

LAMPIÃO

REVISTA DE FILOSOFIA



NÚMERO

01

VOL. 01

LAMPIÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL

ISSN: em processo de solicitação

Publicação semestral

Conselho editorial André Leclerc (UNB)
Fernando Monegalha (UFAL)
Francisco Pereira de Sousa (UFAL)
Juliele Maria Sievers (UFAL)
Marcos Silva (UFPE)
Marcus José Alves de Souza (UFAL)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)
Taynam Santos Luz Bueno (UFAL)

Editores Fernando Monegalha (UFAL)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)

Revisão Amanda Barros Pereira Palmeira
Fernando Monegalha (UFAL)
Jéssica Baêta de Azêvedo Carvalho
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)

Xilogravuras Judivan Lopes

Imagem da capa Vladimir Fetodov - Unsplash.com

Endereço Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade federal de Alagoas – Campus A. C. Simões.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes
Av. Lourival Melo Mota, s/n. Tabuleiro dos Martins. Maceió, Al.
CEP: 57.072-970

E-mail lampiaorevista@gmail.com



Licença: Creative Commons. Atribuição: Não Comercial-
Compartilha Igual 4.0

Sumário

PÁGINA

- 5** Apresentação
- 11** Foi a primavera árabe uma verdadeira primavera para as mulheres na Síria?
AFRAA ISMAEL
- 25** Qual revolução para as mulheres tunisianas:
Primavera feminista ou inverno islamista?
NAJET LIMAM-TNANI
- 41** O arcaico do contemporâneo: Medusa e o Mito da mulher
LUIZA HELENA HILGERT
- 71** Existência e infância por uma ordem diferente da que impõe a vida:
uma interpretação filosófica beauvoiriana de “O casamento” de Silvina Ocampo
JULIANA OLIVA
- 96** Pensar a vida a partir de uma perspectiva imanente
ADRIANA BARIN DE AZEVEDO
ALINE SANCHES
- 111** O desejo no pensamento de Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade
GIOVANA CARMO TEMPLE
- 142** A crítica moral de Nietzsche: uma pedagogia dos afetos
FLORA ROCHA CARDOSO
- 165** Filosofia, Fenomenologia e Existencialismo: Hegel por Merleau-Ponty
ELOÍSA BENVENUTTI DE ANDRADE
- 182** *Catilinariæ*: discursos que trazem o testemunho dos ataques à República
ISADORA PRÉVIDE BERNARDO
- 202** Representação e ação no pensamento de Hannah Arendt
MARIANA DE MATTOS RUBIANO
- 214** O pragmaticismo peirceano
TIZIANA COCCHIERI
- APÊNDICES
- 238** Le printemps arabe a-t-il été un vrai printemps pour les femmes en Syrie?
AFRAA ISMAEL
- 252** Quelle révolution pour les femmes tunisiennes:
Printemps féministe ou hiver islamiste?
NAJET LIMAM-TNANI

O ACENDEDOR DE LAMPIÕES

Jorge de Lima

Lá vem o acendedor de lampiões da rua!
Este mesmo que vem infatigavelmente,
Parodiar o sol e associar-se à lua
Quando a sombra da noite enegrece o poente!

Um, dois, três lampiões, acende e continua
Outros mais a acender imperturbavelmente,
À medida que a noite aos poucos se acentua
E a palidez da lua apenas se pressente.

Triste ironia atroz que o senso humano irrita: —
Ele que doira a noite e ilumina a cidade,
Talvez não tenha luz na choupana em que habita.

Tanta gente também nos outros insinua
Crenças, religiões, amor, felicidade,
Como este acendedor de lampiões da rua!

APRESENTAÇÃO

A prática filosófica, escreveu Pierre Hadot, não se esgota numa prática discursiva. Há nela, desde suas origens na matriz grega, também uma dimensão de modo de vida. E mesmo que seus caminhos tenham potencializado a filosofia como discurso, e seus praticantes como *artistas da razão* – notadamente com a filosofia acadêmica e suas linhas de força específicas; não desaparece de seu horizonte uma inspiração, talvez ditirâmbica, de ação no mundo, quiçá mesmo de transformação deste, a começar pela transformação de si próprio.

