a educação dada pela mãe aos seus filhos/as:

Sede sempre amorosas, simples, francas, autênticas, justas e modestas diante de vossos filhos. Para serdes assim, perceberéis muito bem que não é preciso ter estudado os grandes mestres; se tendes coração, achareis aberto o maior, o mais eloqüente e útil dos livros, onde toda página oferecer-vos-á uma lição muito mais proveitosa para aquelas criaturinhas, do que quantas possam se encontrar nos melhores livros, ou na palavra dos mais hábeis preceptores. Bem, eis tudo o que ser-vos-á preciso para plantar no coração e na mente de vossos filhos os estáveis alicerces de um monumento precioso que não desmoronará a não ser junto com a vida. Assim que virdes as primeiras fagulhas do raciocínio deles brilharem, apressai-vos, à guisa de um atento e prudente guardião, a fazê-los discernir o verdadeiro do falso, o útil do supérfluo, o justo do injusto; e preferir, por meio de vosso exemplo, é claro, o verdadeiro, o útil, o justo [...]⁵⁹.

Nizia Floresta avança na medida que denuncia o descaso com a educação brasileira, especialmente para as meninas no Brasil colônia. Imaginemos uma filósofa autodidata em pleno século XIX rompendo com algumas amarras patriarcais e fundando

59 Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 146-147.

escolas para meninas. Assim, “la mujer-madre es transmisora, defensora y custodia del orden imperante em la sociedad y en la cultura. Tanto los rituales domésticos o sociales, como los cuidados, están a cargo de las mujeres y forman parte de su condición histórica”⁶⁰. Floresta se preocupou com o papel da mulher na sociedade e a educação, pois acreditava que “o progresso de uma sociedade depende da educação que era oferecida às meninas”⁶¹.

Do ponto de vista filosófico, além de uma filósofa que antecede ao feminismo problematizando as relações de gênero na sociedade, na educação e na própria filosofia, temos uma teórica que fala sobre os Direitos Humanos, relaciona os direitos das mulheres com a Educação, e problematiza as opressões e as relações de poder na sociedade da época, além de estabelecer inter-relações de teorias, com a pedagogia de Rousseau⁶², utilitarismo, filosofia positiva de Comte, idealismo romântico e Feminismo. Nizia Floresta era patriota, e ela também se aproximou do pensamento idealista romântico, que pode ser percebido ao ler quase todas suas obras, pois nelas Nízia enfatiza as belezas naturais do Brasil colônia, bem como das florestas, dos riachos floridos, dos mares.

A maneira por que as mulheres são educadas as autoriza a toda sorte de temor; não lhes é permitido fazer os exercícios que põem os homens em estado de atacar e de se defender. Elas se acham sem socorro expostas

60 Lagarde y de los Ríos, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 2005, p. 377.

61 Rosa, Graziela Rinaldi da. Transgressão e moralidade na formação de uma ‘matrona esclarecida’: contradições na filosofia de educação nissiana. Tese. Unisinos. 2012, p. 28. Disponível em: <http://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/3152>

62 No terceiro capítulo de minha tese, escrevo sobre as aproximações do pensamento de Rousseau e Nízia sobre a educação das meninas e o modelo de menina idealizado por ela. Ver Rosa (2012, p. 146-162). Disponível em: <http://repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/3152>

aos ultrajes de um sexo entregue aos transportes os mais brutais, vítimas do desprezo de uma gente bárbara, que se vale algumas vezes contra elas de sua superioridade de forças com mais raiva e crueldade, do que exercem os brutos uns para com os outros⁶³.

Ao mesmo tempo que a Filosofia de Educação Nisiana aborda temas como: liberdade, opressão, direitos das mulheres, educação para meninas, trabalho feminino e defende que as mulheres precisavam estudar, trabalhar e ocupar cargos públicos, Nizia Floresta admira a educação da mulher alemã, enfatizando a importância da mãe de família, da “matrona esclarecida”, vejamos:

Os alemães, mais entusiásticos que fanáticos mais pensadores que galantes, concederam à mulher privilégios reais, baseados na educação sólida desse povo por demais profundo e morigerado para *compreender toda a importância da mãe de famílias, da matrona esclarecida edificando os filhos e o sexo com exemplos de uma sã moral, derramando em torno deles as luzes de um espírito reto e superior, os efeitos de um coração formado e generoso*⁶⁴.

Seria a “matrona esclarecida” o modelo de mulher que Nizia Floresta defendia? Essa é uma provocação que deixo para pensarmos. O conceito de mulher encontrado nas obras de Nizia Floresta é explicitado na citação acima. Trata de uma mulher que é capaz de edificar “os filhos e o sexo com exemplos de uma sã moral”⁶⁵. Esse modelo representa para nós um pré-feminismo? Ou Floresta tem sido considerada uma pré feminista por ter realizado uma tradução livre o livro de Mary Wollstonecraft,

63 Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*, p. 83-84.

64 Floresta, *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*, p 17 (grifos meus).

65 Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário*, p. 17.

que foi publicado por Nízia com o título *Direitos da Mulheres e Injustiça dos homens?*⁶⁶

Temos explicitado nesse ponto um paradoxo do pensamento filosófico de Nizia Floresta, o que, muitas vezes, não é reconhecido por estudiosos de Nizia, pois consideram como algo ruim tal interpretação. No entanto, para nós pesquisadoras do campo das epistemologias feministas, não é novidade que:

Así, las madres son reproductoras de la cultura, aculturadoras de los otros. Son las primeras pedagogas de quienes comienzan a vivir, y en complejos sociales estatales, son funcionarias del Estado en la sociedad, durante toda la vida de los sujetos. En cualquier circunstancia, las mujeres madres son intelectuales, son funcionarias del Estado en la sociedad civil⁶⁷.

Minha tese de doutoramento sobre a Filosofia de Educação Nisiana foi reconhecida como uma das principais interpretações sobre o pensamento de Nizia Floresta, por Paulo Margutti, que após sete anos da realização de minha pesquisa publicou o livro intitulado: *Nisia Floresta uma brasileira desconhecida- feminismo, positivismo e outras tendências*⁶⁸.

Trata de uma tese ainda inédita, que não foi publicada na íntegra, mas que tem inspirado outros trabalhos, e gerado inquietações, pois analisar a fundo as obras de Nízia Floresta, mesmo que numa perspectiva de incluir o pensamento de mulheres na história da Filosofia e nas fontes do pensamento Latino-Americano, não significa romantizar essa ilustre pensadora do século XIX. Ao contrário, foi/é necessário desconstruir toda

66 Floresta, *Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens*, 1989.

67 Lagarde y de los Ríos, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas.*, 2005, p. 377.

68 Margutti, Paulo. Nisia Floresta. Uma brasileira desconhecida – feminismo, positivismo e outras tendências. Porto Alegre: Editora Fi. 2019. Disponível em: https://www.editorafi.org/files/ugd/48d206_200bede15f9a41fdb-17844fe54bbdd95.pdf

a ideia de seu protagonismo feminista, e/ou da concepção de que ela estava “a frente de seu tempo”, e reconhecer, com base em suas obras, que mesmo com tantos feitos, suas obras, e sua filosofia de educação, foram propostas com base na educação moral, e princípios cristãos. E em 2012 ao concluir a tese, tive a convicção de que:

Esse modelo não representa o desejo de emancipação, e não como chamarmos de pré-feminismo. A menina deveria seguir o cristianismo e ter honra, docilidade, ternura, simplicidade, naturalidade, obediência familiar, capacidade de resignação, ser condescendente, caridosa, ser estudiosa, educada, generosa, cuidadosa, honesta, modesta e atenciosa. A menina não deveria ser vaidosa, orgulhosa, preconceituosa e não poderia julgar as pessoas pelas aparências. Com essas características, a menina está dentro dos padrões de santidade, uma beata, pois só tem boas ações e excelentes qualidades. O sentimento de dignidade na filosofia de educação nisiana mostraria que a menina estaria pronta para desempenhar sua ‘digna missão’, enquanto mãe e esposa⁶⁹.

Os estudos feministas e de gênero na Filosofia contribuem para entendermos as contradições no pensamento de uma mulher do século XIX, ou de outros tempos. Nesse sentido, o pensamento de Nízia contribui para a história do pensamento filosófico brasileiro, para o campo das Letras e ainda da Educação Latino-americana. Isso é incontestável!

MAS, AFINAL, NÍZIA FLORESTA FOI POSITIVISTA?

Outro aspecto muito interessante da Filosofia de Educação Nisiana são suas aproximações e distanciamentos com Auguste Comte. Para compreender essa relação, além das obras de ambos,

69 Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*: Contradições na Filosofia de educação nisiana. p. 147.

foi necessário ler as cartas que trocaram⁷⁰, nas quais explicitaram sua amizade, mas também duas diferenças e aproximações epistemológicas. Ao estudar suas obras, não é difícil perceber que ambos deixaram registros de que as mulheres eram fundamentais para a ordem: do lar, da vida, da família e da sociedade. Nizia não chega a se tornar uma positivista, mas há aproximações de ideias, típicas de seu tempo, que não a desmerecem como uma importante pensadora e tampouco diminuem a sua importância.

Vejamos Comte:

Posto que eu creia que este opúsculo decisivo há de ter em breve um grande acolhimento entre os dignos proletários, ele convém mais às mulheres, principalmente às mulheres iletradas. Só elas podem compreender assaz a preponderância que merece a cultura habitual do coração, tão comprimida pela grosseira atividade, teórica e prática, que domina o Ocidente moderno. *É só no santuário da alma feminina que se pode hoje encontrar a digna submissão de espírito exigida por uma regeneração sistemática*⁷¹.

Há aproximações do pensamento de Floresta com o pensamento de Comte⁷², o que diz respeito ao papel de mulher, especialmente na conservação da ordem e na manutenção do poder⁷³. A “digna submissão” pode ser percebida em suas obras

70 Duarte, Constância. *Cartas Nisia Floresta e Augusto Comte*.

71 Comte, Auguste. *Catecismo positivista*. São Paulo. Abril Cultural, 1996. p. 95-317. (Os pensadores). Grifos meus. Publicado com as obras Curso de filosofia positiva: discurso sobre o espírito positivo. Catecismo positivista, Discurso preliminar sobre o conjunto do Positivismo.

72 Analiso essas em minha tese de doutoramento: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*: *Contradições na Filosofia de educação nisiana*.

73 Desenvolvo melhor essas ideias em minha tese disponível em: <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/GrazielaRinaldidaRosa.pdf> Ver: Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*: *Contradições na Filosofia de educação nisiana*.

citadas anteriormente, em especial no *Opúsculo Humanitário* (1989), no discurso que ela deu a suas educandas e aos conselhos que dava para sua filha mostrados no início desse texto, demonstrando sua filosofia moral e em alguns momentos aproximações com a filosofia positiva de Comte.

Em seu texto *A mulher*⁷⁴, Floresta ressalta a ideia da tríade (esposa, filha, mãe), que engloba o papel da mulher em meados do século XIX, outra semelhança com a mulher da nova religião, o Positivismo. “Cabia à mulher assumir a responsabilidade que o positivismo lhe atribuía nos destinos da sociedade como um todo. Seu sorriso, lágrimas e súplicas seriam capazes de deter a guerra e impor a paz universal. E a sorte do homem dependia, única e exclusivamente da mulher que lhe tivesse por perto”⁷⁵.

No positivismo as mulheres serviriam como “auxiliares espirituais”, pois eram consideradas o sexo afetivo. Elas são ressaltadas e possuem um papel considerado muito importante; são exaltadas e considerada quase que “deusas da humanidade”.

Constituindo boas famílias, formareis gente laboriosa, morigerada, justa e feliz. E as famílias, os povos, as nações, de que o gênero humano se compõe, abençoar-vos-ão em seu verdadeiro progresso, em sua prosperidade. *Cabe, portanto, a vós, mulheres, dar este progresso aos povos.*⁷⁶

No texto *A Mulher*⁷⁷, Floresta enfatiza a ideia de que as mulheres são como deusas para a humanidade, assim como no positivismo as mulheres são enaltecidas e colocadas numa espécie de “pedestal”. Mas, Nízia Floresta não chega a ser positivista, pois o positivismo as enaltecia, porém considerava as mulheres

74 Floresta, Nízia. *A mulher*. In: *Cintilações de uma alma brasileira*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997. p. 82-159.

75 Duarte, Constância. *Cartas Nízia Floresta e Augusto Comte*, p. 39.

76 Floresta, Nízia. *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 152-153 (grifos meus).

77 Floresta, Nízia. *A mulher*. In: *Cintilações de uma alma brasileira*, p. 82-159.

inferiores aos homens em muitos aspectos. Nizia Floresta nesse ponto de vista foi pragmática e optou a educar as meninas fora do âmbito doméstico, fundando escolas e ensinando às jovens sobre conhecimentos que outrora elas não acessavam, rompendo com o “pedestal” fictício do positivismo e de outros intelectuais da época⁷⁸. Cito Comte:

Afora os motivos gerais que devem aqui dirigir para as mulheres minha principal solicitude, há muito que fui levado a pensar que delas depende sobretudo o advento decisivo de solução ocidental indicada pelo conjunto do passado. Em primeiro lugar, seria absurdo pretender pôr termo sem elas à mais completa das revoluções humanas, quando é sabido que as mulheres contribuíram profundamente para todas as renovações anteriores. A repugnância instintiva que elas sentem pelo movimento moderno bastaria para torná-lo estéril, se realmente tal repulsão fosse invencível. É daí que decorre, no fundo, a singular e funesta anomalia que impõe chefes retrógrados a populações progressivas, como se ao idiotismo e à hipocrisia competisse subministrar as garantias oficiais da ordem ocidental. Só depois de houver assaz vencido estas resistências femininas é que a religião positiva poderá desenvolver suficientemente, contra os principais partidários das várias doutrinas atrasadas, a reprovação decisiva que merece a inferioridade mental e moral deles.⁷⁹

Em minha tese sobre a Filosofia de Educação Nisiana mostrei que Nizia Floresta se aproxima de algumas ideias desse pensador que despertaram o interesse dela, especialmente aquelas que evidenciam o papel social das mulheres. Enquanto “filhas, mães e irmãs”, as mulheres em Comte e também em Floresta, se tornam um verdadeiro “anjo” e uma deusa para a humanidade.

78 Falo mais sobre isso em minha tese de doutorado.

79 Comte, Auguste. *Catecismo positivista*, p. 95-317, p. 109-110.

A aproximação de Floresta com o pensamento de Comte e de outros/as intelectuais da época nos mostra a potente capacidade de estabelecer conexões intelectuais e de se colocar nos ambientes que somente os homens eram considerados seres pensantes e capazes de criar teorias.

A filosofia de educação nisiana não estava voltada apenas para a formação de “Matronas esclarecidas”, mas ainda estava muito próxima ao modelo de mulher cristã. Floresta cria uma educação alternativa para meninas, que ao mesmo tempo que contribui para a manutenção do sistema patriarcal, consegue proporcionar rupturas na concepção de educação androcêntrica e patriarcal. Trata de uma filosofia repleta de paradoxos, pois exalta o “feminino patriarcal” tão valorizado nos princípios bíblicos, ao mesmo tempo que pede para não fazerem das mulheres, a mulher da bíblia. Nízia Floresta constrói a sua filosofia da educação na medida que ousa ser uma mulher que luta pelos direitos humanos no Brasil colonial, uma escritora autodidata, educadora, escritora pré-feminista que contribui para pensarmos a educação brasileira.

Comte⁸⁰ se referiu a uma “intervenção feminina que secretamente refreia os estragos morais peculiares à alienação mental”. Para ele, as mulheres eram importantes para consolidar a nova religião. Seriam elas as responsáveis pela educação de seus filhos e filhas e a *conter os impulsos* dos maridos. A mulher ajuda a reproduzir o autoritarismo e o patriarcalismo e, por isso, a sua intervenção é tão importante. Eram as mulheres que iriam educar moralmente a humanidade. O que Comte chama de “sentimento feminino”, proveniente do “sexo afetivo”, era importante para a religião positiva, para manter a ordem em alguns setores. Sem a digna intervenção do “sexo afetivo”, a disciplina positiva não conseguiria resolver alguns problemas⁸¹.

80 Comte, Auguste. *Catecismo positivista*, p. 108.

81 Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*: *Contradições na Filosofia de educação nisiana*.

No pensamento positivista as mulheres possuem um papel fundamental na instituição do casamento, visto que elas eram fundamental para a estrutura da família, tendo um lugar de destaque, como esposa, mãe, filha ou irmã. Já na Filosofia Nisiana, as mulheres deveriam estudar e ocupar outros espaços na sociedade, exercendo sua cidadania, pois se as mulheres estivessem em família e bem embasadas moralmente, a humanidade só ganharia.

Nizia Floresta tinha uma visão à frente do tempo do Brasil Colônia, e sua experiência como viajante, leitora e escritora, a fez propôr em suas obras e nas escolas que fundou uma educação capaz de fazer com que as mulheres não fossem excluídas e ocupassem cargos públicos, políticos. Essa sem dúvida foi uma grande contribuição da filosofia nisiana, pois sabemos que a independência feminina está imbricada com a educação, o trabalho e com políticas públicas.

Em sua história de vida, Nizia Floresta rompeu com o ideal feminino, de delicadeza, “sexo frágil” e no fato de ser apenas a esposa do homem. Mas, em sua filosofia de educação, a qual podemos sistematizar a partir de suas obras, ela se manteve mais conservadora. Vejamos tal paradoxo:

Mas a mulher, *misto de fraqueza e força, predestinada a exercer pelo amor, a mais poderosa influência sobre o desenvolvimento da humanidade, nunca deverá renegar sua nobre e generosa natureza*, pretendendo a lisonja da sociedade, à qual ela sabe, *sem nada esperar, tudo doar*, por intermédio de suas boas inspirações⁸².

A filosofia de educação nisiana rompe com a hierarquia entre homens e mulheres, e propõe que as mulheres avancem na medida que estudem outros conhecimentos daqueles que faziam referência ao trabalho doméstico, e acessem outros espaços de trabalho. É tempo de todas as mulheres de coração reunirem-se

82 Floresta, Nísia. *Três anos na Itália seguidos de uma viagem à Grécia*. p. 79 (grifos meus).

sob a santa bandeira do bem universal, trazendo consigo o tesouro de ternos e pios sentidos, do que a natureza as dotou; e a firme resolução de trabalhar para tornar-se útil à família e a toda humanidade⁸³. Peggy-Sharpe destaca que:

Do positivismo e do utilitarismo provêm algumas ideias-mestras que ela [Nízia Floresta] incorporou a sua crítica: por exemplo, a ideia de utilidade, o conceito de ser a natureza feminina igual à do homem, a da atuação da mulher na esfera pública, e a de desenvolver e aproveitar a habilidade intelectual da mulher para edificar uma sociedade melhor e fortalecer as relações familiares⁸⁴.

