



Mulheres TRANSGRESSÃO em na Filosofia

Organizadoras:
Maria dos Remédios de Brito
Bianca Monteiro
Francyne Nascimento
Kévia Alves
Lídia Pantoja



Mulheres^{em} **TRANSGRESSÃO** na Filosofia

Organizadoras:
Maria dos Remédios Brito
Bianca Monteiro
Francyne Nascimento
Kévia Alves
Lídia Pantoja

Editora PPGARTES – 2025

Copyright © 2025

Editora do PPGARTES | UFPA

Organizadores: Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro, Francyne Caldas Nascimento, Kévia Alves dos Santos, Lídia Regina Pantoja Lobato, Maria dos Remédios de Brito.

ISBN (E-BOOK): 978-85-63189-87-5

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (UFPA)

Gilmar Pereira da Silva (Reitor)
Loiane Prado Verbicaro (Vice-Reitor)

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO (PROPESP)

Maria Iracilda da Cunha Sampaio
(xPró-Reitora)

INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE (ICA)

Isis de Melo Molinari Antunes (Diretora)
Adriana Valente Azulay
(Diretora Adjunta)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES (PPGARTES)

Prof. Dr. Alex Ferreira Damasceno
(Coordenador)
Prof. Dr. Francisco Pereira Smith Júnior
(Vice-Coodenador)

EDITORIA PPGARTES*

Graziela Ribeiro Baena
(Coordenadora)
Larissa Lima da Silva
(Assistente Editorial)

COMITÊ CIENTÍFICO

Profª. Drª. Maria dos Remédios de Brito
(Presidente)
Profª. Drª. Ana Cláudia do Amaral Leão
(ICA, Universidade Federal do Pará)
Profª. Drª. Ana Flávia Mendes Sapucaí
(ICA, Universidade Federal do Pará)
Profª. Drª. Ana Mae Tavares Bastos
Barbosa
(ECA, Universidade de São Paulo;
Universidade Anhembi-Morumbi)
Prof. Dr. Áureo Deo de Freitas Júnior
(ICA, Universidade Federal do Pará)

Profª. Drª. Giselle Guilhon Antunes
Camargo
(ICA, Universidade Federal do Pará)
Prof. Dr. José Carlos de Paiva
(FBA, Universidade do Porto)
Profª. Drª. Laura Malosetti Costa
(IA, Universidad Nacional San Martin)
Profª. Drª. Maria das Vitórias Negreiros
do Amaral
(CAC, Universidade Federal de
Pernambuco)
Prof. Dr. Orlando Franco Maneschy
(ICA, Universidade Federal do Pará)
Profª. Drª. Rejane Coutinho
(IA, Universidade Estadual Paulista)
Profª. Drª. Valzeli Figueira Sampaio
(ICA, Universidade Federal do Pará)

FICHA TÉCNICA DESTA EDIÇÃO:

Projeto Gráfico: Bianca Monteiro
Editoração Eletrônica: Bianca Monteiro
Capa: Bianca Monteiro
Revisão Textual: as autoras são totalmente responsáveis pela correção de cada texto.
Ficha Catalográfica: Larissa Silva

*A Editora do Programa de Pós-Graduação em Artes da UFPA pratica a avaliação por pares (preferencialmente externos) e seu eixo editorial refere-se às linhas de pesquisa deste programa.

EDITORA PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA ARTE

MULHERES EM TRANSGRESSÃO NA FILOSOFIA

ORGANIZAÇÃO

Maria dos Remédios de Brito
Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro
Francyne Caldas Nascimento
Kévia Alves dos Santos
Lídia Regina Pantoja Lobato

PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO, CAPA E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro

IMAGEM CAPA/CONTRACAPA

Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro

REVISÃO TEXTUAL E BIBLIOGRÁFICA

As próprias autoras dos textos, artigos e
ensaios.

AUTORAS

Anna Laura Maneschy Fadel
Agnes Lucius Bento da Silva
Delliene Miranda Lobato
Jovelina Maria de Souza Ramos
Larissa Caroline Moreira Noletto
Lílian Gabriela Rodrigues Lobato
Luana Talita Cruz

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca do Programa de Pós-Graduação em Artes/UFPA

M956m

Mulheres em Transgressão na Filosofia [recurso eletrônico] / Organizadoras: Maria dos Remédios de Brito, Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro, Francyne Caldas Nascimento, Kévia Alves dos Santos, Lídia Regina Pantoja Lobato. — Dados eletrônicos (1 arquivo: PDF, 104 páginas). — Belém: PPGArtes/UFPA, 2025.

Vários autores

Inclui bibliografias

Modo de Acesso: Internet

<http://ppgartes.propesp.ufpa.br/index.php/br/>

ISBN 978-85-63189-87-5

1. Mulheres – Filosofia. 2. Arte – Filosofia. 3. Ética. 4. Estética. 5. Política. I. Brito, Maria dos Remédios de, *org.* II. Monteiro, Bianca Rita Lorenza Moraes, *org.* III. Nascimento, Francyne Caldas, *org.* IV. Santos, Kévia Alves dos, *org.* V. Lobato, Lídia Regina Pantoja, *org.* VI. Título.

CDD 23. ed. – 305.42

Elaborado por Larissa Lima da Silva — CRB-2/1585



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.	1
SOBRE AS VIRTUDES DO GOVERNANTE: A JUSTIÇA E A PAZ NO LIVRE DE LA PAIX DE CHRISTINE DE PIZAN (1340 – 1430)	3
METÁFORAS DA MATERNIDADE EM HÉCUBA	15
ENTRE A CONTINGÊNCIA E A AUTONOMIA: O SUJEITO FEMINISTA EM DISPUTA NAS FILOSOFIAS DE BUTLER E BENHABIB	29
EXÚ-MULHER E A DISSIDÊNCIA DO BINÁRIO: TECNOMAGIA COSMOPOLÍTICA DE HACKEAMENTO DE GÊNERO	51
HÉCUBA E A CORAGEM CONTRA A REPRESSÃO	62
O “FANTASMA” DA IDEOLOGIA DE GÊNERO E A PRECARIZAÇÃO NEOLIBERAL DA VIDA	76
GLOSSÁRIO	91
SOBRE AS AUTORAS	96
SOBRE AS ORGANIZADORAS	101

APRESENTAÇÃO

A história da filosofia tem sido, na maioria, dominada e narrada a partir de uma perspectiva masculina, o que resultou no silenciamento e no esquecimento de inúmeras vozes femininas. No entanto, neste e-book, propomos evidenciar como a presença das mulheres sempre esteve inserida no debate filosófico, desde a Antiguidade até a contemporaneidade, contribuindo significativamente para transformar o campo da filosofia.

Os artigos que compõem este e-book destacam como diversas pensadoras e filósofas desafiaram, em maior ou menor grau, as convenções de suas épocas e trouxeram contribuições inestimáveis para a história da filosofia. Da personagem trágica e rainha sofredora Hécuba — que, já na Antiguidade, suscitava profundas reflexões sobre a ética, a dor e a natureza humana — à revolucionária Judith Butler, que reformulou as concepções de gênero e identidade, percorremos um amplo arco histórico e temático. Também ganha destaque Christine de Pizan, que, no século XV, defendeu com ousadia a importância da educação para as mulheres e reivindicou seu papel ativo na sociedade; Oyèrónkè Oyèwùmí, que introduziu uma perspectiva africana inovadora à filosofia de gênero, desafiando categorias ocidentais universais, contribuindo para uma descolonização do pensamento; e Seyla Benhabib, cuja obra tem sido central nos debates contemporâneos sobre democracia, direitos humanos e cosmopolitismo.

O e-book *Mulheres em Transgressão na Filosofia* é uma coletânea de textos escritos e organizados por mulheres — professoras e pesquisadoras que atuam e se interessam pelos estudos de gênero e filosofia — com o objetivo de dar visibilidade às filósofas que historicamente foram apagadas, marginalizadas no cânone filosófico. Mais do que somente iluminar essas vozes, esta obra afirma o desejo e a necessidade de uma filosofia menos centrada na masculinidade hegemônica, ou, ao menos, de uma masculinidade que não se afirme à custa da exclusão das mulheres. A coletânea parte do pressuposto de que a tradição filosófica ocidental foi construída majoritariamente a partir de uma perspectiva masculina, muitas vezes universalizada e neutra, o que contribuiu para a invisibilidade sistemática das mulheres enquanto produtoras de pensamento. Inspiradas em autoras como Teresa de Lauretis e Silvia Federicci, Virginie Despentes, Catherine Malabou, reconhecemos que o silêncio imposto às mulheres não é fruto da ausência de produção intelectual, mas de um processo ativo de exclusão simbólica e epistemológica que se mantém ativo. Assim, este e-book propõe não somente recuperar nomes e ideias silenciadas, mas também questionar os critérios que

definem o que é considerado “filosófico”. Ao fazer isso, afirmamos que a filosofia precisa ser reinventada a partir de múltiplas vozes, corpos e experiências, e que, para isso, é urgente deslocar o ponto de vista dominante e abrir espaço para uma pluralidade que enriqueça, e não limite, o pensamento filosófico. Para isso, as vozes das mulheres filósofas precisam ser ecoadas.

O e-book *Mulheres em Transgressão na Filosofia* é uma iniciativa idealizada pelos seguintes grupos de estudo e pesquisa: o grupo Maiêutica, vinculado ao grupo COGITANS da Universidade do Estado do Pará (UEPA), e o Grupo Maiêutica: Filosofia Contemporânea, Ensino de Filosofia e Filosofia da Educação, coordenado pela professora Maria dos Remédios de Brito, da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Esta coletânea tem origem no III Simpósio Mulheres em Transgressão, organizado pelo grupo Maiêutica/UEPA. O evento, realizado em 2025, teve como tema “O espaço feminino em tempos de direitos sitiados” e ocorreu no auditório do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA, contando com o apoio da professora Maria dos Remédios de Brito. Assim, esta publicação constitui um marco importante não somente para os grupos envolvidos, mas também para a comunidade acadêmica em geral, ao evidenciar a relevância das mulheres no cenário da pesquisa filosófica e reafirmar seu papel ativo na produção de conhecimento.

Este e-book, para além de um livro sobre filosofia, é um chamado, um convite aberto à comunidade acadêmica e a todas as pessoas que se interessam pela filosofia, para conhecerem e reconhecerem a urgência de valorizar a diversidade das ideias, especialmente quando esta é, consciente e sistematicamente, desvalorizada. Convidamos, assim, leitoras e leitores a se deixarem atravessar por estas vozes, a entrarem em contato com estas ideias e a permitirem que o pensamento floresça, como um campo que se abre para mares mais profundos, mais intensos, movido pela força e pela potência do feminino que transgride, transforma e cria.

Maria dos Remédios de Brito

Bianca Monteiro

Francyne Nascimento

Kévia Alves

Lídia Pantoja

(Organizadoras)



**SOBRE AS VIRTUDES DO GOVERNANTE:
A JUSTIÇA E A PAZ NO LIVRE DE LA PAIX DE
CHRISTINE DE PIZAN (1364 – 1430)**

Luana Talita da Cruz



Em se tratando do gênero literário espelho de príncipes (*specula principum*), é improvável e causaria até certa estranheza se a primeira obra filosófica a vir a mente fosse o *Livre de la Paix* (*Livro da Paz*) de Christine de Pizan (1364 – 1430). Pensamos, antes, em um dos mais impactantes exemplos deste gênero, a saber, *O Príncipe* de Maquiavel, escrito quase cem anos após a obra de Pizan. Conforme Forhan (2017) aponta, Pizan escreveu diversas obras neste gênero, tanto para príncipes quanto para princesas e, mesmo não sendo este o único gênero no qual Pizan escreveu, foi a sua habilidade com essa abordagem didática que ancorou sua competência como filósofa política. Sobre o espelho de príncipes, Hahn (2006) aponta que “[o] gênero, na forma como ele era empregado no período medieval, era contemplado por reflexões de orientação moral e política” (HAHN, 2006, p. 152), sendo que, desta forma, o gênero se apoia na concepção moral e política defendida pelo autor ou autora. O gênero permite, portanto, a exposição das concepções filosófica de Pizan. Ela utiliza a filosofia típica do período medieval, recorrendo à ética das virtudes de inspiração aristotélica e de interpretação principalmente tomista, bem como a temas comuns da filosofia política desenvolvida a partir do século XIV como, por exemplo, a paz do reino. Mais do que isso, encontramos a influência de autores helenísticos e, entre os medievais, podemos destacar João de Salisbury entre as influências da filosofia política de Pizan. No entanto, dado seu gênero literário, o *Livro da Paz* não é apenas um tratado em que Pizan discorre sobre suas concepções filosóficas.

O referido gênero, por muitas vezes, foi chamado de “manual de príncipes” ou foi, mais caracteristicamente, definido como “guia”, passando a ser conhecido como “espelhos de príncipes”. A estrutura é caracterizada por recomendações morais direcionadas aos príncipes ou aos “primogênitos” de reis. (HAHN, 2006, 152).

Cabe destacar que a supracitada obra de Pizan foi dedicada ao duque Luís de Guyenne, filho mais velho do rei da França. A obra foi iniciada em setembro de 1412, como a própria autora nos informa, sendo dividida em três partes. Pizan destaca que “[e]sta primeira parte foi concluída no último dia de novembro, mas o restante do livro foi posto de lado devido ao fracasso da paz” (PIZAN, 2008, p.58, tradução nossa)², de modo que a defesa da paz e a

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e docente da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

² Tradução livre: “This first part was finished on the last day of November, but the remainder of the book was put aside because of the failure of the peace”. PIZAN, 2008, p.58.

exortação do príncipe à virtude para a manutenção da paz são os pontos centrais da obra. Cada uma das três partes do *Livro da Paz* é dividida em breves capítulos, sendo que o objetivo da obra em sua totalidade é exortar o príncipe a buscar e manter a paz, apelando, para tal, a três virtudes. As virtudes necessárias ao príncipe são a justiça, a magnanimidade e a coragem, mas, além delas, Pizan destaca outras três essenciais para um bom governo: a clemência, a liberalidade e a veracidade.

É somente através da virtude que se pode alcançar “a melhor e mais bela vida” (PIZAN, 2008, p.67, tradução nossa)³, sendo que a virtude é “o mais alto bem” (PIZAN, 2008, p. 67, tradução nossa)⁴. Assim, a virtude é essencial para a construção e manutenção da paz. Apresentamos, brevemente, as virtudes como abordadas no *Livro da Paz* e destacamos, entre as virtudes mencionadas nesta obra de Pizan, a ideia de justiça, pois, “[a] compreensão do medievo tardio de justiça era um rico e complexo constructo de ideias aristotélicas sobre virtude e equidade, mediadas pelo processo de adaptação de códigos jurídicos romanos e canônicos para a realidade da vida medieval” (FORHAN, 2017, p. 110, tradução nossa)⁵. Enquanto a virtude central destacada no *Livro da Paz* é a prudência, que é guia de todas as virtudes, a justiça recebe considerável destaque, em particular, na segunda parte da obra. Assim, a distinção entre o que Forhan (2017) aponta como a Justiça, entendida substantivamente, e a justiça, entendida processualmente, é um dos fundamentos para a paz do reino, sendo, portanto, uma distinção interessante a ser considerada no *Livro da Paz* de Pizan. Destacamos, também, que:

O método de Christine no *Livro da Paz*, que é expandir e oferecer explicações das passagens latinas que ela extraiu da Bíblia e de autores antigos, pode, então, ser visto como uma síntese da sabedoria clássica e cristã e como uma continuação do programa de tradução vernácula de Carlos V. (GREEN, 2008, p. 24, tradução nossa)⁶

Destacamos, aqui, que a justiça em Pizan, tanto em sua concepção substantiva quanto em sua concepção processual, deriva desse tipo de síntese de noções latinas e interpretações do pensamento antigo. Essa interpretação sobre o método utilizado pela autora está alinhada com a leitura feita por Forhan sobre a ideia de justiça na obra de Pizan⁷.

³ Tradução livre: “the best and most beautiful life”. *Ibidem*, p.67.

⁴ Tradução livre: “the highest good”. PIZAN, *loc. cit.*

⁵ Tradução livre: “The late medieval understanding of justice was a complex and rich construct of Aristotelian ideas about virtue and equity, mediated by the process of adapting Roman and canon legal codes to the realities of medieval life”. FORHAN, 2002, p. 110.

⁶ Tradução livre: “Christine’s method in the *Livre de paix*, which is to expand on and gloss Latin passages that she has gleaned from the Bible and from ancient authors, can thus be seen as both synthesizing classical and Christian wisdom and continuing Charles V’s program of vernacular translation”. *Ibidem*, 2008, p. 24. ⁷ Ver FORHAN, 2017, p. 110–122.

A ideia substantiva de justiça se refere a normas objetivas pensadas como existindo de modo independente do pensamento e da vontade humana. Muitas tradições religiosas fornecem códigos substantivos de justiça a seus adeptos e, por exemplo, os Dez Mandamentos da tradição Judaico-Cristã são um desses padrões objetivos. As virtudes de temperança, coragem, prudência e justiça também são normas objetivas de comportamento originadas nos textos gregos clássicos. Justiça pode abranger até os privilégios que pertencem a uma comunidade, associação ou classe específica. Na visão medieval, tanto o pecado da inveja como o ato de revogar liberdades estatutárias são ofensas contra a justiça substantiva. (FORHAN, 2017, p.110, tradução nossa)⁷

Tanto com a Justiça, em sua forma substantiva, quanto na justiça, em sua forma processual, possuem um aspecto social. A paz do reino é dependente da Justiça do governante e a justiça processual existe somente em sociedade. O impacto da Justiça, no entanto, define as normas e a aplicação destas normas no reino, de modo que o vício do príncipe consegue corromper a justiça processual. Indo além, a tirania não possui nem a justiça substantiva, nem a justiça processual, pois a ausência de virtudes no governante possibilita a corrupção da estrutura de governo do reino.

Pizan inicia a obra exortando o príncipe à virtude e ressaltando os perigos da Fortuna⁹. É somente através da virtude que a paz pode ser atingida, pois, conforme Green (2008) aponta, o bom governo do príncipe é dependente da prudência. Dessa forma, o *Livro da Paz* “(...) é, pois, estruturado como uma consideração da natureza da prudência política” (GREEN, 2008, p. 22, tradução nossa)⁸, dado que a prudência é a principal virtude que deve pertencer ao príncipe. A prudência é entendida, no texto de Pizan, similarmente a *phronesis* aristotélica, uma vez que a filosofia moral incorporada à obra é de cunho, principalmente, aristotélico. A prudência é a primeira virtude apresentada no *Livro da Paz* e, da mesma forma que as demais virtudes apresentadas na obra, utiliza o método descrito por Green anteriormente (cf Green, 2008).

⁷ Tradução livre: “The substantive idea of justice refers to objective norms that are thought to exist independently of human thought or will. Many religious traditions provide their adherents with substantive codes of justice, for example, the Ten Commandments of the Judaeo-Christian tradition are one such objective standard. The virtues of temperance, courage, prudence and justice are also objective norms of behaviour originating in classical Greek texts. Justice can even encompass privileges that belong to particular communities or guilds or classes. In the medieval view, both the sin of envy and the act of revoking chartered liberties were offences against substantive justice”. FORHAN, 2017, p. 110. ⁹ A Fortuna aparece em diversos pontos ao longo do *Livro da Paz*, sendo, por vezes, entendida como pura sorte e, por vezes, como má sorte. De modo geral, a Fortuna, nesta obra de Pizan, é entendida como algo negativo, enquanto a autora destaca o risco e o engano advindos dela.

⁸ Tradução livre: “(...) is thus structured as an account of the nature of political prudence”. GREEN, 2008, p.22.

A Justiça é a segunda virtude que Pizan apresenta no *Livro da Paz* e, assim como ocorre na primeira parte com relação à prudência, Pizan dedica uma parte considerável da segunda parte da obra à explicação e apresentação desta virtude. Pizan descreve a Justiça “(...) como uma governanta fiel que distribui e divide para cada pessoa aquela parte e porção que lhe é devida por seus atos, sejam estes bons ou maus” (PIZAN, 2008, p. 102, tradução nossa)⁹. A Justiça é a virtude capaz de limitar as más ações no reino, pois, conforme a filósofa aponta, a Justiça do príncipe faria com que os maus temessem a justa punição e que, aos demais, o risco oferecido pelas más ações fosse demasiado alto, uma vez que seriam justamente punidas. Assim, a Justiça do príncipe torna-se uma das garantias da paz, sendo uma característica de Pizan considerar que, conforme Forhan (2017) aponta, a justiça seria algo como “(...) a manutenção da lei e da ordem” (FORHAN, 2017, 120)¹⁰ e algo que é, portanto, “(...) inteiramente confundida e subsumida pela justiça como processo” (FORHAN, 2017, p. 120)¹¹. No entanto, Pizan não defende a existência somente da justiça processual no *Livro da Paz* e, ao apresentar as partes da Justiça, ressalta seu caráter substantivo. A Justiça substantiva aparece como uma virtude de característica social, conforme interpretação destacada pela própria Forhan:

Até mesmo hoje, a justiça é uma virtude que significa tratar aos outros justamente [e] é considerada uma importante característica pessoal por causa de seu impacto abrangente na vida social. Tanto na tradição aristotélica quanto na tradição cristã, todas as outras virtudes são ações ou estados de carácter intrínsecos ao indivíduo, e, como tais, podem ser concebidas até mesmo na cela de um eremita. (...) Apenas a justiça exige a presença de outros seres e, portanto, a justiça é a [virtude] mais socialmente inserida entre todas as virtudes. (FORHAN, 2017, p. 115–116, tradução nossa)¹⁴

Fica claro, pois, que Pizan reconhece essa característica intrinsecamente social da justiça, já que ela aponta que “esta justiça, em resumo, equivale a não favorecer nem rico, nem pobre, nem amigo, nem inimigo, sem, por medo, se afastar dos caminhos” (PIZAN, 2008, p.102, tradução nossa)¹⁵. A justiça substantiva é expressa através de suas quatro partes

⁹ Tradução livre: “(...) she is like a faithful housekeeper who distributes and shares out for each person that part and portion which is due for their acts, whether they be good or bad”. PIZAN, 2008, p. 102.

¹⁰ Tradução livre: “(...) the maintenance of law and order”. FORHAN, 2017, p. 120.

¹¹ Tradução livre: “(...) entirely conflated with and subsumed by justice as process”. FORHAN, *loc. cit.*

¹⁴ Tradução livre: Even today, justice as a virtue means treating others fairly; it is esteemed as an important personal characteristic because of its comprehensive impact on social life. In both the Aristotelian and Christian traditions, all of the other virtues are actions or states of character intrinsic to the individual, and as such might conceivably exist even in a hermit's cell. (...) Justice alone requires the presence of other beings and therefore justice is the most socially embedded of all the virtues. FORHAN, 2017, p. 115–116. ¹⁵ Tradução livre: “This justice, in brief, amounts to not showing favor to rich or poor, nor to friend or enemy; nor departing through any fear from just ways” PIZAN, 2008, p.102.

principais, sendo não somente uma virtude do príncipe, mas também dos magistrados e ocupantes de cargos públicos no reino.

Assim, em se tratando de Justiça, as partes que Pizan define como principais são as seguintes: 1. A justa punição dos maus; 2. A justa proteção dos inocentes diante do mal; 3. A capacidade de antecipar as consequências das más ações e 4. A justa recompensa dos bons (cf Pizan, 2008). Dessa divisão, entendemos que, ainda que a primeira seja essencial para o bom governo e saúde do reino, não basta que o governante justo puna aqueles que agem mal, pois a Justiça do príncipe deve requerer a justa recompensa da virtude para aqueles que a merecem.

Dissemos antes que podemos considerar o quarto atributo da justiça como sendo tão bom recompensar os bons quanto punir os maus. Podemos falar em termos da declaração citada acima em latim, que sugere que aqueles que observamos como virtuosos e bons, que se adornam e se sustentam nesse aspecto, a eles, em particular, se deveria oferecer grandes recompensas, gentil encorajamento e honras. (PIZAN, 2008, p. 108, tradução nossa)¹²

Faz-se necessário que o governante justo seja capaz de reconhecer a distinção entre bem e mal, punindo tão somente aqueles que merecem a justa punição e oferecendo recompensas somente para aqueles que merecem ter suas boas ações reconhecidas. A justiça substantiva é, portanto, a capacidade de julgar justamente. Pizan destaca que julgar justamente exige do príncipe a capacidade de se manter neutro diante das simpatias e do desprezo, pois a justa punição só pode ser conferida através da própria justiça, sem ceder a favores e sem ser guiada pelo ódio ao erro. Para tal, a filósofa aponta duas possibilidades: 1. A justa punição dos viciosos de tal modo que, estes “(...) deveriam ser repudiados, sem importar quão excelentes ou ricos eles são, [e] nenhuma consideração deveria ser tida deles, nem eles deveriam ser bem-vindos na corte” (PIZAN, 2008, p. 108, tradução nossa)¹⁷ e 2. O desenvolvimento de justa legislação para que os virtuosos “(...) sejam honrados, remunerados generosamente e promovidos de acordo com seus desertos, em ordem de mérito — e sem considerações vindas de outros”. (PIZAN, 2008, p. 108, tradução nossa)¹³. Assim sendo, a justiça processual é fruto da Justiça do príncipe, não existindo sem a justiça substantiva.

¹² Tradução livre: “We said earlier that we can take the fourth attribute of justice to be that it is as good to reward the good as to punish the bad. We can speak to this in terms of the statement cited above in Latin, which suggests that to those we observe to be virtuous and good, who seem to adorn and sustain themselves by so being, one should in particular offer great rewards, kind encouragement, and honors”. *Ibidem*, p. 108. ¹⁷ Tradução livre: “(...) should be dismissed, no matter how great and rich they are; no account should be taken of them, nor welcome given at court”. PIZAN, *loc. cit.*

¹³ Tradução livre: “(...) are honored and remunerated generously, and promoted in accordance with their deserts, in order of merit – and no account taken of other people”. PIZAN, *loc. cit.*

Já no início da obra, Pizan ressalta que é somente através da paz e do amor que um reino pode prosperar, estabelecendo, ao longo de sua argumentação, que a paz do reino depende da virtude do príncipe. É através da virtude que o príncipe reconhece os bons conselhos e os conselheiros, magistrados e confidentes dignos e virtuosos. Não basta, portanto, que o príncipe busque somente sua própria virtude enquanto ignora o vício e a maldade de outros, pois, a tal tolerância seria, em si, uma injustiça. A partir do amor a justiça, dois resultados são desejáveis: 1. “(...) que os malfeitores não se atrevam a perseguir os bons, uma vez que eles sabem bem que sua justiça legítima os punirá” (PIZAN, 2008, p. 102, tradução nossa)¹⁴; 2. “(...) que ninguém desejará se tornar mau quando todos sabem que tais pessoas sofrem sua punição” (PIZAN, 2008, p. 102, tradução nossa)¹⁵. Aqui, encontramos uma concepção que permeia a obra de Pizan, pois não é somente no *Livro da Paz* que ela se debruça sobre o impacto da virtude do príncipe e, em especial, sobre a importância de seu amor pela Justiça.

Ainda que ser justo seja necessário a todos para sua salvação, a aplicação dessa virtude, propriamente falando, é, ainda, especialmente significativa para os príncipes que governam outros ou para aqueles responsáveis por administrar a justiça, mais do que para os demais. (PIZAN *apud* FORHAN, 2017, p. 122, tradução nossa)¹⁶

No *Livro da Paz*, Pizan defende que é através da Justiça que se estabelece o sistema de punições ou recompensas, por ser através da virtude Justiça que se estabelece boas leis e que se confere poder a outros indivíduos virtuosos. É, ainda, o amor pela Justiça que permite o exercício de uma justiça processual não corrompida por vícios. É a Justiça, portanto, que garante o equilíbrio do reino.

Pizan destaca, também, que bom funcionamento do reino e a paz advinda do amor de seu governante pela virtude da Justiça deve ser compartilhado com todo o povo. A paz deve ser administrada a todo o corpo político. Isso evidencia que:

Christine de Pizan pensou a sociedade e a política através de um ordenamento que enfatizasse a importância da paz como o reflexo direto do bom funcionamento e da condução virtuosa do rei, que tem o bem comum como finalidade de seu governo a partir da concordância das vontades e das obrigações dos indivíduos. Isso significa dizer que a função da paz é garantir a organicidade dos Estados que formam o reino, ou seja, que a paz é

¹⁴ Tradução livre: “(...)that the evildoers will not dare to persecute them good because they will know full well that your legitimate justice will punish them (...)” *Ibidem*, p. 102.

¹⁵ Tradução livre: “(...) that no one will have a desire to become bad, when everyone knows that such people suffer your punishment.” PIZAN, *loc. cit.*

¹⁶ Tradução livre: “Even though it is necessary to all for their salvation to be just, still the application of this virtue, properly speaking, is especially significant to princes by whom others are governed, or for those who are responsible for administering justice, than it is for others. PIZAN *apud* FORHAN, 2017, p. 122.

coextensiva à saúde do corpo político e é condição necessária para alcançar o bem comum. (SCHMIDT, 2024, p. 118).

No entanto, a manutenção da paz e da prosperidade do reino requer, ainda, outras virtudes por parte do príncipe, como, por exemplo, a magnanimidade ou “grandeza de coração” (Pizan, 2008) sendo a virtude que “(...) exalta e manifesta as demais” (PIZAN, 2008, p. 112, tradução nossa)¹⁷. Recorrendo a autores da tradição clássica e medieval, Pizan aponta que é através da magnanimidade que a Justiça pode alcançar seu ápice, por ser através dessa virtude que o governante odeia o vício e os maus hábitos enquanto busca ser digno e conhecer a prudência. É assim, então, que o governante manifesta a Justiça e a prudência em todos os seus aspectos e é, também, através da virtude da coragem, que o príncipe se torna capaz de prevalecer frente ao vício. Isso ocorre, uma vez que “[o] coração forte ama o virtuoso e aqueles que se assemelham a ele, e ele os aproxima de si” (PIZAN, 2008, p. 118, tradução nossa)¹⁸.