E se os tensionamentos perseguem a prática filosófica – tanto em sua necessária e árdua tarefa de bem conduzir o exercício da razão quanto de lidar com as desrazões inerentes à vida e à própria possibilidade da filosofia – nesta forja onde se moldam diferentes estilos de ouvir e ver e habitar o mundo, surgem luminescências que alumiam o breu da noite; artesanias que traçam constelações pra orientação de viajantes desavisados; fármacos com todo seu potencial de cura, ou envenenamento.

É num ponto de confluência dessas figurações da filosofia, lugar fronteiro, de lusco-fusco, de turbulências, que lançamos este projeto. A revista de filosofia Lampião se quer um espaço de construção conjunta, onde possamos agregar saberes distintos e nos abrigar um pouco da aridez da vida cotidiana, pelo labor da pesquisa, pela paixão da partilha. Investindo, por certo, no rigor das artes acadêmicas, naquilo que a pesquisa criteriosa nos pode fornecer de alento para seguir estudando, entendemos também este espaço como laboratório.

Neste número de lançamento do projeto, contamos com o apoio de inúmeras pessoas que compraram a ideia de lançarmos um periódico do Programa de pós-graduação em Filosofia da UFAL (PPGFIL-UFAL), um dos mais novos programas de pós-graduação em filosofia do Brasil, fundado em 2018. Gostaríamos de agradecer aqui primeiramente os membros do conselho do PPGFIL-UFAL, muitos dos quais gentilmente aceitaram fazer parte do conselho editorial da revista e que fizeram muitas sugestões importantes para este primeiro número. Também gostaríamos de agradecer a Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da UFAL, por todo apoio e esclarecimentos. Agradecemos ainda Judivan Lopes, artista plástico e professor do Instituto Federal em Arapiraca, que gentilmente nos cedeu as xilogravuras que acompanham este número, e principalmente as pesquisadoras que prontamente aceitaram o desafio de participar de uma revista sem eira nem beira, ainda

nem bem nascida, com tudo ainda por fazer. Neste sentido, nosso vivo agradecimento a Adriana Barin de Azevedo, Afraa Ismael, Aline Sanches, Eloísa Benvenuti de Andrade, Flora Rocha Cardoso, Giovana Carmo Temple, Isadora Prévide Bernardo, Juliana Oliva, Luiza Helena Hilgert, Mariana de Mattos Rubiano, Najet Limam-Tnani, Tiziana Cocchieri. Também é fundamental salientar e agradecer a esmerada dedicação de Jéssica Baêta de Azevedo Carvalho, que trabalhou incansavelmente no processo de revisão dos textos, bem como Luz Marina Colombo Gewehr, que se dedicou à tradução do texto de Najet, e ainda o auxílio de Amanda Barros Pereira Palmeira com os textos de Afraa e Najet.

Este primeiro número da Revista Lampião conta com uma série de artigos que vão do pensamento contemporâneo à filosofia antiga, entrelaçando análises técnicas de problemas filosóficos específicos à filosofia como ação no mundo, cumprindo assim sua vocação de fronteira.

Os textos de Afraa Ismael e Najet Limam-Tnani abordam, ambos, as revoluções da chamada “primavera árabe”, e sobretudo o protagonismo das mulheres naquele ambiente de tensão e transformações sociais. Cada qual analisando o cenário em seu próprio país, respectivamente Síria e Tunísia, apontam as dificuldades relacionadas à lógica patriarcal e confessional que permeia a tessitura social de seus países, os diferentes esforços que foram necessários para fazer frente a isso, bem como as distintas resultantes desta luta, ainda em curso. A complexidade do problema investigado pelas autoras é salientada, se compararmos ambos os textos, pela similaridade das variáveis em ação, bem como pelas conclusões quase opostas a que chegam, uma e outra. Ambas convocam a noção de *inverno* para pensar nas resultantes da primavera árabe, mas o inverno se desloca numa e noutra análise. Se ambos os textos abordam questões específicas de seus países, os problemas apontados permanecem atuais e, em grande medida, *universais*.