Corroborando com essa pesquisadora, destaco ainda que, mesmo que encontramos ideias utilitaristas da mulher em suas obras e discursos, Nízia avança muito em um país como o Brasil, que estava ainda em situação colonial. Assim, podemos dizer que suas ideias para a educação brasileira, especialmente do ponto de vista das meninas e mulheres era reformadora, mas não revolucionária para a época.

Ela funda escolas e coloca em prática sua filosofia da educação, e ensina que as mulheres deveriam ter independência intelectual e aprender outros idiomas e seguir suas carreiras, atuando em espaços públicos, na medida em que a educação das meninas passasse por uma preparação moral, baseada em valores cristãos. Numa sociedade colonial e patriarcal tais feitos merecem nosso reconhecimento e inserção de suas ideias também na história da Filosofia brasileira e Latino Americana. Do ponto de vista pessoal, ela subverte a ordem, demonstrando assim sua inteligência, astúcia e ousadia frente uma sociedade colonial, patriarcal e machista.

83 Floresta, Nízia. *Cintilações de uma alma brasileira*, 1997, p. 129.

84 Valadares, Peggy Charpe Valadares. *Introdução e Notas*. In: Opúsculo Humanitário. Editora Cortez: São Paulo, 1989, p. xxviii.



Lélia Gonzalez

INCONSCIENTE EM LÉLIA GONZALEZ

Juliana de Moraes Monteiro

O INCONSCIENTE É A POLÍTICA

Em 2002 foi publicada em francês uma conferência do psicanalista Jacques-Alain Miller proferida cerca de alguns anos antes em Milão por conta da criação da Escola Lacaniana do Campo Freudiano na Itália. Sob o título *Intuições milanesas*¹, Miller propunha desenvolver o tema do evento naquela ocasião – Os psicanalistas na cidade – a partir da relação que concerne ao vínculo do inconsciente com a política, retomando um seminário que ele e Éric Laurent ministraram em Paris entre 1996 e 1997.

Logo no início da sua fala, ele transforma o enunciado temático em uma pergunta. Dirigindo-se ao público presente, faz sua primeira provocação: afinal, os psicanalistas estão na cidade? Ao que responde: é discutível. É preciso compreender então que, nas proposições teóricas que Miller almejou debater, a cidade não é uma mera paisagem geográfica ou um ponto

1 Miller, Jacques-Alain. “Intuitions milanaises”. *Revue Internationale de Santé Mentale et Psychanalyse Appliquée*: “La clinique analytique à l’époque de la globalisation”. Paris: Nouvelle École Lacanienne; New Lacanian School, n.11, décembre 2002. p. 9-21. Uma tradução em português da primeira parte da conferência foi publicada na revista *Opção Lacaniana* e pode ser acessada em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_5/Intui%C3%A7%C3%B5es_milanesas.pdf.

localizável através de coordenadas numéricas, mas sim o espaço privilegiado da política.

Em *A condição humana*, Hannah Arendt explicitou a cisão que havia entre espaço doméstico – a casa, o domínio privado – e a cidade – a *pólis*, o domínio público – no mundo grego, onde muitas das categorias que orientam nossa vida política foram gestadas. Nesse sentido, a casa era vista como um lugar no qual imperam relações assimétricas e desiguais, ao passo que a cidade era compreendida como o lugar da vida politicamente qualificada, definida pela capacidade humana de falar e agir uns com os outros enquanto iguais. Desse âmbito comum, em que todos se reconheciam como pares, estavam, todavia, alijados, por exemplo, as mulheres, os escravos e os estrangeiros/bárbaros, que não gozavam de estatuto político e compunham estratos não autorizados a participar da vida na *pólis*. A inequívoca relação dos étimos gregos *pólis* e *politiká*, que desaparece na nossa língua portuguesa, marca, portanto, o nexa indiscutível que havia entre a cidade e a política. De acordo com a filósofa:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*(...)”. De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*) (...). Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. (...) O domínio da *pólis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades do lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *pólis*. (...) A *pólis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente

conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade.²

Assim, ao nos determos sobre a questão investigada na conferência improvisada de Miller, se os psicanalistas estão na cidade, queremos, de certa forma, indagar se os psicanalistas (mas podemos estender para os intelectuais em geral) estão na política, ou seja, se é uma tarefa da psicanálise – e ampliando para o pensamento das Ciências Humanas em geral – se ocupar dos problemas políticos que afligem o mundo contemporâneo, em particular os de nosso país.

O racismo é um desses graves problemas que afligem a política e cujo pensamento da autora em torno do qual este ensaio se debruça trouxe enormes contribuições, no sentido de destrinchá-lo e combatê-lo. Existem muitas aberturas para ler os seus textos, mas entro neles a partir da psicanálise e do conceito de inconsciente. Interessa-me, particularmente, em como uma leitura sofisticada do Brasil adveio dessa pensadora a partir de uma apropriação dos textos psicanalíticos, – e, sobretudo, possível graças à centralidade que a categoria do inconsciente adquiriu na sua obra – com o intuito de constituir uma interpretação da cultura brasileira tendo como ponto de ancoragem a questão racial, e também de classe e gênero, em um momento que a palavra interseccionalidade, termo que vem ganhando muita força no campo filosófico, ainda não havia sido formulada como uma teoria.

Em uma das primeiras formulações das “Intuições Milanesas”, Miller faz referência a uma frase enigmática de Lacan:

Tomei como ponto de partida uma proposição de Lacan retirada do seu *Seminário: A lógica da fantasia*, que encontrei um pouco antes da minha saída em uma espécie de psicopatologia da vida política que acaba de ser publicada aqui. Eis a proposição: “Não

2 Arendt, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 28-38.

digo ‘a política é o inconsciente’, mas simplesmente ‘o inconsciente é a política’”³.

Logo em seguida, ele afirma que aqueles que costumam mencionar a passagem excluem deliberadamente a segunda parte, aceitando, ainda que com reservas, a primeira. Para Miller, o truque de Lacan é justamente usar a estratégia da denegação⁴ freudiana — não digo que –, dizendo tudo o que não diz para explicitar duas teses. A primeira aponta que, desde Freud com seu *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), texto no qual ele analisa formações coletivas como inconscientes, a descrição de política que a psicanálise propõe sempre remeteu ao inconsciente, quase se reduzindo a ele. A segunda, ainda mais radical que a primeira, explicita, ao contrário, uma definição do próprio conceito de inconsciente. Miller nos diz que “O inconsciente é tão pouco representável e sabemos tão pouco sobre ele que é inverossímil e muito arriscado definir o que quer que seja a partir dele: pelo contrário, é sempre ele, o inconsciente, que deve ser definido, porque não se sabe o que é”⁵. Fórmulas como essa procuram, portanto, dar conta de uma tentativa de definir aquilo que, em tese, não pode ser definido.

3 Miller, Jacques-Alain. “Intuitions milanaises”, p. 9-21. Disponível em http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_5/Intui%C3%A7%C3%B5es_milanesas.pdf.

4 A denegação (*Verneinung*) é um conceito apresentado por Freud no texto “A negação”, de 1925. Em suma, trata-se de uma formação do inconsciente na qual o conteúdo recalçado só vem à luz na consciência na condição de negado. Esse conceito terá um papel capital na obra de Lélia Gonzalez quando a filósofa entenderá as relações raciais no Brasil enquanto atravessadas pela denegação freudiana, ao criar o conceito de “racismo por denegação”. Cf. Freud, Sigmund. A negação. In: *O eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Coleção completa das obras de Sigmund Freud (volume 16). São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 249-255.

5 Miller, Jacques-Alain. “Intuitions milanaises”, p. 9-21. Disponível em http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_5/Intui%C3%A7%C3%B5es_milanesas.pdf.

Freud chamou o inconsciente em *A interpretação dos sonhos* de “a outra cena” (*eine anderer Schauplatz*)⁶. E Lacan vem, décadas depois da publicação do livro fundador da psicanálise, dizer que ele é o discurso do Outro. Em Freud, a descrição visava conceber a existência de um lugar estranho em nós mesmos. A consequência de existir algo como o inconsciente, essa instância psíquica que nos desfamiliariza, foi expressa posteriormente numa célebre frase freudiana: “o eu não é mais senhor em sua própria casa”⁷. Freud descobria então que os sujeitos não seriam um eu coeso, unitário, idêntico a si mesmo, mas que ele estava condenado, a partir de sua descoberta, a ser dividido, estrangeiro em si mesmo. E se a casa ainda poderia ser pensada como um significante de acolhimento, espaço onde reinaria uma espécie de fantasia doméstica de conforto e proteção, Freud vem para destruir qualquer noção de estabilidade. O inconsciente, esse espaço outro, estrangeiro e estranho em nós, nos desaloja. E se Lacan propôs defini-lo como a “política” é porque, na *pólis*, na cidade, estamos sempre diante da outridade.

A política nos confronta com o discurso, com a linguagem, a cultura do outro. O racismo, resto perverso do nosso passado escravocrata, mas que insidiosamente opera e sustenta a “neurose cultural brasileira”⁸, como colocou Lélia Gonzalez, é o fracasso civilizacional devido ao não reconhecimento da diferença. Nem as diferenças que nos constituem e tampouco aquelas – muitas vezes mínimas – que nos separam dos demais

6 Freud, Sigmund *apud* Lacan, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia (1962- 1963)*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 42.

7 Freud, Sigmund. “Conferências introdutórias sobre psicanálise”. *Edição standard brasileiras das obras psicológicas de Sigmund Freud (ESB)*, V. XV. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p.336.

8 Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira In: *Por um feminino afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 75-93.

sujeitos, impedindo-nos de construir alianças e laços sociais respaldados, por exemplo, no belo discurso de posse do nosso Ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania, o professor Silvio Almeida, quando assumiu seu compromisso político com a alteridade proferindo as palavras – óbvias, segundo ele – vocês existem e são valiosos para nós. Esse gesto, então, busca garantir cidadania e reconhecimento em uma comunidade política para aqueles que nunca os conseguiram obter, salvo em alguns breves momentos, vivendo em um país que historicamente insiste em não acertar as contas com seu passado.

Em *As cidades invisíveis*, o escritor italiano Ítalo Calvino – que lutou contra o fascismo na II Guerra Mundial e foi membro do Partido Comunista – escreve:

A cidade se embebe como uma esponja dessa onda que reflui das recordações e se dilata. Uma descrição de Zaíra como é atualmente deve conter todo o passado de Zaíra. Mas a cidade não conta o seu passado, ela o contém como as linhas da mão.⁹

Depreendemos dessa bela passagem, se substituirmos Zaíra, um lugar ficcional, inventado, por Moçambique, México, África do Sul ou qualquer país que tenha sido devastado pela colonização, como, tal qual a cidade invisível de Calvino, esses hoje Estados independentes absorvem e são consumidos por seu passado. Esse passado não foi narrado oficialmente, mas está contido, quase apagado, na paisagem, salvo por linhas finas e frágeis, como aquelas das nossas mãos de que fala Calvino. E Lélia Gonzalez, à maneira de uma cartomante no exercício de uma quiromancia às avessas, se dispôs a ler o que ninguém lera, mas não para pre-dizer o futuro, e sim para decifrar um passado oculto, esquecido, parte de uma história imemorial de uma cidade chamada Brasil.

9 Calvino, Ítalo. *As cidades invisíveis*. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 14-15.

UMA INTELLECTUAL NA CIDADE¹⁰

A singularidade do gesto filosófico de Gonzalez é, nesse sentido, cruzar diferentes matrizes do pensamento para propor uma interpretação da cultura brasileira. Comparece em alguns dos seus mais significativos escritos – e eu me refiro particularmente a dois deles, “A categoria político-cultural da amefricanidade” e “Racismo e sexismo na cultura brasileira” – um diálogo profícuo com autores da história, da antropologia, da filosofia, da psicanálise, teóricos do panafricanismo, estudiosos de línguas africanas, etc.

Destaco, por conta do meu interesse, o giro conceitual que Lélia promove em seus artigos para pensar a especificidade do Brasil enquanto um país escravocrata dominado por políticas de embranquecimento e pelo mito da democracia racial, que dista bastante das leituras canônicas de seu tempo – e eu estou lembrando aqui de autores como Caio Prado Jr. e Gilberto Freyre. Esse giro, a meu ver, é indissociável do seu contato com os referenciais psicanalíticos.

É a partir da constatação de que há o inconsciente, não como uma dimensão privada e individual, mas enquanto uma estrutura cujas operações subterrâneas governam práticas e discursos ao longo da história que essa intelectual vai sacar, como ela gostava de dizer, as questões sobre a formação histórica do Brasil. Seguindo as intuições do psicanalista M. D. Magno, um dos responsáveis por introduzir o pensamento de Jacques Lacan no Brasil, Lélia Gonzalez afirma que o racismo à brasileira poderia ser descrito como um processo denegatório¹¹; que o negro era o

10 Algumas considerações desenvolvidas abaixo já foram previamente expostas em um artigo desenvolvido com Carla Rodrigues. Cf.: Rodrigues, Carla; Monteiro, Juliana de Moraes. Lélia Gonzalez, uma filósofa americana. In: *Revista Ideação*, vol 1, número 42, 2020, p. 94-105

11 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 127.

S1 da cultura brasileira¹²; e que a língua portuguesa, na verdade, seria pretuguesa¹³, ressaltando o traço indelével da africanidade no nosso idioma, cuja sobrevivência da musicalidade e do ritmo, além de marcas linguísticas particulares, seriam dados que comprovariam a nossa amefricanidade, para citar algumas de suas preciosas colocações.

Quando ela escreve que “*isso* (grifo meu) tá aí...e fala”¹⁴, ela não se refere simplesmente a um pronome demonstrativo invariável. Isso é o modo como os tradutores brasileiros traduziram o “Es” freudiano, conceito metapsicológico da chamada segunda tópica, teoria estrutural (Ego/ Eu – Id/Isso – Superego/Supereu) do aparelho psíquico que o psicanalista vai propor para substituir a teoria topográfica (Inconsciente – Pré-consciente – Consciente). São as nuances dessa terminologia e desse vocabulário que, em geral, costumam ficar na sombra nos comentários suscitados pelos seus escritos.

Portanto, ao escrever que “isso fala”, Lélia está sinalizando para a relevância do inconsciente nas análises dos fenômenos sociais e políticos, por exemplo, no entendimento das desigualdades de raça, gênero e classe. O que ela busca enfatizar diz respeito ao fato de que, se não investigarmos como a lógica colonial se incrustou no inconsciente da sociedade brasileira ao longo dos séculos, jamais poderemos entender como certas práticas contemporâneas continuam fazendo parte do nosso cotidiano, tais como : automaticamente associar pessoas negras à figuras de subserviência; mudar de calçada ao avistar homens negros passando, qualificando-os como “suspeitos”; hipersexualizar corpo negros; e, mais gravemente, situações nas quais agentes policiais “confundem” certos objetos com armas de fogo resultando em mortes de homens negros pelas forças do estado.

12 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 89.

13 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 128.

14 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 79.

A especificidade do racismo na formação da neurose cultural brasileira derivava, para Gonzalez, da entrada em cena da *Verneinung*, o mecanismo investigado por Freud em 1925. Esse conceito freudiano serve de base para a autora entender a questão racial como um sintoma neurótico da construção sócio-histórica nacional. Ela afirma:

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma, porque isso lhe traz benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento [*Verdrängung*]. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo.¹⁵

Desse modo, a argumento de Gonzalez sobre a questão racial à brasileira aponta para um processo do aparelho psíquico no qual um elemento precisa ser expulso para que a fantasia neurótica do sujeito consiga se sustentar. Para Gonzalez, o racismo tem a estrutura de uma neurose. O texto de Freud do qual ela se vale para defender sua hipótese mobiliza estruturas clínicas distintas, que podem ser problematizadas a partir da relação entre o dentro e o fora ou, como diz Freud, “é novamente, como se vê, uma questão de exterior e interior”¹⁶.

Assim, a interpretação de Gonzalez compreende o racismo nessa chave psicanalítica de tensão dos limites entre o *dentro* e o *fora*, mostrando que o racismo nada quer saber do negro, elemento que deve, por conseguinte, ficar excluído da cadeia simbólica. Para a filósofa, a lógica da dominação que internaliza e reproduz valores brancos ocidentais e pretende ocultar o significante negro da cultura diz respeito à “não assunção da própria

15 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 84.

16 Freud, Sigmund. “A negação”. *O eu e o Id*, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925), p. 252.

castração”¹⁷. Ou seja, forjamos uma identidade mítica ficcional branca e europeia, idealizamos a imagem do colonizador, mas isso só traz angústia e frustração, porque jamais seremos aquilo que gostaríamos de ser, uma vez que, diante da figura ideal – a elite “civilizada” da metrópole –, não passamos de um país latino, construído pela exploração violenta de africanos e indígenas, e, por isso, odiamos o que somos. Nosso ódio racista deriva do não reconhecimento daquilo que nos parece mais estranho, embora seja para nós constitutivamente familiar: somos sujeitos marcados pelo signo da negritude.

É por isso que um homem negro ou uma mulher negra que sai do lugar demarcado racialmente pela consciência como seu “lugar natural” – as favelas, periferias, a profissão de domésticas, serviços, as prisões – para adentrar um outro espaço simbólico causa uma derrocada da cadeia, o que, em termos freudianos, podemos chamar de retorno do recalçado. Segundo Gonzalez, para o sistema funcionar, o S1 precisa ficar de fora, precisa ser expulso da consciência a todo momento, mas o que os neuróticos sabem muito bem, em uma formulação bem lacaniana, é que esse significante não cessa de retornar porque, como já mencionamos anteriormente, “isso tá aí...e fala”.

Em um belíssimo texto intitulado “Um estranho na aldeia”, o escritor estadunidense James Baldwin narra a sua chegada a um pequeno vilarejo na Suíça em 1951, a cidade de Leukerbad, um povoado no alto das montanhas onde a família do seu namorado tinha um chalé. Com uma escrita magnífica, o texto começa da seguinte forma: “Ao que tudo indica, nenhum negro jamais pôs o pé nesta aldeola suíça antes de mim”. Baldwin escreve sobre a vivência desconcertante de se ver transformado em uma estranha atração, experiência limite de desumanização como o radicalmente outro, um corpo negro:

17 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 90.