Já na terceira parte do *Livro da Paz*, Pizan considera as demais virtudes, dedicando vários capítulos aos aspectos práticos de tais virtudes e tornando claro, por meio de exemplos, como tais virtudes, ou sua ausência, podem afetar ou destruir a paz do reino. Mais do que isso, ao apresentar a virtude da clemência, a autora destaca a importância das virtudes para a manutenção da paz:

E quão necessário é para nós tomarmos nota do que diz a nossa próxima autoridade: “A paz é a realização de toda virtude e o fim e a soma de todas as nossas obras e esforços. As estrelas têm seus movimentos ordenados pela boa proporção, pela concórdia e pela paz, assim como os elementos e os assuntos aqui embaixo.” Disto fica claro que sem paz não podemos viver como deveríamos, nem em concordância com a virtude. (PIZAN, 2008, p. 127, tradução nossa)¹⁹

Dando continuidade a argumentação, Pizan ressalta que as virtudes devem ser exercidas com justiça. Um exemplo da importância de tal exercício está na virtude da liberalidade que, “(...) ao ser exercida justamente, tem suas raízes na caridade (...)” (PIZAN, 2008, p. 160, tradução nossa)²⁰. Da mesma forma, a virtude da veracidade é guiada pela

¹⁷ Tradução livre: “(...) it exalts and manifests the others”. PIZAN, 2008, p. 112.

¹⁸ Tradução livre: “The strong heart loves the virtuous and those resembling itself, and draws them close to itself”. *Ibidem*, p. 118.

¹⁹ Tradução livre: “And how necessary it is for us to take note of what our next authority says: “Peace is the fulfillment of every virtue, and the end and sum of all our works and labors. The stars have their movements ordained by good proportion, concord, and peace, and so have elements and affairs here below.” From this it is clear that without peace we cannot live as we ought to, nor according to virtue.” *Ibidem*, p. 127.

²⁰ Tradução livre: “(...) when it is exercised justly, has its roots in charity (...)”. PIZAN, 2008, p. 160.

justiça e pela magnanimidade, uma vez que a grandeza de coração traz em si a rejeição do vício e da falsidade, sendo que a magnanimidade, por sua vez, apoia-se na justiça. Essas três virtudes, se perdidas ou ignoradas, resultam em diversos problemas capazes de prejudicar a paz do reino, tornando claro que a obra, em sua exortação da virtude, tem por tema “(...) o objeto e a substância da paz, especialmente a paz civil, e evitar a discórdia” (PIZAN, 2008, p. 196)²¹.

Conforme Schmidt (2024) e Forhan (2017) destacam, há notável influência de João de Salisbury na obra de Pizan e, tal influência, vai além da metáfora do corpo político.

O príncipe deve, portanto, perpetuamente meditar na sabedoria e, com base desta, ele deve praticar a justiça, ainda que a lei da misericórdia esteja sempre sobre sua língua; e que esta misericórdia temperará o vigor da justiça, mesmo que sua língua pronuncie o justo julgamento. Pois seu cargo traduz justiça em julgamento, o que é necessário a ele, na medida em que a ele não é permitido livrar-se de seus deveres se ele não se despojar, também, da honra que lhe foi dada. (SALISBURY, 1990, p. 52, tradução nossa)²²

Dessa forma, Salisbury argumenta que a saúde do reino ou, ainda, do corpo político, depende da prática da Justiça e, tal prática, é dever do príncipe enquanto príncipe. Não há, pois, a opção de um governante injusto sem que se projete sobre o reino a sombra da tirania. É na Justiça do príncipe que encontramos a paz e é da expressão de sua Justiça que derivamos a justiça processual. Mais do que isso, a prática da justiça por parte da comunidade garante que, “(...) enquanto a justiça é praticada, os fins de todos serão imbuídos com a doçura do mel” (SALISBURY, 1990, p. 131, tradução nossa)²³. É, no entanto, a Aristóteles²⁴ que atribuímos a distinção de justiça pública e privada que encontramos na obra de Pizan (cf Forhan, 2017), ainda que ela a utilize de maneira divergente da proposta aristotélica. Cabe destacar que,

Apesar da disponibilidade tanto dos textos quanto dos comentários sobre o conceito de justiça de Aristóteles, Christine ignorou a linguagem conceitual das categorias de Aristóteles; e, também, não abordou o problema da justiça corretiva, isto é, a punição — certamente uma prática de preocupação para

²¹ Tradução livre: “(...) the subject and substance of peace, especially civil peace, and avoiding discord.” *Ibidem*, p. 196.

²² Tradução livre: “The prince must, therefore, perpetually meditate on wisdom, and on the basis of it he must perform justice, although the law of mercy is always to be upon his tongue; and this mercy will temper the vigour of justice, although his tongue will pronounce just judgment. For truly his office translates justice into judgment, which is necessary to him inasmuch as he is not permitted to be free of his duties if he has not also divested himself of the honour set upon him.” SALISBURY, 1990, p. 52.

²³ Tradução livre: “(...) so long as justice is practised, the ends of all are imbued with the sweetness of honey.” SALISBURY, 1990, p. 131.

²⁴ É importante lembrar que, tanto na concepção de Salisbury quanto na concepção de Pizan, a influência não é apenas de Aristóteles, mas também das tradições helenísticas e de autoridades medievais.

os governantes — exceto de maneiras muito gerais. (FORHAN, 2017, p. 127, tradução nossa)²⁵

O que Pizan faz no *Livro da Paz* é recorrer à concepção aristotélica de justiça, ainda que não utilize a linguagem caracteristicamente aristotélica ou, de modo rígido, sua definição. É na prática da justiça que encontramos o *insight* aristotélico em Pizan, pois percebemos, por exemplo, que as virtudes apresentadas por ela são dependentes da justiça, de modo que a justiça é essencial para o príncipe ser virtuoso.

Como então o pior [dos homens] é o que pratica o vício consigo mesmo e na relação com seus amigos, o melhor não é o que pratica a virtude em relação a si mesmo, mas aquele que o faz em relação aos outros. (...) E a justiça, nesse sentido, por conseguinte, não é uma parte da virtude, mas a virtude total (...). (ARISTÓTELES, 2020, Livro V, 1130a1, 510).

Pizan traz a conexão da justiça substantiva com as demais virtudes do príncipe no *Livro da Paz*, pois, sem a Justiça, não há virtude no príncipe²⁶.

A filósofa considera, também, que a justiça processual objetiva o bem comum. Da mesma forma que ocorre com o papel da justiça substantiva em relação às demais virtudes, Pizan utiliza o *insight* aristotélico sobre a justiça da lei. As promulgações da lei são um aspecto da justiça substantiva, sendo afetadas por ela, enquanto a lei é afetada pelo governante.

Por outro lado, a julgarmos que o transgressor da lei é injusto e aquele que a obedece, justo, evidencia-se que todas as coisas lícitas são coisas justas, pois aquilo que é legal é decidido pela legislação e consideramos justas as várias decisões desta. Ora, todas as promulgações da lei objetivam ou o interesse comum de todos, ou o dos mais excelentes, ou dos que detêm o poder, seja devido à sua virtude ou algo do gênero, de sorte que, em um de seus sentidos, justo significa aquilo que produz e preserva a felicidade e as partes componentes desta da comunidade política. (ARISTÓTELES, 2020, Livro V, 1129b1, 10-15)

O que ocorre no *Livro da Paz* é uma concepção de justiça adaptada para aconselhar o príncipe, sendo, portanto, não um tratado sobre as virtudes ou sobre a própria justiça, mas uma exortação a ela para que o príncipe perceba, através dos exemplos e dos conselhos, a qual é somente através desta virtude que a paz pode ser garantida. A justiça não é o fim do príncipe, mas o meio através do qual o fim do reino, a qual é a paz, pode ser alcançado. Mais do que

²⁵ Tradução livre: “Yet despite the availability of both the texts and the commentaries on Aristotle’s concept of justice, Christine ignored the conceptual language of Aristotle’s categories; nor did she address the problem of remedial justice, that is, punishment – surely a practice of concern to rulers - except in very general ways. FORHAN, 2017, p. 127.

²⁶ No entanto, Pizan não parece defender que qualquer virtude levaria a obtenção das demais.

isso, Pizan ressalta que, sem a paz, não há virtude no reino. Dessa forma, o vício do príncipe é suficiente para corromper completamente o corpo político, pois elimina a condição necessária para a virtude do reino.

Considerações Finais

A partir do *Livro da Paz* de Pizan, percebemos que a autora estabelece grande importância ao papel da justiça para que se alcance e mantenha a paz no reino. Destacamos, ao longo deste texto, a relação de dependência que a justiça processual possui com relação à justiça substantiva, pois a ausência ou corrupção da justiça substantiva no governante consegue corromper a aplicação da lei no reino. Isto ocorre através das escolhas do príncipe para os ocupantes de altos cargos e como tal escolha depende da possibilidade de o príncipe escolher justamente. Tal leitura, retoma Aristóteles e, em particular, a *Ética a Nicômaco*. Encontramos em Pizan, também, a influência de João de Salisbury que merece destaque enquanto a autora remete a sua concepção política, retomando ideias do *Policraticus*. Por fim, destacamos que o gênero da obra exige uma abordagem didática por parte da filósofa, guiando o príncipe à virtude e ressaltando, mediante conselhos e exemplos, que a virtude é a única garantia da paz.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2020.
- BRIGGS, Charles F.; NEDERMAN, Cary J. *Chapter 6 Western Medieval Specula, c.1150–c.1450*. In: **A Critical Companion to the ‘Mirrors for Princes’ Literature**. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022.
- BURNS, J. H. (ed.). **The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450 (The Cambridge History of Political Thought)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- COLEMAN, Janet. **A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance**. Malden, MA/Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- FORHAN, Kate L. *Reflecting Heroes. Christine de Pizan and the Mirror Tradition*. In: **The city of scholars: new approaches to Christine de Pizan**. Margarete Zimmermann; Dina De Rentiis (ed.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994, p. 189-196.
- FORHAN, Kate L. **The Political Theory of Christine de Pizan**. New York: Routledge, 2017.
- GREEN, Karen. *Introduction*. In: PIZAN, Christine de. **The Book of Peace**. Karen Green, Constant J. Mews, e Janice Pinder (ed. e trad.). University Park: Pennsylvania State University Press, 2008, p. 1-31.
- HAHN, Fábio A. *Reflexos da Perfeição: Alguns Elementos do Gênero Espelhos de Príncipes na Idade Moderna*. In: Revista Varia Scientia, 2006, v. 06, n. 12, p. 151-157.
- PIZAN, Christine de. **The Book of Peace**. Karen Green, Constant J. Mews, e Janice Pinder (ed. e trad.). University Park: Pennsylvania State University Press, 2008.
- SALISBURY, John of. **Policraticus**. NEDERMAN, C. J. (ed. e trad.). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- SCHMIDT, Ana R. *Christine de Pizan sobre a paz do reino e o bem comum*. In: **Mediaevum I: estudos de filosofia medieval**. Alfredo Storck (org.). Pelotas: NEPFIL Online, 2024, p. 97-126.



METÁFORAS DA MATERNIDADE EM HÉCUBA

Delliene Miranda Lobato

Jovelina Maria de Souza Ramos



Delliene Miranda Lobato²⁷Jovelina Maria Ramos de Souza²⁸

INTRODUÇÃO

O plano de trabalho “Metáforas da maternidade em Hécuba”, retoma a responsabilidade da mulher como mãe, sendo que a figura feminina, sobretudo em tempos de guerra, passava por toda espécie de violência, sendo-lhes retirados o direito de velar seus maridos e filhos, sendo tomadas como serviçais, estupradas, retirando-lhes sua cidadania e sua identidade, a própria maternidade. Tomando o sofrimento das mulheres das tragédias eurípidianas, Platão as insere no papel de guardiãs e guerreiras, na estrutura da cidade ideada, transferindo à governança da cidade, a obrigatoriedade pela educação das crianças, para que suas mães assumam funções delegadas aos homens.

A pesquisa de cunho bibliográfico, envolvendo o modo como Platão parece recepcionar, na segunda onda de *República* V (458b-461e), as representações da maternidade nas tragédias *Hécuba* (154 – 183) e *troianas* (466 – 510), de Eurípides, em que prevalece a presença feminina e a discursividade gira em torno da questão da maternidade. A análise envolverá o lamento de Hécuba, resultante da perda da cidadania, do marido e dos filhos, destacando sua falta de referência ao se ver sem sua prole, uma vez que gestar, parir e maternar, são os elementos que marcam sua identidade enquanto mulher e mãe. A intenção é mostrar como Platão oferece outro paradigma para as mulheres da cidade ideada, que sem perder a sua natureza feminina, se tornam capacitadas a ser guardiãs, frequentar os ginásios, lutarem, estando o governo da cidade responsável pelo acolhimento e educação de seus filhos. No decorrer da pesquisa, pretende-se atualizar a literatura, e dialogar mais diretamente com intérpretes que trabalham com o tema proposto.

É importante ressaltar que, a pesquisa se propõe não somente a retomar o enredo das tragédias *Hécuba* e *Troianas*, do poeta grego Eurípides; como contextualizá-las a partir da utilização de estudos de especialistas da antiguidade, que tem como centro de discussão, a temática da dor e do abandono da mulher que é mãe e vê sua prole ser extinta pelos algozes de Troia.

²⁷ Graduanda do curso de Filosofia da Universidade Federal do Pará. Bolsista UFPA-AF 2023. E-mail: delieneufpa@gmail.com.

²⁸ Docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará. E-mail: jovelina@ufpa.br.

Resultados

Como ponto inicial da pesquisa, tomaremos as tragédias *Hécuba e As Troianas*, de Eurípides, que contemplam metáforas sobre a essência do feminino, e principalmente, a questão da maternidade, que neste cenário, tem como contexto a mulher cativa de guerra e submetida a escravidão e a violência por meio de seus vencedores, vítimas de um confronto sangrento que não lhes tomou somente cônjuges e filhos, mas também a liberdade. Será apresentado, durante este trabalho, que a noção de maternidade está presa e restrita a uma identidade feminina, existente somente, para denominar e classificar as mulheres entre plenas e infelizes, e aquelas que são amaldiçoadas e abençoadas pelos deuses.

Tróia, uma cidade sem rei, uma mãe sem filhos

Após dez anos de confronto entre gregos e troianos, a guerra de Troia finalmente termina, os gregos aspiram o retorno ao seio de suas cidades e de suas famílias; todavia, eles se sentem no dever de executar atos de vingança para honrar a memória de seus companheiros, dizimando os homens troianos, e transformando suas mulheres em escravas. Concomitante a destruição de Troia, Hécuba vai sendo notificada da morte de seu marido e filhos. Rainha de uma cidade em ruínas, ela se vê impedida de realizar os rituais fúnebres para seus entes queridos; e é justamente nesse estado tomado pelo desalento e pela crueldade, que Eurípides vai desenvolver e nos apresentar a tragédia de Hécuba, cujo sofrimento atroz a leva a ser concebida como a mais infausta entre os infaustos.

Com sua cidade dizimada e sem nenhuma perspectiva de enfrentar e sair vitoriosa de um confronto com seus inquisidores, as troianas se tornam cativas, e Hécuba, destronada por aqueles que derramaram o sangue de todos os seus filhos e de seu marido, nesse luto incomparável, segue com seu sofrimento, acompanhada da filha Polixena.

Os aqueus, por outro lado, aproveitavam todo conforto que a queda dos seus inimigos poderia proporcionar, entretanto, os mesmos, foram vítimas do descontentamento dos ventos e do mar impiedoso, pois o espírito de Aquiles, exigia a morte de uma virgem para findar de vez a guerra e lhe dar a segurança de um retorno para sua terra natal, pois era completamente compreensível que tal conflito que começou banhado pelo sangue de uma inocente, terminasse igualmente trágico.

Hécuba é alertada pelo Coro, que lhe diz que irão imolar sua filha (*Hécuba*, v. 98 – 153), assustada e desolada, ela recorre até Odisseu e implora por misericórdia, para que ele interceda e ajude sua única filha ainda em sua companhia e proteção, mas Odisseu diz que nada pode fazer e que o sacrifício ocorrerá, ela querendo ou não (*Hécuba*, v. 250-255).

Quando a imolação de sua filha acontece, Hécuba já não tem muito no que se amparar, até que uma de suas servas aparece diante dela com o cadáver de Polidoro, seu filho mais novo, que foi enviado a Polimestor, o rei de Quersoneso, com a esperança de que ao menos um de seus filhos sobrevivesse a guerra; entretanto, cego pela ganância, Polimestor acaba matando Polidoro para ficar com todo o ouro que ele trouxe de Troia. (*Hécuba*, v. 5-55)

Nesse contexto, totalmente distópico, Hécuba se perde no rancor, luto e tristeza. Ela se dispõe a fazer uma armadilha para Polimestor, atrai ele e os dois filhos para uma tenda, mata os filhos dele e arranca seus olhos, ele profetiza que ela terá um fim ainda mais terrível do que imagina, já que a justiça divina cairá sobre ela e a transformará em uma cadela de olhos flamejantes.

Ela se sente, então, traída pelos deuses, pois onde estava esta mesma justiça quando o solo de troia foi regado pelo sangue daqueles que vinham de seu ventre?

Hécuba manifesta uma descaracterização da sua humanidade e identidade, tanto maternal, quanto feminina. Pois a mesma, foi arrancada de sua terra, vendo sua prole se desfazer, cada um de seus filhos sendo mortos pela lança de seus inimigos, sendo arrastados por lugares e mãos desconhecidas, tendo seus corpos violados e suas mentes aniquiladas, sendo traídos por aqueles que tanto confiavam, sofrendo com injúrias e o desamparo até mesmo de suas divindades. Hécuba não perdeu somente sua coroa, ou velou quase todos os seus dezenove filhos, perdeu também sua sanidade, o direito sobre seu corpo e no final, perdeu a si mesma: “AGAMÊMNON: Ó mísera és tu por teus males imensos! HÉCUBA: Morri, Agamêmnon, nenhum mal falta. AGAMÊMNON: *Pheû pheû!* Quem mais de tão má sorte?” (Eurípides, *Hécuba*, 785).

Hécuba sente e se deixa render pela dor de ter falhado como mãe, afinal todo seu esforço e cuidado para manter seus filhos a salvos, foram destruídos pela impiedade dos homens. A ela, nada restava, nem sequer os títulos, não era mais rainha de terra alguma, nem havia mais alguém para lhe chamar de mãe. Sem tais coisas, para que sua vida serviria, senão para fortalecer que ninguém no mundo teria sina tão horrível e miserável quanto a dela. Seu padecimento termina por levá-la a se dar conta de seus infortúnios e se adaptar a eles, apesar de não os aceitar, visto que a mudança de perspectiva de sua vida.

A caracterização da imagem materna em um seio amaldiçoado

É indubitável questionar que Hécuba teve seu destino traçado com a morte de seus de filhos, e que por meio dessas perdas inconsoláveis, tornou-se a representação da dor materna.

Há nas nuances de sua estrutura psíquica, todo um processo que a torna a mais amaldiçoada entre as mulheres, esse processo, nada mais é, que o enlutamento exacerbado.

Mas antes de ser mãe, Hécuba era uma mulher, uma rainha, cuja imagem era respeitada e consagrada não só pela sua posição de mãe e esposa ponderada, mas como figuradamente, a mãe de um reino próspero.

Na sua existência familiar trágica, a morte que mais havia despedaçado Hécuba foi a de Heitor, tornando-se o grande estopim para todas as suas outras perdas.

Ao coração, caro Heitor, sempre o filho mais grato me foste. Os próprios deuses, enquanto viveste, afeição te votaram, e ora de ti não se esquecem, conquanto no fado da Morte. Meus outros filhos, Aquiles de rápidos pés costumava, quando os prendia, vender do outro lado do mar infrutuoso, em Imbro, ou Samo, ou no porto de Lemno de espessa caligem. A ti, depois de matar-te com bronze afiado, arrastou-te vezes sem conta ao redor do sepulcro do sócio dileto morto por ti, sem poder, nem por isso, outra vez dar-lhe a vida. Tão incorrupto, parece que neste momento morreste! Bem te assemelha àqueles que Apolo, o deus do arco de prata, com seus raios benignos assalta, e a quem tira a existência. (Homero, *Iliada*, XXIV, 748-759)

Heitor era o melhor e mais amado de todos os filhos da rainha, e ela o via como a esperança de sobrevivência de Troia. No entanto, o grande herói foi morto pelo imbatível Aquiles em combate, deixando Hécuba desolada. Ela não somente perdeu seu filho, mas também perdeu as esperanças de salvar sua cidade amada da ruína.

E ela estava certa, com a morte de Heitor, veio conseqüentemente a queda de Troia.

Abalada por tanto sofrimento, Hécuba visualiza as ruínas da sua cidade e guarda na memória a cena do filho morto, tendo o corpo vilipendiado por Aquiles. No final, acompanhada de Polixena, que será imolada por Neoptólemo, cumprindo o pedido cruel do fantasma de seu pai, Aquiles, que lhe exige o sacrifício desumano da jovem, como uma exigência relacionada ao fim da guerra, fato relatado a Hécuba pelo espectro de Polidoro, o seu filho mais novo, recentemente morto por Polimestor.

O Pelida Aquiles, ao aparecer em cima da sepultura, reteve toda a tropa grega, quando para casa dirigiam remo salino. O Pelida pede ter minha irmã Políxena por imolação grata à tumba e prêmio. Ainda obterá isso e não será sem dom dos varões amigos. A sorte assinalada traz neste dia a morte de minha irmã. A mãe dos dois filhos verá os dois cadáveres, o meu e da infausta filha. (Eurípides, *Hécuba*, 40-45)

Inconformada, com os males que lhe são trazidos pelo revés da sorte, ela se mostra desalentada e desesperançada, ao tomar conhecimento de que a última de suas filhas vivas, seria sacrificada para atender os desejos daquele que em vida havia lhe tirado seu filho predileto, Heitor. Não havia uma humilhação tão grande quanto aquela, a rainha de Troia sente existir, por parte dos inimigos de Troia, um certo desdém pela sua dor iminente. Hécuba

jamais imaginou um destino tão desesperador para Polixena e para ela própria, uma mulher que outrora teve poder e honra.

Ai de mim, mísera! Que dizer? Que grito? Que pranto? Mísera, por mísera velhice, por servidão intolerável, insuportável! *Ómoi moi!* Quem me vale? Que prole? Que urbe? O velho se foi, os filhos se foram. Qual, esta ou aquela, via seguir? Onde me salvar? Onde? Que Deus ou Nume defensor? Ó carregadas de males, troianas, carregadas de malignas dores, matastes, matastes! Não tenho mais vida admirada à luz.

Ó mísero pé, conduz-me! (Eurípides, *Hécuba*, 155- 170)

Hécuba é representada como uma mulher devastada. Ela lamenta sua condição atual, e principalmente a mudança da posição de sua situação, vendo-se transformada de senhora de si em escrava dos desejos de seus algozes, após a queda de Troia. Hécuba lamenta não somente a perda de seus filhos e marido, mas também a perda de sua cidade, a destruição de seu lar e a ruína de seu povo. Ela questiona os deuses sobre a razão de tanto sofrimento e clama por justiça.

A dor de Hécuba é retratada de forma intensa e poética. Eurípides nos mostra que, mesmo após tanto tempo, ela ainda se vê atormentada pelas lembranças de seus filhos e pela injustiça de sua situação.

A personagem busca vingança contra aqueles que lhe causaram tamanha dor, principalmente contra Polimestor, rei da Trácia, Remo Salino: “O Pelida pede ter minha irmã Políxena por imolação grata à tumba e prêmio. Ainda obterá isso e não será sem dom dos varões amigos. A sorte assinalada traz neste dia a morte de minha irmã. A mãe dos dois filhos verá os dois cadáveres, o meu e da infausta filha. (Eurípides, *Hécuba*, 40-45)”

Inconformada, com os males que lhe são trazidos pelo revés da sorte, ela se mostra desalentada e desesperançada, ao tomar conhecimento de que a última de suas filhas vivas, seria sacrificada para atender os desejos daquele que em vida havia lhe tirado seu filho predileto, Heitor. Não havia uma humilhação tão grande quanto aquela, a rainha de Troia sente existir, por parte dos inimigos de Troia, um certo desdém pela sua dor iminente. Hécuba jamais imaginou um destino tão desesperador para Polixena e para ela própria, uma mulher que outrora teve poder e honra.

Ai de mim, mísera! Que dizer? Que grito? Que pranto? Mísera, por mísera velhice, por servidão intolerável, insuportável! *Ómoi moi!* Quem me vale? Que prole? Que urbe? O velho se foi, os filhos se foram. Qual, esta ou aquela, via seguir? Onde me salvar? Onde? Que Deus ou Nume defensor? Ó carregadas de males, troianas, carregadas de malignas dores, matastes, matastes! Não tenho mais vida admirada à luz. Ó mísero pé, conduz-me! (Eurípides, *Hécuba*, 155- 170)

A personagem busca vingança contra aqueles que lhe causaram tamanha dor, principalmente contra Polimestor, rei da Trácia, e se oferece em sacrifício no lugar da filha (*Hécuba*, v. 280-295), pois, seus motivos para continuar não existiam mais, não possuía mais liberdade, nem filhos, nem amigos e nem lar para retornar a habitar. Odisseu se sente tocado pelas palavras e pela situação da rainha cativa, mas ainda assim, se sente sem poder para intervir na decisão tomada pelos gregos, solicitando a Hécuba para se conformar, pois o sacrifício solicitado pelo espectro de Aquiles, foi o da jovem (*Hécuba*, v. 390), que segundo Franscicato, constrói sobre a peça uma narrativa irônica, sendo que Aquiles condenou a imolação da filha de

Clitemnestra feita em seu nome, justamente porque a virgem Ifigênia foi levada ao altar do sacrifício iludida com uma promessa matrimônio com o herói grego. No entanto, seu espírito exige um sacrifício idêntico, a aquele que antes foi considerado injusto e maldoso por Aquiles (Franscicato, 2014, p. 26).

Apesar da condição frágil, e do destino cruel e imutável de Polixena, a jovem toma uma posição diferente da mãe, e entende a sua morte como um ato de liberdade perante a escravidão (Lessa, 2018 p. 7). Ela então assume a sua própria morte, como ato de coragem. Hécuba deseja a todo custo, a morte, que nem mesmo sacrificialmente é concedida por seus inquisidores.

É sob esta óptica injusta, que a rainha se vê exposta entre a vingança e o luto, cega, começa a enxergar e sentir a realidade como um simulacro da sua dor.

A raiva juntamente com a sede vingança de Hécuba, se torna visceral, e é com esse sentimento, que a vingança contra Polimestor, se torna um símbolo de condenação, em contraponto, que a personagem é entregue a redenção por meio da sua maldição.

Levando em primeira instância, que a vida de Polidoro estava confiada a Polimestor, por meio da *xenia*, um acordo com base na *philia*, um sentimento tão forte que não poderia ser contestado nem mesmo pelos deuses, porém, vendo que Troia não voltaria a ser poderosa, se mostrou ambicioso, e assassinou Polidoro, quebrando o laço de *xenia*, que era conhecido por ser inquebrável.

Agora nós somos escravos e talvez sem força; Mas têm força os deuses e o que sobre eles tem poder,

Nómos: por meio de nómoi cremos nos deuses E vivemos distinguindo as coisas injustas e justas; Se ela, estando nas tuas mãos, for eliminada, E não pagarem sua pena aqueles que matam Hóspedes ou ousam pilhar as coisas sacras dos deuses, Não há nada daquilo que, entre os homens, é seguro. (*Hécuba*, v. 798-805)

Com astúcia, Hécuba tece seu plano, e atrai Polimestor fingindo desconhecer seus vis atos e sua indulgência por suas leis de hospitalidade. Polimestor é facilmente enganado pela rainha e entra na sua tenda, acompanhado de seus filhos. A ilustração da rainha nas cenas da sua vingança é feita como a materialização da desfortuna humana (Franscicato, 2014, p. 28).

Preenchida com sua vingança, após matar os filhos de Polimestor, ela o cega, talvez por meio desta ação, demonstrando metaforicamente, que a ingratidão e ambição de Polimestor, lhe tiraram a visão de ver as consequências de suas escolhas, e como resultado, ele estaria fadado a escuridão até o último dia de sua morte.

Quase de forma instantânea, ele lança uma profecia sobre Hécuba, dizendo que seu futuro era se transformar em uma cadela com olhos em chamas; irônica e desdenhosa, ela responde, que nem tal destino impiedoso, lhe assustava mais (*Hécuba*, v. 1264-1274). Em sua concepção, cadela ou mulher, não havia esperança ou otimismo em nenhuma das suas formas.

A maior relação entre o sacrifício e a vingança para Hécuba, foi implicitamente aceitar que ao se vingar, ela estaria diante de subterfúgios do próprio sacrifício, duas coisas que eram intrinsecamente ligadas dentro dela, e por conseguinte, refletiram no contentamento da sua alma enlutada, angustiada, que por fim, terminou atrás dos seus olhos flamejantes.

A imagem da mulher grega

Na antiga sociedade grega, as mulheres eram consideradas inferiores aos homens, sua função era cuidar da casa, dos filhos e do marido, não tendo à educação formal, tendo participação reduzida na vida política ou jurídica, sem a liberdade de definir os rumos de suas próprias vidas. Segundo Pomeroy, a imagem estereotipada das mulheres como vítimas passivas, submissas ao controle dos homens de suas famílias, seja do pai, do marido ou de outros parentes masculinos, oculta o fato de que elas eram agentes ativos de suas vidas e até podiam influenciar nas decisões de seus maridos, pais ou filhos. Para a autora, algumas mulheres tinham acesso a propriedades, educação e poder político, em diferentes graus, dependendo de sua classe social e status legal (Pomeroy, 1975, p. 10). Obviamente que as leis e costumes da época, limitavam sua liberdade, mas isto não impede que elas tivessem oportunidade de atuar na esfera sociopolítica da sociedade.