Com efeito, Afraa Ismael, no texto *Foi a primavera árabe uma verdadeira primavera para as mulheres na Síria?*, falando a partir de um território ainda conflagrado, salienta a dificuldade em se romper com as amarras de uma sociedade marcadamente patriarcal, na qual a *primavera árabe* deu lugar a uma guerra que acentuou os traços de uma violência já ancestral. A autora analisa este problema a partir de três fatos da vida social: o estupro, o casamento forçado de meninas menores de idade e a poligamia. Já o texto de Najet Limam-Tnani, *Qual revolução para as mulheres tunisianas: primavera feminista ou inverno islamista?*, sem descuidar da misoginia que perpassa as revoluções, bem como do cenário confessional que provocava tensões em seu país quando da primavera árabe, mostra o protagonismo político das mulheres, que se organizaram em associações e empreenderam uma luta continuada para fazer frente ao islamismo então

em ascensão. Ainda que enfrentando inúmeras dificuldades, especialmente no que diz respeito ao enfrentamento da contradição entre uma lei laica aplicada por mentalidades confessionais, a autora salienta a ação decisiva das mulheres na modernização do país. Os dois textos estão apresentados em suas versões brasileiras no início da revista, e em suas versões originais, francesas, no apêndice.

Em *O arcaico do contemporâneo: Medusa e o Mito da mulher*, Luiza Helena Hilgert propõe uma intensa releitura do mito da Medusa sob um ponto de vista feminista, usando como instrumento de análise a filosofia de Simone de Beauvoir. Neste texto, Luiza Helena Hilgert nos desafia a pensar que as diversas representações que a Medusa assumiu ao longo da história não foram senão variações de uma mesma cultura hegemônica, ancorada num ponto de vista exclusivamente masculino. Para romper com esta cultura de subordinação, a autora convida, no fim do artigo, as mulheres a criarem novos mitos, que expressem sua condição, assim como sua liberdade constituinte.

A presença de Simone de Beauvoir continua no próximo artigo, intitulado *Existência e infância por uma ordem diferente da que impõe a vida: uma interpretação filosófica beauvoiriana de “O casamento” de Silvina Ocampo*, de Juliana Oliva. Neste artigo, Juliana Oliva faz primeiramente uma apresentação da obra da escritora Silvina Ocampo (1903-1993), considerada atualmente uma autora muito importante para a literatura argentina do século XX. Aos poucos, encaminha-se para uma análise mais pormenorizada – e muito instigante – do conto “O casamento”, presente no livro “A fúria e outros contos”, de 1959. É com o intuito de fazer a análise desse conto que Juliana Oliva mobiliza a filosofia de Simone de Beauvoir, apresentando a rica discussão desta filósofa sobre a literatura.

A tradição metafísica nos legou a ideia de uma hierarquia da escala dos seres e de um princípio da realidade pensado no mais das vezes como transcendente. Como subverter essa representação do real? Esse é o *leitmotiv* do belo artigo *Pensar a vida a partir de uma perspectiva imanente*, de Adriana Barin de Azevedo e Aline Sanches. Nele, as autoras partem do pensamento de Baruch de Espinosa, tentando mostrar como a ideia de uma causalidade imanente em Espinosa subverte completamente algumas das representações mais caras à tradição metafísica, apontando caminhos para uma perspectiva ética completamente imanente, baseada na potência do corpo e nos bons e maus encontros que este efetua. Ademais, as autoras ainda mostram o papel fundamental de Espinosa na obra do filósofo francês Gilles Deleuze.

Uma questão-chave que surge, quando nos dedicamos a pensar a questão de uma vida baseada na imanência, é o do papel do desejo. Este é o objeto do artigo *O desejo no pensamento de Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade*, de Giovana Carmo

Temple. Neste artigo, Giovana Carmo Temple faz uma rica cartografia do papel do desejo ao longo da obra de Foucault, mostrando como esta noção permeia grande parte do pensamento do filósofo francês, mesmo que seja por vezes num viés crítico (como vemos num famoso testemunho de Deleuze sobre o assunto). Com riqueza de detalhes, a autora trafega de forma desenvolta pelas diferentes etapas da filosofia de Foucault, mostrando a importância de sua reflexão sobre o desejo, seja para a compreensão do poder disciplinar, seja da biopolítica. Por fim, vemos que são as próprias formas de subjetivação – e o consequente surgimento de uma *psique* – que passam pela questão mais geral do desejo.