Naquele primeiro verão, passei duas semanas na aldeia, e fui embora decidido a jamais voltar. Porém retornei no inverno, para trabalhar; na aldeia, por motivos óbvios, não há nada para perturbar a concentração, e o custo, uma vantagem adicional, é baixíssimo. Agora é inverno de novo, um ano depois, e estou aqui mais uma vez. Todos na aldeia sabem o meu nome, embora raramente o utilizem, todos sabem que eu venho dos EUA – se bem que isso, ao que parece, é algo em que eles nunca acreditam: os negros vêm da África – e todos sabem que sou amigo do filho de uma mulher que nasceu aqui, e que estou hospedado no chalé deles. Mas continuo a ser um estranho, tal como no dia em que cheguei.¹⁸

Embora, em uma certa altura do ensaio, Baldwin desresponsabilize os moradores daquela pequena cidade por suas atitudes, uma vez que essa dinâmica pertenceria aos acontecimentos da história, e seriam, portanto, supra-individuais, ele afirma que aquela cultura, a cultura dominante colonial que se impôs ao mundo e que atravessa o tecido social daquele povoado europeu, o controla. Segundo Baldwin:

A América deriva da Europa, mas essas pessoas nunca viram a América, e a maioria delas conhece pouco mais da Europa do que a aldeia ao pé dessa montanha. No entanto, elas ostentam uma autoridade que jamais terei; e me veem, com toda a razão, não apenas como um estranho em sua aldeia, mas também como uma pessoa suspeita, que chegou, muito recentemente e sem credenciais, a tudo aquilo que eles – ainda que de modo inconsciente – herdaram.¹⁹

18 Baldwin, James. *Notas de um filho nativo*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das letras, 2020, s. p. (E-book Kindle).

19 Baldwin, James. *Notas de um filho nativo*, s.p.

Aqui voltamos à importância do inconsciente para a cidade. Os efeitos da empresa colonial penetraram tão fortemente no inconsciente da cultura que as fantasias quase psicóticas com uma alteridade extrema não deixam de assumir suas lógicas próprias, mesmo nos lugares mais recônditos da Terra.

A psicanalista brasileira Neusa Santos Sousa, autora de *Tornar-se negro*, escreveu um ensaio chamado “O estrangeiro – nossa condição”, no qual analisa certas formações psíquicas balizadas pela oposição do estranho com o familiar. Nele, ela afirma que a suposta inteireza e coesão do eu é uma ficção e que todo eu é dividido, paradoxalmente íntimo e estranho a si mesmo. Somos sempre estrangeiros em nossa própria casa, é o que ela parece afirmar ao atualizar as teses de um famoso texto freudiano, publicado em 2019 no Brasil como “O infamiliar”²⁰.

Ao longo do escrito, ela define o inconsciente como um

outro exterior e íntimo a quem estamos mais ligados do que a nós mesmos, ainda que não queiramos saber nada disso. Outro que nos agita no ponto mais assentado da nossa identidade. estranho Outro a quem nos agarramos no ponto de extremo desamparo, em que todo o conhecido se afasta, em que todo o familiar se ausenta, em que todo o íntimo se separa. ²¹

Nessa maneira de conceber aquilo que aparece como contradição, ambígua e indecível, Souza borra as fronteiras porosas entre o dentro e o fora, o íntimo e o desconhecido, o familiar e o estranho, o nativo e o estrangeiro para pensar as cisões constitutivas que nos fundamentam como sujeitos e como civilização. Sabemos que a recusa e o não reconhecimento das diferenças

20 Freud, Sigmund. *O infamiliar [Das Unheimliche]* – Edição comemorativa bilíngue (1919): Seguido de *O Homem da Areia* de E. T. A. Hoffmann. Tradução de Ernani Chaves Pedro Heliodoro Tavares [O Homem da Areia, trad. Romero Freitas]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

21 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 124-125.

lograram não só os projetos coloniais, mas também os regimes totalitários e fascistas da Europa, bem como o neocolonialismo empreendido no continente africano ao longo do século XX.

No Brasil, vivenciamos recentemente durante quatro anos, ao longo do governo que se encerrou no dia 31 de dezembro de 2022, a nefasta política do Um, da norma, com o repúdio institucional às diferenças e diversidades. Levar em consideração esse outro exterior é íntimo que é o inconsciente, com a constatação de que “o desconhecimento da contradição que divide e desconcerta o sujeito”²² nos conduz em direção à barbárie – produção de outros recorrentes a quem se recusa dignidade, reconhecimento e estatuto políticos.

Ao insistirmos “no esforço vão, de alijar, cassar os direitos do estrangeiro que, desde sempre, mora em nossa casa”²³, seremos permanentemente assombrados pela perversa distinção nós/eles que sustenta nossas neuroses racistas. Fazer cair essa estrutura é uma tarefa política importante, abraçada por intelectuais como Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza. Ao final do texto, a psicanalista conclui: “Contra o racismo de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro – o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro do exterior e do interior de nós mesmos”²⁴.

Quando Lélia Gonzalez propõe descortinar o quinhão inconsciente da sociedade brasileira, ela busca redesenhar nossas relações com nossos mecanismos de identificação, entendendo que a identidade não é algo estável, fixo, e tampouco oriunda dos valores brancos europeus. Nesse sentido, o trabalho pioneiro de

22 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p. 122.

23 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p. 122.

24 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p.130.

Lélia Gonzalez visa introjetar na cadeia simbólica aquilo que ela insiste em jogar para *fora*, porque a lógica da colonização e da opressão se mantém em funcionamento por estar fora. Ela visa integrar o negro – significante primeiro da cadeia discursiva – à ordem simbólica.

Sendo assim, ou nos assumimos psicóticos, fazendo do negro sempre esse Outro responsável por nos trazer as piores alucinações; ou nos colocamos como uma sociedade neurótica, e parece ser esta a aposta da sua produção teórica. Com ela, passar por uma nova escrita para os nossos sintomas e apaziguar as angústias trazidas pelo ressentimento de não estarmos à altura da figura ideal do colonizador.

Recentemente, pude ler o texto de Magno, *América Ladina: introdução a uma abertura*²⁵, que serviu de base para a intelectual formular seu conceito de amefricanidade. Trata-se de um comentário justificando a não participação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em um Congresso Latino-Americano, que aconteceria em Caracas. A razão para essa recusa seria a não aceitação de trabalhos em língua portuguesa, mas tão somente em francês ou espanhol. Como diz Magno:

Fizemos, Betty Milan e eu, uma moção a Paris, especificamente junto a Jacques-Alain Miller, ponderando algumas construções do Congresso e sobretudo a questão da Língua. Um dos temas programados para o Congresso é a Língua, e havia como nota de rodapé, na carta que nos foi enviada, a seguinte observação: “O tema: A Língua Espanhola e a psicanálise, fica então para vocês substituído por A Língua Brasileira e a Psicanálise.” Quando se trata de Língua, a coisa fica muito séria, porque, afinal de contas, é sintoma fundamental, ou, pelo menos, é sintoma de base nas relações de fala entre os sujeitos. Então ponderamos que talvez essa América aí chamada de Latina não

25 Agradeço à professora Luciana Carvalho Fonseca, do Departamento de Letras da USP, o acesso ao texto de Magno.

falasse só o espanhol. Inclusive, talvez, se o fizéssemos numericamente, a quantidade dos sujeitos que falam a Língua... Achávamos que qualquer trabalho que apresentássemos deveria ser em Português ou em Brasileiro, se quisessem; e a resposta foi muito simpática: Tudo bem, mas desde que vocês se encarreguem da tradução simultânea para o francês e o espanhol. A essa altura, para mim isso funcionou como interpretação, ou seja, valeu o levantamento da questão na medida em que a gente começou a se dar conta: não somos América Latina. De repente, em função desse fato e dessa interpretação, digamos acidental, a gente começou a se dar conta de que o Brasil não é América Latina, sobretudo do ponto de vista do percurso do significante; e no que eu, junto a Betty, ponderei que o Brasil certamente não era América Latina, ela me saiu com uma invenção de momento e que resolve nossa questão, ao mesmo tempo que abre uma nova, para a frente. Disse Betty: “É claro, o Brasil é América-Africana”. Então, nós, nós já estamos situados. Hoje temos uma resposta. Não vamos ao Congresso de Caracas, porque não temos nada a ver com nenhum Congresso Latino-Americano, temos que fazer um Congresso Américo-Africano.²⁶

É por essa entrada que Gonzalez vai repensar o Brasil e propor esse neologismo para reescrever nossa história, nossa relação com nosso passado colonial, ao iluminar as articulações inconscientes que não cessam de atravessar a nossa cultura e a nossa política. O conceito de *amefricanidade* da filósofa objetiva, assim, assumir a africanidade intrínseca à América Latina a partir da criação de um novo significante. Dizer “somos amefricanos” nos constitui e nos posiciona no mundo. Nesse sentido, pensar o racismo como *denegação* pode ser uma possível reinscrição ética para nossa subjetividade tão difusa e uma forma de aliviar

26 Magno, MD. *Acesso à lida de Fi-menina: seminário 1980*. Rio de Janeiro: Novamente, 1980, p. 146-147.

nosso sofrimento com os fantasmas da colônia. Deixar de manter o não-dito naquilo que se diz e parar de interditar o racismo, dizendo-o, parece ser a convocatória de Lélia Gonzalez para forjar um novo laço social, nos responsabilizando eticamente e reconhecendo o *outro* que habita em nós.

Se o inconsciente é a política, recuperando a frase de Jacques Lacan que Miller levava para pensar o tema “Os psicanalistas na cidade”, talvez não haja nada mais urgente para a nossa política do que se deter sobre nossas formações inconscientes. Enquanto muitos pensadores importantes e de renome do campo das Ciências Humanas não levavam essa dimensão em consideração – e portanto faziam análises falseadas pelo discurso dominante, o discurso da “consciência” – Lélia Gonzalez, uma intelectual comprometida com a cidade – com o estranho espaço público da ação política –, soube se posicionar e fazer valer a sua voz, como mulher, negra, oriunda de uma família pobre de Minas Gerais.

Sua entrada na cidade nada tem a ver com a assimilação de códigos dominantes – e em sua biografia podemos ver que, em vez de se embranquecer e assumir o ar de uma intelectual europeia para se validar no meio acadêmico, mais ela fez o contrário, construindo uma postura intelectual própria – incansavelmente comprometida com a base cultural popular, que se traduzia na sua linguagem coloquial, no modo de se vestir, nos objetos pelos quais se interessou e nos lugares que transitou. Em uma entrevista a *Patrulhas ideológicas*, Lélia Gonzalez, ao mencionar os debates políticos dentro do movimento negro de esquerda, afirma que havia uma cisão entre aqueles que detinham consciência política, com uma leitura fina de Marx e Gramsci, e aqueles que possuíam consciência cultural, modulando as devidas diferenças entre três cidades, São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. Ao criticar quem só detinha o conhecimento adquirido nas leituras do marxismo, ela indaga

Mas você sabe o que é iorubá? Você sabe o que é axé? Eu me lembro que estava discutindo com os companheiros de São Paulo e perguntei o que era ijexá. O que é uma categoria importante para a gente saber mil coisas, não só no Brasil mas na América inteira. Os companheiros não sabiam o que era ijexá. Ah, não sabem? Então vai aprender, que não sou eu que vou ensinar não, cara!²⁷

Embora ela utilize o termo “consciência”, podemos pensar que essas palavras que ela escava como determinantes para uma compreensão do Brasil nada tenham de conscientes, mas dizem respeito a manifestações de algo que não queremos saber, que fingirmos não saber, justamente por estarem associadas às heranças culturais das matrizes africanas – e também indígenas – que nos forjaram enquanto país.

Por fim, como já dissemos anteriormente, na *pólis grega*, mulheres e bárbaros eram excluídos e impedidos de entrar. Mas certas cidades, como escreveu Calvino, definham, desfazem-se e somem. Para pensar a contemporaneidade, podemos afirmar que só quando reconhecermos nossa condição de seres múltiplos e plurais, passageiros da diferença²⁸, para usar a bela expressão de Neusa Santos Souza, introjetaremos um “verdadeiro antídoto contra toda forma de racismo”²⁹, que podemos definir como

essa peste, olhar odioso que afeta o Outro, visada de ódio e intolerância àquilo que funda sua diferença. Ódio e intolerância ao Outro, o racismo é essa maneira funesta de pensar e agir, fruto de uma

27 Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*, p. 295.

28 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p. 129.

29 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p. 129.

vontade totalitária em seu duplo afã de extirpar do Outro seu modo de gozo e, ao mesmo tempo, de lhe impor o nosso.³⁰

Na medida em que se configura como o “ódio e intolerância ao Outro”, ele é tanto um problema da política quanto do inconsciente, como nossa argumentação tentou apontar. Ao garantir uma existência comum e conferir cidadania para todos, reconhecendo nossa radical outridade, anulam-se as linhas que separam o dentro e o fora e já não mais há mais estranhos na aldeia. Todos somos estrangeiros a nós mesmos e convivemos, dolorosamente, com nossa terra estranha interior³¹, como, em uma de suas conferências proferidas na década de 30³², Freud descrevera o inconsciente.

Que saibamos fazer com a descoberta mais importante da psicanálise uma possibilidade de pensar a política como um território da justiça, um dos mais preciosos legados do pensamento de Lélia Gonzalez, no entrecruzamento singular da teoria psicanalítica com diversos campos do saber.

Para o Brasil, essa grande filósofa deixou, e eu cito Calvino pra concluir, um “possível despertar – como um violento abrir de janelas – de um amor latente pela justiça, ainda não submetida a regras, capaz de compor uma cidade ainda mais justa do que era antes de se tornar recipiente de injustiça”³³.

30 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p. 129.

31 Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade negro brasileiro em ascensão social*, p. 123.

32 Freud, Sigmund. Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: *Edição standard brasileiras das obras psicológicas de Sigmund Freud(ESB)*, V. XV. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

33 Calvino, Italo. *As cidades invisíveis*, p. 147.



Angela Davis

LIBERDADE EM ANGELA DAVIS ¹

Thaís Rodrigues de Souza

As mulheres negras estão entre os grupos mais ignorados, mais subjugados e também os mais atacados deste planeta. As mulheres negras estão entre os grupos mais sem liberdade do mundo. Mas, ao mesmo tempo, as mulheres negras têm uma trajetória histórica que atravessa fronteiras geográficas e nacionais de sempre manter a esperança da liberdade viva. As mulheres negras representam o que é não ter liberdade sendo, ao mesmo tempo, as mais consistentes na tradição, que não foi rompida, de luta pela liberdade, desde os tempos da colonização e escravidão até o presente (...). Mulheres negras representam o futuro, porque mulheres negras representam uma possibilidade real de esperança na liberdade ².

Não estamos interessadas em raça e gênero (e classe e sexualidade e deficiência) per si, mas principalmente porque foram reconhecidos como condições para

1 O presente texto é fruto da pesquisa de doutorado realizada pela autora, cuja tese intitula-se “Interconexões entre gênero, raça e classe na obra de Angela Davis: As mulheres negras e a dialética entre opressões e resistências”, defendida no ano de 2022 e disponível em <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/63815>.

2 Davis, Angela. *Angela Davis no Brasil: Curso Feminismo Negro Decolonial*. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Az3uvwz0P1M&ab_channel=TVBoitempo. Acesso em 30 de janeiro de 2024.

hierarquias de poder, para que possamos transformá-los em vetores entrelaçados de luta por liberdade ³.

Angela Davis é sem dúvidas uma das principais autoras a oferecer perspectivas teóricas de compreensão das conexões entre as opressões na filosofia contemporânea. Sua obra é mais bem conhecida por sua aproximação aos feminismos negros, tendência de reflexão e atuação política que permite refletir a interação entre as variadas formas de sujeição geradas pela interconexão de marcadores sociais como gênero, raça, classe, etnia, orientação sexual e outros. Ao estabelecer a existência de relações intrincadas entre raça, classe e gênero, o feminismo negro se constitui para Davis como uma prática, mas também uma elaboração teórica e metodológica que permite pensar a busca por justiça social de uma perspectiva mais ampla. Para muitos, Davis é uma das mais importantes intelectuais a produzir reflexão e atuar politicamente no âmbito dos feminismos negros.

A filósofa partilha com outras autoras a posição que advoga a necessidade de considerar as especificidades das comunidades negras e o histórico de escravização e discriminação racial. Inclui no conjunto teórico do feminismo a perspectiva das mulheres negras, sem, no entanto, hierarquizar opressões que agem simultaneamente. São alguns dos temas de sua obra os seguintes conteúdos centrais: prisões, opressões, resistências, marxismos, antirracismos, feminismos, liberdade, identidade política e cultura, estando presentes em suas análises o entendimento da convergência entre racismo, sexismo e exploração de classe, os três compreendidos como sistemas discriminatórios interdependentes, cruciais para o entendimento da modernidade e para a superação das condições de opressão de nosso tempo. Entretanto, ainda que possamos identificar os escritos sobre as prisões, os feminismos negros e as análises culturais como três dos temas estruturantes

3 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*. San Francisco, CA: City Lights, 2012, p. 197.

abordados em sua obra, consideramos que estes dialogam em toda a sua produção intelectual, podendo ser interpretados como teorias e estratégias, elaboradas por sujeitos e movimentos políticos, passíveis de compreensão a partir de noções como resistência, emancipação e liberdade. Esta última, a liberdade, é o horizonte o qual todas as análises e preocupações de Davis vislumbram, de seu objetivo inicial de tese de doutoramento – a noção de liberdade em Kant – ao seu livro, publicado em 2016, *A Liberdade é uma Luta Constante*⁴. A noção de liberdade possui, portanto, centralidade em sua obra, haja vista o fato de considerarmos que, em Davis, o conceito de liberdade ganha uma nova abordagem e a liberdade em si mesma é o horizonte que vislumbra toda a sua produção teórica e ativismo.

As obras recentes de Angela Davis têm se voltado à abordagem do abolicionismo penal, compreendido como teoria e prática fundamental ao tempo presente. Em adição a isso, destacamos em seus últimos livros publicados a retomada da investigação sobre a liberdade, conceito caro à filosofia ocidental, que é por Davis analisado desde suas primeiras aulas na Universidade da Califórnia Los Angeles, em 1969.

Tornadas uma publicação no contexto de sua prisão, as *Lectures on Liberation*⁵ [Discursos sobre Libertação] são anotações de aulas ministradas por Davis no outono de 1969, intituladas *Recurring Philosophical Themes in Black Literature* [Temas Filosóficos Recorrentes na Literatura Negra], nas quais a autora propõe analisar temas filosóficos comuns na literatura negra, iniciando uma investigação sobre a liberdade.

4 Davis, Angela. *A Liberdade é uma Luta Constante*. Organização Frank Barat. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo, SP: Boitempo editorial, 2018.

5 Davis, Angela. *Lectures on Liberation*. In: *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself: A New Critical Edition by Angela Y. Davis*. Collection The Open Media Series. San Francisco, CA: City Lights Publishers, 2010.