A atividade das mulheres era direcionada para a vida doméstica, tornando-se responsável pela estrutura e bom ordenamento da casa, em tempos de guerra e de paz, enquanto seus maridos eram responsáveis pelas leis e defesa da cidade (Alves-Jesus, 2015, p. 239). As mulheres deveriam gerar filhos homens, para que estes dessem continuidade aos feitos de seus pais. Para Ana Lúcia Curado, a principal virtude da mulher era ser uma boa

esposa e gerir a casa de maneira ordenada, as vozes femininas não ultrapassavam o âmbito do lar, sendo elas silenciadas na vida pública, a ponto de alguns defenderem que o silêncio era o melhor e mais atrativo ornamento das mulheres. (Curado, 2008, p. 284)

O silêncio em si, não era atribuído a uma virtude feminina, mas gerava a expectativa de que toda mulher deveria cultivar o silêncio, tanto no exercício da linguagem como na ação política. Para Silva, o silêncio é um estado que caracteriza as mulheres gregas, e não a condição feminina, embora seja normalizado como tal. (Silva, 2016, p. 73)

No período clássico, as mulheres gregas, viviam em uma situação limítrofe, sendo privadas de atuar na vida pública, embora ocupassem algumas funções que não eram exercidas por homens, como no exercício dos rituais religiosos. Olhando para este modelo tradicional do papel feminino, Platão oferece a possibilidade de as mulheres atuarem ativamente como guardiãs, em *República V* ao dotá-las de uma natureza similar a dos homens.

A natureza da mulher na república de Platão

A *República* é uma das obras mais importantes da filosofia ocidental, sua abordagem envolve desde o debate sobre o contexto político da época, até a abstração de uma cidade ideada, centrada a prevalência da ideia de justiça, onde cada classe social desempenha suas funções de maneira harmônica. Platão divide a sociedade em três classes principais: os governantes (filósofos- reis), os guardiões (guerreiros) e os produtores (artesãos e agricultores). Na estrutura da *Kallipolis* (cidade bela), as mulheres ocupam um lugar bastante singular, posto que no modelo de cidade apresentado em *República V*, as mulheres poderão abandonar seus lares e atuar como guardiãs, pois “cada um deve executar a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza” (Platão, *República*, 453b), sendo a natureza feminina a mesma que a masculina, a mulher possui a mesma capacidade do homem para atuar como guardião, e nas demais atividades relacionadas a natureza masculina.

Para reforçar seu argumento, Sócrates introduz a metáfora dos cães, mostrando que as fêmeas dos cães participam igual aos machos na proteção da cidade, elas caçam, procriam, amamentam suas crias, tendo o mesmo desempenho dos cães machos, apesar de terem menor vigor físico que eles. Sócrates traça uma analogia entre as fêmeas dos cães e as mulheres guardiãs para apresentar a tese da igualdade de gêneros. Ao pensar homens e mulheres dotados de uma mesma natureza, ele propõe que as mulheres deveriam receber os mesmos ensinamentos, para poderem executar as mesmas tarefas exercidas pelos homens. (Platão, *República*, 451e)

Na sua defesa de que as mulheres deveriam receber as mesmas instruções que os homens, seja na arte da música e da ginástica, seja na arte da guerra, Sócrates tem consciência que os atenienses não aceitariam de bom grado a mudança que ele propõe, visto os paradigmas que condicionam a figura masculina a racionalidade e o vigor, enquanto a figura feminina estava associada a passionalidade e a debilidade.

Outra metáfora utilizada por Sócrates, para justificar a capacidade da mulher exercer as mesmas funções que os homens, é a do sapateiro.

A estratégia é evidenciar que o fato de um homem poder se tornar um bom sapateiro, independente de ele ser calvo ou não, uma mulher pode ser uma boa médica, ou uma boa guardiã, independentemente de ser mulher, posto que as mulheres têm dons naturais que lhe permitem atuar nas mais variadas áreas de atuação. Com isso, elas podem exercer qualquer cargo, inclusive o de guardiã, se forem dotadas de temperança, coragem e sabedoria (Platão, *República*, 454a-454c).

O perfil do guardião é colocado em discussão, no livro III da *República*, onde a virtude do guardião é caracterizada como a coragem de não temer a morte: “Os guardiões deviam se recear mais da escravidão do que da morte” (Platão, *República*, 384b). Nesse sentido, uma mulher de natureza corajosa, tem a mesma propensão do homem em se tornar uma guardiã. A inclusão das mulheres nas funções militares e administrativas é uma inovação no cenário sociopolítico da Grécia Antiga. Sócrates sustenta que se forem dadas às mulheres as mesmas oportunidades educacionais e o mesmo treinamento, elas podem assumir responsabilidades equivalentes à dos homens. Neste ponto culmina a defesa da tese de que o sexo não deve ser um critério para a determinação de quem é mais apto a governar ou a defender a cidade.

Por se tratar de uma discussão clássica, é claro que vários autores discutem a verdadeira intenção de Platão ao sustentar, por um lado, a igualdade entre homens e mulheres, propondo que elas participem ativamente da vida política e tenham acesso à educação, e por outro, apontando que os corpos nus das mulheres nos ginásios podem ser vistos pelos atenienses como algo vergonhoso, risível e ridículo. Susana Alves-Jesus, defende que é muito conveniente para aquela época, uma filosofia que trata da educação feminina de forma igualitária, e pleiteia que a mulher participe da defesa da cidade, mas que aponta a estranheza que os corpos nus das mulheres podem causar, a ponto de se tornar uma situação “risível”, algo que poderia ser associado a comédia de Aristófanes, como *As mulheres no Parlamento*, cujo enredo é o das mulheres tomando os lugares masculinos na assembleia, e tornando-se as governantes (Alves-Jesus. 2015, p.247). Essa ambivalência no pensamento de Platão gera um debate complexo e persistente sobre a verdadeira posição da mulher nos diálogos platônicos.

A resignificação do feminino no livro v da república: as guardiãs da pólis

Indiscutivelmente, a participação que as mulheres tinham nas atividades das cidades gregas era estreita e limitada. Platão avança essa posição, quando define o papel das mulheres na sociedade ideada, propondo que elas podiam ser guardiãs da *pólis*, igualando-se aos homens em termos de capacidades e oportunidades.

Um dos principais pilares do pensamento platônico, é a analogia feita por Platão a partir das partes da alma: a racional (representa a parte mais nobre da alma, responsável pela razão e pelo julgamento lógico), a sensitiva (associada ao espírito e a coragem, responsável pelas emoções e pelo desejo de honra e reconhecimento) e a apetitiva (relacionada aos desejos e às necessidades físicas, como a fome, a sede, os prazeres, e o desejo de lucro). Paralelo a isso, ele associa as virtudes do filósofo, sendo: a sabedoria (*sophía*), restrita a atuação do filósofo, que deveria ser o governante da cidade ideada, por portar a virtude que coordenava todas as outras; a coragem (*andreía*), restrita aos guardiões da *pólis*; a temperança (*sophrosyne*), que todos deveriam ter. Sócrates relaciona esses elementos, de modo a estabelecer uma das suas teses centrais, a de que ao se desenvolver a natureza da alma, se colocaria a alma no caminho da virtude e da justiça, fato alcançável por meio da educação. Na sua concepção, se as mulheres possuem uma natureza uma alma igual a do homem, então ela possui as mesmas virtudes que eles; sendo possível ter mulheres dotadas de uma natureza para se tornar filósofa, assim como há as que serão inimigas da sabedoria, ou as que possuem uma natureza apta a se tornar guardiã de uma cidade. Ao afirmar isso, ele assume que “a natureza não faz distinção entre os sexos no que diz respeito às habilidades para a guarda” (Platão, *República*, 454a). Em outras palavras, Platão vê as capacidades de liderança e proteção como algo independentes do gênero. Nesse viés, tanto homens quanto mulheres podem e devem receber a mesma educação e treinamento para cumprir o papel de guardiões, esse pensamento desafia a visão tradicional de que certos papéis são exclusivos para um sexo.

Diante dessa perspectiva, Araújo vai defender que surge o papel central da educação, na qual a felicidade só pode ser alcançada se todos se dedicarem a natureza de suas almas. Para desenvolver as virtudes de tal natureza, se tornava necessário uma educação justa, que fizesse emergir as virtudes, pois só por meio delas, as pessoas poderiam se livrar dos enganos da *dóxa*, tal proposta tem como finalidade que tanto homens quanto mulheres devem se submeter ao mesmo plano pedagógico para exercerem suas funções na cidade ideada (Araújo, 2021, p. 110). É relevante pensar, que Platão deixa claro que as diferenças biológicas não importam, já que elas são menores em relação à alma. Platão defende que a educação é a

chave para formar líderes capazes e justos, e que essa formação deve ser acessível a todos que possuam as qualidades naturais necessárias, independentemente do gênero. A educação proposta por Platão inclui tanto o treinamento físico quanto o intelectual, preparando as guardiãs para defender a cidade e governar com sabedoria.

A concepção de uma educação igualitária é radical para o contexto da época, por sugerir que as diferenças de gênero não deveriam determinar o papel social e político de uma pessoa. Ao afirmar que as mulheres devem participar do mesmo plano educacional que os homens, Platão subverte a ideia tradicional de que as mulheres são naturalmente inferiores em termos de capacidade intelectual e física. Isso representa uma ressignificação do feminino, onde as mulheres não são mais vistas como meras cuidadoras do lar, mas como possíveis líderes e defensoras da cidade: “[...] A aptidão natural, tanto do homem como da mulher para guardar a cidade é, por conseguinte a mesma, exceto enquanto a desta é mais débil, e a daquele mais robusta. (Platão, *República*, 456a).”

A menção à diferença da robustez física sugere que Platão reconhecia que as tarefas mais exigentes fisicamente poderiam ser mais bem desempenhadas por homens. No entanto, ele não considera essa diferença como um impedimento para as mulheres assumirem papéis importantes na defesa e governança da cidade.

Essa visão é significativa porque, em muitos aspectos, Platão parece sugerir que a força física é menos importante do que a capacidade intelectual e moral, visto que, a alma é sede de toda razão e virtudes, o que é essencial para a liderança e a justiça na pólis.

A proposta sobre a participação das mulheres na *pólis* ideada tem implicações profundas tanto do ponto de vista filosófico quanto social. Filosoficamente, essa ideia desafia a visão tradicional de que as capacidades racionais e morais são determinadas pelo gênero, propondo em vez disso que as capacidades são universais e devem ser desenvolvidas independentemente do sexo. Isso sugere uma visão mais igualitária da natureza humana, onde homens e mulheres são vistos como igualmente capazes de alcançar a virtude e a sabedoria.

Socialmente, a ideia de mulheres guardiãs representa uma ruptura com as normas patriarcais da Grécia Antiga. Ao defender a educação e a participação política das mulheres, uma discussão abre caminho para uma reconsideração do papel das mulheres na sociedade. No entanto, é importante notar que a visão de Platão não é completamente igualitária pelos padrões modernos. Embora ele proponha uma participação ativa das mulheres na pólis, ele ainda considera as mulheres como naturalmente mais fracas e sugere que, em média, os homens serão mais adequados para as funções mais exigentes fisicamente. Annas argumenta, que apesar de parecer uma ideia que tinha como foco os direitos das mulheres,

intrinsecamente a ideia primordial de Platão era o bem comum de todos os cidadãos em uma cidade-estado onde eles poderiam exercer suas virtudes e aptidões da melhor forma, a fim de edificar a alma e a vida de todos. (Annas, 1981, p. 181)

Acima de tudo, a ressignificação do feminino, se dá onde as mulheres são vistas como plenamente capazes de contribuir para a justiça e o bem-estar da pólis, desde que recebam a mesma educação e oportunidades que os homens. Esse reconhecimento da igualdade essencial das capacidades racionais e morais de homens e mulheres é uma das contribuições mais importantes de Platão para a filosofia política e ética.

Discussão

O artigo de Maria Cristina Rodrigues da Silva Franciscato, *Hécuba e As Troianas*: ecos da guerra do Peloponeso em Eurípides, nos permitiu entender melhor o contexto da guerra de Troia, na tragédia *Hécuba* de Eurípides.

O artigo de Fábio de Souza Lessa, *O agir feminino em Eurípides*: Hécuba e a memória sensível das mães, nos possibilitou a compreensão das ações das personagens femininas de Eurípides, e pensar a relevância de Hécuba como mulher e mãe, que vivenciou uma série de calamidades jamais imaginada por ela.

O artigo de Susana Mouratto Alves-Jesus *O papel das mulheres em A República de Platão (livro V)*: utopia no feminino ou tópicos para uma reflexão propedêutica sobre Direito Humanos, permitiu entender a relevância da tese platônica sobre o papel ativo da mulher na cidade ideada.

O artigo de Handerson Reinaldo Araújo, *Platão atribui às mulheres participação ativa na cidade ideal*, possibilitou o discernimento sobre o papel político da mulher na cidade ideal.

O livro de Ana Lúcia Curado, *Mulheres em Atenas*: as mulheres legítimas e as outras, nos deu o entendimento da atuação das mulheres em Atenas.

O livro de Julia Annas, *Introduction to Plato's Republic*, facilitou a compreensão da participação feminina na tarefa de guardião.

O livro de Sarah Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*, foi de fundamental importância para entender as diversas funções exercidas pelas mulheres gregas.

O artigo de Vânia Santos Silva, nos deu a possibilidade de pensar a questão do silenciamento feminino.

Referências Bibliográficas

- ALVES-JESUS, Susana Mouratto. O papel das mulheres em *A República* de Platão (livro V): utopia no feminino ou tópicos para uma reflexão propedêutica sobre Direito Humanos. **Brotéria**, v. 180, n. 3, p. 237-250, 2015.
- ANNAS, Julia. **Introduction to Plato's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ARAÚJO, Handerson Reinaldo. Platão atribui às mulheres participação ativa na cidade ideal. **Revista Filosófica da Imagem**, v. 1, n. 2, 2021.
- COSTA, Lorena Lopes da. Hécuba: As formas de dor e a dor que pede vingança, **PHOÏNIX**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 21, p. 30–42, 2022.
- CURADO, Ana Lúcia. **Mulheres em Atenas**: as mulheres legítimas e as outras. Lisboa: Sá da Costa, 2008.
- EURÍPIDES. **Teatro completo II. Os Heráclidas, Hipólito, Andrômaca, Hécuba**. Edição bilíngue. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Editora 34, 2022.
- FERREIRA, Nelson. Apontamentos sobre a imagética animal na Hécuba de Eurípides: a caracterização do herói e o símbolo transversal da cadela e do lobo. **Humanitas**, Coimbra, v. 70, p. 9-23, 2017.
- FRANCISCATO, Maria Cristina Rodrigues da Silva. *Hécuba e As Troianas*: ecos da guerra do Peloponeso em Eurípides. **Let. Class.**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 25–37, 2014.
- LESSA, Fábio de Souza. O agir feminino em Eurípides: Hécuba e a memória sensitiva das mães. **Tempo**, v. 24, p. 595–612, 2018.
- PLATÃO. **A República**. 15. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.
- POMEROY, Sarah. **Goddesses, Whores, Wives and Slaves**. New York: Schocken Books, 1975.
- SANTOS, Magda. A Revisão dos Argumentos na *Politeia* V: Vlastos e o Feminismo em Platão. **Revista Classica**, v. 28, n. 2, p. 161–170, 2015.
- SILVA, Vânia Santos. Silêncio e sororidade na Atenas Clássica. **Revista Estética Semiótica**, v. 6, n. 2, 2016.



ENTRE A CONTINGÊNCIA E A AUTONOMIA: O
SUJEITO FEMINISTA EM DISPUTA NAS FILOSOFIAS
DE BUTLER E BENHABIB

Anna Laura Maneschky Fadel



INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo reconstruir o *debate feminista* travado entre as autoras Seyla Benhabib e Judith Butler que ocorreu em 1990, no evento “Feminismo e o pósmodernismo”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia (“*Philosophical Consortium of Greater Philadelphia*”), que deu origem ao livro “*Debates Feministas: um intercâmbio filosófico*”, de 1995.

Para cumprir com esse objetivo, pretende-se apresentar os pressupostos, referenciais teóricos e as principais discussões desenvolvidas em livros e artigos pelas autoras que foram publicados no final dos anos 80/início dos anos 90. Destaca-se que as categorias que este trabalho se interessa são o “sujeito” (*self*) do feminismo e o papel da *teoria crítica*, destacando os compromissos políticos e teóricos do feminismo nos projetos de Benhabib e Butler.

Diante desse contexto, o problema de pesquisa que se busca responder é: “Em que medida as concepções divergentes de sujeito feminista propostas por Judith Butler e Seyla Benhabib influenciam os seus projetos normativos e emancipatórios?”.

Para responder a esta pergunte-problema, o artigo está dividido em 3 (três) seções. A primeira apresenta uma historiografia do movimento feminista naquele período e localidade, com a finalidade de situar o momento histórico daquele debate, além de expor os principais pontos de discordância entre as autoras. Neste subtópico, a intenção é de posicionar a discussão dentro de um contexto específico para demarcar que não é a pretensão de Benhabib e Butler, propor uma teoria *universal* do feminismo. Na realidade, o objetivo é demonstrar que se trata de uma disputa entre dois projetos filosóficos distintos sobre a teoria feminista.

Embora o livro se chame “*Debates feministas*”, está-se diante de *um debate feminista*, promovido por intelectuais de universidades estadunidenses, na década de 90. Ao historicizá-lo, é possível delimitar sua particularidade e situar o que estava sendo discutido nos Estados Unidos naquele momento. Na reconstrução histórica, utiliza-se o recurso do *feminismo em ondas*³⁰ por considerá-lo pedagógico e auxiliar na compreensão das

²⁹ Doutora em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Pará em regime de cotutela com a Université Paris-1 Sorbonne. Professora do Centro Universitário do Pará. Advogada.

³⁰ Particularmente acredito que a terminologia mais adequada seja *ciclos* em vez de *ondas*, levando em consideração as ponderações que Renan Quintalha (2022) adota em “*Movimento LGBTI+: Uma breve história do século XIX aos nossos dias*”. Para ele, o termo *ciclos* permite a convivência entre reivindicações distintas,

reinvidicações feministas em momentos históricos particulares. Acredita-se que a vantagem seja a de estabelecer um panorama geral sobre essas lutas, permitindo observar seus atravessamentos e elementos em comum (Quintalha, 2022).

Na segunda seção, será apresentada sua crítica ao pós-modernismo e sua defesa de um sujeito feminista dotado de agência, autonomia e capacidade racional. Será explorado como a autora, ancorada na tradição da teoria crítica habermasiana, argumentará que o feminismo necessita de fundamentos normativos e de uma concepção de sujeito capaz de sustentar projetos emancipatórios.

Também se destacará como Benhabib se oporá à performatividade de Judith Butler por considerar que essa abordagem comprometerá a possibilidade de resistência e transformação social, ao dissolver a intencionalidade e a autonomia do agente político. Nessa apresentação, será remarcado como a autora dialoga a partir de uma tradição da teoria crítica, que dá continuidade ao projeto pós-metafísico de Habermas, apesar de suas críticas a ele.

Em seguida, na terceira seção, será reconstruída a crítica desenvolvida por Judith Butler às concepções universalistas de sujeito, com base em suas obras dos anos 1990, especialmente *“Problemas de Gênero”* e *“Debates Feministas”*. Serão expostas as razões pelas quais Butler recusará a noção de um sujeito feminista estável, argumentando que a identidade de gênero será sempre uma construção discursiva e performativa, marcada por normas sociais reiteradas e passível de subversão.

A análise destacará como Butler proporá uma reconfiguração da política feminista que não dependerá de identidades fixas, mas apostará em alianças contingentes, plurais e abertas ao porvir. Também será examinado como sua concepção de agência, situada nos limites da norma, permitirá pensar formas de resistência que não pressupõem autonomia plena, mas sim uma relação crítica com os dispositivos que constituem o sujeito. Por fim, será demonstrado como sua teoria se articulará com o pensamento queer, o pós-estruturalismo e a crítica à heteronormatividade, questionando quem pode ser reconhecido como sujeito político dentro dos marcos tradicionais do feminismo.

Na quarta seção, será realizado um diagnóstico crítico do debate entre Judith Butler e Seyla Benhabib, com especial atenção às categorias filosóficas de subjetividade e normatividade. Serão examinadas as formas distintas com que ambas compreenderão o sujeito do feminismo e os fundamentos normativos da teoria crítica, evidenciando como esses desacordos refletirão projetos teóricos incompatíveis. A análise evidenciará que, enquanto

ainda que haja hegemonia de um ciclo sob o outro, enquanto a palavra *ondas* passa uma ideia de superação. Entretanto, opto pela exposição a partir da ideia de *ondas* por ser a mais usual.

Benhabib insistirá em preservar uma concepção de sujeito dotado de agência e autonomia racional, necessário para sustentar ideais emancipatórios, Butler defenderá uma concepção relacional e instável de sujeito, fundada na performatividade e na crítica à matriz heterossexual.

Será ressaltado como essas divergências implicarão visões opostas sobre a possibilidade de resistência e transformação social, culminando na contraposição entre um feminismo ancorado em fundamentos universais e outro baseado na contingência, nas margens e nas exclusões produzidas pelo próprio campo feminista. A seção também discutirá como Butler irá rearticular criticamente os universais, propondo uma ética da responsabilidade frente às normas que regulam quem pode ou não ser reconhecido como sujeito político.

Sobre a metodologia de pesquisa, o trabalho se situará no campo teórico, valendo-se dos procedimentos de pesquisa bibliográfica e da análise crítica de textos filosóficos. Serão examinadas obras e artigos centrais das autoras Seyla Benhabib e Judith Butler, especialmente aqueles publicados entre o final dos anos 1980 e o início dos anos 2000, com o objetivo de reconstruir seus argumentos e identificar os pontos de convergência e dissenso em torno das categorias de sujeito, normatividade e teoria crítica.

A abordagem adotada buscará articular a exposição conceitual com o contexto histórico e político em que esses debates ocorreram, de modo a evidenciar os compromissos éticos e epistemológicos que orientaram cada projeto teórico.

O (um) debate feminista: o contexto do movimento feminista até a década de 90 nos estados unidos

O objetivo desta seção é contextualizar o *debate feminista* travado entre Benhabib e Butler nos Estados Unidos em 1990 como um debate particular, dentro de um espaço acadêmico, branco e, de certa forma, elitizado. Reforça-se que não se propõe uma visão universal sobre o feminismo, tampouco considero que esse tenha sido o único debate relevante de ser estudado nesse contexto. Contudo, considera-se que ele tenha deixado importantes reflexões, sobretudo sobre a articulação entre a filosofia e a categoria gênero, bem como a forma como incorporaram as tradições da teoria crítica e pós-estruturalista às suas argumentações filosóficas, remarcando a importação, por muitos considerada tardia, do pensamento de Habermas e Foucault às universidades norte-americanas.

Para contextualizar a discussão, o pensamento feminista será dividido em *ondas* para situar as principais demandas e reivindicações das *mulheres* ao longo dessa história. Essa

escolha decorre unicamente de seu caráter pedagógico, pois se compreende que seja mais fácil localizar essa narrativa a partir de uma linearidade. Entretanto, sublinha-se que se concorda com as críticas protagonizadas por autoras negras e descoloniais que apontam as insuficiências, paradoxos e apagamentos epistemológicos dessa abordagem, motivo pelo qual elas serão incorporadas exposição.

De início, é interessante explicar o motivo dessa abordagem se intitular *ondas* (“waves”, no original). Em 1968, a jornalista estadunidense, Martha Weinman Lear (1968), escreveu um artigo intitulado: “*The second feminist wave*”, publicado no “*The New York Times*” em 1968, tentando responder à pergunta: “o que mais querem as mulheres?!”. Algumas das principais demandas eram: oportunidades iguais de emprego e remuneração – lideradas pelo “*Equal Employment Opportunity Comission*” –, críticas as leis estaduais que insistiam em proibir o aborto e o *lobby* no Congresso – encabeçado pela Organização Nacional para Mulheres (NOW), presidida por Betty Friedan³¹ – para alterar a 14ª Emenda da “*Bill of Rights*”, incluindo gênero como uma condição de desigualdade nos Estados Unidos.

Nessa publicação, Lear (1968) categorizava o movimento sufragista como “uma forma antiquada” – de primeira onda – de se pensar as reivindicações feministas e como muitas mulheres americanas traíram o movimento, sentindo-se confortáveis em suas posições de privilégio e deixando de se envolver em embates políticos. O ponto central de Lear (1968) é de que a demanda por igualdade não poderia se esgotar em uma visão formal; outras medidas deveriam ser implementadas, como a necessidade de revisão das leis de divórcio e pensão alimentícia, além de criar creches nacionais comunitárias.

O texto de Lear (1968) foi um prenúncio do porvir, mas a consolidação do termo *onda* se concretizou apenas em 1992 com a publicação do texto “*Tornando-se a terceira onda*”, de Rebecca Walker, autora negra e bissexual, em que reforça que não houve um “fim” do feminismo, mas uma atualização das formas de violência que as mulheres podem experimentar. Esse feminismo de terceira onda se inicia com autoras *queer*³² e não-brancas que, desde a década de 80, apontavam as insuficiências do projeto feminista de segunda onda.

O feminismo de segunda onda contrapõe-se ao de primeira, pois neste se requer um reconhecimento em nível civil e político, como o direito ao voto³³, acesso à educação formal e

³¹ A autora quem escreveu o livro “A mítica feminina” (Friedan, 2022), um importante marco na história do feminismo estadunidense por criticar o lugar da mulher no ambiente doméstico, reforçada no pós-guerra, como “donas dos lares”.

³² Ainda nesta seção, será explicada de forma mais específica o que é o movimento *queer*, quando for introduzir o pensamento de Judith Butler.

³³ Nos Estados Unidos⁵, o direito ao voto das mulheres foi garantido apenas em 1920 com a 19ª Emenda à Constituição – apesar de o processo legislativo ter iniciado em 1878. Em que pese a narrativa de que as mulheres norte-americanas podem votar há mais de 100 anos, esse direito foi inicialmente concedido somente às

ao mercado de trabalho³⁴. Historicamente, localiza-se no final do século XIX e início do

XX em países como Estados Unidos, Inglaterra, França, Austrália, Nova Zelândia, dentre outros. As principais formas de luta se davam pela formação de associações que eram responsáveis por realizar publicações em jornais, distribuir panfletos e organizar greves e manifestações (Zirbel, 2021).

Apesar da notória heterogeneidade do grupo, havia um objetivo em comum: a luta pela possibilidade de mulheres alcançarem direitos civis elementares, em especial o direito ao voto. Conforme destaca Zirbel (2021), embora se associe a luta do movimento de primeira onda a um grupo liberal e burguês de mulheres, houve também participação de trabalhadoras nessas lutas³⁵ com a utopia compartilhada de que o acesso ao voto forneceria instrumentos de combate às forças de exploração do capitalismo masculinista.

Com a conquista³⁶ formal dos direitos civis e políticos na primeira metade do século XX, havia uma aparente conformação de que nada de novo poderia ser pleiteado – “Afinal, o que mais as mulheres poderiam querer?”. O feminismo de segunda onda vem como uma mobilização mais complexa, que toca na dimensão da vida privada, do seio doméstico, das relações sexuais e dos papéis atribuídos a homens e mulheres.

A exposição sobre o feminismo de segunda onda terá como enfoque os Estados Unidos, pois a depender do contexto histórico e político, teremos experiências particulares sobre a sua repercussão e quais pautas foram sustentadas. Por exemplo, para se falar sobre feminismo de segunda onda no Brasil – ao menos em uma visão abrangente³⁷ –, é necessário interligar a luta pela redemocratização do país e as lutas políticas pelos direitos das mulheres.

Segundo Fraser (2007), quando a segunda onda eclodiu nos Estados Unidos, colhiam-se frutos de uma fase economicamente próspera, construída por um dirigismo

mulheres brancas. Originalmente, as mulheres negras foram excluídas desse direito, obtendo-o apenas em 1964 com a promulgação das Leis de Direitos Civis, que aboliram as leis segregacionistas, as conhecidas Leis de Jim Crow (Rendall, 1985; Zirbel, 2021).

³⁴ Uma crítica pertinente a essas reivindicações é que a última parece se referir a demandas de mulheres brancas e burguesas, pelo fato de que, como aponta Davis (2019) em “Mulheres, raça e classe”, mulheres negras sempre

³⁵ Sobre o dia das mulheres, é importante ressaltar que a data de 08 de março, faz referência a greve de mulheres tecelãs em São Petersburgo, na Rússia. Apesar do mito fundador de que o dia mulher teria como origem o incêndio de “*Triangle Shirtwaist Company*”, em 1911, em Nova York, na verdade, esses fatos ocorreram em 25 de março (Lima, 2022). Mesmo diante dessa informação, o ponto é que as mulheres operárias tiveram um verdadeiro protagonismo na luta por direitos civis e políticos, principalmente com relação a melhores condições de remuneração e trabalho.

³⁶ Coloco entre aspas essa afirmação, pois ainda é possível observar a desigualdade formal que marca homens e mulheres, ainda no século XXI. Por exemplo, a desigualdade salarial entre os sexos, ainda que ocupem os mesmos postos e funções de trabalho.

³⁷ O que quero dizer com “abrangente” é de uma versão institucional sobre essa história, a partir de um olhar muitas vezes universalizante, ao excluir mulheres indígenas e negras, por exemplo.

econômico keynesiano que instituiu o Estado do Bem-Estar Social, incorporando os movimentos dos trabalhadores a esse projeto abrangente. Entretanto, como destaca a autora, esse pacto repousou na exclusão de gênero, raça, etnia e de exploração neocolonial, a qual foi contornada na década trabalharam. Portanto, essa imagem de uma mulher que se dedica exclusivamente ao lar, não se estende para todas as mulheres de 50 pelo que Fraser (2007) denomina de “sociedade de consumo em massa”, que se conecta com a descrição que Friedan (2020) faz sobre as mulheres nos anos 50 em “*A mística feminina*”³⁸.

Para reconstruir a segunda onda do feminismo nos Estados Unidos, Fraser (2007) divide o feminismo deste período em duas correntes: o feminismo pela igualdade e feminismo pela diferença. O primeiro se constrói a partir da narrativa que via o feminino como frágil, maternal e naturalmente inclinado às atividades do cuidado e do masculino como racional e objetivo, fazendo com que as mulheres fossem tolhidas da participação política e intelectual da sociedade. Como estratégia política, afirmava que era necessário superar essa diferença e mostrar como as mulheres eram tão boas e competentes quanto os homens. Portanto, “ser igual aos homens” era o único objetivo a ser alcançado (Fraser, 2007).