A questão das relações entre a genealogia da moral nietzschiana e a discussão contemporânea sobre a ética é o objeto do artigo *A crítica moral de Nietzsche: uma pedagogia dos afetos*, de Flora Rocha Cardoso. Retomando a discussão mais contemporânea sobre a ética das virtudes, Flora Rocha Cardoso propõe-se a avaliar a pertinência do projeto nietzschiano para esta discussão, problematizando certos aspectos da filosofia nietzschiana, mas buscando salientar a importância de outros. Em suma, um artigo que não se contenta em pensar um filósofo fundamental, mas coloca a questão de sua pertinência para o mundo atual.

Pensar, por sua vez, a leitura de Hegel por Merleau-Ponty é o objetivo do artigo *Filosofia, Fenomenologia e Existencialismo: Hegel por Merleau-Ponty*, de Eloísa Benvenuti de Andrade. Partindo da fundamental influência dos seminários de Kojève no interior do pensamento filosófico francês, a autora buscará mostrar como a interpretação de Merleau-Ponty da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica* (ambas de Hegel) foi influenciada pela leitura proposta por Kojève.

Em *Catilinarie: discursos que trazem o testemunho dos ataques à República*, Isadora Prévêde Bernardo traz à tona uma série de questões sobre esses quatro famosos discursos de Cícero, fundamentais para a história do ocidente. Em seu artigo, a autora busca descortinar a estrutura interna dos discursos de Cícero, mostrando sua importância no contexto da república romana, mas também apontando para relevantes questões de estilo dos discursos e de sua filiação à tradição retórica latina.

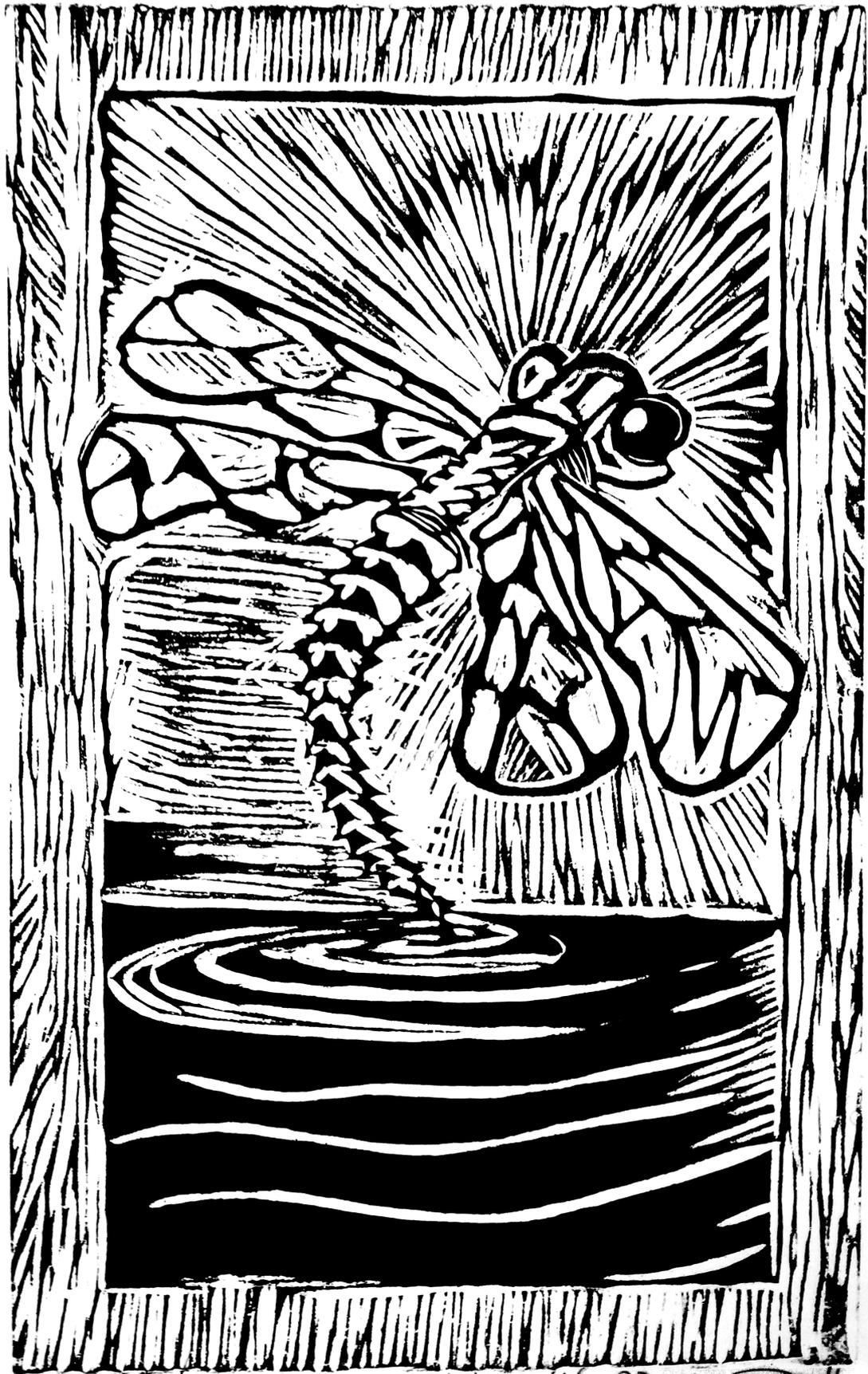
A filosofia política e a importantíssima questão da representação política são, por sua vez, o tema do artigo *Representação e ação no pensamento de Hannah Arendt*, de Mariana de Mattos Rubiano. Analisando uma tradição de comentadores que vê em Arendt uma crítica radical de toda instância representativa, Mariana de Mattos Rubiano busca recuperar um espaço para se pensar o papel das instâncias representativas no interior do pensamento de Arendt. Para tanto, a autora se detém em alguns exemplos do livro *Sobre a revolução*, relativos aos conselhos populares presentes em diversos momentos da história,