Questionando o entendimento desta como valor inalienável do “homem” e como premissa para definição de humanidade no pensamento ocidental, Davis indica a existência de um paradoxo. Enquanto a liberdade tem sido definida no plano filosófico como o mais importante dos valores, as sociedades ocidentais têm convivido, desde a antiguidade, com a mais brutal alienação da liberdade: a escravidão.

Davis impõe críticas ao fato de que a democracia grega (definida como a possibilidade do exercício da liberdade cidadã na *polis*), origem dos modernos sistemas políticos, convivia com a ausência de cidadania para mulheres, além de a escravização ter sido uma instituição amplamente aceita. Além disso, havia ainda uma clara forma de racismo que permitia apenas aos gregos os benefícios da liberdade; aos não-gregos, chamados bárbaros, ela era peremptoriamente negada. Em outro contexto, a autora rememora as figuras de Thomas Jefferson e outros importantes fundadores dos Estados Unidos, formuladores dos conceitos de liberdade tão caros ao país, a conviver com escravizados, considerados mera propriedade. Tendo em vista essa breve recuperação histórica, Davis questiona: é o ser humano livre ou não? Deveria ele ser livre? Em resposta, afirma que a literatura negra pode prover caminhos a essa questão, a começar pelo fato de refletirem a consciência de pessoas para quem a liberdade foi negada. O objeto de sua investigação é, portanto, a experiência negativa da liberdade a ser analisada a partir da experiência de um ex-escravizado sobre sua escravização.

Utilizando como referência a obra *A Narrativa da Vida de Frederick Douglass*⁶, do abolicionista estadunidense homônimo, o que pretende é a transformação do conceito estático de liberdade em um conceito dinâmico, o que passa pelo entendimento da

6 Douglass, Frederick. *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself: A New Critical Edition by Angela Y. Davis*. Collection The Open Media Series. San Francisco, CA: City Lights Publishers, 2010.

libertação como luta ativa por liberdade. Estavam em seus objetivos a análise de autores como W. E. B. Du Bois⁷, Jean Tommer⁸, Richard Wright⁹, John A. Williams¹⁰, Franz Fanon¹¹, poetas estadunidenses variados e o poeta cubano Nicolás Guillén¹².

Antes de adentrar ao material selecionado, a autora incita ao questionamento da subjetividade e objetividade da liberdade, perguntando-se se seria ela uma característica inerente ao ser humano ou uma experiência interna. Seria ela a liberdade de movimento, de escolhas, de pensar e de agir, possível, por exemplo, nos limites da escravidão material? Davis retomará décadas depois esses questionamentos ao afirmar a necessidade de desatrelarmos valores democráticos de valores burgueses,

-
- 7 William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) foi um sociólogo, historiador, ativista, autor e editor estadunidense. Publicou mais de vinte livros ao longo de sua vida, entre publicações acadêmicas, autobiográficas, novelas e poesia, sendo ainda um dos fundadores da National Association for the Advancement of Colored People (NAACP). É considerado o pai do pan-africanismo estadunidense, sendo especialmente conhecido por suas obras *As Almas da Gente Negra* (The Souls of Black Folk) e *A Reconstrução Negra na América* (Black Reconstruction in America).
 - 8 Jean Toomer (1894-1967) foi um poeta e romancista estadunidense, reconhecido por seu romance *Cane* (1923), no qual entrelaça a história de seis mulheres, havendo ainda elementos autobiográficos.
 - 9 Richard Wright (1908-1960) foi um escritor e ativista estadunidense, conhecido por seu livro de memórias *Black Boy* (1945), no qual narra experiências de racismo, sua carreira e envolvimento com o Partido Comunista dos Estados Unidos.
 - 10 John Alfred William (1925-2015) foi um autor, jornalista e acadêmico afro-americano, conhecido, dentre outras coisas pelo best-seller *The Man Who Cried I Am* (1967).
 - 11 Franz Fanon (1925-1961) foi um psiquiatra e filósofo martinicano. Autor fundamental para os movimentos de libertação anticoloniais e para os estudos pós-coloniais no século XX. Possui inúmeras influentes obras como *Peles Negras, Máscaras Brancas* e *Os Condenados da Terra*.
 - 12 Nicolás Guillén (1902-1989) foi um poeta cubano, conhecido pela discussão das questões raciais e pela defesa da Revolução Cubana na década de 1960.

sendo a liberdade um dos conceitos fundamentais a sofrer esse tipo de deturpação¹³. Entretanto, para abrir os caminhos à investigação, Davis analisa as elaborações de Jean-Paul Sartre sobre o tema.

Segundo Davis, Sartre afirma, em uma discussão sobre liberdade e facticidade, que mesmo o homem acorrentado permanece livre, pois mantém a possibilidade de escolha entre seu estado de cativo e sua própria morte. Para a autora, esta definição se distancia da noção que ela pretende elaborar, já que, ao obliterar sua condição de escravizado, ao optar pela morte este renuncia à vida, condição para a liberdade. Tal escolha, retirada de um contexto abstrato e examinada sob o prisma de uma situação real, na qual o escravizado encontra sua morte na luta por liberdade concreta, impõe que a escolha entre a escravização e a morte, ou a escravização e o suicídio, é distinta da escolha entre escravização e libertação a todo custo.

Para o entendimento dessa passagem buscamos na obra sartreana a discussão de questões raciais, localizando-as em especial em quatro momentos: em *Colonialismo e Neocolonialismo: Situações V*, no qual analisa o sistema colonial francês na Argélia e sua recusa aos direitos de independência da população argelina, no contexto das lutas por libertação; no prefácio de *Os Condenados da Terra*, de Franz Fanon; em um pequeno fragmento de *O Ser e o Nada*; e em Orfeu Negro, introdução à *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache* [Antologia da Nova Poesia Negra e Malgaxe], do escritor e político senegalês Léopold Senghor. O fragmento ao qual Davis faz referência em sua aula consta da quarta parte de *O Ser e o Nada*, no tópico “Liberdade e Facticidade: a Situação”. Sartre dialoga ao longo da obra com a filosofia de Hegel e a dialética do senhor e do escravo, descrita na *Fenomenologia do Espírito*, elaboração que, como ele afirma,

13 Para mais informações, ver *Angela Davis Criticizes Mainstream Feminism / Bourgeois Feminism* em <https://www.youtube.com/watch?v=bzQkVfO-9ToQ>. Acesso em 18 de janeiro de 2024.

afetou profundamente Marx. Importante dizer que nesta obra Hegel aborda a relação interna da consciência consigo mesma e a consciência no encontro com o outro, partindo de um saber precário, com vistas a um saber absoluto para a realização do espírito. Não há uma análise da relação entre senhor e escravo como experiência histórica, mas uma análise especulativa que visa o conceito de reconhecimento.

A filosofia francesa de meados do século passado dialoga profundamente com essa temática, em especial através dos cursos do filósofo francês de origem russa Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, ministrados na École des Hautes Études, de 1933 a 1939. Davis é leitora de Sartre e dialoga com ele nesse momento. Entretanto, ao retomar o fragmento de Sartre em *O Ser e o Nada*, observamos que ele conceitua liberdade como autonomia da escolha. Ao longo da discussão ele afirma, partindo de uma hipótese que nos parece pautada na concretude, que o escravo acorrentado é tão livre quanto seu senhor, porque na possibilidade de romper os próprios grilhões. Ele esclarece que essa liberdade é determinada, já que não os coloca no mesmo lugar: o escravo não alcançará as riquezas e o modo de vida de seu senhor, pode apenas sonhar com elas, não sendo esses os objetos de seu desejo. Sua liberdade, ou seja, sua autonomia de escolha se relaciona à sua experiência de vida e a um sentido que porventura possa dar à coerção que vive; suas opções são, nas palavras de Sartre, “continuar escravo ou arriscar o pior para livrar-se da servidão”¹⁴. E aqui o autor afirma a possibilidade da liberdade para o escravo revoltoso que morre durante a rebelião. Importante ressaltar: a liberdade do senhor e do escravo são incomparáveis. Com essa argumentação Sartre visa afirmar que cada existência só adquire seu sentido em situação e a partir

14 Sartre, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 5ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1997, p. 672.

da livre escolha de seus fins. Em suas palavras, “cada pessoa só realiza uma situação: a sua”¹⁵.

Assim, o escravo pode realizar a sua liberdade dentro dos parâmetros de sua situação, podendo aceitar a escravização imposta ou “arriscar o pior para livrar-se da servidão”. Davis interpreta esse “arriscar o pior” como o entendimento deliberado da morte iminente, que se equipararia ao suicídio, mas não é exatamente o que está dito, como vimos. Havendo inclusive em seguida a afirmação da liberdade – enquanto autonomia da escolha – do escravizado que se revolta. Para o autor, “o suicídio é uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo”¹⁶, e o suicídio é mencionado apenas como possibilidade de escolha da passividade que é ainda assim ação, e de fuga a uma situação indesejada como no contexto de guerra, o que exemplifica a relação entre liberdade e responsabilidade, mesmo em situações adversas.

Interpretamos que Davis compreende que a liberdade elaborada por Sartre, nesse contexto, abre a possibilidade dessa compreensão ambígua e é deveras individual, distante do entendimento do escravizado, para quem importa não apenas esta, mas a destruição da escravização como instituição. Entretanto, tendo em vista o fato das *Lectures* terem sido interrompidas pela perseguição e posterior prisão política de Davis, podemos supor que o tema seria aprofundado pela autora em aulas posteriores.

Já a *Narrativa da Vida de Frederick Douglass*, texto inicial com o qual a autora dialoga na primeira de suas *Lectures*, é por ela compreendida como a narrativa real da escravização em direção à liberdade, empreendida pelo ex-escravizado e abolicionista, mas também espaço para uma reflexão filosófica sobre libertação. Termos próximos, mas não sinônimos, entendidos

15 Sartre, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, p. 673.

16 Sartre, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, p. 661.

como complementares e como processo dinâmico de passagem de um ao outro. A libertação implica a consciência coletiva das pessoas oprimidas das condições de sua opressão, resultando na busca por possibilidades de abolição ampla das determinações opressoras.

Davis está interessada em um novo entendimento da noção de liberdade, possível apenas a partir do ponto de vista daquele que não a possui e pensado de modo coletivo. Nesse sentido, ela aponta para uma importante lacuna nas investigações sobre esse valor humano tão caro à nossa tradição de pensamento. Para ela, a liberdade como um bem inalienável, entendida como um dado permanente e ponto de partida para a formulação das relações sociais e políticas, não é um valor fixo ao qual podemos sempre recorrer, mas constantemente passível de mudanças a depender das condições históricas. Para pessoas em situação de privação de liberdade, ela perde seu caráter abstrato, passando a ser algo a ser conquistado, algo pelo qual lutar.

O entendimento da liberdade como bem inalienável e a existência da escravização em toda a história da humanidade e, mais ainda, durante a escravização moderna na consolidação do sistema capitalista, impõe algumas contradições que devem ser examinadas. Pois que na consolidação de um sistema econômico que pela primeira vez possibilitou maior liberdade individual, o que predominou foi a negação da humanidade do indivíduo escravizado e as justificações para essa instituição. Fossem elas religiosas, como no cristianismo, ou naturalistas, como na recuperação de filósofos da antiguidade como Aristóteles e Platão.

Para Davis, isso resulta da dificuldade das sociedades ocidentais em lidar com a natureza contraditória da escravidão, o que tem resultado na aceitação do discurso ideológico que nega ao escravizado sua condição humana, fundamental para a justificação da exploração e acumulação do capital. A essa dinâmica é acrescida a alienação, através da exposição a condições animais de vida e desumanização, sendo possível a saída

dessa condição através da resistência física e psicológica que visa a recuperação da condição humana negada. E nesse momento a autora dialoga com duas de suas principais influências teóricas: a teoria marxista e a tradição de pensamento negro estadunidense.

Como sabemos, o conceito de alienação é um dos mais caros conceitos da teoria marxista. Para compreendê-lo é necessário dizer que, para Marx, o trabalho é atividade humana imprescindível para o processo de sociabilidade, necessário para a produção e reprodução de meios de sobrevivência e ato vital que nos distingue dos demais animais, portanto, espaço de humanização quando realizado em condições determinadas. A noção de alienação, tratada por ele em especial nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, de 1844, remete a essa valorização do processo de inteligência do trabalho e do trabalho em si, o qual se efetiva através do processo que envolve finalidade e pensamento para o alcance do objetivo desejado. Sua crítica reside na compreensão de que no capitalismo não se produz bens para a vida humana, mas mercadorias para os proprietários e lucro, o que torna o trabalho alienado, por separar trabalhador e trabalhadora do produzido. A separação entre obra e produtor produz o não reconhecimento do trabalho criado, o que resulta em alienação e desumanização. O indivíduo não se reconhece como ser humano no trabalho. Nesse contexto o que prevalece é o trabalho alienado gerador de lucro para os proprietários dos meios de produção, o oposto ao trabalho livre, considerado por Marx aquele que é útil à sociedade e, portanto, uma associação de indivíduos livremente associados que produzem o que é útil à vida.

Entretanto, ainda que haja a possibilidade de muitas formas de alienação, é importante dizer que esta não é uma característica fixa da sociedade capitalista que levaria a uma atitude fatalista. Ela é para Marx espaço de sujeição, mas também, quando ultrapassada, encerra a possibilidade de resistência. A noção de alienação de Marx é por Davis instrumentalizada nesse momento para demonstrar que a alienação à qual o indivíduo

escravizado é submetido é tal que o aliena de si mesmo ao nível da consciência de si e de sua liberdade ao impedir o trabalho livre, este entendido enquanto possibilidade de trabalho útil à vida em sociedade e liberdade enquanto autodeterminação.

Com a análise e reformulação da ideia de liberdade em luta por libertação via o conceito de resistência, Davis dialoga, a partir da experiência concreta da escravização narrada por Douglass, com (i) a dialética senhor e escravo hegeliana, presente em sua *Fenomenologia do Espírito*, (ii) com a compreensão kantiana da liberdade como possibilidade de valorar o mundo de forma autônoma, (iii) com a ideia de trabalho e filosofia como possibilidade de transformação social de origem marxista.

Entretanto, em lugar de uma abordagem especulativa bibliográfica, ela opta por buscar na literatura negra a prova de suas generalizações: o entendimento de que a liberdade não é um valor fixo inerente ao que é o ser humano, mas um valor historicamente construído e uma vivência a muitos negada. Com o diálogo com a filosofia, informa-nos que o conhecimento deve transcender o imediato, mas que o movimento dialético reside no retorno à realidade e, portanto, na transmutação não apenas teórica do conceito, mas na ampliação da experiência vivida desse valor humano. Tal como Marcuse afirma, em carta, ter aprendido com Angela Davis, “o conceito filosófico abstrato de uma liberdade que nunca pode ser retirada de repente ganha vida e revela sua verdade muito concreta: a liberdade não é apenas o objetivo da libertação, ela começa com a libertação; está aí para ser praticada”¹⁷.

O repertório marxista presente na escrita de Davis nesse momento se centra em conceitos fundamentais como alienação e ideologia, instrumentalizados com o objetivo de problematizar a contradição que é a instituição da escravização mesma e a

17 Marcuse, Herbert. “Dear Angela” a letter to Angela Davis. In: Marcuse, Herbert. *The New Left and the 1960s: Collected papers of Herbert Marcuse*. Volume Three. Edited by Douglas Kellner. Nova York: Routledge, 2005.

ausência de abordagens filosóficas a uma condição tão comum às sociedades ocidentais. A conclusão a que chega é a de que a escravização tem sido justificada por variados discursos ideológicos, e a liberdade um movimento dinâmico da existência. Para a autora, a realidade seria permeada por contradições e estas fundamentais para o movimento e a ação. Não nos parece haver uma expectativa de síntese, embora haja o horizonte de superação da dominação material e ideológica que permitiria à espécie humana uma vida apropriada ou bem viver, conceito caro à tradição de pensamento do feminismo negro.

No prefácio a *The Meaning of Freedom*, (O Sentido da Liberdade, obra recentemente traduzida no Brasil¹⁸) o anteriormente mencionado professor Robin Kelley descreve Davis como uma filósofa da liberdade, que se opõe à tradição liberal de filosofia política e constrói uma concepção de liberdade mais expansiva e radical. Para ele, a compreensão daviana entende a liberdade como liberdade coletiva, como movimento e luta conjunta por real democracia¹⁹.

Dentre os procedimentos de Davis, Kelley indica como centrais o convite a imaginar possibilidades radicais de futuro e o desafio a refletir criticamente sobre a história e o modo como lidamos com as dinâmicas sociais, políticas, culturais e econômicas do momento presente. Na obra *O Sentido da Liberdade*²⁰, Davis considera, como em todas as suas análises, a centralidade da categoria raça e insere suas elaborações no momento histórico em que vive: a eleição de Barack Obama, a crença em uma era pós-racial nos Estados Unidos, o racismo contra pessoas

18 Davis, Angela. *O Sentido da Liberdade e Outros Diálogos Difíceis*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo, SP: Boitempo editorial, 2022.

19 Kelley, Robin. Foreword. In: Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*. San Francisco, CA: City Lights, 2012.

20 Davis, Angela. *O Sentido da Liberdade e Outros Diálogos Difíceis*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo, SP: Boitempo editorial, 2022.

de origem asiática e árabe, as lutas por direitos das comunidades LGBTQIA+.

Em *O Sentido da Liberdade*, obra composta por discursos realizados entre os anos de 1994 e 2009, Angela Davis reafirma que novas teorias, estratégias e práticas são necessárias para as lutas políticas do século XXI. Opõe-se à nostalgia das reivindicações políticas da década de 1960 e afirma que a juventude contemporânea é capaz de ver mais claramente hoje o quanto “nossas vidas são moldadas pelas intersecções de raça, classe, gênero e sexualidade”. A autora considera necessário o entendimento de que “as vitórias alcançadas pelos movimentos por liberdade nunca estão gravadas em pedra” e que precisamos “continuamente reconfigurar os termos e transformar o terreno das lutas” ²¹.

Davis rememora a Revolução Cubana, o fim do regime de *apartheid* na África do Sul, a revolução esmagada em Granada e a cultura popular negra estadunidense, para indicar que circunstâncias novas necessitam novas teorias e práticas. Além disso, compreende a manipulação midiática, o crescente número de pessoas encarceradas e o componente racial que considera jovens negros um inimigo interno, como as condições factuais que devem fazer emergir uma “comunidade de lutas” para a construção de pontes entre movimentos sociais e a criação de instituições alternativas.

Sendo constituído de discursos que perpassaram uma década e meia, vemos em *O Sentido da Liberdade* o desenvolvimento de temas que geraram os livros sobre as prisões²² e também importantes considerações sobre as relações complexas entre raça, classe e gênero. Ainda que Davis interprete que as interrelações

21 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 19.