O feminismo pela diferença, por sua vez, parte do pressuposto que homens e mulheres possuem papéis culturais e expectativas sociais bem estabelecidas sobre como desempenhar a sua masculinidade e feminilidade, passando a analisar como isso impacta a desigualdade entre homens e mulheres. Entretanto, o parâmetro de emancipação das mulheres não pode se resumir ao homem; deveria ir além dele. Como diferentes, as mulheres deveriam traçar seus próprios propósitos. Para tanto, os homens não devem servir como um teto de vidro.

Esse feminismo se fundamenta no sistema “sexo x gênero” para explicar as diferenças entre homens e mulheres. De acordo com ele, homens e mulheres seriam divididos em dois níveis, um biológico, chamado de sexo (macho e fêmea), e um social, intitulado de gênero (masculino e feminino). O objetivo é desnaturalizar comportamentos interpretados como “de um homem” ou “de uma mulher” e explicados sob um ponto de vista social. Dito de outro modo, na natureza da mulher, por exemplo, não há nada que a determine como um ser com mais capacidade para a realização de tarefas domésticas. Na verdade, o que existe é uma cultura que ensina as mulheres, desde muito cedo, a entenderem que esses afazeres são de sua responsabilidade.

³⁸ Para a tradição feminista estadunidense, a publicação de “A mística feminina” em 1963 por Betty Friedan possui um peso semelhante para o feminismo continental a do “O Segundo Sexo” de Simone de Beauvoir (2020) publicado em 1949.

Um exemplo do feminismo pela diferença é o feminismo radical estadunidense, que obteve um importante papel nas lutas feministas nas décadas de 60 e 70. Abro um parêntese para ressaltar que categorizar o feminismo radical é um desafio à parte, pois não há um consenso. Por se tratar de uma corrente político-teórica plural, sequer há concordância quanto à sua origem ou quais seriam suas reivindicações. O objetivo do feminismo radical é aliar teoria e prática, exercendo uma teoria por e para mulheres e trazendo os seus objetivos, desejos e olhares para o centro do pensamento, ou seja, compreendendo mulheres como um grupo social. Por isso, rompe com a ideia de se pensar a igualdade ou emancipação em termos masculinos, passando a redimensionar o lugar do outro que a mulher foi condicionada.

Para o feminismo radical, essa dominação do sistema sexo x gênero, que estrutura o patriarcado, estaria pautada em três elementos principais: corpo, reprodução e família. É por esse motivo que se associa o pensamento radical a um ideal biologizante do ser mulher, ao compreender que certos tipos de violência, como as expectativas sobre o “feminino” de gestar e de reproduzir, se operarão sobre a mulher pelo simples fato de ela ter nascido com o corpo biologicamente de uma “fêmea” (Zirbel, 2021).

No final dos anos 80, a produção nos Estados Unidos se depara com uma efervescência intelectual heterogênea: feministas marxistas, socialistas, liberais, latinas, descoloniais, póscoloniais, negras, lésbicas, queers indicam novas fronteiras do que seria o feminismo e apontam as origens e formas de se enfrentar o patriarcado. A grande controvérsia naquele contexto era questionar a existência de uma mulher em sentido universal, que tanto o feminismo pela igualdade quanto o pela diferença pareciam buscar.

Seria possível pensar em uma forma uníssona de violência que todas as mulheres experimentam? Para Fraser (2007), os anos 80 colocam em discussão as diferenças entre as próprias mulheres, questionando as assimetrias e dominações internas. Conceitos importantes para o feminismo dos anos 70 como “*sisterhood*” passam a ser problematizados e refutados pelo feminismo negro, por exemplo. Não pode haver irmandade onde há racismo.

A lição das feministas negras é de que não se trata de um patriarcado racialmente neutro, mas um patriarcado branco com mulheres brancas que se beneficiam dessa estrutura racialmente criada, privilegiando-as (Davis, 2019). O feminismo lésbico, por sua vez, alerta que o patriarcado é profundamente interligado à heterossexualidade, como um sistema que capta seus desejos e se materializa pelas instituições, a exemplo do casamento. Para essa vertente, diversas demandas do movimento feminista são, na realidade, questões de mulheres heterossexuais, como o aborto (Rich, 1980).

Esse é contexto de iminência da terceira onda. Desde os anos 1980, Zirbel (2021) destaca como as mídias rotulavam mulheres de 20 (vinte) anos como uma geração pós-feminista que teriam alcançado diversos direitos pleiteados pelas feministas nos anos anteriores. Seria o feminismo ainda necessário? E de qual feminismo estaríamos falando? Como afirma Bressiani (2020, informação online) ao comentar o final da década de 80 nos Estados Unidos:

O resultado desses questionamentos é uma alteração no foco do debate, que passa, no final da década de 1980, às diferenças entre as mulheres. Com isso, vozes que ocupavam as margens se movem para o centro e passam a chamar atenção para a multiplicidade das formas de subordinação de gênero e para o fato de que mulheres participam de movimentos sociais diversos.

Na passagem dos anos 80 para 90, Bressiani (2020) destaca que há um deslocamento das lutas feministas, que se articula com categorias como sexualidade, raça, imperialismo, etnocentrismo, etc. Não há como se compreender o gênero enquanto um fato social, sem os atravessamentos que o formam, modificam e conceituam.

Ao comentar o contexto da publicação de “Problemas de gênero” de Judith Butler — coincidente com a terceira onda —, Carla Rodrigues (2019) cita como a queda do muro de Berlim estabeleceu a sensação de que os Estados Unidos teriam “vencido” a disputa. Essa “vitória” teria criado um imaginário de que não haveria nada mais para as mulheres estadunidenses reivindicarem. Inclusive, “havia o enfrentamento das forças conservadoras, diagnosticadas por Susan Faludi, cujo trabalho expôs os discursos de volta ao fogão o que dominavam a imprensa naquele momento” (Rodrigues, 2019, p. 60).

Com a publicação de “*Becoming the third wave*” (“Tornando-se a terceira onda”) de Rebecca Walker em 1992, resgata-se a necessidade de uma terceira onda e o uso do termo onda permanece como uma estratégia de localização histórica das pautas do movimento feminista. Embora Walker (1992) reforce que o feminismo ainda seja uma pauta importante — opondo-se à ideia de pós-feminismo —, ele precisaria incorporar as críticas que foram formuladas por feministas não-brancas, queer, lésbicas, descoloniais etc., ao longo dos anos 80.

Essa crítica pode ser resumida como uma refutação da categoria *mulher* como um conceito universal. Para ilustrar esse ponto de vista, exponho o pensamento de bell hooks³⁹ (2019) ao comentar o livro: “*A mística feminina*” de Betty Friedan, que destaquei acima como sendo um dos marcos do feminismo nos Estados Unidos. bell hooks argumenta como as

³⁹ A publicação original do livro de Hooks é de 1984.

conclusões da autora são excludentes e representam, em grande medida, mulheres brancas, heterossexuais, com formação universitária e pertencentes a uma classe específica.

A hipótese de Friedan (2020) exclui mulheres que não tenham filhos, mulheres não brancas, mulheres brancas e pobres e não discute, por exemplo, “quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos” (hooks, 2019, p. 2).

Esse é um dos apontamentos que podem ser formulados contra essa visão universalista de mulher. Trata-se, conforme aponta hooks (2019), de uma visão unidimensional sobre quem é esse sujeito e quais as origens dessa opressão. Nesse sentido, o *gênero* não é a única fonte de opressão e violência possível e a teoria feminista deve estar atenta para não retroalimentar hierarquias que se estabeleçam entre as próprias mulheres.

Em setembro de 1990, ocorreu o evento “Feminismo e o Pós-Modernismo”, organizado pelo Consórcio Filosófico da Grande Filadélfia, no período em que a terceira onda do feminismo estava se formando. Enquanto a segunda onda usava o conceito de gênero como um marcador crucial em sua análise teórica para entender e criticar a hierarquia social, política e econômica dos homens sobre as mulheres, a terceira onda objetiva tensionar e evidenciar as limitações de uma teoria baseada exclusivamente nessa categoria. Havia sensação de um esgotamento da capacidade do feminismo de lidar com as profundas diferenças que marcam as mulheres. Isto é, novas(os) “*selves*” passam a exigir uma forma diferente de se fazer política e estabelecem uma nova leitura das opressões que as atingem (Rodrigues, 2017).

O significado e a extensão do que é *gênero*, *mulher* e as suas possíveis articulações são um ponto de divergência entre Benhabib e Butler. No argumento de Benhabib, o conceito de *gênero* parece estar entrelaçado a um ideal típico da segunda onda, que se limita a distinguir sexo x gênero como o marcador de maior relevância. Uma das chaves de leitura de Benhabib é Carol Gilligan, autora que pode ser enquadrada no *feminismo pela diferença*⁴⁰.

⁴⁰ Gilligan recebeu fortes críticas no sentido de não compreender como a “ética do cuidado” não pode ser lida exclusivamente a partir do gênero. Mas como categorias como raça e classe, remodelam a forma como o “cuidado” vai ser interpretado. Dentre essas críticas, destaco a de Joan Tronto (2009), que entende que o projeto de Gilligan universaliza o ser mulher.

Butler, por sua vez, em diálogo com as provocações do feminismo interseccional,⁴¹ da teoria *queer*, do pós-estruturalismo foucaultiano e do movimento descolonial defende um conceito não estável ou imutável de gênero. Butler a enxerga como produto de uma rede de interrelações de poder que submetem e subjagam as sujeitas, *desnaturalizando* ou *dessencializando* o gênero.

Na próxima seção, serão apresentadas as oposições que Benhabib desenvolveu em “Debates Feministas” ao pensamento de Judith Butler.

A crítica de Seyla Benhabib ao pós-modernismo e a defesa de um sujeito feminista com agência emancipatória

O embate entre Seyla Benhabib, Judith Butler e Nancy Fraser, ocorrido em 1990 durante o evento “Feminismo e o Pós-modernismo”, configura-se como um dos momentos mais significativos na discussão entre feminismo e pós-modernismo. Benhabib (1995) questiona a compatibilidade entre essas duas correntes de pensamento, afirmando que o pós-modernismo, ao desconsiderar a possibilidade de um sujeito emancipatório, é incapaz de conduzir a um projeto feminista de libertação. A crítica de Benhabib concentra-se na incapacidade do pósmodernismo em oferecer um projeto normativo capaz de orientar as mulheres na luta contra as formas de opressão e discriminação que as afligem.

Benhabib (1995) parte da observação de que tanto o feminismo quanto o pósmodernismo desconstróem as narrativas da Modernidade e do Iluminismo, mas aponta que, ao contrário do feminismo, o pós-modernismo não oferece uma visão utópica ou emancipatória. Ela concorda com algumas das críticas pós-modernas, como a desessencialização do sujeito masculino da razão, mas sugere que, para o feminismo, essa desconstrução não pode se estender até o ponto de abolir a capacidade de ação do sujeito, pois isso comprometendo a autonomia das mulheres (Benhabib, 1995).

No entanto, Benhabib (1995) alerta para os riscos do pós-modernismo, particularmente no que tange à “morte do homem” e “morte da história”, temas centrais na crítica pós-moderna. A primeira tese argumenta que o sujeito universal e racional, simbolizado pela figura masculina, deve ser desconstruído. Para Benhabib, essa desmistificação é essencial,

⁴¹ O termo interseccionalidade foi usado pela primeira vez pela jurista americana, Kimberlé Crenshaw, no final dos anos 80, para descrever como as violências sofridas por mulheres negras se distinguem daquelas vivenciadas por mulheres brancas e homens negros. Segundo a sua análise, as categorias de gênero, raça, classe produzem formas particulares de violência, merecendo um olhar específico para combatê-las (Crenshaw, 1989). Para além de Crenshaw, outras importantes intelectuais negras escrevem sobre esse método, dentre elas Davis (2019) e Collins (2020).

pois o sujeito masculino da razão é uma construção que exclui o raciocínio feminino e a diversidade de experiências humanas (Benhabib, 1995).

Em relação à “morte da história”, Benhabib (1995) observa que o pós-modernismo critica a visão linear e progressista da história, frequentemente dominada pela narrativa dos homens brancos e proprietários. Para o feminismo, essa abordagem pode ser útil, permitindo recontar a história a partir de outras perspectivas, como a das mulheres, que foram historicamente marginalizadas nas narrativas dominantes (Benhabib, 1995).

Contudo, a crítica de Benhabib se intensifica quando o pós-modernismo, de acordo com ela, leva à rejeição completa da história e da filosofia, o que comprometeria o projeto de emancipação feminista. Ela argumenta que, embora a crítica às metanarrativas iluministas seja válida, isso não pode resultar na eliminação do potencial de transformação histórica e política que o feminismo pode oferecer. Em vez disso, é necessário reinterpretar a história e usá-la como um meio para a emancipação, revalorizando, por exemplo, o trabalho doméstico e as experiências femininas desvalorizadas (Benhabib, 1995).

Benhabib discorda profundamente da visão pós-moderna que nega a possibilidade de um sujeito emancipado. Ela critica a concepção de Butler (1995), que vê o sujeito como uma construção puramente discursiva e performática. Para Benhabib, essa perspectiva impede a agência do sujeito, pois não há um “eu” que possa se rebelar contra as normas estabelecidas. Para ela, a ideia de um sujeito situado, mas ainda capaz de agência e autonomia, é crucial para um feminismo que visa a emancipação real (Benhabib, 1995).

A crítica de Benhabib a Butler (1995) se baseia na incompatibilidade entre a performatividade do gênero, que define Butler, e a ideia de um sujeito capaz de resistência. Benhabib questiona a noção de que a performatividade não permite a agência, sugerindo que, ao negar a existência de um sujeito estável que pode atuar no mundo, Butler impossibilita a transformação das relações de poder. Ela defende que a crítica pós-moderna, ao negar a agência e a autonomia do sujeito, enfraquece a possibilidade de um feminismo emancipatório (Benhabib, 1995).

Por outro lado, Judith Butler (1995) argumenta que a performatividade do gênero é uma maneira de mostrar como o gênero não é algo natural, mas sim uma construção social que pode ser subvertida. Ao contrário da crítica de Benhabib, Butler vê a performatividade como uma forma de resistência à normatividade de gênero. Para ela, a repetição dos gestos e práticas associadas ao gênero revela, em sua performatividade, a possibilidade de subversão e resistência às normas dominantes (Butler, 1995).

A crítica de Benhabib (1995) à perspectiva pós-moderna continua em sua defesa da importância de um projeto normativo e emancipatório no feminismo. Para Benhabib, a crítica pós-moderna, ao rejeitar a possibilidade de um sujeito com agência e autonomia, limita as potencialidades do feminismo para promover mudanças sociais concretas. Em sua visão, o feminismo precisa de um “princípio regulador de esperança” para ser capaz de transformar a realidade e proporcionar liberdade para as mulheres (Benhabib, 1995).

Benhabib também critica a forma como o pós-modernismo tende a minimizar ou mesmo excluir a filosofia enquanto instrumento de crítica social. Para ela, sem uma justificativa filosófica, qualquer crítica social torna-se incompleta. O feminismo, assim como outras teorias críticas, deve ser capaz de fornecer critérios para validar as críticas que realiza, bem como oferecer uma visão normativa de como as sociedades podem ser transformadas em direção à justiça e à igualdade (Benhabib, 1995).

Por fim, Benhabib (1995) afirma que o pós-modernismo, embora útil para identificar as contradições e paradoxos das metanarrativas, não oferece um caminho claro para a emancipação. Sem um princípio normativo de ação, o feminismo se vê desprovido da capacidade de lutar por um futuro mais justo. Para a filósofa, a perda dessa perspectiva utópica compromete a transformação social, pois o feminismo precisa de um horizonte de mudança que se baseie em uma crítica normativamente orientada, capaz de articular uma visão emancipatória (Benhabib, 1995).

O debate entre feminismo e pós-modernismo, discutido por Judith Butler e Seyla Benhabib, marca um ponto central na filosofia feminista contemporânea. Seyla Benhabib, influenciada pela teoria crítica habermasiana, sustenta a importância de manter um conceito de sujeito dotado de autonomia, racionalidade e agência. Para ela, esse sujeito é essencial para sustentar a normatividade da teoria crítica e os ideais emancipatórios do feminismo. Benhabib (1995) critica o que considera uma tendência niilista do pós-modernismo, que, ao rejeitar a noção de sujeito e os ideais da modernidade, colocaria em risco a possibilidade de resistência e transformação social.

Essa concepção benhabibiana aproxima-se de outras correntes do feminismo da diferença, como a de Carol Gilligan. Gilligan, ao contrário das visões que associam a racionalidade à masculinidade, propõe uma ética do cuidado como traço distintivo da experiência moral feminina. Embora Benhabib não adote integralmente o projeto de Gilligan, ela reconhece o esforço de reabilitar formas específicas de subjetividade feminina sem reduzir a mulher a uma essência fixa. Ambas compartilham o desejo de reformular a noção de sujeito

de forma que preserve a capacidade normativa da teoria feminista, mas reconheça as singularidades da experiência feminina sem ceder ao essencialismo.

Essa forma de compreender a categoria *mulher* é um dos principais pontos de discordância no debate com Butler, conforme se verá na seção seguinte.

A crítica de Judith Butler ao sujeito universal: contingência, performatividade e a reconfiguração da política feminista

Judith Butler, em “*Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’*” (1995), elabora uma crítica ao sujeito universal no feminismo, propondo uma concepção contingente e instável de sujeito político. Essa crítica se dirige às abordagens feministas que assumem a categoria “mulheres” como um sujeito unitário e estável. Butler propõe pensar esse sujeito como um efeito das práticas discursivas e das relações de poder, rejeitando sua fixidez e substancialidade.

O sujeito, para Butler, não é anterior ao discurso, mas é constituído por ele. Desse modo, toda tentativa de fundar o feminismo em uma identidade essencial das mulheres corre o risco de reiterar exclusões, especialmente de sujeitos que não se conformam com as normas dominantes de gênero, sexualidade e raça (Butler, 1995). A crítica de Butler visa a abrir espaço para a multiplicidade e a diferença, entendendo o sujeito como uma construção contingente que se forma em contextos históricos e culturais específicos.

Essa concepção está em tensão com as críticas feitas por teóricas como Seyla Benhabib, que, embora reconheça as limitações das abordagens essencialistas, considera que o sujeito feminista não pode ser abandonado sem colocar em risco a própria ação política. Benhabib propõe uma reformulação da identidade do sujeito feminista com base na intersubjetividade e na construção narrativa (Benhabib, 1995). Para ela, o sujeito é relacional, mas ainda deve manter alguma continuidade para sustentar reivindicações políticas.

Butler contesta essa tentativa de manter a coesão do sujeito. Em vez de buscar uma nova fundação, ela sugere uma crítica radical às noções de identidade e à lógica fundacionalista. Sua proposta não visa negar a necessidade de ação política, mas deslocar as bases em que essa ação se ancora. Ao invés de um sujeito estável, defende a agência como algo que emerge da própria instabilidade e da performatividade do sujeito (Butler, 1995). A ação política, portanto, deve ser pensada como algo que opera nos limites da norma e da linguagem.

A crítica ao sujeito universal está ligada também a uma crítica às formas de exclusão que operam nas políticas identitárias. Ao tomar certas identidades como centrais, o feminismo

tradicional produziu silenciamentos e marginalizações de sujeitos que não se encaixavam no modelo normativo da mulher branca, heterossexual e de classe média. Butler argumenta que é precisamente essa norma que deve ser desestabilizada, permitindo a emergência de sujeitos que desafiem a matriz hegemônica de inteligibilidade (Butler, 1995).

Nesse sentido, a noção de performatividade ganha destaque como modo de pensar a constituição dos sujeitos. Gênero, para Butler, não é uma identidade interior ou natural, mas um efeito reiterativo de normas que são incorporadas ao longo do tempo. A performatividade não é mera representação, mas a repetição de normas que produzem efeitos reais sobre os corpos. Ao mesmo tempo, essa repetição abre a possibilidade de deslocamento e subversão (Butler, 1995). É nessa fissura que a política se instala.

O deslocamento do sujeito como fundamento não implica o abandono da política, mas a reconfiguração de seus termos. Butler propõe que a política feminista deve operar a partir de alianças contingentes e provisórias, reconhecendo a pluralidade das experiências e recusando a tentação de falar em nome de um sujeito unificado. O feminismo, nessa perspectiva, torna-se uma prática crítica que interroga seus próprios pressupostos, inclusive a categoria “mulher” (Butler, 1995).

Ao rejeitar a ideia de um sujeito fundacional, Butler também questiona a estabilidade dos próprios conceitos que sustentam a teoria política. O discurso, segundo ela, não pode ser puramente instrumental ou representativo, pois está implicado na produção do real. Isso significa que não há um lugar fora do discurso de onde se possa falar com neutralidade ou objetividade. A linguagem, portanto, é o campo no qual o sujeito é produzido e onde também pode ser desfeito ou refeito (Butler, 1995).

Essa abordagem confronta a tradição filosófica que buscou fundamentos universais para a moralidade e a política. Butler argumenta que essa busca frequentemente desconsidera as exclusões que tornam possível a própria universalização. Os universais, em sua visão, são sempre marcados por contingências históricas e relações de poder que determinam quem pode ser incluído e quem é deixado de fora. Em vez de rejeitar os universais, ela propõe rearticulá-los de forma crítica e estratégica (Butler, 1995).

A articulação crítica dos universais está ligada à ideia de que eles não são dados, mas construídos na disputa política. Assim, os termos da política devem ser negociáveis e sujeitos a revisão. A força de uma coalizão política não está na homogeneidade de suas identidades, mas na capacidade de reunir sujeitos diferentes em torno de objetivos comuns, sem apagar suas diferenças (Butler, 1995). Essa concepção desafia os modelos tradicionais de solidariedade e pertencimento.

A proposta de Butler implica uma ética da responsabilidade em relação às normas que sustentam a inteligibilidade dos sujeitos. Isso exige atenção às exclusões que se operam nos modos de nomeação e reconhecimento. A política, então, não é apenas uma luta por direitos ou por inclusão, mas uma crítica constante às formas pelas quais o sujeito é constituído. Trata-se de uma política que começa pela interrogação de seus próprios termos (Butler, 1995).

Por fim, a crítica de Butler ao sujeito universal propõe uma forma de política feminista que resiste à tentação de estabilizar identidades. Em vez disso, essa política aposta na contingência, na performatividade e na abertura ao porvir. O sujeito feminista não é dado, mas é constantemente produzido e questionado. Essa abordagem abre espaço para uma política mais inclusiva, que reconhece a multiplicidade das experiências e a instabilidade das identidades (Butler, 1995).

Diagnóstico do debate: as categorias da subjetividade e normatividade em disputa

Esse livro foi originado de um evento, organizado pelo “*Greater Philadelphia Philosophy Consortium*”, em setembro de 1990, que tinha como título: “O feminismo e o pósmodernismo”. Diante da incorporação do pós-estruturalismo francês pelas universidades estadunidenses, na década de 80, esse evento marca a forma como o feminismo filosófico incorpora ou se afasta de suas conclusões.

Após essa reconstrução das principais ideias sustentadas nesse *debate*, identificam-se 2 (dois) pontos que me parecem estar no centro das diferenças de suas abordagens: (1) como cada teoria compreende a categoria filosófica de sujeito (“*self*”) e (2) a maneira como entendem e defendem os propósitos da teoria feminista e as suas interações com as categorias de *normatividade* e o papel da teoria *crítica*. Por consequência, há uma tensão sobre a interpretação e as implicações das categorias filosóficas de *subjetividade*, *normatividade* e *crítica*.

Benhabib (1995) entende, na esteira de uma concepção de sujeito da teoria habermasiana, que o “*self*” é dotado de características e faculdades específicas como autonomia, *agência* e racionalidade, por meio de seu poder de justificação. Nesse contexto, a filósofa acredita que o *pós-modernismo* impediria o projeto feminista de *emancipação* das mulheres, por carecer de *normatividade*. Para ela, a teoria butleriana ainda que possua uma *dimensão diagnóstico-explicativa*, apontando quais as opressões que atingem os indivíduos e as instituições, não possui a chamada *dimensão utópico-antecipatória*, aquela capaz de

orientar as transformações necessárias para alcançar a emancipação das formas de discriminação/humilhação.

Em uma associação direta do *pós-modernismo* com ideais de Nietzsche, Benhabib (1995) entende que as defesas, em sentido forte, pela morte do sujeito, da história e da metafísica implicam na morte das utopias e dos ideais da modernidade, de igualdade e liberdade. Portanto, uma aproximação entre o feminismo e o pós-modernismo resultaria no abandono da utopia de transformação e libertação das formas de opressão que se impõem sobre as mulheres.

A obra de Benhabib (1995) segue, em certa medida, as conclusões que foram lançadas por Habermas em “*O Discurso Filosófico da Modernidade*”, de 1985. Isto porque considera que os pós-estruturalistas estão no mesmo campo dos *pós-modernos*, pelo fato de nenhum deles defender uma versão forte de razão, de universalismo ou de autonomia.

Este fato leva-a concluir que todos defenderiam a morte dos grandes ideais da modernidade. Essa caracterização do *pós-modernismo* coloca como alternativa a teoria crítica, na linha daquilo que Habermas (2000) desenvolve, como a única capaz de responder aos problemas e às desigualdades que marcam a contemporaneidade. Sob esse ponto de vista, a modernidade é um *projeto inacabado* e, por consequência, seus valores e ideais ainda valeriam a pena de serem investidos.

Em 1999, ao rememorar o seu debate com Butler, Benhabib (1999) afirma que a sua principal discordância com a proposta butleriana era o fato de não deixar margem para resistência e criatividade. Além disso, embora tenha assimilado que *performatividade* seja uma concepção de agência linguística e não como performance, considera que é preciso de um conceito mais forte de intencionalidade humana e uma concepção mais bem desenvolvida das habilidades pragmático-comunicativas.

Em resumo, permanece a discordância em relação aos conceitos de *autonomia* e *agência* porque, diferente de Butler (1995), não considera que as *relações de poder* contaminam ou tornam *impuras*, como afirma Allen (2008), a intencionalidade e possibilidades de *emancipação* dos agentes. Pelo contrário, Benhabib (1999) acredita que a forma como Butler interpreta o sujeito, impede a *emancipação* social.

Em relação aos argumentos de Butler (1995), considero que ele está bem alinhado com as suas produções teóricas do período, “*Problemas de gênero*” (1990) e “*Corpos que importam*” (1993), nas quais realiza uma crítica ao sistema sexo x gênero e à suposta unidade do “ser mulher” do feminismo, opondo-se a uma visão ontológica do sujeito. E, ainda, em obras posteriores, como “*Desfazendo o gênero*”, de 2004, na qual reforça uma posição

diferente da benhabibiana, reafirmando que o indivíduo é constituído discursivamente, por meio das normas sociais que o constituem.

Nesse sentido, Butler (1995; 2018) defende que não existe um “*self*” substancial, prédiscursivo ou estável, mas que a subjetificação é um processo constante e contingente, uma vez que “o eu que sou se descobre, ao mesmo tempo, constituído pelas normas e dependente delas, mas também se empenha a viver maneiras que sustentam uma relação crítica e transformativa com elas” (Butler, 2022, p. 15).

Ademais, a visão biologizante sobre o sexo, de que o “macho” e a “fêmea” são anteriores ao gênero (pré-discursivos), apaga os processos de construção e coerência sexual que a nossa cultura inscreve nos corpos, por meio de uma matriz heterossexual, que estabelece um critério de quem será considerado sujeito e quem será excluído dessa categoria. Assim, opõe-se a versões feministas estruturalistas, que enxergam as diferenças sexuais exclusivamente pela lógica binária.

Somado a isso, ao expor sua discordância diante da conferência, “*Feminismo e o pósmodernismo*”, Butler (1995) esclarece que aquilo que Benhabib (1995) nomeia como pósmodernismo não passa de uma associação precipitada entre o pós-estruturalismo francês e essa corrente do pensamento. Concordo com Butler neste ponto porque considero que Benhabib (1995) não tenha feito uma diferenciação esclarecedora entre essas tradições. Da forma como leio, o pós-modernismo parte da ideia de um esgotamento das condições sociais, epistêmicas, políticas e éticas da modernidade. Entretanto, o tipo de sociedade que ainda vivemos estaria presa a essa linguagem, símbolos, categorias e instituições típicas da modernidade, embora saibamos que eles não nos servem mais.

Há uma defesa pela morte das metanarrativas, de que nunca chegaremos à emancipação, ao socialismo, ao progresso científico, à igualdade do liberalismo etc., o que faria que devêssemos formular versões contextuais e contingentes, apostando em diagnósticos negativos de como essas novas categorias devam ser. Contudo, esse não seria o traço marcante que observo no pós-estruturalismo.

O pós-estruturalismo, ao contrário do estruturalismo, aposta nas relações que estão nas margens ou nas periferias das estruturas que formam a sociedade para realizar a sua análise. O intuito é de alertar para os efeitos que esse silenciamento e exclusão produzem, ao argumentar como essas “estruturas” geram processos de normalização e fazem com que deixemos de ver determinadas formas de violência e de opressão⁴². Portanto, o pós-estruturalismo está menos

⁴² A título de exemplo, o conceito de *assujeitamento* de Foucault ou de *abjeção* de Butler podem ser listados como ilustrações desse argumento.

preocupado com um diagnóstico de tempo, como o pós-modernismo, e mais preocupado com um método de investigação das estruturas sociais (Williams, 2012).

Essa forma de investigação se manifesta de formas diferentes em cada autor, Foucault (1980), por exemplo, tem uma visão mais histórica⁴³ desse processo. No entanto, um traço em comum em todos esses autores é a forma como se apropriaram do estruturalismo e como o reverterem para mostrar como as estruturas não devem servir como uma forma de ajuste ao que elas preveem, mas para denunciar os processos de *abjeção* que elas produzem. É a partir desse raciocínio que em “*A vida psíquica do poder*”, de 1997, Butler (2017a) relaciona o processo de reconhecimento do sujeito com a submissão à norma sexual dominante, porque o desejo à submissão se explica pelo desejo de ser lido enquanto sujeito.

Em Butler (1995), pensar em uma noção de *resistência* ou, caso queiramos chamar, de *emancipação*, é necessário que se observe a exclusão e a violência das margens. Isto porque a agência do indivíduo fica atrelada invariavelmente pelas normas disponíveis a ele. Como resume Carla Rodrigues (2021, p. 188) o que Butler (1995; 2018; 2020) desenvolveu foi um “deslocamento de um feminismo feito em função do conceito de gênero e da diferença sexual binária para um feminismo cuja questão central se torna a crítica da heteronormatividade”. Essa matriz heterossexual institui sujeitos e não-sujeitos que impede com que alguns tenham direito de serem reconhecidos. Trata-se de uma abertura para novas formas mais inclusivas de vida.