desde a independência americana até à revolução russa.

Para finalizar, temos o artigo *O pragmatismo peirceano*, de Tiziana Cocchieri. Neste artigo, Tiziana Cocchieri faz uma elucidativa apresentação de alguns dos principais elementos da filosofia de Charles Sanders Peirce (1839-1914), buscando mostrar como se estrutura o realismo proposto pelo autor, com sua relevante distinção entre a primeiridade, a secundidade e a terceiridade. A autora também busca mostrar algumas das importantes contribuições de Peirce para a estética, a ética e a lógica.

Agradecemos uma vez mais a atenção e o empenho das pesquisadoras, de todas as pessoas que colaboraram com este projeto, e desejamos boas leituras.

os editores



Judivan Lopes, Zig Zig - Jacipiranga/AL - PI 2015

Judivan Lopes. Zig Zig (2010)

FOI A PRIMAVERA ÁRABE UMA VERDADEIRA PRIMAVERA PARA AS MULHERES NA SÍRIA?¹

WAS THE ARAB SPRING A REAL SPRING FOR WOMEN IN SYRIA?

Afraa Ismael²

TRADUÇÃO DE RODRIGO BARROS GEWEHR

Resumo:

Nos últimos nove anos as mulheres sírias participam ativamente dos levantes populares chamados de “Primavera Árabe”. Para além da luta por reconhecimento de direitos fundamentais de uma sociedade democrática, tais como liberdade de expressão e de movimento, igualdade homens-mulheres, proteção social, a dignidade a mais elementar, trata-se de combate pelo fim de uma cidadania de segunda ordem, na qual elas sofrem a tal ponto marginalização e injustiça que se tornaram dificilmente suportáveis. Esta luta é tanto mais viva que as mulheres árabes não ganharam coisa alguma com a independência de seus países respectivos, apesar de sua participação nos movimentos independentistas. Este estudo busca compreender se as mulheres sírias, que denunciaram, juntamente com os homens, os dirigentes no poder para a conquista da democracia e por esta via a aquisição de grandes liberdades públicas e o fim de uma sociedade patriarcal, se elas viram suas esperanças se concretizarem, ou se, pelo contrário, a direção tomada não conduz mais a uma “Primavera Árabe” mas sim a um outono ou a um inverno árabe.