22 São bons exemplos de livros a abordar o tema a obra *If They Come in the Morning: Voices of Resistance*, de 1971, e *Abolition. Feminism. Now*, de 2022, primeiro e último livros publicados pela autora, respectivamente.

entre esses modos de opressão tenham sido debatidas de modo bem-sucedido no âmbito acadêmico e em círculos ativistas, para a autora, a política de uma maneira geral continua sendo pautada por discursos e estratégias antiquadas, sendo, portanto, fundamental desenvolver uma consciência popular dessas relações, que reflita as conexões entre as opressões e que conteste a dicotomia público-privado.

Davis considera que vivemos em uma sociedade complexificada e necessitamos novas noções do que conta como política. Não obstante estejamos mais atentos às relações entre racismo, capitalismo e sexismo, é comum que reproduzamos comportamentos aos quais buscamos nos opor. Em adição a isso, o capitalismo em sua dimensão global tem se utilizado de ferramentas novas e variadas para sua manutenção, e isso leva-a a considerar que estejamos cientes do papel das grandes corporações na economia mundial, o que tem levado à racialização das populações a um novo nível.

Para Davis, há uma relação entre o complexo industrial-prisional estadunidense, que tem significativa importância para a economia, e a desindustrialização dos Estados Unidos e migração de empresas para países do Sul Global, nos quais a exploração da mão de obra tem recrudescido a níveis que colocam muitos trabalhadores e trabalhadoras em condições análogas à escravidão. Davis denomina esse processo “colonização do terceiro mundo” e o exemplifica a partir de denúncias das grandes corporações, frequentemente acusadas no noticiário de superexploração do trabalho.

Ainda que, enquanto uma mulher negra revolucionária, o tema da capacidade imaginativa esteja presente ao longo de sua obra, parece-nos que ela ganha novos contornos nessas obras maduras. O estudo das formas culturais da população negra expressas no *blues* em *Blues Legacies and Black Feminism*:

*Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*²³, parecer ter contribuído para uma reflexão sobre os valores que perpassam as sociedades ocidentais regidas pelo mercado. Davis está aberta a considerar a relevância de valores novos para a construção de novas sociedades, ainda que alguns dos escritos do período pareçam menos propositivos em termos de ações diretas, tais como os da década de 1980.

Sua compreensão de liberdade é e sempre foi coletiva, desde a escrita de suas *Lectures*. Entretanto, os aprendizados desenvolvidos em cerca de quarenta anos de ativismo político tornam para ela ainda mais clara a necessidade de transformações nas lutas políticas que acompanhem as mudanças sociais e complexificações do capitalismo-racista-cisheteropatriarcal. No que diz respeito ao racismo, por exemplo, perpassa sua obra a compreensão de que este está sempre se alterando. Assim, ao utilizar o termo racismo estrutural, Davis se insere nos desenvolvimentos pelos quais esse sistema de opressão passou ao longo do último século e o modo como as reflexões e ações que o combatem necessitam acompanhar esses desdobramentos, desafiando-nos a criar vocabulários para um engajamento popular contra o racismo²⁴.

A necessidade de retirar termos como “liberdade” e “democracia” do lugar de autoevidência é abordada nessa obra, assim como a equalização entre capitalismo e democracia. Para Davis, “a democracia capitalista deve ser reconhecida como o oxímoro que ela é. As duas ordens são fundamentalmente incompatíveis. Especialmente considerando as transformações contemporâneas do capitalismo sob o impacto da globalização”²⁵. São para a

23 Davis, Angela. *Blues, Legacies and Black Feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday*. New York, NY: Ed. Random House, 1998.

24 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 84.

25 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 102.

autora exemplos disso o desmantelamento de instituições democráticas por organismos como o Banco Mundial e o FMI, as medidas de ajustes econômicos utilizadas no Sul Global, e as privatizações estatais, que têm retirado de suas populações a garantia de acesso universal a direitos humanos básicos como a educação e a saúde.

Em contrapartida, movimentos sociais têm se organizado mundialmente com vistas a se opor a essas e outras medidas de negação de direitos, e Davis cita o Fórum Social Mundial, realizado frequentemente em Porto Alegre, como um exemplo de que

organizadores, ativistas do trabalho, estudantes, trabalhadores da cultura e pessoas preocupadas proclamaram que elas não têm medo de sonhar com a possibilidade de um mundo melhor. Elas não envolvem raça e gênero de maneira isolada das questões de democracia econômica e justiça social. Eles dizem que uma ordem econômica não exploratória e não racista é possível. Elas dizem que novas relações sociais são possíveis, aquelas que ligam os seres humanos ao redor do mundo não pelas mercadorias que alguns produzem e outros consomem, mas sim por igualdade e solidariedade e cooperação e respeito ²⁶.

A autora considera que uma das questões mais relevantes para o momento atual diz respeito ao modo como o capitalismo em sua dimensão neoliberal tem instado as pessoas a atitudes individualistas; ao culpabilizar individualmente pela pobreza, eximem o Estado da garantia de direitos básicos, os quais têm sido amplamente retirados das populações. Davis também considera que a contaminação neoliberal do discurso sobre a liberdade e a democracia tem sido prejudicial a todos, na medida em que

26 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 102.

incita a não abordagem dos sistemas de opressão, que seguem mantendo inferiorizadas populações negras e outras oprimidas.

Davis recupera a definição de racismo da geógrafa Ruth Gilmore – para quem, o racismo é “a produção e exploração sancionada pelo Estado ou pela legislação de vulnerabilidades diferenciadas por grupos à morte prematura, em geografias políticas distintas, porém densamente interconectadas”²⁷ – para dizer da capacidade do racismo de se modificar de acordo com as características sociais e históricas. Para as autoras, o racismo em sua dimensão neoliberal tem se tornado menos direito e mais visivelmente estruturado nas instituições e consciência coletiva.

Desta consideração advém outra que informa a necessidade de elaboração de um vocabulário que auxilie o entendimento das conexões entre sistemas de opressão que têm solapado as relações sociais e as possibilidades de uma vida humana mais justa e digna. Para Davis, faz-se necessária a criação de um vocabulário renovado, “mais crítico e rico com o qual expressar nossas percepções em relação ao racismo”, sob o risco de, ao mantermos o uso de um vocabulário historicamente obsoleto, dificultarmos o desenvolvimento de movimentos sociais que contribuam para o “entendimento do alcance global de nossas lutas”²⁸.

Nesse sentido, podemos considerar os feminismos negros parte dessa alteração, na medida em que estes têm sido fundamentais para a reflexão política que questiona o sujeito do feminismo e a branquitude enquanto norma. Eles têm nos auxiliado na compreensão da “tirania do universal”, a partir da qual “por muito tempo a categoria ser humano não abarcou pessoas negras e de minorias étnicas”²⁹.

27 Gilmore, Ruth. “Race and Globalization”, em P. J. Taylor, R. L. Johnston, M. J. Watts (orgs.), *Geographies of Global Change*. 2. ed. Oxford, Basil Blackwell, 2002, cap. 17, p. 261.

28 Davis, Angela. *A Liberdade é uma Luta Constante*, p. 87.

29 Davis, Angela. *A Liberdade é uma Luta Constante*, p. 85.

Em capítulo intitulado “Diálogos Difíceis”, Davis fala em *O Sentido da Liberdade* para a Associação Nacional de Estudos de Mulheres (National Women’s Studies Association, na sigla original NWSA) e interpreta as fundamentais contribuições de feministas negras e de cor para a ampliação do escopo do feminismo. Afirma que “as práticas feministas intelectuais, políticas e institucionais não podem ser praticadas adequadamente se a política de gênero for conceituada (aberta ou implicitamente) como substituindo ou transcendendo as políticas de raça, sexualidade, classe social e deficiências”, não sendo o gênero uma categoria autossuficiente ou independente³⁰. Este é para ela um novo consenso nas pesquisas feministas, que consolidam o entendimento de feministas de cor³¹, que consideraram que a categoria “mulher” não representou todas as mulheres, mas que existem hierarquias de raça e gênero, e muitas outras que têm desafiado mesmo o entendimento binário de relações generificadas, como as produzidas pela Teoria *Queer*.

Ao rememorar, por exemplo, sua recusa em ser identificada com o feminismo no período em que escreveu *Mulheres, Raça e Classe*³², Davis interpreta as mudanças pelas quais as teorias e práticas feministas têm passado, e o quanto estas têm se aproximado de posições antirracistas e solidárias às lutas das mulheres das classes trabalhadoras. Isso implica, nesse sentido, numa contínua expansão de vocabulário que agora incorpora as teorias *queer* e as críticas ao binarismo realizadas por pessoas

30 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 190.

31 O termo “mulheres de cor” não tem conotação negativa no contexto estadunidense, como tem no Brasil. Ele foi positivado para abarcar um número mais amplo de mulheres racializadas, pertencentes a minorias étnicas, como as latinas e asiáticas.

32 Davis, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo, SP: Boitempo editorial, 2016.

transgêneros, intersexo e aquelas que afirmam não se adequar à categoria “feminismo”.

Para Davis, o feminismo encerra em si mesmo a capacidade de abraçar as muitas complexidades impostas pelas circunstâncias históricas, e é esta a característica que o torna tão radical. “É isso que mantém o campo em um estado perpétuo de instabilidade, às vezes à beira da crise”³³. Para ela essas crises não devem ser evitadas, podendo ser produtivas, a depender da disposição a lidar com a instabilidade.

Entretanto, não obstante Davis considere que o feminismo lida com “mulheres”, “gênero”, “sexualidades” e “raça”, ela interpreta o procedimento metodológico das teorias feministas como seu maior triunfo, tendo em vista que, tanto no que diz respeito à pesquisa quanto às organizações, “os feminismos têm impelido indivíduos a explorar as conexões que nem sempre são aparentes, as contradições e métodos de pensamento e ação que podem ou não ser produtivos”³⁴. Para ela, “os métodos feministas [...] exigem que desafieemos a singularidade, a separação e a totalidade de uma série de categorias sociais”, sendo louvável a “capacidade de conceituar e formular o que não tinha nome” (DAVIS, 2012, p. 193).

Nesse sentido, Davis sugere que estejamos atentas à produção de conhecimento que visa fazer a diferença e se insere em um feminismo ativista-acadêmico que deve considerar não apenas os estudos sobre as mulheres, mas que se relacione a estudos sobre minorias étnicas, igualdade, justiça e liberdade. Em suas palavras,

não estamos interessadas em raça e gênero (e classe e sexualidade e deficiência) per si, mas principalmente porque foram reconhecidos como condições para hierarquias de poder, para que possamos

33 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 193.

34 Davis, Angela. *A Liberdade é uma Luta Constante*, p. 99.

transformá-los em *vetores entrelaçados de luta por liberdade* [grifo meu].

Quando nos identificamos com o feminismo, queremos dizer novas epistemologias, novas formas de produzir conhecimento e transformar as relações sociais.

Como acadêmicos e ativistas, percebemos que as categorias sempre ficam aquém das realidades sociais que tentam representar, e as realidades sociais sempre excedem as categorias que tentam contê-las.

É por isso que continuamos a mudar nosso vocabulário.
(...)

Nós lutamos as mesmas batalhas continuamente. Elas nunca estão conquistadas para a eternidade, mas no processo de lutar juntos, em comunidade, aprendemos a vislumbrar novas possibilidades que de outra forma nunca teriam se tornado aparentes para nós, e, no processo, expandimos e ampliamos nossa própria noção de liberdade ³⁵.

A abordagem crítica do conceito de liberdade, iniciada por Davis em suas aulas no ano de 1969 e continuadas em sua obra *O Sentido da Liberdade*, parece ser fundamental à consideração de uma unidade na obra de Davis. Sua teoria política se insere em uma nova abordagem do poder que visa à compreensão das conexões entre marcadores sociais instrumentalizados para a geração de opressões, mas que podem se tornar *vetores de liberdade*.

Deste modo, suas elaborações em relação ao gênero, à raça e à classe, realizadas em suas análises históricas e filosóficas, e cruciais para a consolidação dos feminismos negros, são primordiais na medida em que, para além de demarcar identidade, elas indicam território, localização epistemológica, história e posicionamento nas hierarquias sociais. Isso permite que a mulher negra, enquanto sujeita política, localize-se como não hegemônica dentro

35 Davis, Angela. *The Meaning of Freedom: And Other Difficult Dialogues*, p. 198.

do contexto social mais amplo no qual seu direito à humanidade foi negado; trabalho esse realizado pelos feminismos negros e pelos movimentos de mulheres negras em sua multiplicidade.

Davis aborda em seu anteriormente citado livro *Blues Legacies* a exploração através da música, da sexualidade e das viagens, estas vistas como expressão tangível de liberdade, anteriormente negadas no contexto de escravização e possível nas décadas iniciais do século XX, período no qual o gênero musical ganha destaque. Em *A Liberdade é uma Luta Constante*, livro dedicado ao conceito, ela rememora fragmentos da canção libertária que dá título ao seu livro, demonstrando nela o anseio de liberdade do povo negro e uma continuidade histórica na música produzida por mulheres negras, capaz de exercer importante impacto na cultura popular estadunidense ³⁶.

Angela Davis esteve no Brasil em muitos momentos, cerca de dez vezes nos últimos vinte e cinco anos, desde sua primeira vinda, no ano de 1997. Em um dos últimos encontros, no ano de 2019, afirmou que Marielle Franco ³⁷ sabia que a liberdade é uma luta constante.

Este parece-nos ser o mote de sua vida e obra: o reconhecimento e valorização da contribuição das mulheres negras na busca por liberdade e justiça social e a visibilização do fato de que a vida das mulheres negras ilustra a natureza interligada, múltipla e simultânea de raça, gênero e sistemas de classes.

Desde o ano de 2019 Angela Davis esteve novamente no Brasil ao menos duas vezes e publicou ao menos dois novos

36 Abordo o tema em minha tese de doutorado, defendida no ano de 2022 e intitulada *Interconexões entre gênero, raça e classe na obra de Angela Davis: As mulheres negras e a dialética entre opressões e resistências*. Disponível em <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/63815>. Acesso em 20 de janeiro de 2024.

37 Marielle Franco (1979-2018) foi uma socióloga e política brasileira, defensora do feminismo e dos direitos humanos, a quem prestamos sincera homenagem. Assassinada no ano de 2018, o crime político permanece sem resolução, seis anos após sua ocorrência.

livros. Sem dúvidas há conexão entre teoria e prática quando a autora afirma que a liberdade é uma luta constante, haja vista sua contínua produção intelectual e ativismo, no auge de seus oitenta anos recém-completados. Eles demonstram que nossa busca por independência, respeito e equidade é contínua. Que a liberdade fora de um contexto abstrato passa pelo processo de libertação, via estratégias de resistência. E por isso proclamamos: Viva Angela Davis! Marielle Franco, presente!



Christine Tappolet

EMOÇÃO EM CHRISTINE TAPPOLET¹

Eugênia Ribeiro Teles

Christine Tappolet é uma filósofa suíça/canadense, atualmente professora da *Université de Montréal*, no Canadá. Nessa mesma universidade, em 1997, Tappolet iniciou sua carreira como professora assistente no Departamento de Filosofia. Foi promovida a professora associada em 2002 e professora titular em 2008. Foi professora catedrática em Pesquisa do Canadá em Ética e Metaética (2004 – 2013). Com muitas funções na sua carreira acadêmica, foi até o ano de 2021 diretora do *Centre de Recherche en Éthique* da mesma universidade.² Ao longo dos anos, ela vem desenvolvendo pesquisas em ética, mais especificamente, em metaética e psicologia moral; nesse sentido, suas pesquisas sobre o realismo moral e a epistemologia moral levaram-na a pesquisar sobre a natureza das emoções e sua relação com os julgamentos de valor.

Desde então, Tappolet vem publicando diversos artigos e livros, entre eles, *Emotions, Values and Agency*, lançado em 2016,

1 Recorte extraído do capítulo sobre as emoções da Tese de Doutorado intitulada “Sobre a determinação das emoções na resolução dos dilemas morais”. Teles, Eugênia R. Sobre a determinação das emoções na resolução dos dilemas morais. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa Integrado de Doutorado em Filosofia das Universidades Federais da Paraíba (UFPB), de Pernambuco (UFPE) e do Rio Grande do Norte (UFRN), Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2017.

2 <https://www.lecre.umontreal.ca/chercheur-e/christine-tappolet-2/>.

no qual encontramos o resultado de uma longa pesquisa sobre a relação existente entre as emoções e os valores. Nessa obra, a defesa consistente do que é uma emoção traz uma contribuição importante para o debate contemporâneo na Filosofia das Emoções. Tappolet criou a *Teoria das Emoções como Percepção de Valores*, embasada na perspectiva de que as emoções são um tipo de experiência perceptual e, a partir dessa definição, ela estabelece as conexões entre as emoções e vários debates centrais da metaética.

Um dos aspectos fundamentais no âmbito da Filosofia das Emoções é a questão “o que é uma emoção?”, questão essa explicitada pelo filósofo e psicólogo William James (1984) que, notadamente, influenciou as pesquisas de muitos filósofos que se debruçaram sobre o domínio das emoções. Na tentativa de responder a essa questão seminal, muitos filósofos contemporâneos desenvolveram teorias que visam explicar em que consistem as emoções e o que as diferencia de outros estados mentais. No geral, essas teorias se agrupam em três tradições: Tradição Sentimental, Tradição Avaliativa e Tradição Motivacional.³ De forma sucinta, podemos dizer que a tradição sentimental considera que a característica fundamental das emoções é a sensação (reação corpórea). Um dos proponentes dessa teoria foi William James. Ele defendeu que as emoções são as reações corpóreas sentidas quando uma pessoa está em determinado estado sensorial. Assim sendo, a raiva, por exemplo, seria um sentimento que corresponde a algumas mudanças fisiológicas, como o batimento cardíaco acelerado, vasodilatação, maior quantidade de sangue na cabeça, pressão aumentada a sensação de queimação no rosto. Ou seja, a raiva poderia ser definida como um conjunto de sensações causadas pela percepção de uma ofensa, de uma

3 Scarantino, Andrea; Ronald de Sousa. Emotion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/>>.

afronta ou de uma frustração. A seguir, outras teorias foram sendo propostas dentro da tradição sentimental.⁴

A Tradição Avaliativa, como por exemplo, as teorias de Tappolet⁵ e Solomon⁶ concebe as emoções como avaliações das circunstâncias que provocam a emoção. A ênfase dessa tradição, diferentemente da tradição sentimental, é nos aspectos cognitivos; por isso, as emoções são concebidas como julgamentos. Assim, a emoção é a avaliação emocional (tipo de julgamento) que uma pessoa faz de determinada situação. Nesse sentido, as emoções são fenômenos doxásticos que são evocados a depender dos julgamentos feitos em cada situação. As mudanças corpóreas decorrentes de uma emoção têm a função de ajudar a pessoa a lidar com a situação; entretanto, nessa tradição elas não assumem um lugar de destaque. Por exemplo, o medo que uma pessoa sente de um leão equivale ao julgamento que a pessoa faz do leão enquanto perigoso e as sensações corpóreas decorrentes desse julgamento é o que fazem a pessoa fugir ou paralisar quando sente o medo do leão. Em vez de tratar a intencionalidade e a fenomenologia como dois aspectos distintos da emoção, essas teorias tentam fazer uma conexão entre eles, ao estabelecer que estar consciente das mudanças corpóreas constitui uma forma de reconhecer a situação como tendo um tipo de significado

4 Prinz (2004), desenvolveu uma versão mais aprimorada da Teoria Sentimental de James, na qual ele propôs uma forma de combinar os três papéis fundamentais das emoções: o **sentir (fenomenologia)**, aqui identificada sob a influência de James com os sentimentos corporais, a **intencionalidade** em que os sentimentos corporais têm a função de representar propriedades avaliativas e a explicação da **relação entre as emoções e os julgamentos avaliativos** que elas podem fundamentar.