Não se trata de abandonar o feminismo ou denunciar a sua morte, mas de notar os marcadores de poder e dominação que podem ser produzidos dentro do movimento, ao deixar à margem diversos marcadores que distinguem as mulheres, como raça, orientação/coerência sexual, idioma, religião, nacionalidade, o que pode ser nomeado como *interseccionalidade radical* em seu pensamento (Rodrigues, 2021, p. 57).

Nesse sentido, o questionamento feito por Butler (1995) é sobre quem é o “ser mulher” para o feminismo, quem seria legitimado a se enquadrar nessa categoria e as limitações de um projeto supostamente emancipador que estaria engendrado em uma sujeita racional e abstrata, que produziria novas formas de exclusão e violência. Uma forma de exclusão é como as categorias binárias produzem discursos de anormalidade com relação às sexualidades *desviantes*, como gays, lésbicas, trans, *queers* etc.

⁴³ Ou genealógica, como ele gosta de nomear.

Considerações finais

A análise do debate entre Seyla Benhabib e Judith Butler permite compreender a complexidade teórica que envolve a formulação de um sujeito feminista na contemporaneidade. Embora ambas compartilhem o compromisso com a crítica às formas tradicionais de dominação de gênero, suas concepções sobre subjetividade e normatividade revelam projetos teóricos distintos e, em certa medida, inconciliáveis. O confronto entre essas perspectivas não representa apenas uma divergência filosófica, mas também tensiona os fundamentos sobre os quais se constrói uma política feminista comprometida com a emancipação.

Benhabib, ao se apoiar na tradição da teoria crítica, insiste na importância de preservar uma concepção de sujeito dotado de agência, autonomia e racionalidade. Para ela, esses elementos são indispensáveis à elaboração de princípios normativos capazes de orientar uma transformação social efetiva. A autora demonstra preocupação com o risco de que uma teoria feminista que recusa o sujeito acabe por esvaziar sua capacidade de resistência, tornando-se incapaz de propor alternativas concretas frente às opressões históricas.

Por outro lado, Butler oferece uma crítica contundente às pretensões universalistas que, segundo ela, sustentam a noção tradicional de sujeito. Sua proposta desloca o foco para as margens do discurso, mostrando como as identidades são constituídas por normas sociais reiterativas e excludentes. Ao enfatizar a performatividade e a contingência, Butler propõe uma política feminista que não busca fundações fixas, mas sim alianças estratégicas e provisórias, abertas à pluralidade das experiências e à crítica constante dos próprios pressupostos do feminismo.

O diagnóstico comparativo entre as autoras evidencia que a disputa em torno do sujeito não é meramente conceitual, mas envolve visões profundamente distintas sobre o papel da teoria crítica, os horizontes de emancipação e as estratégias políticas possíveis. Enquanto Benhabib defende a recuperação dos ideais modernos de justiça e igualdade, Butler questiona a própria possibilidade de enunciar tais ideais sem reproduzir os mecanismos de exclusão que historicamente estruturam a categoria “mulher”.

Além disso, o debate mostra que a concepção de agência está no centro das divergências entre as autoras. Benhabib mantém uma noção de sujeito dotado de capacidades comunicativas e de autorreflexão, capaz de resistir às normas e transformar as estruturas sociais. Já Butler propõe uma agência que emerge precisamente da relação com essas normas, entendendo que a subversão só é possível a partir das brechas e repetições que as próprias

estruturas permitem. Assim, ambas defendem formas de resistência, mas partem de pressupostos radicalmente distintos.

Por fim, o artigo contribui para o campo da teoria feminista ao demonstrar como a disputa entre Benhabib e Butler continua a produzir efeitos no modo como se compreende o sujeito político do feminismo. Em tempos marcados pela emergência de novas identidades e pelo questionamento das categorias tradicionais, retomar esse debate permite repensar as bases normativas e políticas do feminismo contemporâneo. Longe de propor uma síntese entre os dois projetos, o trabalho aponta para a importância de manter a tensão como espaço produtivo de elaboração crítica e de abertura à pluralidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, Amy. **The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory**. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALLEN, Amy. **Emancipação sem utopia? Subjetividade, Modernidade e as reivindicações normativas da Teoria Crítica Feminista**. Tradução: MARIN, Inara Luisa; SILVA, Felipe Gonçalves; CYFER, Ingrid. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 103, p. 115–132, 2015.
- BENHABIB, Seyla. **Feminist contentions: a philosophical exchange**. New York: Routledge, 1995.
- BENHABIB, Seyla. **Sexual difference and collective identities: the new global constellation**. Signs, v. 24, n. 2, 1999.
- BENHABIB, Seyla. **Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea**. Tradução: Ana Claudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021.
- BRESSIANI, Nathalie. **Nancy Fraser e o feminismo**. Rede de Mulheres Filósofas, 2020. Acesso em: 12 mai. 2025.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. Tradução: DAMINELLI, Veronica; FRANÇOLI, Daniel Yago. São Paulo: Editora Crocodilo, 2020.
- BUTLER, Judith. **Feminist contentions: a philosophical exchange**. New York: Routledge, 1995.
- BUTLER, Judith. **Merely cultural**. Social Text, v. 15, n. 3-4, p. 265–277, 1997.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: as teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.
- BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. Coord. e trad.: RODRIGUES, Carla. São Paulo: Editora Unesp, 2022.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **The history of sexuality**. New York: Vintage Books, 1980.
- FRASER, Nancy. **Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação**. Revista de Estudos Feministas, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 9–23, 2007.
- FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2020.
- GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. **The theory of communicative action**. Boston: Beacon Press, 1985.

- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução: REPA, Luiz. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HOOKS, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.
- LEAR, Martha Weinman. **The second feminist wave**. The New York Times, 10 mar. 1968. Acesso em: 26 jan. 2023.
- QUINALHA, Renan. **Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.
- RICH, Adrienne. **Compulsory heterosexuality and lesbian existence**. Signs: Journal of Women in Culture and Society, v. 5, n. 4, p. 631–660, 1980.
- RODRIGUES, Carla. **Judith Butler**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 6, n. 3, p. 99–113, 2020.
- RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- RODRIGUES, Carla. **Dossiê: A quarta onda do feminismo**. Revista Cult, jun. 2017. Acesso em: 24 abr. 2022.
- WALKER, Rebecca. **Becoming the third wave**. Ms., 1992. Acesso em: 24 abr. 2022.
- WILLIAMS, Linda. **Pós-estruturalismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ZIRBEL, Camila. **Ondas do feminismo**. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 7, n. 2, 2021.



EXÚ-MULHER E A DISSIDÊNCIA DO BINÁRIO:
TECNOMAGIA COSMOPOLÍTICA DE
HACKEAMENTO DO GÊNERO

Agnes Lucius Bento da Silva



INTRODUÇÃO

A colonialidade não somente destruiu corpos e territórios, mas também impôs modos de ver, nomear e organizar a vida. Dentre as operações mais radicais do colonialismo está a invenção do gênero como categoria organizadora do mundo. A esse processo, Oyèrónké Oyěwùmí (2021) dá o nome de “colonialidade do gênero”, nomeando uma lógica que, ao se estabelecer como universal, silenciou outras formas de organização social e simbólica que não se baseavam no binarismo sexual. Para Oyěwùmí, o gênero como eixo fundador da identidade individual não era um conceito central nos sistemas sociais iorubás pré-coloniais, por exemplo. O que predominava nesses contextos era uma lógica relacional e situacional, onde o que determinava o lugar de alguém na comunidade era o status social, a idade, a linhagem ou a função, e não a genitália ou uma identidade de gênero fixa.

Assim, a colonialidade do gênero não consiste somente na opressão das mulheres ou na criação de desigualdades entre homens e mulheres. Trata-se de uma imposição de uma visão de mundo na qual o corpo, principalmente o corpo sexuado, passa a ser a base para a classificação, hierarquização e controle social. Essa operação foi fundamental para a estruturação do capitalismo racializado, pois forneceu um modelo de racionalidade hierárquica (homem/mulher, razão/emoção, civilizado/primitivo, branco/negro) que orientou as práticas de dominação. O gênero, então, tornou-se uma das tecnologias coloniais por excelência, funcionando como dispositivo que define papéis, delimita espaços e naturaliza violências.

É nesse contexto que se torna urgente pensar o gênero não somente como identidade ou construção cultural, mas como tecnologia política e cosmológica. Ou seja, como uma forma de organizar os mundos possíveis, determinar quem tem acesso à fala, à espiritualidade, à autoridade e à humanidade. A crítica de Oyěwùmí nos convida a deslocar nosso olhar para outras formas de vida que foram historicamente desqualificadas ou silenciadas pelo projeto colonial. Esse deslocamento exige que nos descoloquemos do modelo ocidental de subjetividade e reconheçamos outros modos de ser e existir que operam a partir de princípios não-binários, não-antropocêntricos e não-cartesianos.

⁴⁴ Mestranda em Ciências da Religião – PPGCR/UEPA. Email: agneslucius13@gmail.com.

A partir dessa crítica à colonialidade do gênero, podemos traçar um percurso que nos leve ao reconhecimento de outras figuras de pensamento que escapam às armadilhas da lógica moderna. Uma dessas figuras é a de Exú-Mulher, reverberada nas tradições afro-diaspóricas sob o nome de Pombogira. Mais do que uma entidade espiritual pertencente ao imaginário das religiões de matriz africana, Pombogira se apresenta como um ponto de ruptura e reorganização dos sistemas de saber e poder. Ela risca encruzilhadas nos discursos que pretendem capturar o gênero em normas estáveis, e ao mesmo tempo encarna uma forma de potência que não se reduz nem ao feminino essencializado, nem ao masculino dominante.

A figura de Exú-Mulher carrega em si as marcas da diáspora, da violência colonial e da resistência simbólica. Em sua performance exuberante, carregada de desejo, gargalhada, transgressão e poder, ela produz um tipo de feminilidade que não é passiva nem dócil. Ao contrário, trata-se de uma feminilidade armada, híbrida, expansiva e não domesticável. A presença de Pombogira nos terreiros, nas encruzilhadas e nos corpos travestis e dissidentes evidencia um embate direto com os projetos coloniais de apagamento e normalização do corpo. Ela se coloca como entidade-limite: atravessa o que está entre mundos, entre gêneros, entre vidas. Nesse sentido, Pombogira não apenas representa uma figura de resistência, mas opera como um princípio cosmogônico e epistemológico de dissidência.

É necessário compreender que Exú-Mulher, ao mesmo tempo que participa de um sistema de crença espiritual, atua como operador simbólico, como conceito encarnado. Seu riso desafia a razão ocidental; seu corpo quebra as normas do cis-tema; sua dança desestabiliza a lógica reta e linear da modernidade. Em sua aparição barulhenta, ela diz que o gênero não é um dado, mas uma invenção — e que, portanto, pode ser desfeito, refeito, reinventado. Ela convida ao deslizamento, ao escorrego, à performatividade como ritual. É nesse ponto que o encontro entre espiritualidade afro-diaspórica e dissidência de gênero se torna um campo fértil para hackear os dispositivos coloniais.

Essa articulação entre o corpo espiritual de Exú-Mulher e os corpos dissidentes da norma se intensifica na travestilidade. A travesti, muitas vezes já associada à figura da Pombogira no imaginário popular e religioso, corporifica essa potência em forma viva. É corpo que escapa, que desloca, que desobedece às narrativas cis-heteronormativas. Quando esse

corpo se espiritualiza pela via da Pombogira, emerge uma nova gramática do gênero: não mais como identidade estática, mas como circuito, feitiço, risca, tecnologia. A tecnomagia que se estabelece nesse encontro entre travestilidade e espiritualidade é uma forma radical de insubmissão e invenção.

Por isso, pensar Exú-Mulher como método, como força de pensamento e como prática política implica romper com os parâmetros tradicionais de epistemologia e metodologia acadêmica. Requer atenção às encruzilhadas, aos trânsitos, às ambivalências e às multiplicidades. Requer, sobretudo, escuta aos saberes que vêm dos terreiros, das ruas, dos corpos interditos. O que se propõe neste artigo é justamente seguir essas pistas, esses riscos, esses pontos desenhados no chão — não como caminho retilíneo, mas como travessia. Uma travessia que afirma o gênero como campo de disputa cosmopolítica, como espaço de invenção de mundos e como prática espiritual de liberdade.

Colonialidade do gênero e cosmologias dissidentes

O conceito de colonialidade do gênero, tal como elaborado pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, constitui uma crítica radical à imposição de categorias de gênero nos moldes ocidentais sobre sociedades africanas e seus sistemas de organização social. Em *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (2021), Oyèwùmí sustenta que o gênero, tal como concebido na modernidade eurocêntrica — isto é, como um binarismo hierárquico entre masculino e feminino, associado ao dimorfismo sexual e à subordinação da mulher — não era uma estrutura social central entre os iorubás antes do contato com o colonialismo europeu. Para ela, o corpo não era a base de papéis sociais, inclusões ou exclusões; não foi o fundamento do pensamento e da identidade sociais (OYÈWÙMÍ, 2021,

p.16). A autora argumenta que as sociedades iorubás estavam mais centradas em ordens sociocosmológicas baseadas em idade, senioridade, funções e linhagens do que em sexo biológico. A imposição da gramática ocidental do gênero, portanto, implicou não apenas uma reorganização do léxico social, mas uma violência ontológica que redesenhou os modos de ser, perceber e relacionar-se no mundo.

Essa crítica produz um deslocamento sísmico nos estudos de gênero, pois revela que a categoria “mulher” — concebida na modernidade eurocêntrica como sujeito biológica e psicologicamente determinado, subordinado ao masculino — é uma ficção colonial, uma tecnologia de dominação racial e epistêmica. A modernidade, enquanto projeto imperial de codificação e controle dos corpos e dos territórios, instituiu o gênero como um regime de inteligibilidade normativa e racializado, subsumindo as multiplicidades ontológicas a um modelo binário, androcêntrico e heteronormativo.

Essa crítica produz um deslocamento sísmico nos estudos de gênero, pois revela que a categoria “mulher” — concebida na modernidade eurocêntrica como sujeito biológica e psicologicamente determinado, subordinado ao masculino — é uma ficção colonial, uma tecnologia de dominação racial e epistêmica. A modernidade, enquanto projeto imperial de codificação e controle dos corpos e dos territórios, instituiu o gênero como um regime de inteligibilidade normativa e racializado, subsumindo as multiplicidades ontológicas a um modelo binário, androcêntrico e heteronormativo. A colonialidade, conforme argumenta Aníbal Quijano, implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo (QUIJANO, 2005, pg.127), ou seja, manifesta-se também como colonialidade do saber e do ser — isto é, como imposição de uma racionalidade ontoepistêmica que nega a legitimidade de outras formas de existência e conhecimento.

Nesse sentido, a figura de Exú-Mulher — nomeadamente atualizada na entidade espiritual Pombogira nas práticas religiosas afro-brasileiras — emerge como uma epifania cosmopolítica que desestabiliza os fundamentos ontológicos do gênero colonial. Pombogira não apenas escapa ao binarismo sexual, mas também dissolve as categorias modernas de sujeito, corpo e desejo. Trata-se de uma figura cuja agência não se limita à representação simbólica de um “feminino transgressor”, mas que encarna um campo de intensidades, movimentos e atravessamentos. Como desdobramento da potência de Exu, Pombogira se inscreve na lógica da encruzilhada (*òríta méta*)⁴⁵, lócus de trânsito, ambiguidade e transformação. É uma corporalidade mediadora que performa o excesso, o gozo e a instabilidade como forma de existência.

A cosmovisão iorubá não separa o corpo do espírito nem fixa identidades a partir de categorias taxonômicas; pelo contrário, trata-se de uma ontologia relacional, processual e performativa. Nas religiões afro-diaspóricas, essa ontologia se manifesta no corpo ritual, onde o ser é sempre um devir, uma atualização contínua de forças ancestrais e coletivas. Assim, o reconhecimento da presença de Pombogira em corpos dissidentes — travestis, transgêneros, não binários — não é fruto de uma “transgressão” exógena ao sistema religioso, mas de uma afinidade ontológica que compartilha o trânsito, a multiplicidade e o deslocamento como fundamentos do existir.

Tal como propõe Walter Mignolo (2008), estamos diante de uma *epistemologia de fronteiras*, que não opera pela dicotomização cartesiana (corpo/alma, homem/mulher,

⁴⁵ Òríta Méta, em Yorubá, é associado às encruzilhadas, um ponto para além do geográfico: um ponto de encontro espiritual, tomada de decisões, poder e (re)criações.

razão/emoção), mas por uma cosmo percepção na qual o mundo se dá em relação, em presença e em fluxo. Exú-Mulher é, então, a manifestação viva de uma dissidência ontológica que convoca à desontologização do gênero, desestabilizando os regimes coloniais que pretendem fixar o ser em identidades estancas. Pombogira é a performatividade do desequilíbrio, do desvio, da suspensão das certezas ontológicas que sustentam o sujeito moderno-colonial.

A presença de Exú-Mulher no campo espiritual afro-brasileiro nos obriga, portanto, a repensar não apenas o gênero, mas o próprio conceito de humanidade que subjaz à modernidade ocidental. Em vez de uma política da identidade, o que se configura aqui é uma política do movimento, do entre, da encruzilhada. A figura da Pombogira nos desafia a pensar um mundo no qual a diferença não seja patologizada ou subalternizada, mas afirmada como potência vital e criadora. Trata-se de uma ontologia do desequilíbrio, uma “cosmologia do desvio” que desmonta a pretensão colonial de totalizar o mundo a partir de categorias universais e normativas. É a partir dessa topologia espiritual-filosófica que a Pombogira se apresenta não como símbolo, mas como acontecimento — um acontecimento que irrompe no tecido da colonialidade e abre caminhos para mundos outros.

Travestilidade e corpo pombogírico como hackeamento do cis-tema

A travestilidade, enquanto acontecimento ontológico e experiência radical de existência, não deve ser apreendida sob os moldes de uma categoria identitária nos termos do paradigma moderno. Mais do que um marcador de identidade, ela se constitui como descontinuidade no regime epistemopolítico da inteligibilidade de gênero, instaurando linhas de fuga que desestabilizam os dispositivos de fixação da diferença sexual e as arquiteturas da cisgeneridade compulsória. Nesse contexto, o cis-tema não é apenas um arranjo sociocultural, mas um campo de forças, um agenciamento técnico, biopolítico e ontoteológico que captura os corpos, inscrevendo neles a norma como natureza.

A travestilidade opera como transgressão primordial, gesto de torção e insubmissão à lógica da representação. Ao instaurar uma estética do trânsito, ela desativa o regime de correspondência entre anatomia e destino, escavando no corpo uma zona de indiscernibilidade entre o masculino e o feminino, entre o humano e o espiritual, entre o desejo e a política. Não se trata de imitação ou artifício, mas de uma ontogênese mutante que desloca os regimes de verdade e reconfigura a relação entre corpo, desejo e mundo.

Neste campo de insurgência, o encontro com a figura de Pombogira constitui um transbordamento do político para o cosmológico. As incorporações de Pombogira por corpos travestis não podem ser reduzidas a uma performance religiosa no sentido ocidental do termo. Trata-se de um ritual de fusão entre planos materiais e espirituais, onde o corpo se faz campo de atravessamento, interface de forças, lugar onde se desenha um outro regime de existência: o corpo pombogírico. Esse corpo, ao ser atravessado pelas potências de Exú-Mulher, já não pertence a uma topologia fixa; ele é zona de proliferação, artifício cosmopolítico, fissura viva no imaginário da normatividade.

O corpo pombogírico é uma máquina de guerra contra a estabilidade do gênero. Ele não apenas desafia o binarismo, mas o infecta, o corrompe, o desnorteia. O riso de Pombogira, sua linguagem cortante, sua erótica indisciplinada e sua presença dissonante são operações semióticas e corporais que expõem o delírio da norma e instalam contra-códigos que fazem do excesso um princípio generativo. Hackear, aqui, é deslocar a função dos signos; é habitar o sistema para torná-lo inconsistente a partir de dentro; é abrir falhas no software da ordem e invocar outras lógicas de operação.

A travessia travesti, nesse sentido, é inseparável de uma cosmopolítica encarnada. Ela não se limita ao âmbito subjetivo, mas diz respeito à composição de mundos. A performance de gênero deixa de ser somente um gesto político e passa a ser um ato ontológico, um modo de fazer mundos em que a dissidência não é desvio, mas centro gerador de realidade. O corpo pombogírico torna-se um mapa vivo de insurgências: uma cartografia vibrátil onde saberes interditados, memórias ancestrais e tecnologias do desejo se entrelaçam em um circuito de reinvenção ontológica.

Não se trata apenas de desfazer o gênero, mas de refundar as possibilidades do corpo como campo relacional, em que as fronteiras entre o visível e o invisível, o histórico e o mítico, o humano e o encantado, se borram. A travestilidade torna-se, assim, uma tecnologia espiritual de reencantamento, um saber-corpo que religa o vivente às linhagens interditas pelas violências coloniais e patriarcais. O corpo que dança com Pombogira nas encruzilhadas não é um corpo disciplinado, mas um corpo refeito no transe, reconfigurado pelo desejo que é também política e espiritualidade.

Esse corpo, contudo, não está isento de tensões: ele é alvo de tentativas de exorcismo, de expulsão simbólica, de epistemicídio. Mas é justamente por se constituir na ferida, por dançar sobre os limites do possível, que o corpo pombogírico encarna a potência da travessia. Ele resiste não pela força da afirmação essencialista, mas pelo seu poder de desidentificação e

desprogramação. Ele não se fixa: move-se, contamina, transborda, e faz do seu abismo uma encruzilhada onde outros mundos podem emergir.

Tecnomagia cosmopolítica: corpo, espiritualidade e subversão

O termo tecnomagia cosmopolítica, aqui mobilizado, não é mero artifício poético, mas uma tentativa de nomear práticas ontológicas insurgentes que cruzam espiritualidade, corpo e dissidência de gênero em experiências de mundo que escapam à lógica ocidental moderna. Para compreender tal composição, é necessário romper com a oposição entre técnica e magia, entre natureza e cultura, entre corpo e espírito — binarismos profundamente enraizados na matriz colonial do pensamento moderno. Inspirando-se na virada epistemológica proposta por autoras como Isabelle Stengers (2018), a noção de cosmopolítica não busca apenas descrever sistemas de crença, mas afirmar mundos plurais, compostos por humanos e não-humanos, encarnados em práticas que ultrapassam as fronteiras da racionalidade científica ocidental.

No caso da religiosidade afro-diaspórica e, em particular, da presença de Exú-Mulher no corpo travesti, o que se verifica é uma tecnologia espiritual de alteridade. Tal tecnologia não opera por meio de ferramentas materiais no sentido clássico, mas por códigos simbólicos, gestos ritualísticos, indumentárias, perfumes, cantos e danças que ativam circuitos afetivos e espirituais, ligando o visível e o invisível. Trata-se de uma tecnomagia, pois combina técnicas de manipulação de signos, forças e energias com práticas de cura, proteção e reinvenção subjetiva. E trata-se de uma tecnomagia cosmopolítica, pois age em mundos compostos por entidades múltiplas — Exús, Pombogiras, Ancestrais, Orixás, Encantados —, atravessando a realidade com a complexidade própria de quem dança com a multiplicidade.

O corpo travesti, nesse sentido, torna-se dispositivo mágico e tecnológico, onde o espírito se encarna não como algo etéreo, mas como matéria viva em mutação. A performance do corpo pombogírico — em sua roupa vermelha e preta, em seus pés descalços, em seu girar de saia e no estalo de sua língua — não é uma teatralização, mas uma operação real de alteridade. Levando em consideração o que Rafael Haddock-Lobo (2020) diz, ao propor o conceito de “navalhização”, podemos perceber que há nesse corpo cortante e afiado, uma performatividade que não apenas insinua o desvio, mas o impõe como ruptura da ontologia hegemônica. A navalha, aqui, corta os tecidos da identidade fixa e abre feridas por onde sangram novos mundos possíveis.

É nesse sentido que a tecnomagia cosmopolítica atua como hackeamento do sistema sexo-gênero, não apenas denunciando sua violência, mas instaurando outras lógicas de ser.

Ao invés da identidade como substância, temos o trânsito como modo de existir. Ao invés da essência, o feitiço. Ao invés da verdade, a encruzilhada. E é justamente nessa encruzilhada que a Pombogira se manifesta: não como metáfora, mas como presença operativa, como código espiritual de transformação. O espírito que se manifesta no corpo da travesti não está “possuindo” alguém em sentido alienante, mas “trançando” realidades, como se dissesse: “aqui não há lugar para a verdade do gênero, há lugar para o movimento”.

Essa dimensão mágica é também profundamente política, pois, ao incorporar ExúMulher, o corpo travesti inscreve no mundo uma nova gramática do possível, hackeando as expectativas cisheteronormativas não apenas por meio da negação, mas da invenção de existências que já não cabem em categorias dominantes. Pombogira não performa a “mulher”; ela desorganiza a própria ideia de mulheridade, tornando o feminino um campo vibrátil, dinâmico, perigoso, erótico e espiritual. A travesti que incorpora Pombogira, nesse sentido, torna-se ciborgue e feiticeira ao mesmo tempo — um corpo/entidade política que em seu caldeirão mistura tecnologias, desejo, magia e luta.

A tecnomagia pombogírica, portanto, não atua apenas nos domínios do sagrado ou do simbólico. Ela impacta diretamente as possibilidades de vida. Levando em consideração o que Achille Mbembe (2017) propões no contexto da necropolítica, podemos conjecturar que os corpos dissidentes — e entre eles os corpos travestis — são alvos constantes de regimes de morte. A espiritualidade pombogírica, por sua vez, afirma-se como contra-necropolítica: ela protege, cuida, sustenta e vinga. Vinga as mortas, protege as vivas, assombra os vivos. É por isso que tantos corpos travestis encontraram e encontram em Exú-Mulher um caminho de sustentação, um modo de habitar o mundo não apenas pela dor da exclusão, mas pela potência da feitiçaria.

Tecnomagia cosmopolítica é, assim, o nome dessa insurgência espiritual, desse jogo político, desse feitiço contra as paisagens que se erguem como muros. Um feitiço que atua na matéria, mas que não se reduz a ela; que atravessa o corpo, mas que o excede; que rompe com o tempo linear da modernidade para instaurar um tempo circular, ritual, onde o passado ancestral e o futuro porvir se enlaçam no presente do giro, da gargalhada, da oferenda.

Pombogira, nesse cenário, não é apenas uma figura mitológica. É um vetor de um outro modo de mundo. Um mundo onde os corpos não são medidos pelo sexo, mas pelas forças que carregam. Um mundo onde a travestilidade não é desvio, mas centro cosmopolítico. Um mundo onde a magia não é superstição, mas método. Um mundo onde o feitiço não é fraude, mas epistemologia. E é nesse mundo — entre velas vermelhas, garrafas

de champanhe, cigarros acesos e corpos dançantes — que se refunda uma ética, uma política e uma estética da travessia.

Considerações Finais

Este artigo não pretendeu alcançar uma conclusão fechada, tampouco oferecer uma síntese pacificadora sobre os temas mobilizados. Ao contrário, buscou-se, desde o início, abrir caminhos — ou, mais precisamente, abrir encruzilhadas. A figura de Exú-Mulher, por sua natureza escorregadia, irônica e transformadora, não se presta à captura por categorias fixas ou por sistemas de pensamento que busquem estabilidade. Sua presença convoca o movimento, a dúvida, o riso e a reviravolta; impõe ao pensamento a tarefa de se dobrar sobre si, de se reinventar e de se permitir afetar por aquilo que escapa à ordem dominante das coisas.

Diante disso, as linhas traçadas aqui devem ser lidas menos como afirmações e mais como provocações. O encontro entre corporalidades dissidentes e espiritualidades de matriz afroameríndia não se esgota em um artigo, nem mesmo em uma vida. Ele é campo aberto, estrada bifurcada, ponte e ruptura. Atravessar esse campo requer coragem para abandonar os trilhos supostamente seguros do pensamento binário, disposição para errar os caminhos, para dançar com o desconhecido, para escutar aquilo que, por tanto tempo, foi silenciado sob o peso do saber oficial.

Exú-Mulher, como figura convocada ao centro desta escrita, não está apenas nos rituais de terreiro, nas mirongas de esquina ou nos corpos encantados das travestis; ela está também nas brechas, nas gretas, nas margens da linguagem. Ela fala quando não se espera, grita quando é preciso, sussurra quando o silêncio incomoda. Sua presença desorganiza porque é isso o que ela faz: ela embaralha as cartas do mundo para lembrar que há sempre mais de um caminho, mais de uma leitura, mais de um corpo possível.

Assim, o que se tentou aqui não foi encerrar uma discussão, mas sinalizar sua urgência e sua complexidade. Pensar Exú-Mulher é entrar numa roda que nunca para de girar, é deixarse afetar por um saber que não cabe nos muros da academia nem nas normatividades do Estado. É permitir que o corpo pense, que o espírito fale, que a rua ensine. É fazer do pensamento um gesto de abertura, de escuta e de entrega.

Que esta escrita sirva, então, como uma encruzilhada inaugural — não um destino, mas um começo. Que outras vozes possam surgir deste cruzo, outras epistemologias, outras linguagens, outras práticas. Que o que aqui se riscou seja tomado por quem vier depois como

chão para mais perguntas, mais desvios, mais encantamentos. Porque, ao fim, talvez seja disso que se trate: de manter vivo o movimento, de deixar-se atravessar pela potência do que não pode ser domesticado, e de saber que há sempre uma outra estrada se desenhando no horizonte.

Referências Bibliográficas

- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Maria Navalha e a Filosofia Popular Brasileira: Um “Trabalho” De Campo**. Revista Calundu, 4(2), 21. 2021
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. Ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018. 80 P.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos E Pensamento Liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- OYÈRÓNKÉ, Oyẹwùmì. **The Invention Of Women: Making An African Sense**. Bazar Do Tempo, 2021
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidade Do Poder, Eurocentrismo E América Latina**. In: Quijano, Anibal. **A Colonialidade Do Saber: Eurocentrismo E Ciências Sociais, Perspectivas LatinoAmericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. P. 117–142.
- STENGERS, Isabelle. **A Proposição Cosmopolítica**. Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros, 2018. 69, 442–464.