Palavras-chave:

mulheres, primavera árabe, sociedade patriarcal.

Abstract:

For the past nine years, Arab women have taken an active part in the popular uprisings known as “Arab Spring”. Beyond the struggle to ensure the fundamental rights of a democratic society (like freedom of expression and movement, gender equality, social protection) this situation is also a fight for the end of second-rate citizenship in which women suffer such marginalization and injustice that make it difficult to bear. This struggle is all the more poignant, as Arab women have gained nothing from the independence of their respective countries despite their participation in independence movements. This study aims to address whether Syrian women – who denounced, along with the men, the political leaders for the conquest of democracy, the acquisition of great public freedoms and the end of a patriarchal society, saw their hopes come true. Or, on the contrary, if the direction taken no longer leads to an “Arab Spring” but to an Arab Autumn or even an Arab Winter.

Keywords:

women, Arab spring, patriarchal society.

¹ Artigo recebido em 16/10/2020.

² Doutora em filosofia pela Universidade de Bordeaux 3 (2013). Professora da Faculdade de Letras e Ciências Humanas, departamento de Filosofia, na Universidade Tichrine, Lataquia, Síria.

1 Introdução

A guerra faz parte dos fenômenos que acompanham a humanidade desde suas origens. Ela não cessa jamais de se mostrar em todo seu horror: por detrás dos combates [*faits d'armes*], das atrocidades do campo de batalha e dos crimes monstruosos perpetrados contra civis, esconde-se uma outra realidade, a das mulheres (ALEXIEVITH, 2016). Uma realidade horrível, triste, mas demasiadas vezes ignorada, e isso por uma simples razão: é que desde a noite dos tempos a guerra é percebida como sendo o apanágio unicamente de homens; ela se faz entre homens, por homens, para homens, e é majoritariamente contada por homens (ALEXIEVITH, 2016), esquecendo-se com isso completamente que a guerra é uma grande provação para todos, sobretudo para as mulheres.

Como as outras sociedades árabes, a Síria vive segundo certos paradoxos. Este país, conhecido por sua estabilidade política e econômica por meio século, está há mais de nove anos transtornado por uma verdadeira guerra civil que abarca as dimensões política, religiosa, étnica, econômica e social.

Enquanto mulher síria engajada em questões afetas às mulheres do mundo árabe, sou particularmente atenta ao estatuto das mulheres numa parte do mundo onde o direito, as tradições e os costumes, bem como a religião, confirmam sua subordinação e as expõem a diferentes formas de violência patriarcal. Por isso penso que encontrar uma perspectiva feminista sobre a guerra é antes de mais situar a guerra no cerne de um sistema social de dominação e de exclusão em relação às mulheres, um sistema patriarcal no qual as mulheres são sempre consideradas como cidadãs de segunda ordem.

Hoje, mais de nove anos depois do levante popular, a “primavera árabe” se transformou em guerra civil. Ao olhar as imagens que mostravam mulheres desfilando nas ruas, frequentemente a despeito das legislações que interditavam ao povo o direito de se manifestar, a questão que coloco é a seguinte: onde estão agora as mulheres sírias? Estas mulheres – que denunciavam, junto com os homens, os dirigentes no poder, para reclamar o respeito a seus direitos fundamentais, a democracia, a liberdade política, bem como o fim de uma cultura patriarcal sufocante – estas mulheres lograram verdadeiramente pôr em questão a tradição, e obter igualdade de direitos com os homens, tanto no espaço privado quanto no público?

Noutros termos, a “primavera árabe”, que surgiu como um momento portador de expectativa e mudança, foi de fato emancipador para as mulheres na Síria? A “primavera árabe” foi uma verdadeira primavera ou antes um inverno para as mulheres na Síria?