5 Tappolet, Christine. *Emotions, Values and Agency*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

6 Solomon, Robert. C. *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

(como estar em perigo)⁷, dando ênfase, portanto, ao componente cognitivo das emoções.

A Tradição Motivacional defende que as emoções são tipos específicos de estados motivacionais que são causas internas de comportamentos destinados a alcançar determinado objetivo. Essa é uma tradição bastante recente dentro do domínio da Filosofia das Emoções e apresenta duas vertentes principais: a *fenomenológica*, que assume as emoções como sentimentos de prontidão para a ação⁸ e a *não fenomenológica*, que identifica as emoções como as causas dos estados de prontidão das ações, que podem ou não ser sentidos⁹.

Apesar das diferentes teorias das emoções, elas compartilham a visão de que as emoções possuem componentes que são instanciados conjuntamente em episódios emocionais. Esses componentes são: o cognitivo (avaliação), o fisiológico, o fenomenológico, o expressivo, o comportamental e o mental. Por exemplo, ao analisar o episódio de medo do leão descrito acima, temos que o componente avaliativo é a avaliação que a pessoa faz de que o leão é perigoso; o aumento dos batimentos cardíacos evidencia o aspecto fisiológico; a sensação desagradável que a pessoa sente ao se deparar com o perigo de ser atacado pelo leão é o aspecto fenomenológico; já o componente expressivo pode ser evidenciado pelo espanto no rosto da pessoa, os olhos arregalados; o componente comportamental é a tendência que a pessoa tem de fugir ou de ficar paralisada com o medo; e o componente mental presente nas emoções é, sobretudo, o foco naquilo que é tido como o objeto intencional da emoção.

7 Price, Carolyne. *Emotion*. Polity Press. 2015, p. 22.

8 Deonna, J. A.; Teroni, F. *The Emotions: A Philosophical Introduction*. London: Routledge, 2012, p. 16.

9 Scarantino, Andrea. "The Motivational Theory of Emotions". In: Justin D'Arms and Daniel Jacobson (eds.), *Moral Psychology and Human Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 172. doi:10.1093/acprof:oso/9780198717812.003.0008

Uma das características distintivas das emoções em relação a outros estados mentais é o objeto intencional. Isso significa dizer que toda emoção possui um objeto intencional, ou seja, quando a emoção ocorre, ela ocorre sempre em relação a um objeto específico. Além disso, as emoções apresentam intensidade (podem ser emoções fracas, brandas, fortes etc.), valência (por exemplo, podem ser positivas como a admiração, ou negativas, como o ódio), duração (os episódios emocionais podem ser breves ou duradouros), parcialidade (elas concernem a um objeto ou objetos; elas expressam uma perspectiva pessoal em relação a esse(s) objeto(s))¹⁰ e intencionalidade.

Falar da intencionalidade das emoções significa dizer que elas possuem um objeto intencional que evoca na pessoa a emoção e que elas possuem uma conexão com as avaliações que são feitas desse objeto. Esses dois aspectos da intencionalidade são fundamentais para que se estabeleça os padrões de correteude ou correção de uma emoção. Isso significa que uma emoção que se manifesta em alguém nem sempre é apropriada ou correta. Por exemplo, alguém pode sentir medo de uma minhoca achando que ela é perigosa como uma cobra venenosa, mas esse medo não é correto nem apropriado, pois, de fato, a minhoca não é perigosa. Assim, o objeto intencional e a avaliação que se faz desse objeto não são corretos ou apropriados para o surgimento da emoção correspondente.

Levando-se em conta as discussões atuais no âmbito da Filosofia das Emoções, o objetivo desse texto é mostrar o conceito de emoção defendido pela filósofa suíça-canadense. Para tanto, iniciaremos por mostrar os principais aspectos das emoções enquanto percepções de valores, em seguida, falaremos sobre a relação que Tappolet estabelece entre emoções e valores, evidenciando as dificuldades em se estabelecer o realismo ou o

10 Ben-ze'ev, A. "The Thing Called Emotion". In: Peter Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 41-61.

subjetivismo dos valores, optando por defender o neo-sentimentalismo, que é baseado na hipótese de que os conceitos avaliativos só podem ser aplicados a um objeto específico se, e somente se, a pessoa sentir a emoção relevante relacionada ao conceito avaliativo. Por exemplo, o conceito de *amável* só pode ser aplicado a uma pessoa se o avaliador sentir a emoção relacionada a esse conceito e se, de fato, a amabilidade é apropriada (quando o objeto intencional instancia corretamente o estado avaliativo).

TEORIA DAS EMOÇÕES COMO PERCEPÇÃO DE VALORES

A *teoria das emoções como percepção de valores*, ou Teoria Perceptual, desenvolvida por Christine Tappolet, é uma teoria que se insere na Tradição Avaliativa, mas, diferentemente da *teoria dos julgamentos de valores*, oferece um lugar às sensações, visto que ela se baseia em duas afirmações, quais sejam: as emoções envolvem as sensações e as emoções envolvem representações. Diferentemente da teoria avaliativa de Solomon¹¹, essa teoria não aparece como uma oposição às teorias jamesianas, pois ela considera a importância dos aspectos das emoções reivindicados pelas teorias das sensações e, de forma semelhante, assim como as teorias avaliativas, ela considera a intencionalidade e as condições de correteza, sem, no entanto, ser afetada pelas objeções direcionadas às teorias avaliativas.

De acordo com a *Teoria Perceptual*, as emoções são, essencialmente, *experiências perceptuais* das propriedades avaliativas dos objetos. Nessa perspectiva, é necessário fazer a distinção entre percepções e experiências perceptuais. As experiências perceptuais não precisam ser reais, ou seja, um indivíduo pode ter a experiência de ver um gato preto quando na verdade o gato é cinza. Isso significa que as nossas experiências perceptuais

11 Solomon, Robert. C. *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*.

podem ser falhas a depender de outros fatores, no caso acima, a iluminação influenciou na experiência perceptual. Por outro lado, a percepção traz em si um caráter de necessidade, haja vista que a percepção de que um gato é cinza implica que o gato é realmente cinza¹², ou seja, de fato o gato é tal qual está sendo percebido. Nesse sentido, estabelecer uma analogia entre as emoções e as percepções das propriedades avaliativas de um objeto significa assumir que essas percepções nunca falham ou nunca estão erradas. Isso não é o caso quando falamos das emoções. Imaginemos que uma pessoa tem medo de um cachorro: o medo do referido animal consiste na percepção de que ele é perigoso (propriedade avaliativa) exceto se essa percepção for falha (perceber que o cachorro seja perigoso quando ele realmente não o é). Mas, como vimos, se uma percepção é falha ou errada, então se trata de uma experiência perceptual.

A importância dessa distinção é que, se a teoria das emoções fosse elaborada em termos de percepções, não seria levado em consideração o fato de que as emoções, às vezes, podem enganar, assim como nossas experiências perceptuais são capazes de fazê-lo. Com isso, “a teoria às vezes é formulada em termos de percepções, em vez de experiências perceptuais, mas isso é esquecer que as emoções podem falhar”¹³. Assim, a formulação da definição das emoções em termos de percepção seria: “as emoções são percepções das propriedades avaliativas a menos que falhem”¹⁴. De acordo com essa definição, as emoções possuem um conteúdo representacional que é representado através do objeto intencional que apresenta propriedades avaliativas específicas, isto é, o objeto formal das emoções são suas propriedades avaliativas. Uma emoção de admiração por uma pessoa só será

12 Tappolet, Christine. *Emotions, Values and Agency*, p.15.

13 Tappolet, Christine. *Emotions, Values and Agency*, p.15.

14 Tappolet, Christine. *Emotions, Values and Agency*, p.15.

correta se essa pessoa for realmente admirável. O amor por uma pessoa só será correto se essa pessoa for realmente digna de amor.

Podemos questionar qual é a diferença entre a *Teoria Perceptual* e as demais teorias avaliativas. Basicamente, a diferença consiste no fato de que a teoria perceptual assume que o *conteúdo representacional das emoções não é conceitual*. Mas, o que isso significa? Para entendermos a diferença entre conteúdos conceituais e não conceituais, tomemos, por exemplo, uma experiência perceptual de ver uma rosa branca no jardim. A experiência visual e os julgamentos de que a rosa é branca e está no jardim são ambos sobre a mesma rosa, mas ambos representam seus objetos e suas propriedades de forma diferente. A experiência visual é como se fosse uma fotografia, um instante da rosa branca no jardim. A captação dessa imagem, isto é, o julgamento de que a rosa é branca e está no jardim, é uma descrição envolvendo as propriedades apresentadas pela rosa branca no jardim. Se, por um lado, a experiência visual não precisa de conceitos para capturar o objeto, no caso a rosa branca, portanto sendo não conceitual, por outro lado, o julgamento é conceitual na medida em que ele necessita dos conceitos para descrever seu objeto. Ele precisa dos conceitos de *rosa*, *branco* e *jardim* para julgar que a rosa é branca e está no jardim.

Outra diferença importante entre as experiências sensoriais e os julgamentos é que os julgamentos podem ocupar um lugar no raciocínio; na verdade, uma das características dos julgamentos é o fato de eles formarem uma rede complexa de inferências¹⁵. Por exemplo, vejamos esses três juízos: a rosa é branca, a margarida é branca e as cadeiras são brancas. Esses juízos possuem a cor branca como conteúdo em comum, ou seja, pertinente aos três elementos em questão. Assim, para explicar as relações inferenciais entre os juízos, parece necessário postular os constituintes de conteúdo. Algumas inferências podem ser produzidas a partir

15 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. 16.

desses julgamentos através das relações entre eles. Apesar de serem objetos diferentes, somos capazes de inferir essa característica em comum, mas também somos capazes de diferenciá-los. Na constituição de cada julgamento, bem como nas inferências feitas a partir desses julgamentos, existe a presença dos conceitos que compõem o conteúdo. Logo,

(...) os conceitos podem ser definidos como constituintes inferencialmente relevantes do conteúdo. Um estado mental é conceitual se ele tem um conteúdo que envolve tais componentes, e é não conceitual se não for esse o caso. Assim, uma pessoa terá um conceito na condição de que alguns de seus estados mentais têm conteúdos que envolvem o conceito em jogo. Para possuir o conceito montanha, por exemplo, é necessário ter estados mentais sobre montanhas cujo lugar na rede inferencial é determinado em parte pelo conceito de montanha, como o julgamento de que o que você vê é uma montanha¹⁶.

Por outro lado, o conteúdo das experiências sensoriais parece algo não conceitual. Nesse aspecto, a teoria perceptual, devido à analogia entre experiências perceptuais e as emoções, considera que os conteúdos das emoções são não conceituais.

Embora as emoções possam, e geralmente envolvam, conteúdos conceitualmente articulados – é, por exemplo, claramente necessário possuir o conceito de fusão financeira para experimentar o medo de que haverá um colapso financeiro –, o julgamento avaliador que faz parte do conteúdo das emoções é não conceitual. Em outras palavras, não é necessário possuir o conceito do temível para experimentar o medo e assim representar algo como temível, ou possuir o conceito do vergonhoso a fim de experimentar a vergonha e, assim, representar algo tão vergonhoso. Mesmo apresentando conteúdos estruturados semelhantes aos

16 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. 17-18.

conteúdos das experiências sensoriais, as emoções não precisam ter conteúdos proposicionais como os julgamentos precisam.

Visto que existe a possibilidade de se definir as emoções em termos de experiências perceptuais, então Tappolet desenvolveu o principal argumento que embasa essa definição, mostrando as analogias que existem entre as emoções e as percepções. O primeiro ponto desse argumento é baseado na observação de que as emoções e as experiências perceptuais compartilham um número significativo de características importantes, quais sejam:

1. As emoções e as experiências sensoriais são estados conscientes caracterizados pelas propriedades fenomenológicas. Existe algo que caracteriza a percepção de um objeto, da mesma forma que existe algo que caracteriza a experiência de uma emoção. Quando vemos a rosa branca, temos consciência de que se trata de uma rosa e de que ela é branca, e essa impressão surge na nossa mente imediatamente ao vermos a rosa branca. A sensação visual da rosa branca é diferente da rosa vermelha, de forma que cada percepção gera uma sensação distinta. Ao ver um cachorro, a sensação de medo é consciente e temos consciência de que estamos com medo do cachorro porque nós percebemos o perigo relacionado ao animal.
2. O segundo ponto de analogia entre as emoções e as experiências sensoriais diz respeito à espontaneidade e à forma automática como elas se manifestam independentemente de nossa vontade. Esses dois tipos de experiência são diferentes de ações voluntárias em que a pessoa decide se quer ou não fazer; elas, ao contrário, são involuntárias e automáticas em resposta a algo no mundo. Por exemplo, vemos o céu azul e, automaticamente, quando para ele olhamos, captamos imediatamente o seu azul. Porém, se quiséssemos ver o céu rosa não seria possível,

porque isso não depende da nossa vontade. Da mesma forma, não podemos decidir que vamos sentir medo, pois o medo surge instantaneamente.

3. Tanto as emoções como as experiências sensoriais são causadas por fatos e episódios no mundo. A rosa branca nos causa a experiência de ver a rosa como branca, da mesma forma que o cachorro bravo que late em nossa direção nos causa medo. Uma possível objeção em relação a essa analogia é devida ao fato de existirem emoções relacionadas a objetos imaginados, como, por exemplo, o medo de sair de casa porque podemos ser assaltados. Em resposta, Tappolet diz que “permanece verdadeiro que em geral, as emoções são guiadas pelo mundo, no sentido de que elas são repostas de como as coisas são em nosso ambiente”¹⁷.
4. Ambas, as emoções e as experiências sensoriais possuem condições de correitude. As emoções podem ser avaliadas em termos de adequação, ou seja, se são ou não apropriadas. Quando alguém sente medo do que é realmente perigoso, como, por exemplo, um assaltante armado, dizemos que o medo dessa pessoa é apropriado ou correto, pois se ajusta ao estado de coisas. Da mesma forma, se alguém vê um gato cinza e diz ter a experiência perceptual de que o gato é preto, então essa percepção não atende às condições de correitude.

Essas são apenas algumas de todas as analogias apresentadas por Tappolet, entretanto, também guardam algumas dissimilaridades entre as emoções e as percepções. Assim, por exemplo, um fato que contrasta emoções e percepções consiste na existência de valências apresentadas pelas emoções e que não são encontradas nas percepções. Existem emoções negativas e positivas que

17 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. 20.

podem vir acompanhadas de sensações hedônicas. No entanto, não existem percepções sensoriais negativas ou positivas, pois elas apenas são impressões causadas pelos objetos em nós através de algum sentido. Os julgamentos que fazemos em relação às coisas que percebemos acontecem posteriormente à nossa percepção. Nesse sentido, percebemos uma rosa branca fresca ou murcha e a captação das propriedades desse objeto é imediata, mas a formação do juízo de valor (se a rosa é bonita, por exemplo) vem depois. Ainda em relação à valência, as emoções apresentam uma polaridade, ou seja, apresentam estados opostos, como alegria/tristeza, que, às vezes, podem ser direcionados ao mesmo objeto, ao passo que não existe essa ambivalência nas experiências perceptuais.

De acordo com Deonna e Teroni,¹⁸ a objeção mais contundente à teoria perceptual diz respeito à diferença existente entre a forma como as emoções acessam as propriedades avaliativas que elas revelam e a maneira como as percepções o fazem. Mesmo se as emoções fossem consideradas como uma maneira independente de acessar essas propriedades, as percepções não poderiam ser consideradas da mesma forma. Eles trazem o seguinte exemplo para clarificar a objeção: suponha que Mary e Jonas estão conversando e em um determinado momento Jonas faz uma observação sobre alguma coisa que Mary percebe como injusta. Esse relato causou uma indignação em Mary, que o ouvia, “a injustiça da observação de Jonas é percebida por Mary através de sua indignação, mas a observação em si não é. Mary deve acessá-la através de outros meios (percepção, memória, crença, etc.), o que constitui a base cognitiva de sua indignação”¹⁹ Assim, Mary ouve a observação de Jonas e sente que ela é injusta. Quanto às percepções, ao vermos uma bola amarela, acessamos suas propriedades de

18 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*. London/New York: Routledge, 2012, p. 69.

19 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 69.

forma imediata, identificando o objeto bola e a cor amarela. A dependência da base cognitiva é um dos fatores que explicam o porquê de as respostas emocionais serem diferentes das respostas sensoriais. Em relação a esse aspecto, Tappolet contra-argumenta afirmando que as emoções não dependem apenas de estados cognitivos, haja vista que elas são também influenciadas por vários outros fatores psicológicos, como expectativas, projetos, metas, preferências, desejos, humores ou traços de caráter.

Além dessas semelhanças com as experiências perceptuais, a teoria de Tappolet apresenta algumas implicações epistemológicas importantes. Se as emoções são representações não conceituais de propriedades avaliativas, como falamos anteriormente, então elas podem ser pensadas analogamente às experiências sensoriais que nos permitem ficar conscientes de alguns aspectos do mundo. Da mesma forma que a experiência perceptual de uma montanha azul nos permite ficar conscientes da cor da montanha, a experiência do medo nos permite ficar conscientes das coisas temíveis. Mas, como as emoções podem falhar, pois podemos sentir medo de algo que não é realmente amedrontador, então podemos reformular a experiência do medo: o medo nos permitiria ficar conscientes do objeto amedrontador quando nada interfere nesse episódio. A partir dessa possibilidade é plausível afirmar que os julgamentos que são embasados nas emoções são justificados *prima facie*. A justificação *prima facie* é um status epistêmico minimal, já que nos fornece uma razão ou justificação para a emoção que sentimos. Assim, se você está com medo do cachorro é certamente porque alguma coisa te faz acreditar que o cachorro ser perigoso é *prima facie* justificado. Nesse sentido, podemos dizer que, no mínimo, as emoções podem oferecer uma justificação *prima facie*.