HÉCUBA E A CORAGEM CONTRA A REPRESSÃO

Larissa Caroline Moreira Noletto



INTRODUÇÃO

Por volta de 424 a.C, Eurípides escreveu a tragédia *Hécuba*, onde narrou os horrores que abateram as mulheres troianas após o fim da guerra. No entanto, a narrativa não se prende a esses relatos e nos mostra a força e a coragem das mulheres ali presentes, principalmente da protagonista Hécuba, que dá nome à obra. No enredo da tragédia, observa-se que mesmo diante de todos os infortúnios e devastações que assolam a cidade, o poeta trágico destaca o quanto as mulheres troianas, escravizadas pelos gregos como espólio de guerra, conseguem manter sua altivez e dignidade, demonstrando que o heroísmo pode ser encarnado por qualquer gênero.

Assim, nesta tragédia, Eurípides centraliza em Hécuba a força da representação feminina, por isso, mesmo marcada pela intensa dor da desumanização e do desespero, a protagonista encontra formas para resistir à opressão que a ela se impõe. Por exemplo, quando perde o direito de prantear e honrar seus mortos, ela encontra uma intensa potencialidade de fala e de ação, quebrando os paradigmas imputados às mulheres gregas, já que muitas vezes foram representadas como figuras passivas.

A fim de destacarmos ainda mais o heroísmo da personagem de Eurípides, faremos uma breve comparação com Odisseu, lendário guerreiro grego, à luz dos conceitos gregos da hospitalidade e da *parresia*. Para alcançarmos este objetivo, escolhemos a *Odisseia*, de Homero, para tal comparação, já que nesta obra Odisseu enfrenta o ciclope Polifemo e o pune com o cegamento por ele ter descumprido as regras de hospitalidade. Esta ação é, de certa forma, repetida por Hécuba ao vingar a morte de seu filho Polidoro.

Hécuba

A tragédia *Hécuba* se passa no contexto da Guerra de Troia, guerra essa que durou aproximadamente 10 anos. O conflito bélico iniciou, de acordo com algumas interpretações, quando o filho do rei de Troia, Paris, visitou Esparta. Lá chegando, Paris se apaixonou por Helena, esposa de Menelau, o rei de Esparta, e como foi correspondido, decidiu levá-la consigo, aproveitando-se da ausência de Menelau.

⁴⁶ Mestranda do programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPa.

Assim que Menelau descobriu que sua esposa não estava em Esparta, considerou que ela foi raptada e declarou guerra à Troia e ganhou apoio dos demais gregos, pois na ocasião de seu matrimônio, todos os pretendentes rejeitados por Helena juraram a Tíndaro, seu pai, que socorreriam juntos quem quer que ameaçasse o lar do escolhido pela mais bela mulher da Grécia. Além disso, os gregos estavam convencidos de que recuperar Helena significava recuperar a moralidade grega frente a um desaforo cometido por um bárbaro.

Após dez anos de guerra, os gregos queriam retornar para sua terra, no entanto, suas naus ficaram retidas no Quersoneso Trácio por causa dos ventos desfavoráveis, por isso o cenário da tragédia é uma praia dessa região.

A tragédia inicia ao surgir do sol, quando o fantasma de Polidoro aparece sobre a tenda de Hécuba e Agamêmnon relatando o que havia se passado durante a guerra e antecipando o que aconteceria com ele e com sua irmã Polixena. Em seguida, o fantasma desaparece e surge Hécuba desesperada, pois o fantasma de Polidoro se manifestara como um pesadelo:

Ah! Noite imersa em trevas! Por que me enlouquecem Estas visões noturnas aterrorizantes, estes fantasmas? Ai! Terra bendita, mãe dos sonhos de asas negras! Afasta de mim um pesadelo sobre meu amado filho que vive aqui na Trácia e sobre Polixena, minha querida filha — mensagem pasmosa!! (EURÍPIDES, Hécuba, v. 99106)

Do mesmo modo, o fantasma de Aquiles aparece para Odisseu e exige que Polixena seja sacrificada sobre o seu túmulo para que os gregos, enfim, pudessem partir para casa. Odisseu, sem saída, se encaminha à tenda de Hécuba para cumprir o sacrifício e o coro avisa Hécuba do que estava por vir:

Em vez de aliviar as tuas penas assumimos o encargo de te dar uma notícia realmente horrível; aqui estamos em tua presença trazendo-te a mensagem dolorosa: dizem que os gregos todos decidiram sacrificar agora a tua filha para agradar a Aquiles no outro mundo! (EURÍPIDES, Hécuba, v. 99-106)

É importante salientar que os sacrifícios eram um importante tipo de rito fúnebre adotado pelos gregos entre os séculos VIII e V a.C, como afirma Queiroz (2017, p. 73):

As refeições e os sacrifícios funéreos eram realizados no ato da inumação do cadáver, no 3º, 9º e 30º dia após o sepultamento. Depois desse período o falecido receberia novas libações nas festividades populares anuais em que os mortos são homenageados, como na nekýsia (“Dia dos Mortos”) e na genésia (“dia dos pais”). Outras situações em que se poderia ofertar oblações extras ao falecido seria nos casos em que alguém mesmo não participando dos ritos fúnebres oficiais, deseja homenagear o falecido através da oferta pessoal de libações posteriores ou desejasse pedir/agradecer por algo, ou ainda, como no caso de Aquiles, o próprio morto

através de aparições ou manifestações em sonhos exigisse novos alimentos e sacrifícios especiais.

Aqui, há uma diferença muito importante no ritual fúnebre praticado, que é a exigência de Aquiles por um sacrifício humano, pois, normalmente, sacrificava-se um animal. Entretanto, a exigência de Aquiles se justifica porque:

Quando observamos os poemas homéricos e as tragédias gregas, percebemos que os ritos em honra aos cadáveres variavam de acordo com as circunstâncias e o status o qual o morto se encontra. Por isso a atitude do espírito de Aquiles, que tem como intenção, mesmo depois de morto reafirmar entre os vivos a sua distinção e superioridade hierárquica. (QUEIROZ, 2017, p. 75)

Na sua argumentação acerca dos rituais aos mortos, Queiroz (2017, p. 74-75) ainda pontua que, assim como terminou, a guerra também se iniciou com um sacrifício humano, quando a deusa Ártemis exige o sacrifício de Ifigênia para que os ventos pudessem soprar e empurrar as naus gregas em direção à Troia.

Hécuba, que já se encontrava amargurada por conta de sua condição de escrava, se desespera ao saber que perderá mais um de seus filhos. Ela tenta convencer Odisseu, através da súplica, pedindo-lhe um favor, já que ela salvou sua vida em circunstância semelhante, mas ele não se comove, pois se vê obrigado a cumprir o sacrifício, já que tanto para chegar à Troia quanto para voltar para casa, os gregos tiveram que oferecer humanos como oferenda, portanto, ele teme as consequências de não cumprir os ritos fúnebres. Além disso, neste trecho podemos ver que apenas Polixena serviria como sacrifício, pois ela era um prêmio de guerra:

Deixa-me esclarecer-te, Hécuba infeliz, e não permitas que neste momento a cólera te leve a confundir o autor de um bom conselho com um rude inimigo. Salvaste-me a vida e de meu lado desejo salvar a tua. Minhas palavras são sinceras, mas não posso agora desmentir as já pronunciadas diante de nossos soldados reunidos: após a conquista de Troia tua filha seria oferecida ao melhor guerreiro das forças gregas que viesse procurá-la para sacrificá-la junto ao bravo Aquiles. (EURÍPIDES, Hécuba, v. 389-400)

Assim, Odisseu se convence e convence os outros guerreiros a cumprirem o sacrifício, pois Aquiles, por seu desempenho na guerra, merecia mais honrarias que todos os outros combatentes, como Queiroz (2017, p. 75) explica a seguir:

Polixena, assim como Efigênia (entregue a Deusa Artêmis em sacrifício), era filha de um rei. Quando se tornou escrava devido as circunstâncias se tornou um prêmio valoroso de guerra e como bonificação este deveria ser entregue aquele que mais se destacou durante a Guerra de Troia, no caso Aquiles. Como ele morreu durante os combates não teve tempo hábil para receber o seu prêmio, por isso ele exigia que

este fosse entregue após a sua morte. A sua distinção entre os acaios continuava a existir mesmo ele já habitando o Hades.

Além disso, Polixena aceita ser sacrificada, pois prefere a morte à escravidão, favorecendo Odisseu, que não precisou recusar a súplica de Hécuba, como podemos ver nos seguintes versos:

Não tentes refutar-me, minha mãe querida; não faças gesto algum para deter-me aqui e nada fales. Deves mesmo incentivar-me em minha decisão de preferir a morte em vez de sujeitar-me a humilhações sem conta. Quem não está habituado à desventura pode até suportar o jugo, porém sofre ao estender a nuca, e perdendo a vida é mais feliz do que quando ainda existia. A desventura máxima é viver sem honra! (EURÍPIDES, *Hécuba*, v. 498-507)

E no momento de sua morte, Polixena demonstra altivez, bravura e coragem. Além disso, pede para não violarem seu corpo: “Combatentes gregos vencedores de Troia, morro satisfeita. Não quero que nenhum de vós toque em meu corpo! (EURÍPIDES, *Hécuba*, v. 523-525). “

Queiroz (2017, p. 77-78) também destaca que durante o sacrifício, podemos perceber que não há traços de violência porque, como ela estava sendo oferecida, não poderia ser maltratada. Desse modo, suas amarras são removidas e ela é conduzida pacificamente para o altar do sacrifício. Além disso, os próprios gregos iniciam alguns rituais fúnebres, pois querem honrar sua bravura e deixar claro que ela não tinha sido vítima de um crime.

Após o sacrifício de Polixena, Hécuba foi dar continuidade à preparação de seu funeral, pois ela era a parente mais próxima e, por isso, deveria estar à frente do rito (QUEIROZ, 2017, p. 79). Antes de iniciar as lamentações sobre o cadáver, Hécuba recebeu uma nova notícia igualmente ruim: seu filho mais novo, Polidoro, havia sido encontrado morto na praia, (v. 895-898): “Ai! Infeliz de mim! Agora vejo morto meu filho Polidoro, que eu imaginava estar em casa de um anfitrião na Trácia. (EURÍPIDES, *Hécuba*, v. 895-898)”.

Vale relembrar que em algum momento da guerra, o rei Príamo confiou a vida de Polidoro a Poliméstor, rei do Quersoneso Trácio, e, além disso, deu a Polidoro parte do tesouro real, pois, caso se salvasse, poderia usar os bens materiais para escapar da vida miserável e continuar sua linhagem (QUEIROZ, 2017, p. 72). No entanto, durante a viagem de fuga, Poliméstor assassinou o jovem Polidoro para roubar o tesouro e jogou seu corpo ao mar, ultrajando o seu cadáver.

O ultraje ocorria quando alguém queria demonstrar para os demais o quanto era superior em relação ao seu inimigo através de tal humilhação, ao não lhe conceder os devidos

ritos fúnebres. O funeral em si oferta ao homem status de ser humano e importância perante a sociedade. Ao não se realizar os funerais, aquele indivíduo fica rebaixado a categoria de animal, pois assim como estes também servirá de repasto para outros animais. (QUEIROZ, 2017, p. 80)

Suspeitando que seu filho havia morrido por ganância, já que seu corpo havia sido mutilado por um gládio, Hécuba implora para que Agamêmnon vingue seu filho, pois, diferente de Polixena, Polidoro havia morrido de forma criminoso, pois estava na condição de hóspede e a lei exigia que o anfitrião fosse amigo de seu hóspede (QUEIROZ, 2017. p. 81). Além disso, Polidoro teve os seus pertences roubados e no que diz respeito a isso, a lei de hospitalidade afirma que o anfitrião e o seu hóspede podem trocar presentes como sinal de respeito e cordialidade (QUEIROZ, 2017. p. 82), mas Poliméstor tomou à força os pertences de Polidoro, se comportando, assim, como um bárbaro. Acima de tudo isso, Polidoro não havia recebido as devidas honras fúnebres, tendo o seu corpo violado.

No entanto, apesar de comovido pelo crime cometido por um anfitrião, Agamêmnon não atende o pedido de Hécuba, pois isso poderia colocá-lo em conflito com os outros gregos, já que Poliméstor era um amigo dos gregos e Polidoro era filho de um inimigo. Para resolver esse impasse com Agamêmnon, Hécuba decide vingar-se por conta própria e suplica para que ele permita que ela se vingue com as próprias mãos.

No caso, a sugestão de Hécuba é que Agamêmnon não ajude diretamente em sua vingança, mas que afaste os lacaios no caso deles perceberem o intento de Hécuba e queiram ajudar a salvar Poliméstor; porém, esse impedimento desse ser realizado de uma maneira que os aqueus não percebam que Agamêmnon concorda com as ideias de Hécuba. (QUEIROZ, 2017, p. 88)

Assim que recebe o consentimento de Agamêmnon para executar sua vingança, Hécuba, atrai Poliméstor e seus filhos para sua tenda com a ajuda das outras cativas. Como ele não acreditava que ela oferecia perigo, tanto por ser mulher quanto por ser uma anciã, ele dispensa a sua escolta e adentra na tenda de Hécuba. Assim, ela e as escravas matam ambos os filhos e cegam Poliméstor.

Desesperado, o rei trácio teme que os corpos de seus filhos sejam violados e, então, clama por ajuda e quando Agamêmnon aparece, ele conta o que Hécuba havia feito, mas diz que assassinou Polidoro por medo de que ele tentasse vingar Troia no futuro, mas Hécuba afirma que se esse fosse realmente o caso, Poliméstor entregaria Polidoro vivo ou morto aos

gregos, juntamente com suas riquezas. Após Hécuba e Poliméstor travarem um longo debate, Agamêmnon diz que Hécuba tem a razão e que a vingança foi justa.

Por ser contrariado, Poliméstor chama Hécuba e as demais escravas de “cadelas assassinas” e ofende as mulheres na totalidade:

Se já se falou mal de todas as mulheres, se ainda há quem fale e quem falará, serei sucinto: nem a terra, nem o mar, produzem criatura mais cruel que elas. Quem já as encontrou um dia em seu caminho conhece tanto quanto eu esta verdade.
(EURÍPIDES, Hécuba, v. 1527-1532)

Ainda muito insatisfeito, Poliméstor faz duas profecias sobre Hécuba e Agamêmnon: a primeira é que Hécuba perecerá ao cair ao mar transformada em “cadela de olhos flamejantes” e a segunda é sobre a morte de Cassandra, última filha de Hécuba viva e que também é amante de Agamêmnon. Por esse motivo, Agamêmnon ordena que abandonem Poliméstor numa ilha deserta e em seguida parte com suas embarcações de volta à sua terra, chegando ao fim a tragédia.

Hécuba e Odisseu, uma aproximação e um distanciamento

Hécuba e Odisseu são figuras mitológicas recorrentes em muitas obras da Antiguidade, inclusive na tragédia Euripidiana aqui estudada e na obra épica de Homero. Em ambas as obras, o contexto da Guerra de Tróia permanece inalterado, como vemos em Kibuuka (2011, pp.4849), sendo Hécuba a rainha de Tróia que foi desposada pelo exército inimigo e vê sua cidade ser destruída, seu marido e seus filhos serem mortos, lamenta pelo fim do mundo que ela conhecia enquanto é transformada em espólio de guerra. Enfim, Hécuba representa a dor do lado que foi derrotado. Enquanto Odisseu também permanece como rei de Ítaca, e como um grande guerreiro grego, reconhecido por sua astúcia e pelo dom da oratória, além de pertencer ao lado que triunfou na guerra.

Apesar da diferença de posição, sendo Hécuba uma mulher escravizada e Odisseu um guerreiro célebre, encontramos na Hécuba, de Eurípides, e Odisseu, de Homero, algumas familiaridades, principalmente no que diz respeito às suas atuações em defesa do conceito grego de hospitalidade.

Na seção anterior, discorreremos a respeito da vingança de Hécuba a Poliméstor. Nesta seção nos concentraremos na atuação de Odisseu contra Polifemo, presente na *Odisseia*.

A *Odisseia* é um poema épico escrito por Homero, composto por 12.109 versos hexâmetros que narram o retorno de Odisseu, um herói de guerra, para sua casa, numa jornada de 10 anos, repleta de aventuras em terras hostis. De toda a obra de Homero, o que nos interessa de fato é o Canto IX, onde o poeta narra a descida do herói à caverna de Polifemo.

A pedido do rei Alcino, Ulisses conta aos seus anfitriões uma das aventuras vividas por ele no retorno para sua casa, e como a sua astúcia e desenvoltura o livraram da morte certa para o ciclope Polifemo. Desde o início do Canto IX, Odisseu vai nos apresentando as diferenças entre a raça dos homens e a dos Ciclopes e a primeira é a capacidade dos homens bons e justos de serem anfitriões espirituosos. Do verso 1 ao 15, Odisseu descreve a cena de um banquete e se mostra grato e contente por encontrar que assim o recebesse após tanto tempo sofrendo pelos mares, isso quando não foi retido contra a sua vontade, como narra logo em seguida, falando de Calipso e Circe. Em seguida, quando revela que chegou à terra dos Ciclopes, o descreve dessa forma (v.105-115):

Chegamos à terra dos Ciclopes arrogantes e sem lei que, confiando nos deuses imortais, nada semeiam com as mãos nem aram a terra; mas tudo cresce e dá fruto sem arar ou plantar o solo: trigo, cevada e as vinhas que dão o vinho a partir dos grandes cachos que a chuva de Seus faz crescer. Para eles não há assembleias deliberativas nem lei; mas vivem nos píncaros das altas montanhas em grutas escavadas, é cada um dá as leis à mulher e aos filhos. Ignoram-se uns aos outros.

Alguns pontos são muito relevantes nesse trecho de introdução. O primeiro é a ideia defendida por Odisseu de que os Ciclopes não têm uma organização legal que lhes confira uma ordem social e política, resultando numa ausência de deliberação de diálogo e de unidade entre eles, conceitos muito caros aos gregos antigos.

Nos versos seguintes, Odisseu descreve uma ilha que não fica tão distante da terra dos Ciclopes, que é fértil e tem tudo o que é necessário para se estabelecer com conforto e abundância, mas que por eles, os Ciclopes, não é habitada, pois eles não são capazes de construir embarcações e de navegar, já que não possuem o conhecimento suficiente e não confiam uns nos outros para o desempenho de tal atividade.

Odisseu, no entanto, Decide ir até a ilha dos Ciclopes para saber (v.175-176): “se são arrogantes e selvagens, ou se prezam a justiça; se recebem bem os hóspedes e se são tementes aos deuses”.

Odisseu então põe em sua embarcação nove homens, contato com ele, e se encaminha para a ilha dos Ciclopes. Leva consigo um odre de pele de cabra, cheio de vinho, e vários víveres, que outrora lhe foram oferecidos como presentes e que agora pretendia oferecer ao seu anfitrião, o Ciclope, pois pressentia que encontraria um selvagem desconhecedor da lei e

da justiça. Quando chegaram à ilha, ele e os homens avistaram a gruta do Ciclope e disse (v.187192):

Aí dormia um homem monstruoso, que sozinho apascentava. Os seus rebanhos, à distância, sem conviver com ninguém: mantinha-se afastado de todos e não obedecia à lei alguma. Fora criado assim: um monstro medonho. Não se assemelhava a quem se alimente de pão, mas antes ao cume cheio de arvoredos de uma alta montanha, que à vista se destaca dos outros.

Entraram na gruta do Ciclope, mas não o encontraram lá, pois estava com o seu rebanho. Propuseram a Odisseu, que roubassem tudo o que estavam vendo, maravilhados, mas Odisseu recusou e disse que gostaria de receber como presente, mas foi o que aconteceu, pois o Ciclope, ao retornar, não gostou da presença dos homens e os foi devorando, de dois em dois. Ao todo, devorou quatro dos companheiros de Odisseu, deixando os sobreviventes apavorados e suplicantes.

Como já imaginava encontrar um selvagem, Odisseu armou um plano para que pudesse escapar com seus companheiros e é neste ponto que o poema nos apresenta as maiores e mais relevantes diferenças entre os homens e os monstros: o conhecimento das regras sociais.

Odisseu viu um enorme tronco de oliveira verde e o deu aos seus companheiros para o prepararem como arma. Em seguida, ofereceu o vinho para o Ciclope, que o bebeu três vezes, puramente, pois não sabia que se devia misturar com água. Depois, Odisseu, ao responder à pergunta do Ciclope, que perguntara anteriormente qual o seu nome famoso, disse que se chamava “Ninguém”. Assim que o Ciclope se embriagou e adormeceu, puseram o tronco no fogo e, em seguida, perfuram o único olho do Ciclope, deixando-o cego.

Polifemo então gritou de dor, e quando os outros Ciclopes chegaram para o socorrer e perguntaram o que estava acontecendo, polifemo respondeu (v.407-408): “Ó amigos, Ninguém me mata pelo dolo e pela violência”.

Ao ouvirem isso, os Ciclopes se foram e não ajudaram Polifemo, permitindo, assim, que Odisseu escapasse. Com o conhecimento das regras sociais dos banquetes, algo ignorado pelo Ciclope, onde se deveriam misturar água ao vinho, e com sua enorme astúcia, Odisseu escapou da morte.

Podemos perceber que Odisseu, ao descrever a terra dos Ciclopes, sempre deixa claro que a diferença entre eles e os homens gregos, é de ordem cultural, pois os ciclopes ignoram todas as regras sociais que são caras aos gregos antigos, prova disso é a tentativa de Polifemo

de devorar todos os homens que entram em sua gruta, mostrando que as regras de hospedagem não significavam nada para o ciclope. Essa diferença cultural é crucial para o poeta demonstrar a superioridade de Odisseu em relação a Polifemo, pois é graças a essa diferença que Odisseu consegue escapar.

Ao analisar a tragédia *Hécuba* em contraste com o livro IX da *Odisseia*, identificam-se paralelos significativos entre as trajetórias de Hécuba e Odisseu. Primeiramente, ambos são marcados por sofrimentos e perdas: Hécuba enfrenta a devastação de Troia, a morte do Rei Príamo, seu marido, e a trágica sorte de seus filhos, seja pela morte ou escravidão.

Hécuba é permeada pelas *imagens do sofrimento* em cena. São plurais os tipos de sofrimento – os de Hécuba, Polixena, Polidoro, Polimestor... -, mas nos dedicaremos àqueles que afligem a rainha Hécuba. O que gera seu sofrimento, já sabemos: a destruição de Troia, a guerra, sua condição de escrava e, principalmente, a perda dos filhos. No decorrer da tragédia, a imagem do sofrimento da velha rainha é construída por todos os personagens elencando, muitas vezes, motivos diferenciados: Polidoro (vv.33, 43-45 e 53-54), Coro (vv. 99-101), Polixena (vv. 196-203), Ulisses (vv. 225-227), Taltíbio (vv. 580-581), Serva (vv. 657-659), Agamêmnon (v. 781), Polimestor (vv. 953-55), além da própria rainha (vv. 59-66, 74-76, 83-84, 154-164, 170-175, 185, 422, 512-514, entre outros). (LESSA, 2018, p.600)

Odisseu, por outro lado, suporta uma penosa viagem de uma década de volta para casa após o conflito troiano, na qual perde toda a sua tripulação e enfrenta múltiplos perigos que o distanciam de sua família e de seu reino.

Um segundo ponto de convergência é a notável resiliência e capacidade de suportar a dor. Apesar das adversidades esmagadoras, demonstram uma impressionante força para resistir. Hécuba não apenas sobrevive à aniquilação de seu mundo, mas também encontra meios para buscar vingança e verbalizar a intensidade de seu padecimento.

Assim como outras protagonistas de Eurípides – Medeia e Electra, por exemplo – Hécuba elabora um subterfúgio para se vingar. É também pelo uso do discurso argumentativo, do *logos*, talvez um testemunho na peça da proximidade de Eurípides com a racionalidade sofista, que Hécuba conseguirá se vingar do rei trácio Polimestor. (LESSA, 2018, p.604)

Odisseu personifica a resistência, tolerando extremas provações físicas e emocionais para, ao fim, atingir seu propósito de retornar à Ítaca.

A terceira semelhança reside na inteligência e astúcia (*metis*). Odisseu é célebre por sua sagacidade, um traço distintivo de seu caráter. Hécuba, particularmente nas obras de Eurípides, também exhibe uma mente perspicaz, utilizando sua inteligência para lamentar,

argumentar com persuasão e, como exemplificado na tragédia *Hécuba*, para planejar e executar a vingança contra Poliméstor.

O plano de vingança arquitetado por Hécuba coloca em relevo algo inerente à *phýsis* feminina no mundo grego antigo: a astúcia, *métis*. É pelo uso da *métis* que Hécuba tece seu plano. Para Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant (2008, p. 11), a *métis* aparece sempre *nos vãos*, imersa numa prática que não se preocupa em explicar sua natureza nem em justificar seus procedimentos. Ela “é uma forma de pensamento, um modo de conhecer; ela implica um conjunto complexo, mas muito coerente, de atitudes mentais, de comportamentos intelectuais que combinam faro, a sagacidade, a previsão, [...] o senso de oportunidade”. (LESSA, 2018, pp.605-606)

Finalmente, a quarta afinidade, intrinsecamente ligada à anterior, é a habilidade retórica e de persuasão. Ambos se mostram oradores eficientes. Odisseu emprega sua eloquência para superar situações arriscadas, angariar apoio e influenciar adversários. Hécuba, por meio de suas lamentações e confrontos, maneja o poder da palavra para despertar compaixão, condenar injustiças e impelir à ação.

Quanto à Hécuba, podemos afirmar que ela fornece uma excelente ilustração da fragilidade da fortuna humana (Heath, 2011, p. 218) e do próprio modelo de rainha vingativa. É certamente com Ulisses que Hécuba aprende o êxito que a manipulação pela palavra pode alcançar e acaba por aplicá-la no seu plano de vingança (Fialho, 2010, p. 191). (LESSA, 2018, p.605)

Por fim, lembremos que tanto Odisseu quanto Hécuba se vingam porque Polifemo e Poliméstor, respectivamente, descumprem as regras de hospitalidade, ambos se comportando como bárbaros. Polifemo descumpra as regras por ser uma criatura selvagem, que não tem convívio social, sido desprovida de estatutos legais que garantem a ordem social e política. Já Poliméstor o faz por ganância.

O rei trácio desconhece as relações de amizade, e nesse desconhecimento certamente reside sua fraqueza, frente à força dos helenos. Aquele que deveria salvar o mais jovem e último dos filhos de Príamo e sua fortuna, atendendo a um pedido do próprio rei de Troia frente às incertezas que uma guerra sempre gera, acaba assassinando-o após ter conhecimento da derrota dos troianos e por interesse nas riquezas trazidas por Polidoro. (LESSA, 2018, p.609)

Já no que diz respeito ao distanciamento entre os dois personagens, podemos encontrar no conceito grego de *parresia* o seu principal expoente. Michel Foucault (2011, pp. 10-11), nos lembra que a palavra *parresia*, etimologicamente falando, é a atividade de dizer tudo. O

filosofo também salienta e que ela é empregada de dois modos, um pejorativo e um mais apreciado. No pejorativo, *parresia* consiste em dizer tudo o que passa pela cabeça, sem filtro ou bom senso. Já no sentido apreciado, *parresia* significa falar a verdade, sem dissimulação, sem reserva e sem máscaras.

Foucault (2011, p. 4) então deixando de lado o sentido negativo e faz um estudo epistemológico a respeito da fala franca, como modalidade de dizer-a-verdade, e como ato do sujeito dizer a verdade faz com que ele se manifeste, ou seja, represente a si mesmo.

Não se trata, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob de que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos, quem diz a verdade, [qual é a forma do sujeito que diz a verdade]. (FOUCAULT, 2011, p.4)

Para Foucault (2011, p. 11), o sujeito só pode ser considerado um parresiasta se ele, ao falar tudo, incluindo a verdade, expressar sua opinião, manifestar exatamente o que ele pensa e assumir todos os riscos inerente a isso: o risco de irritar alguém, o risco de perder suas relações, o risco de sofrer toda e qualquer consequência possível. “É, portanto, a verdade, no risco da violência” (FOUCAULT, 2011, p. 12).

A *parresia* também está relacionada a uma atitude moral e a um procedimento técnico, de modo que, do ponto de vista moral, a lisonja é sua opositora, e do ponto de vista técnico, a sua opositora é a retórica.

A lisonja logra, mediante o discurso interessado e ardiloso do lisonjeador, sujeitar o lisonjeado a uma condição de ignorância, autoengano e, por fim, dependência. Desse modo, a lisonja age como um impeditivo para o conhecimento de si, que é um dos requisitos para a tarefa de autoconstituição ética do sujeito. A parrésia, no entanto, é a antilisonja justamente na medida em que, mediante o discurso franco e verdadeiro, proporciona ao outro a quem se endereça condições de estabelecer uma relação independente, satisfatória, plena e autônoma consigo mesmo, ou seja, emancipando ao invés de subordinando o seu destinatário. [...] Com a retórica, no entanto, a parrésia estabelece uma relação mais complexa, ora servindo-se dos seus procedimentos técnicos, ora denunciando os seus efeitos persuasivos e prejudiciais. O conteúdo da parrésia é a verdade; é à verdade que a parrésia se vincula e a sua transmissão que assegura. A retórica, enquanto arte organizada com procedimentos técnicos, pode convir ao parresiasta para a transmissão da verdade e, nessa condição, seria sua aliada. Entretanto, se algum *rhêtôr* se valer da retórica em seu próprio proveito e não em vista da virtude daquele a quem se dirige, então a parrésia será seu avesso, pois o que guia a parrésia é a generosidade, o interesse do outro ao invés do benefício particular (FOUCAULT, 2010a, p. 344-346). Quando o retórico manipula o *dêmos* por meio do *logos* para extrair vantagens pessoais, então estaríamos diante da demagogia, isto é, um mau uso da parrésia democrática e um perigo permanente a que a democracia está sujeita. (DOTTO, 2024, pp. 103-104)

Assim, vemos que Foucault (2011,31) também trata da *parresia* em campo político, no âmbito das instituições democráticas:

A palavra *parresia* é atestada pela primeira vez nos textos de Eurípides. E aí o termo *parresia* aparecia como designando o direito de falar, o direito de tomar publicamente a palavra, de dizer a sua palavra, de certo modo, para exprimir a sua opinião numa ordem de coisas que interessam à cidade. Dizer a sua palavra sobre os assuntos da cidade, é esse o direito que é designado pela palavra *parresia*. (FOUCAULT, 2011, p.31)

Podemos concluir, portanto, com base na explanação da *parresia* segundo Foucault como a atividade de "dizer tudo", e nos baseando também em tudo o que foi dito sobre a tragédia e a epopeia, que há um claro distanciamento entre Hécuba e Odisseu.