Dessa forma, as emoções apresentam a mesma direção de ajuste (direction of fit) que os julgamentos, isto é, a direção de ajuste mundo-mente, sem, no entanto, serem assimiladas pelos julgamentos. Destarte, a análise perceptual das emoções tem como

consequência a plausibilidade destas apresentarem um papel intencional ao nos revelar valores. Convém lembrar que a teoria perceptiva considera a fenomenologia das emoções de forma que “as emoções são formas de afecções perceptuais através das quais um mundo de propriedades avaliativas se apresenta para nós de uma maneira experiencial”²⁰. Ainda de acordo com as analogias entre as emoções e as percepções, podemos dizer que a relação existente entre as percepções e os julgamentos perceptuais é análoga à relação existente entre as emoções e os julgamentos avaliativos. Dessa forma, se as experiências perceptuais causam e justificam os julgamentos perceptuais, somos levados a considerar que as emoções causam e justificam os julgamentos de valor. “A ideia geral é que nossas emoções, por serem experiências dos valores, possuem o potencial de serem razões para os julgamentos avaliadores”²¹. Essa afirmação evidencia o papel epistêmico das emoções.

A RELAÇÃO ENTRE VALORES E EMOÇÕES

Diante do que foi exposto, parece óbvio o elo existente entre os valores e as emoções, e Cristine Tappolet é uma defensora dessa relação. Aparentemente, podemos comprovar essa ideia à medida que comumente podemos relacionar cada emoção com um predicado avaliativo. Assim, por exemplo, o repúdio está relacionado a algo que julgamos repugnante; o medo está relacionado a algo que julgamos amedrontador e, do mesmo modo, podemos fazer essa relação com outras emoções. A plausibilidade dessa relação engendra muitas questões do tipo: as características avaliativas são propriedades avaliativas no mundo ou dependem da nossa subjetividade? Tappolet se posiciona de

20 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 67

21 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 67

forma a defender que “as características avaliativas dependem das nossas reações subjetivas de uma forma semelhante à forma como muitas pessoas pensam que as cores dependem das nossas experiências com as cores”²².

Com efeito, já temos uma noção do que podem ser nossas emoções de uma maneira geral e, para compreendermos como se dá essa relação entre emoção e valor, convém, previamente, indicar o que chamamos aqui de valores. Os valores podem ser designados como as propriedades avaliativas dos objetos. Eles podem ser positivos ou negativos, denotando coisas como beleza, coragem, solidariedade e compaixão, mas também coisas negativas como feiura, covardia, egoísmo e indiferença. Mais ainda, os valores não são apenas concebidos como conceitos abstratos e ideais políticos ou pessoais como liberdade, igualdade, lealdade etc., mas também como propriedades exemplificadas por objetos concretos, situações e eventos²³.

Se essa ligação entre emoções e avaliações é realmente estreita, então quais são as evidências que contam a seu favor? Afinal, o que faz com que as emoções sejam concebidas como apreensão das propriedades avaliativas? Sabemos que existe um número muito grande de objetos particulares para os quais algum tipo de emoção pode ser direcionado. Por exemplo, o amor que uma pessoa sente pode ser direcionado ao amigo, à mãe, ao filho, ao cônjuge, ao animal de estimação etc. A emoção é o amor e cada uma das pessoas para quem o amor é direcionado são os seus objetos particulares. Apesar dessa variedade de objetos particulares, cada ocorrência do amor consiste na apreensão de cada objeto particular como amável (digno de ser amado) (objeto formal). Essa distinção entre objeto particular

22 Tapollet, Cristine. *Philosophy of Emotion: A Contemporary Introduction*. Routledge, 2022, p. 152.

23 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 40.

e objeto formal²⁴ permite fazermos uma clarificação em relação à intencionalidade das emoções. As emoções não são apenas direcionadas a objetos particulares, mas, aparentemente, elas apresentam esses objetos de uma maneira específica; por isso é que a correlação das propriedades avaliativas como sendo os objetos formais das emoções revela em que sentido as emoções apreendem as características relevantes do ambiente. A invocação dos objetos formais é necessária no sentido de especificar as condições de correteude ou correção e justificação das emoções.

Digamos que, em um determinado dia, encontramos-nos mais sensíveis e não temos a mesma disposição que normalmente temos para ouvir um “não”. Se formos pedir um favor a alguém em um dia como esse, ao ouvirmos um “não posso” da pessoa, nos sentiremos magoados. Essa mágoa seria correta e justificada? Nesse exemplo, a mágoa é justificada se, e somente se, a pessoa tem boas razões para acreditar que a recusa da pessoa foi ofensiva, mas é incorreta se a mágoa não se ajusta aos fatos, ou seja, se a pessoa simplesmente disse de forma inofensiva que não poderia fazer o favor. Se a pessoa tivesse sido rude e ofensiva, ou tivesse destrutado quem pediu o favor, então a mágoa seria justificada e correta. Como mencionamos no exemplo, a pessoa que pediu o favor estava em um momento de extrema sensibilidade e isso afetou a sua avaliação do episódio. Então, isso nos leva a pensar na questão da subjetividade e objetividade dos valores.

Ao dizermos que a mágoa sentida pela pessoa no exemplo acima é justificada, mas incorreta, nós assumimos a prerrogativa de que alguém pode ser rude independentemente da reação de mágoa das outras pessoas, ou, mesmo a pessoa não sendo rude, a outra, devido à sua sensibilidade, assim o julgará. Portanto, as propriedades avaliativas podem ser analisadas em termos de respostas emocionais. Existem duas perspectivas concernentes

24 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 40.

a essa análise: as propriedades avaliativas podem ser pensadas de forma a serem dependentes ou independentes das respostas emocionais. Digamos que duas pessoas emitem julgamentos diferentes em relação a uma mesma pintura; uma diz que a pintura lhe evoca uma tristeza e a outra diz que a pintura lhe evoca uma alegria. Se analisarmos as propriedades avaliativas desse objeto através de um viés subjetivista, diremos que o mesmo objeto pode ser triste ou alegre, relativizando, dessa forma, suas propriedades avaliativas. Se o analisarmos independentemente das reações emocionais das pessoas, diremos que o objeto apresenta valores reais e não relativos.

Assim, falamos em subjetivismo e realismo de valores. De forma bastante resumida, podemos dizer que a abordagem realista dos valores está embasada na assertiva de que as propriedades avaliativas são independentes das respostas emocionais. Se elas são independentes das respostas emocionais, então elas dependem de quê? Uma maneira de se pensar a natureza dessas propriedades é compreendê-las como propriedades naturais dos objetos que as exemplificam. Como consequência dessa visão, temos a universalização das propriedades avaliativas: “se um objeto com certas propriedades físicas exemplifica uma certa propriedade avaliativa, então uma duplicata perfeita desse objeto irá também exemplificá-la”²⁵. Por exemplo, se uma cadeira apresenta determinadas propriedades naturais como formato, cor, assento etc., e exemplifica a propriedade avaliativa de ser confortável ou de ser bela, então uma outra cadeira que apresentar as mesmas propriedades naturais também revela as mesmas propriedades avaliativas. De acordo com essa ideia, as propriedades avaliativas sobrevêm (*supervene*) das propriedades naturais.

Particularmente, achamos bastante problemática essa perspectiva defendida pelo realismo, porque, se as propriedades

25 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 49.

avaliadoras sobrevêm das propriedades naturais, então todos os sujeitos em contato com os mesmos objetos emitiriam as mesmas avaliações. Todavia, sabemos que isso não ocorre de fato. Por vezes, é possível existir uma concordância entre a exemplificação das características naturais (cor, forma, material etc.) de um determinado objeto, no entanto, não necessariamente esse objeto exemplificaria as mesmas propriedades avaliativas, visto que a avaliação, em última instância, ocorre no âmbito da pessoa. Pensemos em uma cadeira qualquer: duas pessoas poderiam perceber as propriedades naturais, como o material utilizado, a cor, a textura e o design, e, no entanto, uma dessas pessoas poderia avaliar essa cadeira como bela e confortável e a outra pessoa poderia avaliá-la como estranha e macia demais. A questão seria: na realidade quais propriedades seriam inerentes a essa cadeira? Seria possível descrevê-las de um ponto de vista totalmente objetivo? Se sim, quais seriam esses critérios, uma vez que a atividade de avaliar é uma característica dos seres humanos?

Por sua vez, o subjetivismo de valores parte da relação entre os valores e as repostas emocionais, ou seja, as propriedades avaliativas podem ser compreendidas em termos de repostas emocionais. No entanto, as repostas emocionais de cada pessoa podem ser diferentes, de forma que cada pessoa pode ter uma avaliação distinta. Para não cair em um relativismo extremo, faz-se necessário apelar às disposições. O modelo disposicionalista permite a existência de situações nas quais uma pessoa responde a um objeto de uma maneira quando esse objeto de fato não possui essa propriedade avaliativa relevante, assim como a existência de situações nas quais o objeto possui a propriedade avaliativa na ausência de uma resposta relevante. Não obstante, um objeto que tem a disposição de causar um determinado tipo de resposta pode, por uma variedade de razões, suscitar uma

resposta diferente ou mesmo nenhuma resposta²⁶. A disposição de um objeto suscitar determinadas respostas emocionais nas pessoas não significa que isso ocorre sempre. Digamos que uma pintura manifesta uma singela alegria do pintor através de suas cores, mas seus traços eram mais bruscos, revelando um pouco de tristeza e melancolia no cenário. As pessoas que perceberem as nuances alegres das cores responderiam com a avaliação de que a pintura é alegre, mas outras pessoas poderiam focar sua atenção nos traços e avaliariam que a pintura é triste. Se uma pessoa que julgou a pintura alegre tivesse a oportunidade de observar a pintura uma outra vez, poderia perceber os traços tristes e, quiçá, mudar sua avaliação. Para outras pessoas, porém, a pintura poderia não evocar qualquer reação, ou outras reações diferentes da tristeza e da alegria. Pode ser o caso de que os objetos e as situações possuam disposições para exporem suas propriedades, no entanto, os sujeitos precisam também da disposição para perceber ou captar essas disposições.

Portanto, enquanto o subjetivismo de valores é embasado na concepção de propriedades avaliativas em termos de resposta emocional, ou seja, “resposta-dependente”, o realismo dos valores configura-se como “resposta-independente”, de forma que o objeto possui a disposição para suscitar no sujeito suas propriedades avaliativas. Entretanto, ressaltando as limitações do subjetivismo e do realismo de valores, Tappolet afirma que,

de fato, em princípio alguém pode pensar que os conceitos emocionais possuem uma conexão tão íntima que os julgamentos avaliativos são determinados por quaisquer emoções que sentimos. Alguém deve então sugerir que algo é admirável na medida em que alguém o admira, ou que alguma coisa é nojenta na medida em que alguém sente nojo em relação a essa coisa e assim por diante em relação aos outros

26 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 43.

conceitos emocionais. Entretanto, como muitos argumentaram, essa sugestão, que pode ser chamada de “Sentimentalismo Simples”, não convém. O problema com o Sentimentalismo Simples é que nossos julgamentos avaliativos não são meros reflexos das nossas respostas emocionais atuais. Às vezes nós admiramos o que não é admirável ou sentimos nojo de algo que não é nojento. Em vez de respostas atuais, alguém pode apelar para a disposição de provocar emoções, e declarar, por exemplo, que algo é admirável somente se possui a disposição de causar admiração. Mas essa Descrição Disposicional também não convém. Alguma coisa pode ter a disposição de causar admiração em condições normais sem que seja genuinamente admirável. A revisão comumente aceita é acrescentar a condição de que as emoções sejam ajustadas ou apropriadas. A ideia é que alguma coisa é admirável se, e somente se, sentir admiração é uma resposta apropriada a essa coisa, e assim por diante com os outros conceitos emocionais.²⁷

Nessa perspectiva, completa a autora, “a ideia é que alguma coisa é admirável se, e somente se, sentir admiração é uma resposta apropriada a essa coisa”. De acordo com essa definição dos conceitos avaliativos, uma propriedade avaliativa é o caso se, e somente se, a emoção através da qual se faz a avaliação é uma emoção apropriada. Como vimos, Tappolet propõe uma forma de realismo sobre os valores, o “realismo sentimental”, que apresentamos anteriormente, de acordo com o qual os conceitos avaliativos são resposta-dependentes, mas seleciona propriedades que são totalmente objetivas, como as que são disponíveis para o neo-sentimentalismo²⁸.

27 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. 83.

28 Esse termo, de acordo com Tappolet (2016), p. 15, foi utilizado por D’Arms e Jacobson (2000a), mas existem outros termos usados para designar a mesma ideia: “subjjetivismo sensível”, utilizado por Wiggins (1998) e

NEO-SENTIMENTALISMO E OS JULGAMENTOS AVALIATIVOS DE CORRETUDE

A versão do neo-sentimentalismo proposta por Tappolet visa sanar algumas deficiências que foram alvo de ataques nas versões padrões. Essas versões são baseadas na hipótese de que os conceitos avaliativos, como, por exemplo, *admirável*, só podem ser aplicados a algo se, e somente se, sentir a emoção relevante relacionada a esse conceito, no caso a *admiração*, é apropriado. Tappolet sugere que uma emoção pode ser considerada apropriada quando ela corretamente representa um estado avaliativo. Lembremos que uma emoção apropriada é aquela que está de acordo com as condições de ajuste ao mundo, ou melhor, quando essa emoção se ajusta aos fatos. Assim, por exemplo, o medo só é apropriado quando o objeto do medo é genuinamente amedrontador, ou seja, algo nos causou medo porque nós o avaliamos como amedrontador, mas o medo só é apropriado se esse algo for realmente amedrontador. A esse aspecto, Tappolet responde que sua proposta oferece um ponto de vista epistemológico, “pois expressa a indispensabilidade epistêmica de nossas respostas emocionais em relação aos julgamentos avaliativos”²⁹.

A partir da forma como a tese proposta pelo neo-sentimentalismo é interpretada, temos diferentes tipos de neo-sentimentalismo. Assim, pode-se formular a seguinte tese:

NS: x é V se, e, somente se, x é tal que sentir E é apropriado em resposta a x , ao se contemplar x .

Onde: V designa um valor emocional,

E designa a atitude correspondente,

x designa um objeto qualquer

fitting attitude analysis, ou “análise da atitude apropriada”, utilizado por Rabinowicz e Ronnow-Rasmussen (2004).

29 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. xiii – prefácio.

Dessa forma, podemos fazer certa avaliação emocional de um objeto *x* qualquer se, e, somente se, a emoção relacionada a *x* é apropriada (adequada). Assim, por exemplo, o cachorro é amedrontador se, e somente se, o medo que eu sinto dele é apropriado em relação ao cachorro (ele é agressivo, mostra os dentes, parte em minha direção).

Interessa-nos aqui destacar em que sentido o conceito de *apropriado* (adequação) pode ser compreendido, porque, de acordo com a interpretação dada, tem-se implicações diferentes na tese NS. Existem duas maneiras de se compreender esse conceito. A primeira é através de uma interpretação normativa sugerida por Chisholm, como indica Tappolet³⁰. Ele sugere que o conceito de adequação seja interpretado como um conceito normativo. Dessa forma, uma emoção é dita apropriada quando ela deve (no sentido normativo) ser sentida, ou é a emoção que alguém tem razões normativas para sentir. A tese NS na interpretação normativa diz que:

NS-N: *x* é *V* se, e somente se, *x* é tal que o sentimento *E* é obrigatório com respeito a *x*, se *x* for contemplado.

Tappolet propõe uma outra interpretação, negando o conceito de adequação enquanto conceito normativo. A sua sugestão é que a adequação de uma emoção, ou seja, dizer que uma emoção é apropriada é uma questão de representação. Assim, uma emoção é apropriada ou adequada se ela representa as coisas como elas são. “No sentido relevante, emoções apropriadas são emoções que são corretas de um ponto de vista epistêmico. Isso é o que chamo ‘Neo-sentimentalismo representacional’”.³¹ Nesses termos, a tese do NS-R afirma que:

NS-R: *x* é *V* se, e somente se, se *x* é tal que o sentimento *E* está correto em resposta a *x*, se *x* for contemplado.

30 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. 86.

31 Tappolet, Christine, *Emotions, Values and Agency*, p. 87.

Isso significa dizer que um objeto é admirável se, e somente se, sentir admiração com respeito a esse objeto é correto de um ponto de vista epistêmico, ou seja, se essa admiração representar o objeto como ele é em termos avaliativos. Essa versão que liga as emoções e as propriedades avaliativas através da tese NS-R sugerida por Tappolet, adequa-se à teoria das emoções proposta pela referida autora. O postulado dessa teoria é que *as emoções são tipos de experiências perceptivas que representam seus objetos como se tivessem certas propriedades avaliativas e são corretas dependendo se as coisas são representadas como elas são*. Logo, o medo de um cachorro, por exemplo, só será correto se o cachorro for realmente perigoso.

OBJEÇÕES À TEORIA PERCEPTUAL DAS EMOÇÕES

Uma crítica interessante direcionada às emoções como percepção de valores é elaborada pelos proponentes da Teoria Atitudinal, que se insere na Tradição Motivacional. De acordo com Deonna e Teroni, apesar da Teoria Perceptual ser adequada para explicar os papéis intencionais, fenomenológicos e epistemológicos das emoções, ela apresenta dificuldades em relação ao apelo à percepção. Como devemos compreender a alusão às percepções? Como uma analogia ou como uma interpretação literal? Sendo assim, Deonna e Teroni apresentam algumas objeções ao evidenciar diferenças entre percepções e emoções. Em relação à semelhança evidenciada por Tappolet de que tanto as emoções como as experiências sensoriais são causadas por fatos e episódios no mundo, eles questionam: será que as emoções e as percepções possuem a mesma forma de captação das informações do mundo? Uma ressalva em relação a isso é que as emoções e as percepções diferem no que diz respeito à dependência de outros estados, como as motivações, as crenças e os traços de caráter

da pessoa³², porquanto, ao contrário das percepções, as emoções são altamente dependentes desses outros estados.