A Hécuba de Eurípides encarna a figura *parresiástica* no sentido do direito de se pronunciar publicamente sobre os assuntos da cidade. A protagonista, movida pelo sofrimento extremo de sua desumanização, usa a sua eloquência e persuasão para confrontar o poder, denunciar as injustiças e falar verdades dolorosas, assumindo os perigos de tal franqueza. Sua fala não visa o autoengano ou a lisonja, mas a manifestação da uma verdade nascida de sua atual condição.

Em contraste, o Odisseu, de Homero, embora igualmente marcado por perdas e um mestre da astúcia e da eloquência, não pode ser definido como um *parresiasta*, pois sua habilidade retórica é muitas vezes usada para a dissimulação, o engano estratégico e a autopreservação, afastando-se do ideal de falar a verdade com a coragem de assumir os riscos que se seguirem disso, sendo o que caracteriza a *parresia*.

Em vista disso, quando Hécuba faz questão de se vingar de Poliméstor e argumenta que ela está embasada nas regras gregas de hospitalidade, ela demonstra aos gregos que eles próprios estão violando as regras de hospitalidade que juram defender. Cabe a ela, que é considerada uma bárbara, defender os ideais gregos abandonados por eles próprios.

Conclusão

Nesta peça, podemos destacar alguns comportamentos de Hécuba que a distanciam da figura feminina que não encontramos comumente na Grécia Antiga. O primeiro deles diz respeito ao seu poder de persuasão. Em vários momentos da peça, Hécuba trava longos debates com os homens ali presentes, como Odisseu, Agamêmnon e Poliméstor. Em todos

esses debates, ela poderia ter convencido seus adversários, no entanto, eles não estavam propensos ao convencimento por conta de sua atual condição, com exceção de Agamêmnon, ao final da peça, que acolhe os argumentos de Hécuba e julga justa a sua vingança, uma vez que Poliméstor ultrapassou a fronteira que separa os seres humanos e os monstros ao assassinar o seu hóspede.

Neste ponto, podemos comparar Hécuba ao herói Odisseu, no livro IX da Odisseia, pois ele também pune o Ciclope Polifemo com o cegamento após ele descumprir as regras que regem a hospitalidade e, além disso, Hécuba também se compara ao herói grego no que diz respeito à oratória e à astúcia.

Entretanto, a heroína trágica se distancia de Odisseu por ser uma parresiasta, ou seja, por falar a verdade independente dos danos que isso pode causar. Assim, ela assume o risco de enfurecer os aqueus e piorar ainda mais a sua situação, que já é muito degradante. A Hécuba de Eurípides encarna a coragem da verdade, ela encarna a coragem contra a repressão.

Referências bibliográficas

DOTTO, Pedro Mauricio Garcia. **Foucault, leitor de Platão: Psicagogia, parrésia e o cuidado da verdade**. PoliÉtica. Revista de Ética e Filosofia Política, v. 12, n. 1, p. 96-124, 2024.

EURÍPIDES. **Hécuba**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e de outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Wmfmartinsfontes, 2011.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2011.

KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. **A caracterização de Hécuba na Ilíada, no Ciclo Troiano e no drama de Eurípides**. Revista de Letras, v. 4, n. 1, 2011.

LESSA, Fábio de Souza. **O agir feminino em Eurípides: Hécuba e a memória sensível das mães**. Tempo, v. 24, p. 595-612, 2018.

QUEIROZ, Jacquelyne Taís Farias. **Hécuba: a honra de alguns cadáveres e a desonra de um anfitrião vivo**. UERJ - Universidade Do Estado Do Rio De Janeiro, 2017.



O “FANTASMA” DA IDEOLOGIA DE GÊNERO E A PRECARIZAÇÃO NEOLIBERAL DA VIDA

Lílian Gabriela Rodrigues Lobato



INTRODUÇÃO

Academicamente, gênero é uma categoria em disputa, isto é, não há consenso sobre sua definição. E, segundo Judith Butler, deve permanecer “relativamente selvagem em relação a todos aqueles que afirmam possuir sua definição correta” (Butler, 2024, p.253). No entanto, a despeito dos infindáveis debates lexicais, o termo é mobilizado para reunir e amplificar uma multiplicidade de pânicos e ansiedades, sob acusações difusas e incoerentes entre si.

Diante desse fenômeno, tomando como referência as contribuições da referida filósofa na obra “Quem tem medo do gênero?”, o presente artigo pretende investigar como as fobias cultivadas em torno dessa categoria de análise são fomentadas para desviar o foco da precarização neoliberal da vida, justificar moralmente a negação de direitos e provocar uma hierarquização entre vidas qualificadas como vividas e aquelas passíveis de serem descartadas. Além disso, pretende-se evidenciar a estreita relação entre os movimentos antigênero e a ascensão de novas formas do fascismo, bem como, refletir sobre o papel das políticas de gênero em um contexto em que essa pauta tem sido capturada pela lógica mercadológica e explorada em favor de projetos autoritários.

O fantasma da ideologia de gênero

De ameaça às crianças, à segurança nacional, à família heteronormativa, à ordem natural, à lei divina, à própria ideia de humanidade construída em torno da complementaridade entre os sexos, de “ameaça comunista” ao hipercapitalismo, de doutrinação à exacerbação da liberdade, o “gênero” é explorado e mobilizado pela extrema direita para reunir e potencializar uma multiplicidade de medos e ansiedades que variam a depender das inseguranças de cada região:

A configuração cultural dessa força de destruição não é a mesma apresentada no Leste da África ou no Alabama; ela se entrelaça com os medos locais, configurando e invertendo relações de desigualdade social, destilando, renomeando e mobilizando o medo da influência estrangeira e até de forças apocalípticas destrutivas. (Butler, 2024, p. 70).

Enquanto no Leste da África a “ameaça” em torno do gênero é construída como expressão da persistência da influência colonial, materializada nas exigências da política econômica internacional que explora a dependência financeira para a concessão de crédito (Butler, 2024, p. 64); no Alabama, o “gênero” é representado como ameaça aos valores

cristãos e à família heteronormativa, e a defesa da liberdade religiosa acaba se confundindo com liberdade para discriminar (Butler, 2024, p. 74).

Isto significa que a retórica antigênero é maleável e instrumentalizada de acordo com as questões locais, não existindo, portanto, uma única linha de influência nas “versões incendiárias do gênero” que circulam ao redor do mundo, de modo que quanto mais difusas e desconexas as acusações, mais a narrativa construída em torno da “ideologia de gênero” se fortalece e conquista opositoros mundo afora (Butler, 2024, p. 68).

Para elucidar como o movimento antigênero instaura um fantasma psicossocial que aglutina em si a “causa” para toda a destruição, Butler recorre às reflexões de Laplanche sobre a formação de uma fantasia original na infância (Butler, 2024, p.59). A intenção não é apontar como a psicanálise pode ser aplicada a fantasmas culturais como “gênero”, mas evidenciar como “uma série de elementos culturais e sociais são reorganizados por meio de trajetos ou arranjos que já operam no nível do inconsciente” (Butler, 2024, p.18).

A expressão “fantasma” não é empregada, neste contexto, como uma metáfora, mas como uma construção inconsciente coletiva que opera condensando as distintas ameaças que experimentamos diante da precariedade econômica, violência, desastre climático, guerras contemporâneas, migração forçada, racismo, etc. à uma única causa, à uma única realidade: o gênero.

É nesse sentido que a fantasia não pode ser compreendida como um mero devaneio fruto da imaginação, mas como uma forma de organizarmos nossos medos, angústias, ansiedades, refletindo a nossa visão de mundo e as instâncias normativas a que estamos submetidos, demonstrando que as fronteiras entre o psíquico e o social não são tão rígidas como poderíamos supor em um primeiro momento.

Nesse cenário, a inversão e a projeção desempenham função estruturante. Sob o pretexto de impedir a destruição, o movimento antigênero fomenta políticas de aniquilação dos sujeitos identificados como culpados pela precariedade do mundo, isto é, aqueles pertencentes às comunidades atravessadas pelo marcador de gênero, assim como o de raça.

Isto porque gênero, assim como raça, está associado a um sentido íntimo da experiência corporal vivida que ameaça a identidade nacional. Essa relação fica evidente, por exemplo, em um discurso proferido por Giorgia Meloni em 2022, pouco antes de ser eleita primeira-ministra da Itália. Na ocasião, a então candidata pelo partido de direita Irmãos da Itália enfatizou que a mais perigosa ameaça seria a “ideologia de gênero”, comparando-a à “invasão” de imigrantes, já que ambos representariam uma ameaça à família tradicional, às crianças e a tarefa de reprodução de uma nação etnicamente pura (Butler, 2024, p.262).

A oposição ao gênero e a defesa da família (contra qualquer contestação a sua heteronormatividade) e da nação (contra qualquer contestação a sua pureza racial) ligam-se a uma eugenia que pertence ao passado histórico e ao presente do fascismo. (Butler, 2024, p.57-58).

Trata-se de um discurso que entrelaça misoginia, LGBTQIA+fobia, racismo e xenofobia, articulado a um projeto eugenista e fascista de purificação social. A alcunha “fascista”, nesse contexto, não se resume a um recurso retórico utilizado para atribuir maior gravidade à crítica sobre o papel do movimento antigênero em projetos autoritários. Apesar das diferenças quanto às formas de ascensão do fascismo no início do século XX, suas bases permanecem presentes: a prerrogativa de reivindicar para si o direito de escolher com quem se deseja conviver no mundo e, em consequência, decidir qual parcela da humanidade tem direito à uma vida digna de ser vivida.

Diante disso, impõe-se uma importante provocação: afinal, quem realmente quer destruir quem? Se são justamente aqueles identificados como agentes da destruição que têm suas vidas destruídas. Quem, de fato, promove a destruição, se os alvos dos movimentos antigênero são aqueles cujas existências são apagadas, cujos direitos são negados, que têm suas liberdades restringidas, são patologizados, criminalizados e, quando mortos, suas perdas não despertam comoção nem mobilizam o luto público?

Para aprofundar esse questionamento, é necessário recorrer a uma discussão central no pensamento de Butler, diretamente relacionada a essa problemática: o luto como descritor da inteligibilidade da vida. Em outras palavras, se o valor de uma vida humana reside na possibilidade de que sua perda seja reconhecida, sentida e chorada, então as mortes que não são enlutadas sequer são plenamente reconhecidas como perdas. É precisamente esse mecanismo — a distribuição desigual do direito ao luto público — que sustenta e naturaliza projetos políticos de produção e gestão da precariedade, como ocorre de maneira particularmente perversa sob a racionalidade neoliberal. Nessa lógica, vidas são hierarquizadas: algumas são dignas de luto e proteção; outras, simplesmente descartáveis.

Essa proposição de Butler sobre o luto conecta-se de forma direta ao conceito de necropolítica formulado por Achille Mbembe. Diante das limitações da concepção foucaultiana de biopolítica para compreender a gestão dos corpos excedentes, o filósofo camaronês cunha o termo necropolítica para descrever os mecanismos que vão do extermínio direto à produção sistemática de precariedade, passando pelo apagamento simbólico e pela manipulação seletiva da comoção social diante dessas mortes.

O ódio, nesse cenário, é alimentado e racionalizado sob o pretexto de defender uma suposta ordem moral. Assim, os próprios sujeitos prejudicados e destruídos por discursos e

práticas odiosas são apresentados como os verdadeiros agentes da destruição. Enquanto estratégia de ataque de direitos, a inversão e a projeção fazem parte de uma lógica fascista de renomear “o objeto da destruição como a causa dela” (Butler, 2024, p.60). Paradoxalmente, isto perpassa por estabelecer a destruição como condição de possibilidade para conter o suposto poder destrutivo do gênero. Essa contradição não é um problema a ser superado, ao contrário, é o que fortalece o próprio discurso por liberar o sujeito de examinar criticamente os pressupostos a que se opõe.

A filósofa então evidencia a contradição daqueles que se apresentam como “críticos da ideologia de gênero”. Quão críticos efetivamente são se renunciam ao estudo sobre o tema? se por considerarem que o gênero é uma “obra demoníaca”, se esquivam de apropriar-se criticamente do debate pois isto significaria “ceder ao jogo do próprio demônio”, se por suporem que seus oponentes leem as teorias de gênero como eles próprios leem a Bíblia - ou seja, de maneira acrítica e sem reflexão - temem ser contaminados e ter bagunçadas as suas crenças mais arraigadas (Butler, 2024, p.24).

Essa recusa, marcada por um profundo anti-intelectualismo e desconfiança em relação à academia, é expressão da renúncia à liberdade e autonomia de pensamento, o que significa, em última instância, uma negação da própria democracia, já que a argumentação racional é precondição para o debate público, indispensável à vida democrática (Butler, 2024, p.23).

Enquanto estratégia política, a desconfiança em relação ao conhecimento acadêmico materializa-se na disseminação de *fake news*, sobretudo por meio das redes sociais, que, carentes de regulamentação, tornam-se espaço privilegiado para a disputa de narrativas — narrativas estas que se mostram decisivas na definição dos rumos de questões políticas centrais, como as eleições de governantes. Essa ofensiva também se expressa nos ataques sistemáticos às universidades, com ênfase nas pesquisas desenvolvidas pelas ciências humanas e sociais e, na educação básica, em cruzadas empreendidas contra políticas educacionais orientadas para a redução das desigualdades de gênero e de raça.

Nesse cenário, em que o próprio valor da democracia é progressivamente esvaziado, as paixões fascistas e os regimes autoritários encontram terreno fértil para se consolidarem. A desdemocratização abre espaço para a construção de justificativas morais que buscam legitimar diversas formas de violência, frequentemente apresentadas como necessárias à preservação da ordem social, da família ou da moral. É nesse ambiente que o movimento antigênero ganha força, funcionando como um projeto que bloqueia ativamente a produção de pensamento crítico capaz de contestar o *status quo* heteronormativo:

Como um projeto que bloqueia o tipo de pensamento crítico que contesta o *status quo* heteronormativo, o movimento antigênero é uma forma politicamente importante do seu anti-intelectualismo, que combate o pensamento como um perigo para a sociedade - solo fértil para a horrenda colaboração entre paixões fascistas e regimes autoritários (Butler, 2024, p. 28).

É precisamente nesse ponto que Butler observa uma contradição fundamental: “a alegação de que o gênero é uma ideologia reflete o próprio fenômeno que ela condena, pois o ‘gênero’ se torna não apenas um monólito, mas um monólito enorme de poder” (Butler, 2024, p. 25). Ou seja, ao apresentar uma versão reducionista e caricata do gênero, os discursos antigênero acabam por fabricar o tipo de construção ideológica que afirmam combater, convertendo o “gênero” em um inimigo absoluto e justificando, assim, o recrudesimento das violências políticas e sociais.

É como se falar de ideologia de gênero”, afirma Márcia Tiburi (2018, p.72), “servisse para ocultar a ideologia de gênero daqueles que propagam o próprio discurso contra a ideologia de gênero. O patriarcado, nesse sentido, sempre foi ‘ideologia de gênero’”. Em outras palavras, a chamada “ideologia de gênero” não estaria nos estudos acadêmicos que se debruçam sobre o gênero enquanto categoria de análise, mas justamente no movimento antigênero, que explora o

medo e a desinformação para mascarar a realidade. Trata-se de um discurso que tenta naturalizar os papéis de gênero e restaurar uma suposta ordem patriarcal — uma ordem idealizada, que jamais existiu como realidade histórica concreta, mas que cumpre a função política de justificar a desigualdade e o controle sobre determinados corpos e modos de existência.

Aqui cabe um adendo para ressaltar que é preciso fazer parecer natural a subjugação de mulheres em relação aos homens, bem como dos demais sujeitos historicamente subalternizados, como negros e indígenas. Trata-se de uma estratégia de exploração que remonta o passado colonial, mas que se atualiza na lógica neoliberal presente, de modo a empobrecer a nossa imaginação e nos impedir de vislumbrar outras alternativas de futuros possíveis (Rodrigues, 2023, p. 190).

Nesse sentido, a defesa de uma ordem patriarcal, concebida como reflexo de uma ordem natural ou religiosa que não existiu da forma como se busca concretizar na atualidade, busca a restrição do acesso à direitos fundamentais e, conseqüentemente, o aprofundamento de hierarquias históricas que expõe sempre os mesmos sujeitos à maior precarização das suas condições de vida. Ao almejar um passado idealizado e nunca efetivado, renuncia-se a um futuro com potencial de maior igualdade e liberdade (Butler, 2024, p.30).

O combate ao “gênero” como um constructo social demoníaco culmina em políticas que tentam privar as pessoas de seus direitos legais e sociais, ou seja, de uma existência nos termos que elas estabeleceram para si legitimamente. Retirar direitos das pessoas em nome da moralidade ou da nação ou de um sonho erótico patriarcal faz parte de uma lógica mais abrangente, amplificada pelo nacionalismo autoritário para, digamos, negar a migrantes o direito ao asilo, expulsar indígenas de suas terras, empurrar pessoas negras para um sistema prisional em que os direitos de cidadania são sistematicamente negados e tanto o abuso como a violência são justificados como medidas “legítimas de segurança” (Butler, 2024, p. 21-22).

Como um marcador da divisão de trabalho e das relações desiguais de poder, gênero não é algo “meramente cultural”, uma categoria secundária em relação à classe, a despeito, inclusive, de algumas análises de setores da própria esquerda. Historicamente, o gênero nunca foi uma pauta de menor relevância na engrenagem que move o capitalismo⁴⁷. Não é uma questão menor para Bolsonaro, Trump, Putin, Meloni, mas um ponto estruturante de seus projetos políticos. Um alerta, portanto, para aqueles que identificam o gênero como uma opressão secundária e que esperam que as feministas se enfileirem atrás da esquerda presumivelmente masculina (Butler, 2024, p. 269).

No Brasil, o movimento contra a “ideologia de gênero” foi uma das pautas que levou à eleição de Bolsonaro à Presidência da República e de uma série de parlamentares conservadores, como Damares Alves e Nicolas Ferreira, cujos discursos sobre gênero, frequentemente satirizados, são interpretados como uma “cortina de fumaça” para nos distrair da agenda econômica neoliberal implementada e dos ataques aos direitos trabalhistas.

No entanto, ao analisarmos as estatísticas que revelam que o país é um dos mais inseguros para as mulheres, especialmente, mulheres negras e pessoas LGBTQIA+ e que esses sujeitos são os que experimentam maior precarização das condições de trabalho e, conseqüentemente, da própria vida, percebemos que gênero e raça estão longe de ser questões secundárias e, mais: precisam ser compreendidos de maneira indissociável da discussão sobre classe, afinal, o (a) trabalhador (a) é um sujeito concreto atravessado por múltiplos marcadores sociais que aprofundam desigualdades históricas e hierárquicas relações de poder:

Gênero é uma categoria de análise que perde seu sentido quando tratada como um elemento isolado. É preciso analisá-la em analogia com fatores tais como raça e classe social, que constituem partes fundamentais do que se pode chamar de «sistema de opressão». A expressão «sistema de opressão» também não pode ser pensada em abstrato; todo sistema de opressão tem, em última instância, um sentido econômico-político relacionado a uma forma de poder concreta. (Tiburi, 2018, p.10)

⁴⁷ Silvia Federici, filósofa italiana, em sua obra “o calibã e as bruxas” evidencia isso ao demonstrar que o controle reprodutivo foi indispensável na transição do feudalismo para o capitalismo, na medida em que as mulheres foram e são as produtoras e reprodutoras da mercadoria capitalista mais essencial: a força do trabalho. Heleieth Safiotti, socióloga brasileira, em “a mulher na sociedade classe: mito e realidade” oferecem importantes contribuições para pensar a exploração da mão de obra das mulheres no capitalismo à brasileira.

Compreender o gênero no interior dessa complexa teia de relações de poder é fundamental para elucidar como determinadas estruturas se articulam para a reprodução de desigualdades históricas. É nesse contexto que a retórica antigênero se insere: ela não atua de maneira isolada, mas como parte de um projeto político mais amplo que opera para decidir quais vidas são dignas de cuidado e quais podem ser descartadas. Essa linguagem, isto é, a linguagem da erradicação, é própria da gramática do fascismo. Por isso, não há como enfrentar o fascismo sem compreender as políticas de gênero — e o inverso também é verdadeiro.

Basta lembrar que o assassinato de mulheres trans, queer, bissexuais e intersexo constitui uma forma concreta e cotidiana de destruição em curso ao redor do mundo. Da mesma forma, o assassinato de mulheres negras, de pessoas queer e trans negras, de imigrantes — incluindo imigrantes queer e trans — são expressões sistemáticas dessa política de morte. À medida que essas estatísticas crescem, torna-se cada vez mais evidente quais vidas são consideradas descartáveis e quais são reconhecidas como dignas de luto e proteção. A desigualdade no reconhecimento do luto revela, de forma brutal, a hierarquização das vidas, a clivagem entre aqueles reconhecidos como humanos e aqueles abjetos, excedentes que não se ajustam às normas de reconhecimento e, por isso, são passíveis de serem descartados (Butler, 2024, p. 257).

Quando o gênero é demonizado pela direita e representado como uma ameaça, é porque, como aponta Butler (2024, p. 261), o outro está encarnando uma possibilidade humana que redefine as fronteiras do que se entende por humanidade. Para os discursos transfóbicos, o simples fato de vidas trans se tornarem pensáveis, visíveis e imagináveis não representa uma celebração da pluralidade dos modos de ser, mas uma ameaça à concepção restrita e normativa de humanidade (Butler, 2024, p. 262).

Rejeitar o gênero, nesse sentido, é recusar o reconhecimento da vitalidade, da liberdade e da complexidade histórica que constituem a experiência humana em sua multiplicidade (Butler, 2024, p. 26). Assim, além de promoverem uma visão reducionista e distorcida sobre o gênero, os autodenominados críticos da “ideologia de gênero” revelam profundo desconhecimento sobre o que significa assumir, de fato, uma posição crítica. Ser crítico implica justamente questionar aquilo que tomamos como pressupostos fixos e naturais da realidade, abrindo espaço para afirmar um sentido dinâmico, vivo e plural do mundo que habitamos (Butler, 2024, p. 26).

Após evidenciar como o fantasma da 'ideologia de gênero' tem sido instrumentalizado por projetos políticos autoritários para potencializar medos e inseguranças, demonstrei, no próximo tópico, como essa estratégia também se configura como uma resposta da extrema direita à precarização neoliberal da vida.

A aliança entre neoliberalismo e neoconservadorismo

Butler chama atenção para o fato de que não é apenas a esquerda que responde aos efeitos da precarização da vida provocada pelo avanço do neoliberalismo. Na medida em que as políticas de bem-estar social são desmanteladas e o Estado se exime de responsabilidades fundamentais, cria-se um terreno fértil para o fortalecimento de discursos conservadores que deslocam o papel social antes desempenhado por instituições públicas para a chamada “família tradicional”, ou seja, a família heteronormativa, apresentada como pilar da estabilidade moral e da proteção social. Concomitantemente, intensifica-se o controle sobre os corpos e a normatização das subjetividades, sobretudo no que diz respeito às relações de gênero e sexualidade.

O movimento (antigênero) está claramente reagindo a formações econômicas que deixaram muitas pessoas radicalmente inseguras quanto ao próprio futuro, com a sensação de que suas condições de vida estão se deteriorando. As acadêmicas polonesas Agieszka Graff e Elżbieta Korolczuk argumentaram que cometemos um erro ao imaginar que as pessoas críticas ao gênero são simplesmente conservadores culturais com sentimentos profundos sobre a preservação da família tradicional. Na opinião das autoras, tais pessoas estão, de fato, respondendo ao deslocamento e à insegurança que resultam do neoliberalismo (Butler, 2024, 265).

Essa articulação entre neoliberalismo econômico e conservadorismo moral, que à primeira vista pode parecer contraditória, foi objeto de análise da filósofa Wendy Brown, interlocutora de Butler, em sua obra *Nas Ruínas do Neoliberalismo*. Como aponta Brown (2019, p. 22), embora seja amplamente reconhecido o lugar de destaque que o mercado ocupa nas políticas neoliberais, o mesmo não se costuma afirmar sobre a moralidade tradicional. No entanto, o que se observa no contexto atual é precisamente a consolidação desse duplo movimento: uma moralização do mercado e uma mercantilização da moral.

Trata-se, como destaca Brown, de uma simetria ontológica entre mercado e moral, na qual se articulam elementos clássicos do projeto neoliberal — como o individualismo competitivo e a desresponsabilização social do Estado — com as pautas neoconservadoras, que reforçam normas patriarcais, hierarquias de gênero e sexualidade, e a exclusão de grupos

minoritários em um arranjo que não apenas reproduz violências, como também produz as justificativas morais para sua legitimação social.

Estas novas forças conjugam elementos já familiares do neoliberalismo (favorecimento do capital, repressão do trabalho, demonização do Estado social e do político, ataque às igualdades e exaltação da liberdade) com seus aparentes opostos (nacionalismo, imposição da moralidade tradicional, antielitismo populista e demandas por soluções estatais para problemas econômicos e sociais). Elas conjugam a retidão moral com uma conduta amoral e não civilizada quase celebradora. Endossam a autoridade enquanto exibem desinibição social e agressão pública sem precedentes. Batem-se contra o relativismo, mas também contra a ciência e a razão, e rejeitam afirmações baseadas em fatos, argumentação racional, credibilidade e responsabilidade. Desdenham dos políticos e da política enquanto manifestam uma feroz vontade de potência e ambição política. (Brown, 2019, p. 10).

Ao retomar as formulações teóricas do neoliberalismo, Brown evidencia que esse projeto não se limita à esfera econômica, mas assume explicitamente um caráter político-moral. Com Hayek, por exemplo, a negação da ideia de social revela-se como um projeto econômico com profundas implicações morais. Para ele, o mercado e a moralidade tradicional são concebidos como alicerces da liberdade individual e, portanto, deveriam se autorregular de forma espontânea, sem qualquer interferência do Estado:

A razão neoliberal, especialmente como Hayek a formulou, coloca o mercado e a moral como formas singulares de provisão de recursos para as necessidades humanas, compartilhando princípios e dinâmicas ontológicos. Enraizados na liberdade e gerando uma ordem e evolução espontâneas, seus opostos radicais são qualquer tipo de política, planejamento e justiça sociais deliberados e administrados pelo Estado (...) Assim, mais do que um projeto de ampliação da esfera da competição e valoração do mercado, o neoliberalismo hayekiano é um projeto político-moral que visa proteger as hierarquias tradicionais negando a própria ideia do social e restringindo radicalmente o alcance do poder político democrático nos Estados-nação. (Brown, 2019, p.22-23)

Na prática, isso se reflete na reprodução de valores historicamente excludentes — como o racismo, o machismo, a homofobia e a transfobia — e na sua consolidação como elementos pretensamente “naturais” da ordem social. Nesse contexto, o enfraquecimento dos laços sociais e das redes de proteção coletiva, não conduz necessariamente a uma revalorização do bem comum ou à busca de alternativas emancipatórias.

Aqui cabe destacar que quando pensamos na conjuntura brasileira, o país sequer chegou a experimentar um estado de bem-estar social — a exemplo da Europa e dos Estados Unidos — que pudesse ser desmantelado pelas políticas neoliberais. Por isso, mais do que um laboratório das práticas econômicas do neoliberalismo, “somos uma sociedade com vasto e histórico conhecimento em manejo de população excedente” afirma Rodrigues (2023, p. 198),

ou ainda, “a forma mais bem acabada de combinação entre racismo, sexismo, desagregação social e desigualdade econômica”.

Onde a precarização tem sido historicamente a regra, o vazio sistemático deixado pela omissão do Estado é facilmente preenchido pelo apego rígido às normas conservadoras. Essa leitura nos ajuda a compreender o crescimento expressivo das igrejas neopentecostais no Brasil, particularmente entre mulheres negras e periféricas — grupos historicamente situados nas margens da cidadania e mais vulneráveis às consequências da precarização neoliberal, à violência de gênero e ao racismo estrutural.

Nessas igrejas, mais do que acolhimento espiritual, as mulheres encontram redes de apoio comunitário e respostas simbólicas às condições de vida marcadas pela insegurança. Por isso, muitas recusam o feminismo porque ele parece representar um modelo de liberdade individual que ameaçaria alguns dos seus vínculos mais importantes, com a família e a igreja.

Contudo, o preço dessa inserção, muitas vezes, é a adesão a discursos que reforçam desigualdades de gênero, raça e sexualidade, em consonância com o projeto moral que sustenta o atual arranjo entre neoliberalismo e conservadorismo. Desse modo, longe de representar um papel secundário ou meramente circunstancial na agenda neoliberal, a defesa da moralidade tradicional e, conseqüentemente, o espectro da “ideologia de gênero”, revela-se, ao mesmo tempo, expressão e legitimação dos mecanismos que sustentam a racionalidade neoliberal.

Como contestar essa fantasia?

Diante do cenário de ameaças constantes aos direitos arduamente conquistados, em que pautas progressistas são cooptadas pela lógica neoliberal que converte importantes bandeiras de luta em um comércio lucrativo, em que sujeitos historicamente subalternizados aliam-se a valores conservadores que, em vez de protegê-los, os expõem à violência e à desigualdade, emerge uma inquietação que provavelmente já tocou muitas de nós que nos reconhecemos como mulheres e feministas: como enfrentar essa retórica política dirigida contra o gênero?

Como contestar essa fantasia que ganha força no discurso público? A resposta que, de forma quase imediata, nos ocorre é investir no esclarecimento: desfazer as incompreensões — convenientemente cultivadas — sobre as teorias de gênero; apontar as contradições e inconsistências do movimento antigênero; promover debates, construir argumentos, dialogar

com a razão. No entanto, como nos adverte Butler, talvez os argumentos, por si só, não sejam suficientes para desfazer esse delírio coletivo e construir novos imaginários.

Em obras como *Corpos em aliança* e *A força da não violência*, Butler vem pavimentando outro caminho, consolidado em *Quem tem medo do gênero?* a saber: a necessidade de uma ampla coalizão entre movimentos políticos. Uma aliança que mobilize todos os sujeitos que, nos espaços públicos e privados, sofrem as consequências da discriminação e da violência; que exigem o direito de viver e amar livremente; que reúna aqueles que são alvos do fascismo, da precariedade econômica, dos desastres climáticos, do racismo, da misoginia e de tantas outras formas de opressão que dividem a humanidade entre vidas consideradas dignas e outras tidas como descartáveis. “Será que podemos fazer alianças que reflitam essa interdependência com a vida humana e não humana, uma aliança que se oponha à destruição climática e defenda uma democracia radical informada por ideais socialistas?”, provoca a filósofa (Butler, 2024, p. 267).

Mulheres negras, indígenas, periféricas e LGBTQIA+, por exemplo, demonstram que a luta por identidade e reconhecimento precisa ser compreendida de maneira inseparável da luta contra a precariedade, a violência de Estado, o colapso ambiental e a exclusão social, construindo alianças solidárias em respostas às violências e negligências aprofundadas pelo neoliberalismo.

Essas alianças, forjadas no reconhecimento da dimensão estrutural das desigualdades, encontram no luto e na mobilização coletiva ferramentas para denunciar os limites dos regimes de humanização. No Brasil, um exemplo paradigmático dessa articulação se expressa na reação pública ao brutal assassinato de Marielle Franco, vereadora carioca engajada na luta contra a letalidade da violência policial, e seu motorista Anderson Gomes. O crime mobilizou espontaneamente milhares de pessoas em todo o país que tomaram as ruas entoando uníssono “Marielle presente hoje e sempre”, rememorando, com esse gesto, “as pessoas negras moradoras de favelas já mortas por violência e para as quais não é possível decretar luto” (Rodrigues, 2020, p. 138).

Outro exemplo emblemático de alianças políticas, dessa vez em resposta ao autoritarismo e ao avanço das políticas neoliberais na educação no estado do Pará foi a histórica articulação entre povos indígenas, quilombolas e professores, com importante protagonismo das mulheres, pela revogação da lei 10.820/24. Essa legislação, aprovada em tempo recorde, sem debate prévio e regado à muita truculência policial, visava o desmantelamento da carreira do magistério e ameaçava direitos à educação indígena e quilombola. A mobilização culminou na ocupação do prédio da SEDUC por mais de trinta

dias, na deflagração de greve docente e em atos massivos nas ruas, até que a referida lei fosse finalmente revogada em sua totalidade.

Tais experiências revelam o potencial de políticas de alianças que ultrapassam o horizonte estreito das reivindicações baseadas em identidades fixas, fechadas e excludentes, afinal, políticas ancoradas exclusivamente na identidade tendem a se encerrar em disputas por reconhecimento simbólico, que apesar de sua importância, revelam-se insuficientes para produzirem mudanças estruturais.

Assumir essa perspectiva implica o reconhecimento de que a nossa existência só se sustenta na relacionalidade, no encontro com o outro que é radical e irredutivelmente outro.

Significa aceitar que, enquanto seres humanos, só podemos persistir através da interdependência, convivendo com nossas profundas diferenças — sem, contudo, sucumbir às formas de violência e destruição às quais deveríamos resistir e nos opor (Butler, 2024, p.268)

É imprescindível, portanto, que a política de gênero, além de opor-se ao patriarcado, oponha-se também ao neoliberalismo e a outras formas de precarização da vida, como o racismo e o colonialismo, pois quando restrita à esfera liberal dos direitos individuais, a política de gênero não consegue contemplar direitos básicos e questionar radicalmente as estruturas que reproduzem desigualdades.

Diante desse limite, torna-se urgente formular as liberdades pelas quais lutamos como liberdades coletivas, e inserir o gênero numa luta mais ampla por justiça social, econômica e ecológica — uma luta comprometida com a eliminação da precariedade. É nesse sentido que Judith Butler (2024, p. 268) aponta que a única maneira de romper com tal impasse é articular a luta pelos direitos e liberdades de gênero à crítica ao capitalismo e às formas estruturais de opressão que o sustentam:

A única maneira de sair desse dilema é aliar a luta pelas liberdades e direitos de gênero à crítica do capitalismo, formular as liberdades pelas quais lutamos como liberdades coletivas e deixar o gênero se tornar parte de uma luta mais ampla por um mundo social e econômico que elimine a precariedade e forneça atendimento de saúde, abrigo, e alimento em todas as regiões. Essa pauta desenvolveria um entendimento da formação do indivíduo dentro de um mundo social, o corpo individual como portador do traço social em suas relações, reais e implícitas, com os outros — um corpo ao mesmo tempo poroso e interdependente (...) vamos demonstrar que o mundo, que a Terra, depende de nossas liberdades, e que a liberdade não faz sentido quando não é coletiva, por mais difícil que a vida em coletividades emancipatórias possa ser (Butler, 2023, p. 268)

Reconhecer nossa interdependência, como condição fundamental da existência, é um gesto político: significa reconhecer que nenhum corpo é autossuficiente, que toda vida é

sustentada por outras vidas — humanas e não humanas. E é justamente a partir dessa consciência relacional que se pode enfrentar as múltiplas formas de precarização que marcam os corpos generificados, racializados, sexualmente dissidentes e empobrecidos.

É nesse sentido que o enfrentamento às novas formas de fascismo que se alimentam de inseguranças legítimas provocadas pelo recrudescimento da agenda neoliberal e fomentam uma ameaça irreal em torno do gênero perpassa, necessariamente, pela elaboração de novas bases para a construção de uma democracia radical — uma democracia que não se limite à garantia formal de direitos, mas que enfrente as estruturas que produzem desigualdades e descartabilidade. Isso exige que a política de gênero seja compreendida não como uma pauta lateral, mas como um campo de disputa central na reinvenção do comum.

Considerações finais

As discussões suscitadas por Judith Butler em *Quem tem medo do gênero?* revelam que a retórica antigênero, longe de ser somente um mal-entendido conceitual, é uma fantasia cuidadosamente cultivada, a serviço de projetos políticos autoritários, que opera oferecendo respostas simplistas a angústias legítimas e problemas complexos, experimentados em contextos de insegurança econômica, instabilidade social e desamparo institucional, como os provocados pelo avanço das políticas neoliberais.

Vimos também que essa narrativa faz parte da defesa da moralidade tradicional enquanto estratégia da extrema direita de resposta ao enfraquecimento dos laços sociais e das redes coletivas de apoio, bem como, serve para a justificação moral de violências cometidas contra aqueles que não se encaixam nos ideais heteronormativos de reconhecimento e humanização.

Frente a esse cenário, compreendemos que o gênero ocupa um papel estruturante nas novas configurações que o fascismo assume na contemporaneidade e, por isso, não pode ser tratado como uma pauta secundária. Por outro lado, em consonância com Judith Butler, sustentamos que o debate racional e as políticas de gênero, isoladamente, não bastam para desconstruir o fantasma da ideologia de gênero. O cultivo de novos imaginários políticos, orientados por ideais de igualdade e liberdade, depende da articulação das políticas de gênero em alianças mais amplas, indissociáveis da luta contra outras formas de precarização da vida — como o neoliberalismo, o colonialismo e o racismo.

Se o gênero se transformou em uma ameaça, é porque ele carrega a potência de questionar o que nos parece natural, de desestabilizar hierarquias, de propor outras formas de

existir e de conviver. Reivindicar o gênero como campo de luta coletiva é, nesse sentido, uma forma de recusar a descartabilidade de qualquer vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, W. **Nas ruínas do neoliberalismo:** a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Politéia, 2019.

BUTLER, J. **Quem tem medo do gênero?** São Paulo: Boitempo, 2024.

BUTLER, J. **A força da não violência:** um vínculo ético-político. Rio de Janeiro: Boitempo, 2021.

BUTLER, J. **Corpos em aliança e a política das ruas:** Notas sobre uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2019.

RODRIGUES, C.; VIEIRA, T. Áquila. A função política do luto por Marielle Franco.

Cadernos de Gênero e Diversidade, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 134–150, 2020. DOI: 10.9771/cgd.v6i2.35003. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/35003>. Acesso em: 10 jun. 2025.

RODRIGUES, C. Notas feministas acerca do neoliberalismo à brasileira. In: **Pensar o neoliberalismo:** epistemologia, política e economia. Recife: Editora Ruptura, 2023. p. 189–202

TIBURI, M. A funcionalidade da «ideologia de gênero» no contexto político e econômico brasileiro. *Nueva Sociedad*, p.61-72, julho 2018.



GLOSSÁRIO



Alianças contingentes: proposta de uma política feminista baseada em coalizões provisórias e plurais, não em identidades fixas, permitindo maior abertura à diversidade de experiências.

Andreia: Virtude grega da coragem, associada especialmente aos guerreiros (guardiões) na filosofia platônica.

Aristóteles: Filósofo grego da antiguidade. Viveu no século IV (antes da Era Comum) e escreveu importantes tratados sobre variados temas de relevância filosófica. Entre suas obras, destacamos a *Ética a Nicômaco*, a *Política* e a *Metafísica*. Para uma biografia completa, ver SHIELDS, Christopher. Aristotle. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Inverno, 2023.

Autonomia racional: capacidade do sujeito de refletir, justificar e decidir de modo racional, condição indispensável para projetos emancipatórios.

Biopolítica: conceito de Michel Foucault que se refere às estratégias e mecanismos de poder voltados à regulação da vida das populações, incluindo controle da saúde, reprodução, comportamento e condições de existência, visando organizar e maximizar a vida social segundo interesses do Estado ou de outras estruturas de poder.

Capacidade comunicativa: vinculada à teoria crítica habermasiana, refere-se à aptidão do sujeito para dialogar e justificar suas ações em processos comunicativos racionais.

Christine de Pizan: Filósofa medieval. Pizan viveu nos séculos XIV e XV e escreveu diversas obras de conteúdo moral e político, entre as quais destacamos *Epistre au Dieu d'amours*, *A Cidade das Damas* e *o Livre de la Paix*. Para uma biografia completa, ver SCHMIDT, A. R. Christine de Pizan. In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 1-15.

Cis-tema: neologismo usado para nomear o sistema de poder da cisgeneridade ocidental, que impõe normas binárias e cisheteronormativas sobre os corpos. É comparado a um “software” social que precisa ser hackeado e desestabilizado.

Cisgeneridade: Condição no qual a identidade de gênero de uma pessoa corresponde ao sexo atribuído ao nascer. No artigo, aparece como norma hegemônica, produtora de exclusões e violências.

Colonialidade do gênero: Para abordar o sistema colonial moderno, María Lugones (2014) desenvolveu o conceito de “colonialidade de gênero”, referindo-se aos processos de colonização e dominação impostos pelos colonizadores europeus aos povos da América. Tal como reformulado pela socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), esta ideia argumenta que o gênero, tal como é entendido no Ocidente (binário e baseado na biologia), é uma construção colonial imposta às sociedades africanas e outras culturas não-ocidentais durante a colonização.

Contingência: refere-se à instabilidade constitutiva do sujeito e das categorias políticas, sempre produzidas em contextos históricos específicos e abertas ao porvir.

Coro: Grupo de personagens típico da tragédia grega que comenta e orienta a ação dramática, funcionando como voz coletiva.

Corpo pombogírico: Corpo que, atravessado pela potência espiritual de Exú-Mulher/Pombogira, se torna lugar de subversão e invenção. É compreendido como máquina de guerra contra o binarismo de gênero e como campo cosmopolítico de insurgência.

Cosmo percepção: É um termo que descreve os modos de perceber, sentir e pensar o mundo por meio de uma experiência integral do corpo e da mente, indo além do conceito ocidental de "cosmovisão", assim como sugerido pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021).

Cosmopolítica: A proposição cosmopolítica elaborada por Isabelle Stengers (2018) produz uma noção que reconhece a pluralidade de mundos e formas de existência (humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis). No artigo, é associada às práticas espirituais afro-diaspóricas que produzem outras formas de organizar vida, gênero e política.

Crítica à heteronormatividade: análise da forma como o feminismo tradicional pode reproduzir padrões heterossexuais dominantes, marginalizando sujeitos que não se enquadram neles.

Dóxa: Opinião ou aparência, conceito usado por Platão em contraste com episteme (conhecimento verdadeiro).

Encruzilhada (Òríta Méta): Orita Meta é um termo em iorubá que significa “três caminh

Espelho de Príncipes: Gênero literário. Um Espelho de Príncipes é uma obra moral e política, endereçada a um príncipe ou princesa, e cujo objetivo é servir como um guia ou manual para o futuro governante. O exemplo mais famoso do gênero é O Príncipe de Nicolau Maquiavel. Ver HAHN, Fábio A. Reflexos da Perfeição: Alguns Elementos do Gênero Espelhos de Príncipes na Idade Moderna. In: Revista Varia Scientia, 2006, v. 06, n. 12, p. 151-157. Sobre o modelo medieval, ver BRIGGS, Charles F.; NEDERMAN, Cary J. Chapter 6 Western Medieval Specula, c.1150–c.1450. In: A Critical Companion to the ‘Mirrors for Princes’ Literature. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022.

Guardiãs: Na República de Platão, mulheres que, assim como os homens, podem assumir o papel de guerreiras e protetoras da pólis, rompendo com o modelo tradicional da mulher restrita ao lar.

Identidade de gênero: entendida como uma construção histórica e cultural, formada a partir de normas sociais, nunca como essência ou dado pré-discursivo.

Inteligibilidade: refere-se à capacidade de um sujeito ser reconhecido e compreendido como existente nas normas sociais e discursivas vigentes.

Interseccionalidade radical: ênfase no entrecruzamento de marcadores como gênero, raça, classe, sexualidade, religião e nacionalidade, que produzem múltiplas formas de opressão.

Intersubjetividade: compreensão do sujeito como constituído nas relações com outros, sem perder a autonomia necessária para a ação política.

Inversão e projeção: mecanismos pelos quais responsabilidades ou culpas são atribuídas a outros (projeção) e papéis de vítima e opressor são invertidos (inversão), usados para legitimar exclusão e violência contra grupos marginalizados por gênero ou raça.

João de Salisbury: Filósofo medieval. Salisbury viveu no século XII e escreveu obras de filosofia política, entre as quais destacamos, em particular, Policraticus. Para uma biografia completa, ver BOLLERMAN, Karen; NEDERMAN, Cary. John of Salisbury. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Outono, 2024.

Justiça (Diké): Tema central tanto nas tragédias quanto na filosofia platônica; em Hécuba, questiona-se a ausência da justiça divina diante da dor da rainha.

Justiça substantiva e processual: Distinção do conceito de justiça encontrada no medievo e defendida por FORHAN (2017). Por justiça substantiva podemos entender as normas objetivas consideradas não-arbitrárias, como, por exemplo, os Dez Mandamentos. Por justiça processual podemos entender os códigos de regras e leis temporais. Ver FORHAN, Kate L. The Political Theory of Christine de Pizan. New York: Routledge, 2017.

Justiça: No geral, é considerado um valor, sendo uma das virtudes mais destacadas em Ética das Virtudes. A justiça assume um papel fundamental no Livro da Paz de Pizan, ao ser nessa virtude que Pizan apoia as boas ações do governante.

Kallípolis: A “cidade bela” descrita por Platão na República, onde a justiça se estabelece pela harmonia entre as classes sociais.

Matriz heterossexual: estrutura cultural que organiza os corpos dentro da lógica binária (sexo masculino/feminino) e heterossexual, estabelecendo critérios de inclusão ou exclusão do que pode ser considerado humano.

Narrativa e identidade: proposta de que a identidade feminista pode ser reconstruída narrativamente, assegurando continuidade histórica sem cair em essencialismos.

Necropolítica: conceito desenvolvido por Achille Mbembe que descreve a gestão do poder sobre a vida e a morte, onde o Estado ou outras estruturas decidem quem pode viver e quem deve morrer, revelando formas de controle social que expõem determinados grupos à morte, à violência ou à precariedade extrema.

Nómos: Lei ou costume. Em Hécuba, aparece como base da justiça humana e divina.

Paideia: Ideal educativo grego que visa formar o cidadão pleno, tanto no corpo quanto na alma. Em Platão, é essencial para capacitar homens e mulheres guardiães.

Patriarcado: sistema social, político e cultural em que homens detêm a autoridade central e exercem poder sobre mulheres e outros grupos subordinados, estruturando relações de dominação baseadas em gênero e legitimando desigualdades e hierarquias sociais.

Paz da Cidade ou do Reino: Ideal político. A paz no reino é entendida como necessária para a manutenção do bem comum. Sobre o conceito em Pizan, ver SCHMIDT, Ana R. Christine de Pizan sobre a paz do reino e o bem comum. In: *Mediaevum I: estudos de filosofia medieval*. Alfredo Storck (org.). Pelotas: NEPFIL Online, 2024, p. 97-126.

Performatividade: indica que o gênero não é natural ou fixo, mas um efeito reiterado de normas sociais. A repetição de práticas discursivas e corporais constitui o sujeito e, ao mesmo tempo, abre a possibilidade de deslocamento dessas normas.

Philia: Amizade ou laço de hospitalidade.

Projeto emancipatório: horizonte normativo que orienta o feminismo para transformar as condições de opressão em direção à justiça.

Reconhecimento: conceito que questiona quem pode ser legitimado como sujeito político, uma vez que esse processo depende de normas sociais que definem a inteligibilidade.

Sophrosyne: Virtude da temperança, necessária a todos os cidadãos na pólis platônica.

Sujeito com agência emancipatória: sujeito capaz de resistir às normas e transformar estruturas sociais, preservando sua autonomia e intencionalidade.

Utopia / dimensão utópico-antecipatória: necessidade de um horizonte de esperança que sirva como guia para a transformação social e para a prática crítica do feminismo.

Virtude: Uma disposição. Conceito central em teorias morais como a da *Ética das Virtudes* aristotélica e leituras derivadas dela. Ver HOBUSS, João (org.). *Ética das virtudes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

Xenía: Código de hospitalidade sagrada entre anfitrião e hóspede, violado por Polimestor ao trair a confiança de Hécuba.



Sobre as autoras



Anna Laura Maneschy Fadel

Anna Laura Maneschy Fadel é uma acadêmica e professora de Direito com vasta experiência em Teoria do Direito e Filosofia. Sua formação é sólida, tendo-se graduado em Direito pelo Centro Universitário do Pará (2011–2015) e, posteriormente, obtido o título de Mestre em Direito, Políticas Públicas e Direitos Humanos (2017) pela mesma instituição. Concluiu seu doutorado em um regime de cotutela, dividindo seus estudos entre a Universidade Federal do Pará e a prestigiada Université Paris 1-Sorbonne. Anna Laura é uma participante ativa em grupos de pesquisa do CNPq, sendo membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Prática: Investigação em Política, Ética e Direito (FilPED) e do Grupo de Pesquisa em Teorias Normativas do Direito (TND). Atualmente, atua como professora no curso de graduação em Direito do Centro Universitário do Pará, onde leciona disciplinas fundamentais como: Introdução ao Estudo do Direito, Direitos Humanos, História do Direito e do Pensamento Jurídico, Filosofia do Direito. Sua área de experiência concentra-se na interseção entre Direito, Filosofia e discussões de gênero, com especial ênfase em Teoria do Direito, Teoria Política e Direito Público.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2556-3403>

Agnes Lucius Bento da Silva

Agnes Lucius Bento da Silva é uma pesquisadora multifacetada com atuação nas áreas de Filosofia, Ciências da Religião e Psicanálise. Atualmente, é mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da Universidade do Estado do Pará (UEPA), onde integra a linha de pesquisa “Linguagens da Religião”. Sua pesquisa se aprofunda na interseção entre Contra-Metafísica, Relações de Gênero e a Religiosidade de Matriz Africana. Além de sua jornada acadêmica na UEPA, Agnes está cursando uma pós-graduação em Psicanálise pela UNINTER, com foco em estudos psicanalíticos decoloniais e de gênero. Sua formação inicial inclui a graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela UEPA, concluída em 2020. Durante a graduação, dedicou-se a pesquisas sobre gênero e sexualidade, com especial atenção à travestilidade. Seu domínio abrange a pesquisa em filosofia e religião, com um enfoque particular no gênero e no sagrado africano. Possui experiência na aplicação da psicanálise em contextos educacionais e escolares. Agnes também

tem formação em Teatro e Danças Urbanas, ambas pela Casa das Linguagens. É membro ativo do Grupo de Experimentações com a Imaginação Conceitual Ameríndia (GEICA), onde contribui para a área de pesquisas em Africanidade e Pensamentos Minoritários.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-4334-6695>

Delliene Miranda Lobato

Delliene Miranda Lobato é uma acadêmica de Filosofia na Universidade Federal do Pará (UFPA), com uma forte inclinação para a pesquisa em Filosofia Antiga. Sua trajetória acadêmica inclui a participação como bolsista PIBIC (2024/2025), demonstrando sua dedicação à pesquisa científica. Delliene é membro do grupo de pesquisa POIESIS, focado em Filosofia Antiga e coordenado pela professora Jovelina Ramos. Sua produção científica e seus interesses de pesquisa estão voltados principalmente para a história e a filosofia do período Clássico.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2446-5186>

Jovelina Maria Ramos de Souza

Jovelina Maria Ramos de Souza é uma professora e pesquisadora de destaque na área da Filosofia, com vasta experiência em Filosofia Antiga. É Professora Associada da Universidade Federal do Pará (UFPA), onde desenvolve atividades de ensino e pesquisa tanto na graduação quanto na pós-graduação em Filosofia. Sua formação acadêmica inclui licenciatura em Filosofia pela UFPA (1988), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2002) e doutorado em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado da UFPB/UFPE/UFRN (2011). Figura central na organização e promoção da Filosofia Antiga no Brasil, ela coordena o POIESIS, um grupo de pesquisa focado em Filosofia Antiga e Recepção, e o LEFANN, o Laboratório de Ensino de Filosofia Antiga do Norte e Nordeste. Sua atuação institucional também é notável: foi Coordenadora e Vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA, cargo que atualmente ocupa novamente. A pesquisadora possui experiência em cooperação internacional com o Professor Ioannis Petropoulos da Democritus University of Thrace, na Grécia. Como pesquisadora, seus temas principais são Platão, a recepção e transposição da poesia na filosofia platônica, as

representações do feminino na Antiguidade e as teorias do belo, da representação e das paixões. Ela presidiu a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) e é membro da Sociedade Brasileira de Retórica (SBR), além de integrar a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Em sua produção, Jovelina organizou dossiês importantes como “Transposições nos Estudos da Antiguidade(s)”, “Representações Femininas na Antiguidade” e “Mulheres Filósofas no Norte”. Atualmente, coordena o projeto de pesquisa “Recepção e transposição do constructo do feminino em Platão” e o projeto de extensão “Trágicas”, que aborda a violência contra a mulher a partir da tragédia grega. Ela também é a coordenadora do GT de Filosofia Antiga da ANPOF e membro do Conselho Fiscal da associação.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1249-1068>

Larissa Caroline Moreira Noleto

Larissa Caroline Moreira Noleto é uma pesquisadora com dupla graduação em Direito e Filosofia. Sua formação em Direito foi obtida na Faculdade Maurício de Nassau, período em que atuou como estagiária no Tribunal de Justiça do Estado do Pará. Na área jurídica, desenvolveu pesquisas em Direito Penal, com especial foco em Criminologia Crítica e Abolicionismo Penal, no Instituto Brasileiro de Ciências Criminais. Paralelamente, construiu uma sólida trajetória acadêmica em Filosofia na Universidade Federal do Pará (UFPA). Sua dedicação à pesquisa é notável: foi três vezes bolsista PIBIC em Filosofia Antiga, dedicando-se a investigar a questão feminina em Platão e na Literatura Grega Clássica. Atualmente, é aluna do programa de pós-graduação em Filosofia da UFPA e membro ativo do POIESIS, um grupo de pesquisa dedicado à Filosofia Antiga e sua Recepção.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-1173-2369>

Lílian Gabriela Rodrigues Lobato

Lílian Gabriela Rodrigues Lobato é uma profissional da educação e pesquisadora com foco em Filosofia. Atua como Professora de Filosofia na Secretaria de Educação do Estado do Pará e como Professora Formadora na área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas no Centro de Formação de Profissionais da Educação Básica do estado do Pará. Sua formação

acadêmica inclui um Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (2023), uma Especialização em ensino de filosofia no ensino médio pela Universidade Federal do Amapá (2018) e a Licenciatura em Filosofia também pela Universidade do Estado do Amapá (2014). Seus atuais interesses de pesquisa e atuação estão concentrados na interseção entre educação, ética e filosofia política, com especial atenção à racionalidade neoliberal.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4219-1455>

Luana Talita da Cruz

Luana Talita da Cruz é uma pesquisadora e docente com foco na Filosofia Medieval. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), ela atua como professora na Universidade Federal do Pará (UFPA). Seus trabalhos publicados se concentram na Teoria dos Tópicos, a partir de uma leitura aprofundada de Boécio. Atualmente, sua pesquisa explora a influência de Boécio em outros autores do Medievo, com especial ênfase nos impactos da interpretação boeciana de Aristóteles nos desdobramentos lógicos da Escolástica.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1206-3722>



Sobre as organizadoras



ORGANIZADORAS

Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro

Bianca Rita Lorenza Moraes Monteiro é graduada em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Sua pesquisa foca-se na recepção e intercessão entre a Filosofia Antiga e a Contemporânea, sobretudo na relação entre Simone Weil e Homero, e nas questões feministas. É membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Maiêutica (COGITANS/UEPA) e atua como professora de Filosofia na rede privada de educação do Estado do Pará. Participou como bolsista PIBIC (2023/2024) e como bolsista do Núcleo de Assistência Estudantil (NAE 2022/2023); ademais, atuou como professora e coordenadora de equipe do Projeto de Pesquisa, Ensino e Extensão Cursinho Popular Esperançar - UEPA (2023/2025), ligado ao Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP/UEPA).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3628-9462>

Francyne Caldas Nascimento

Francyne Caldas Nascimento é graduanda em Filosofia com foco em Filosofia Contemporânea. Seus interesses de pesquisa abrangem a Filosofia Política, asiática e as discussões de gênero. Pesquisadora ativa, participando de dois grupos de estudo e pesquisa vinculados ao CNPq: COGITANS — Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea, na linha de pesquisa Maiêutica: estudos em filosofia contemporânea e do Grupo de Estudos Sobre a História da Ásia. Atualmente é bolsista PIBIC na área de Ética e Política no pensamento de Seyla Benhabib sob a orientação da prof.^a Dr.^a Loiane Prado Verbicaro. Além de sua atuação em pesquisa, é membro da comissão editorial da Revista Apoená, um periódico de discentes da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (FAFIL/UFGPA).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6842-7295>

Kévia Alves dos Santos

Kévia Alves dos Santos é professora graduada no curso de Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Sua pesquisa se estende pelas áreas da Filosofia Política, Filosofia do Direito e Ética, com enfoque nas teorias do filósofo Immanuel Kant, também demonstrando interesse pela área da Filosofia de Gênero e Feminismo. Atuou como professora e coordenadora de equipe do Projeto de Extensão Cursinho Alternativo UEPA (2022/2025). É membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna COGITANS, participando ativamente da linha de pesquisa MAIÊUTICA: Estudos em Filosofia Contemporânea.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5047-2476>

Lídia Regina Pantoja Lobato

Lídia Regina Pantoja Lobato é graduada em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Sua pesquisa é direcionada à Filosofia da Linguagem em foco do filósofo neokantiano Ernst Cassirer. Foi bolsista do Núcleo de Assistência Estudantil (NAE 2022/2023), bolsista de Monitoria na disciplina de Ética (2023/2024), participou como professora e diretora geral do Projeto de Extensão Cursinho Alternativo (UEPA 2021/2025). Participou do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Moderna e Contemporânea Maiêutica (COGITANS/UEPA 2021/2025). Atualmente trabalha como professora de filosofia no ensino médio na rede privada.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5818-1032>

Maria dos Remédios de Brito

Maria dos Remédios de Brito é uma professora e pesquisadora com uma sólida e vasta experiência nas áreas de Filosofia, Educação e Arte. Professora associada da Universidade Federal do Pará (UFPA), ela atua nos programas de pós-graduação em Filosofia e Arte, além de ter sido vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Atualmente, coordena a Editora do Programa de Pós-Graduação em Arte. Sua formação acadêmica é abrangente e diversificada, com graduação em Filosofia e Pedagogia pela UFPA, formação em Psicanálise pelo Corpo Freudiano, especializações em Filosofia Contemporânea pela PUC-Rio e em Educação e Problemas Regionais pela UFPA. Maria dos Remédios também possui mestrado e doutorado em Filosofia da Educação pela UNIMEP, e realizou um estágio de pós-doutorado em Filosofia da Educação na UNICAMP. A pesquisadora participa de grupos de estudos como Filosofia, Arte e Política na Amazônia e Filosofia, Ética e Educação, e coordena os grupos CONVERSACÕES: Filosofia Contemporânea, Formação e Arte e Maiêutica: Filosofia Contemporânea, ensino de Filosofia e Filosofia da Educação. Ela também integra os coletivos Brutus Desenhadores e Transitar, este último um laboratório de experimentação com práticas de formação docente. Seu trabalho se concentra nos fundamentos da educação, com ênfase na Filosofia da Educação, Filosofia da Diferença, Ensino de Filosofia e Interfaces Epistêmicas em Filosofia e Arte. Maria dos Remédios é autora do livro Educação pelas linhas da diferença e de diversos artigos na área. Além disso, ela coordenou a publicação de vários livros que interligam Filosofia, Educação e Arte. Maria dos Remédios é também membro da Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação (SOFIE), da Sociedade Latinoamericana de Filosofia da Educação (ALFE) e da Associação Brasileira de Filosofia (Anpof).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0478-5285>

REALIZAÇÃO



EDITORA **PPGArtes**
UFPA

APOIO