Outro ponto digno de nota sobre a distinção entre emoções e percepções é que o conteúdo de uma percepção é responsável pela ocorrência da experiência perceptiva, ou seja, uma pessoa percebe o azul do céu se o céu e o seu azul causarem a experiência visual nessa pessoa. Entretanto, em relação às emoções isso não é o caso, pois a simples imaginação de uma situação de perigo pode evocar o medo, mesmo que esse objeto intencional não exemplifique a propriedade avaliativa relevante de ser realmente amedrontador, visto que é uma imaginação.

Opositores à Teoria Perceptual, Deonna e Teroni concebem as emoções como “atitudes avaliativas de prontidão para ação”. O que significa isso? Pensemos na emoção do medo. De acordo com essa teoria, o medo de um escorpião não é decorrente da percepção que o escorpião é perigoso (conforme proposto pela teoria perceptual), mas “a atitude avaliativa de ter o escorpião como perigoso” direcionada ao conteúdo de que existe um escorpião ali. Assim, o medo do escorpião é “uma experiência do escorpião como perigoso” na medida em que é uma experiência corpórea preparando a pessoa para a evitação do escorpião.³³ Seguindo esse mesmo raciocínio, o ódio que sentimos de alguém é uma experiência de termos sido ofendidos ou prejudicados, na medida em que consiste em uma experiência do corpo estar preparado para revidar. Sendo assim, as emoções formam um conjunto específico de atitudes, pois são atitudes avaliativas em relação aos conteúdos como objetos (escorpião, cão etc.). São avaliativas na medida em que seu objetivo constitutivo é avaliativo. Por exemplo, o medo é uma atitude que tem o perigo

32 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 68.

33 Deonna, Julian; Teroni, Fabrice. *The Emotions. A Philosophical Introduction*, p. 81.

como seu objetivo constitutivo, a raiva é uma atitude que tem o objetivo constitutivo da ofensividade, e assim por diante.

Da mesma forma que a Teoria Perceptual, a Teoria Atitudinal possui uma base cognitiva (a maneira pela qual o conteúdo é conhecido pela percepção, pelo julgamento etc.), porém elas divergem em relação ao conteúdo. De acordo com Deonna e Teroni, a Teoria Perceptual falha ao pensar as emoções em termos de conteúdo (o que é percebido quando nos emocionamos). As emoções se diferenciariam apenas em termos de conteúdo e não em termos de atitudes, pois haveria apenas uma atitude, que seria a de perceber os diferentes conteúdos (raiva, medo, indignação etc.). Esse aspecto evidenciado pelos filósofos falha em capturar o que diferencia uma emoção de outra.

Entretanto, Tappolet também tem suas críticas à Teoria Atitudinal, demonstrando que apresenta dificuldades no seu argumento principal e que não consegue estabelecer os objetos formais das emoções, ou seja, eles não aparecem no conteúdo das emoções.³⁴ De acordo com Tappolet, a Teoria Atitudinal não tem dificuldade ao falar sobre a intencionalidade das emoções, mas falha em diversos aspectos, por exemplo, em relação a proposta da motivação emocional que subjaz essa teoria. De acordo com Rossi e Tappolet³⁵, essa teoria, bem como as teorias motivacionais em geral enunciadas em termos de “prontidão para a ação”, é aparentemente implausível, pois os efeitos motivacionais das emoções são limitados. Por exemplo, é bastante limitado tentar prever o comportamento relacionado a uma emoção. Se o medo,

34 Rossi, Mauro; Tappolet, Christine. “What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions”. *Canadian Journal of Philosophy*. 2019, 49(4), p. 544-563. doi:10.1080/00455091.2018.1472516

35 Rossi, Mauro; Tappolet, Christine. What kind of evaluative states are emotions? The attitudinal theory vs. the perceptual theory of emotions. 2019, *apud* Tappolet, Christine. *Philosophy of Emotion: A Contemporary Introduction*, 2022, p. 90.

tal como concebido pela Teoria Atitudinal, fosse a prontidão do nosso corpo para agir de forma a diminuir o impacto do objeto intencional por meio da fuga ou da evitação, isso deixaria de fora uma gama de possibilidades de ações que podem ocorrer em um episódio de medo. Pode ocorrer de fugirmos ou atacarmos quando estamos com medo, porque a reação humana é imprevisível, podendo haver episódios em que a reação seja totalmente diferente, como a pessoa ter uma crise de riso.

O ponto principal é que cada uma dessas teorias apresenta seus pontos fortes e fracos. Mas, apesar das fragilidades, as discussões continuam na busca de responder o que é uma emoção. A contribuição de Christine Tappolet ao definir as emoções como percepção das qualidades avaliativas dos objetos, mesmo com suas fragilidades, sem sombra de dúvidas é de extrema relevância para a Filosofia das Emoções e contribuiu para que o problema continue sendo estudado.

SOBRE AS ORGANIZADORAS

CAROLINA ARAÚJO é professora titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e membro permanente do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. É também Pesquisadora do CNPq e Cientista do Nosso Estado da Faperj. Suas pesquisas são na área de História da Filosofia Antiga e, mais recentemente, sobre as mulheres na Filosofia e Metafilosofia. É membro do Comitê Editorial da International Plato Society e representante da América Latina na Diretoria da International Society for Socratic Studies. Coordena a Cátedra “Quantas filósofas” no Colégio Brasileiro de Altos Estudos, é membro e administradora da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e co-editora da Enciclopédia Mulheres na Filosofia. Sua contribuição editorial recebeu fundos da FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 260003/004143/2021
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7066841287744813>
E-mail: correio.carolina.araujo@gmail.com

LUCIANA DEPLAGNE é Doutora em Teoria da Literatura pela UFPE, com estágio doutoral na Université Blaise-Pascal - Clermont-Ferrand/França. Tem Pós-Doutorado pela Universidade Nova de Lisboa (Estágio Senior-CAPES) e pela Université de Poitiers (com bolsa CNPq). É professora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da UFPB e atua em duas linhas do Programa de Pós Graduação em Letras da mesma instituição: Estudos Clássicos e Medievais e Estudos Decoloniais e Feministas. É coordenadora do Grupo Christine de Pizan (CNPq), membro do

GT da ANPOLL, Mulher e Literatura, e da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM). É uma das editoras da Revista *Ártemis* (Revista interdisciplinar de divulgação de Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades). É autora, dentre outras publicações, da tradução do livro *A Cidade das Damas*, de Christine de Pizan, publicada em 2012, pela Editora Mulheres. Suas pesquisas têm foco em obras de autoria feminina, com perspectiva teórica na área da crítica feminista, da tradução literária, dos estudos sobre utopismos e dos estudos decoloniais. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1575989061010448>
E-mail: lucianaeleonora@yahoo.com.br

Maria Simone Marinho Nogueira é Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Licenciada em Filosofia e em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É Professora Associada da Universidade Estadual da Paraíba e Professora Permanente do PPGLI (Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade) na mesma Universidade. É Coordenadora do Grupo de Estudo *Benditas Escritas Transgressoras* (PPGLI/ Curso de Filosofia/UEPB); Pesquisadora do *Apophatiké* - Grupo de Estudos Interdisciplinares em Mística (UFF/CNPq); do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (UEPB/CNPq) e do Grupo Christine de Pizan (UEPB/CNPq). É membro da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e atualmente é Vice-Presidente da SBEFM (Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval). Suas pesquisas e publicações têm como temas a Filosofia Medieval, a Mística Feminina, a Literatura e a Filosofia feita por mulheres, concentrando-se especialmente em Marguerite Porete e Simone Weil. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da UEPB, Edital PRPGP n° 03/2024, Processo SUAP 55001.001516.2024-39. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9006294908415944>
E-mail: marianogueira@servidor.uepb.edu.br

SOBRE O ILUSTRADOR

MATHEUS DANTAS DE MEDEIROS é discente do quinto período do Curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba. Tem interesse em Arte e Estética e pesquisa sobre o existencialismo e o absurdismo. A sua vontade de investigar o sentido da existência o levou a estudar Filosofia, e a sua necessidade de se expressar, além das palavras, o levou a desenhar. A arte sempre esteve intensamente presente em sua vida e por isso ele tem interesse em ver o real a partir de uma perspectiva estética.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1516493499299360>

E-mail: matheus.dantas.medeiros@aluno.uepb.edu.br

SOBRE AS AUTORAS

RAQUEL WACHTLER PANDOLPHO é oraculista, poeta e doutoranda em Filosofia na linha de Conhecimento e Linguagem da Universidade Federal de Sergipe sob a orientação do Prof. Dr. Aldo Dinucci e o financiamento da CAPES. Mestre em Filosofia na linha de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Ouro Preto. Graduada em Filosofia também pela UFOP (2020). Minha dissertação de mestrado, *Espectros de Górgias: efeitos póstumos da feitiçaria sofisticada*, defendida em 2022, foi indicada ao Prêmio Filósofas de Destaque Acadêmico da ANPOF em parceria com a RBMF. Sou membra do grupo Mulheres que Leem Filósofas (PPGF-UFS), da linha de pesquisa Mulheres e Filosofia (GEFP-UFAL), do GT Epicteto e Marginália Filosófica | ANPOF, da RBMF (filosofas.org) e do Viva Vox/Palavra Viva. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2545789894927946>
E-mail: raquelpandolpho@gmail.com

FERNANDA CARDOSO NUNES possui graduação em Letras (Português-Inglês) pela Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos (FAFIDAM-UECE) (2002) e Mestrado em Literatura Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (2007). É Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), na área de Literatura, Cultura e Tradução, linha de pesquisa em Estudos Clássicos e Medievais (2023). Atualmente é Professora Adjunta I da Universidade Estadual do Ceará (UECE-FAFIDAM), onde é coordenadora do Grupo de Estudos em Literatura de Autoria Feminina da FAFIDAM - GELAFF. É membro do Grupo Christine de Pizan.

Tem experiência na área de Letras, com ênfase em literaturas de língua inglesa e portuguesa, ensino de língua e literatura inglesa, atuando principalmente nos seguintes temas: estudos de tradução, literaturas de língua inglesa, literaturas de língua portuguesa, literatura de autoria feminina, estudos de gênero e literatura medieval. É membro da Academia Limoeirense de Letras.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3129398156367951>

E-mail: fernanda.cardoso@uece.br

MARIA GRACIELE DE LIMA é doutora em Letras (UEPB), professora do Departamento de Metodologia da Educação (CE/UEPB) e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL/CCHLA/UEPB), fazendo parte da linha de pesquisa Estudos Clássicos e Medievais. É membro do Grupo Christine de Pizan, realizando pesquisa sobre os escritos de Catarina de Sena, Clara de Assis e Teresa d'Ávila. O texto *A ideia de experiência Mística em Teresa d'Ávila* é resultado da revisitação a um breve estudo de Literatura e Filosofia realizado durante o percurso do doutorado, em diálogo com as Ciências das Religiões.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6946278161576862>

E-mail: gracieledelima.literatura@gmail.com

CINELLI TARDIOLI MESQUITA é Professora EBTT do IFNMG- Campus Teófilo Otoni, onde foi bolsista PBQS de Junho a Novembro de 2023. Graduada em Filosofia (UFSJ) e Pedagogia (UNIFRAN), tem mestrado em Filosofia pela UFPR e está atualmente matriculada na linha de Filosofia Moderna e Contemporânea do programa de Doutorado em Filosofia da UFMG, onde tem desenvolvido pesquisa sobre Michel de Montaigne e Marie de Gournay sob a orientação da pesquisadora Telma de Souza Birchall. Este ensaio é fruto de suas pesquisas para a escrita de sua tese a ser apresentada para doutoramento.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7230060673076670>

E-mail: cinelli.mesquita@ifnmg.edu.br

TELMA DE SOUZA BIRCHAL é professora do Departamento de Filosofia UFMG. Aposentada em 2021, mantém o vínculo com a universidade como Professora Voluntária. Concluiu o Doutorado em Filosofia pela USP no ano de 2000, na área de História da Filosofia, tendo publicado o livro “O eu nos Ensaios de Montaigne” e vários artigos sobre Montaigne, Pascal e Descartes. Mais recentemente, pesquisa sobre Mulheres na Filosofia, especialmente Marie de Gournay. Na área de Ética e Bioética, realizou pós-doutoramento (2007-2008) na Universidade de Oxford (Uehiro Centre for Practical Ethics), e Estágio Sênior em Notre Dame University (2015), ambos com bolsa da CAPES. Tem interesse especial no tema da identidade pessoal, assim como em seus desdobramentos tanto no que diz respeito à identidade da mulher quanto em questões bioéticas. Dedicar-se também a temas ligados ao ensino de Filosofia, tendo participado da elaboração do Conteúdo Curricular para o Ensino Médio para o Estado de Minas Gerais.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4689493748421012>

E-mail: tbirchal@gmail.com

CARMEL DA SILVA RAMOS é doutora em Filosofia (2021) pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM/UFRJ), com estágio sanduíche pela Universidade de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (2018-2019). Possui mestrado em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ (2017) e graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014). Tem interesse na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Política e História da Filosofia Moderna e Contemporânea. Foi professora substituta de História da Filosofia na UFRJ entre 2021 e 2023. É membro do grupo de pesquisa Filosofia e Literatura (vinculado ao CNPq), do grupo de extensão Quantas Filósofas? e editora chefe da Revista Seiscentos. Desde 2020 atua como colaboradora administrativa da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado na UERJ, com Bolsa de Pós-Doutorado Jr.

FAPERJ/CNPq, dedicada ao estudo e tradução para o português da obra de François Poulain de la Barre.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4539225812576986>

E-mail: ramoscarmel@gmail.com

SARAH BONFIM é licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do ABC, mestra e doutoranda pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UNICAMP, com bolsa FAPESP processo 2021/02257-5 e membra do grupo de filosofia política da UNICAMP. É também parte da New Voices, uma rede internacional de pesquisadoras em história da Filosofia ligada à universidade de Paderborn, na Alemanha. Atualmente, faz estágio de pesquisa no exterior (BEPE/FAPESP) na Universidade de Cambridge, na Inglaterra. Este texto é resultado da pesquisa de doutorado, vinculado ao já referido programa de pós-graduação.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0117787962602105>

E-mail: sarah_bonfim@yahoo.com.br

GRAZIELA RINALDI DA ROSA possui Licenciatura Plena em Filosofia- UFPEL; Mestrado e Doutorado em Educação (Programa de Pós-Graduação em Educação/Unisinos); Estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Educação (UNISC); atua como professora de Filosofia do Instituto de Educação/Universidade Federal do Rio Grande/ IE-FURG; Prof^ª. Colaboradora do D'Generus-Núcleo de Estudos Feministas e de Gênero (UFPEL-RS); Integrante da Rede Brasileira de Mulheres Filósofa; Integrante do GT Gênero e Filosofia-ANPOF; Colaboradora do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola-GESE/FURG; Coord^a da Linha de Pesquisa “Relações de gênero e feminismos na educação” GESE/FURG; Integrante do Grupo de Pesquisa Educação Popular, Metodologias Participativas e Estudos Descoloniais (UNISC-RS); Integrante do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de São Lourenço do Sul/RS. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7624633201743877>

E-mail: grazirinaldi@furg.br

JULIANA DE MORAES é Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2019), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (2014) e graduada em Comunicação Social- Cinema também pela Universidade Federal Fluminense (2011). Entre 2019 e 2023, realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com projeto contemplado com Bolsa Nota 10 (PDR-10) da FAPERJ na linha de “Gênero, raça e colonialidade”. Sua pesquisa envolve os campos da Filosofia (com ênfase em autores contemporâneos), Psicanálise, Estética e Feminismo. Atualmente, é Professora Substituta- 40h de Estética na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e foi aprovada como bolsista CAPES no projeto “Aspectos éticos e políticos de uma filosofia da tecnologia como prática social” da UFPI, onde desenvolverá pesquisa de pós-doutorado de 2023 até 2025. É vinculada ao laboratório Filosofias do Tempo do Agora (UFRJ/CNPq), membra do GT de Estética da ANPOF, filiada à ABRE (Associação Brasileira de Estética), membra da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas, onde coordena o projeto “Mulheres que leem mulheres”, e da New Voices on Women in the History of Philosophy, organização ligada ao projeto History of Women Philosophers and Scientists, da Universität Paderborn (Hamburgo/Alemanha). Na sua produção bibliográfica, destaca-se a publicação de artigos e capítulos sobre arte, filosofia e estudos feministas. É co-organizadora do livro *Agambiarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben* (Editora Ape’ku, 2020), co- autora de *Trauma/arte contemporânea brasileira* (Editora Circuito, 2020) e autora de *O que a Esfinge ensina a Édipo: sobre os limites de interpretação na arte contemporânea* (Editora Ape’ku, 2021), originalmente sua tese de doutorado.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7624633201743877>

E-mail: judemoraes@gmail.com

THAÍS RODRIGUES DE SOUZA é Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Licenciada em filosofia pela mesma instituição e Professora de Filosofia no Instituto Federal de Goiás (IFG – Campus Valparaíso). A autora é membro do Grupo de Pesquisa Filopol – Núcleo de Filosofia e Política (UNIFESP/CNPq), do Diversas (IFG/CNPq) e Coordenadora do NEABI – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas do IFG – Câmpus Valparaíso.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4809203027085260>

E-mail: thais.souza@ifg.edu.br

EUGÊNIA RIBEIRO TELES é Professora temporária do Departamento de Filosofia da UEPB. Possui mestrado em Psicologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (2024). Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (2022), bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2010), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2013), Doutorado em Filosofia (Ufpe-Ufpb-Ufrn) pela Universidade Federal da Paraíba (2017) e Pós-doutorado na área de Filosofia e Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba (2021).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4464344448870484>

E-mail: eugenateles@servidor.uepb.edu.br

SOBRE O LIVRO

ILUSTRAÇÃO DA CAPA *Matheus Dantas de Medeiros*

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO *Jéfferson Ricardo Lima A. Nunes*

FORMATO *15x21 cm*

TIPOLOGIA UTILIZADA *Sabon 12/14 pt*

Pequenos ensaios sobre Grandes Filósofas nada tem de pequeno. É um livro grandioso porque corajoso, irreverente, capaz de abrir caminhos e fazê-los se multiplicar. É preciso coragem e irreverência para desafiar a historiografia sexista que desapareceu com as mulheres da história da filosofia pelo simples fato de serem mulheres. É o que este livro faz: engaja-se em recuperar, com análises aprofundadas, o pensamento de filósofas da Antiguidade, da Idade Média, da Modernidade e da Contemporaneidade, que desafiaram as normas sociais e filosóficas de suas épocas e ousaram pensar. Recontar a história do passado para compreender melhor o presente e projetar outros futuros, eis a grande contribuição deste Pequenos ensaios sobre grandes filósofas.

Yara Frateschi

*Professora Livre Docente de Ética e
Filosofia Política da Unicamp*

ISBN 978-85-7879-959-5



 **eduepb**