No contexto deste estudo e antes de passar a uma análise das consequências da guerra sobre a mulher, almejo estabelecer um panorama [*faire le point*] sobre o envolvimento das mulheres na Síria durante esta guerra que abalou grandemente a dinâmica social e engendrou importantes transformações no seio da sociedade síria.

2 A atuação das mulheres sírias durante a guerra

Começo minha exposição a respeito das ações [*rôles*] das mulheres sírias durante este evento dramático por uma citação da historiadora francesa Françoise Thébaud, autora de textos fundamentais sobre a história das mulheres em período de guerra, na qual afirma: “as mulheres no tempo de guerra são também mulheres em guerra em todas as frentes” (THÉBAUD, 2013, p. 19). É exatamente o caso das mulheres na Síria durante esta guerra.

Com efeito, a guerra despachou os homens para a linha de frente. Muitas mulheres sírias – mães, esposas, irmãs, filhas, namoradas, são em geral afetadas por sua partida e [permanecem] muito angustiadas pela espera de notícias do front ou por retornos de licença. Muitas são as mulheres que conhecem a dor da separação definitiva de uma pessoa querida: pai, irmão, marido, filho; ou aquelas cujo esposo ou filho, quando voltam do front, estão a tal ponto marcados que elas não mais reconhecem o homem de antes. Muitos combatentes retornam machucados, por vezes mutilados, traumatizados psiquicamente. Quando de seu retorno, o sofrimento não é verdadeiramente reconhecido ou tratado. Eles devem assumir e enfrentar uma vida familiar muito difícil.

A isto acrescenta-se que, para além do fato de o lugar das mulheres na sociedade síria não ter evoluído, elas continuam a enfrentar, como de costume, numerosas discriminações. Apesar das inúmeras dificuldades que devem enfrentar por conta da ausência dos homens, um grupo muito importante de mulheres, tanto na cidade como no campo, pode demonstrar uma resiliência excepcional em todos os aspectos da vida. Elas lutam cotidianamente, engajam-se junto às suas comunidades, trabalham em todas as áreas – nos campos, nas fábricas e nos hospitais; por vezes exercem funções tradicionalmente ocupadas por homens, tais como condutoras de ônibus ou chofer de taxi ou trabalhos de construção – e isso para fazer viver o país, abastecer a linha de frente, suprir suas próprias necessidades, bem como às de suas crianças e das pessoas idosas da família. Outras mulheres demonstram ainda imensa coragem. Elas participam diretamente dos combates, pegaram em armas contra o Daesh, não apenas para defender o território do país, mas também para liberar-se da dominação masculina. Um engajamento como este

desafia a tradição e oferece às mulheres o lugar que merecem na sociedade.

É preciso não se esquecer também, que certas mulheres sírias concentram seus esforços sobretudo na ajuda humanitária, no suporte psicossocial a mulheres violentadas e crianças.

3 As consequências da guerra para as mulheres

Ainda que as consequências da guerra atinjam as comunidades sírias em seu conjunto, elas afetam particularmente as mulheres e as meninas [*filles*] (DE LARGE, 2017), por conta de seu estatuto social e de seu sexo. As partes implicadas nesta guerra, bem como a própria sociedade síria por suas tradições e costumes, estão frequentemente na origem das violências praticadas contra a mulher.

Estas violências – definidas como “todos os atos de violência dirigidos contra o sexo feminino, causando ou podendo causar nas mulheres prejuízo ou sofrimentos físicos, sexuais ou psicológicos, incluindo a ameaça de tais atos, a coerção ou a privação arbitrária da liberdade, seja na vida pública ou privada”³ (IMPE, 2019, p. 17) – estas violências podem assumir formas muito variadas: violência sexual, violência conjugal, casamento forçado de meninas menores de idade, mutilações sexuais femininas que respondem à necessidade de controle da sexualidade feminina por parte dos homens, e por fim o tráfico de seres humanos para servidão e exploração sexual. A isso posso ainda acrescentar uma outra forma de violência, uma forma patriarcal hoje específica às sociedades árabe-muçulmanas, a poligamia.

No presente estudo, gostaria de trazer alguns esclarecimentos sobre três formas de guerra silenciosa que se aproximam, no meu ponto de vista, a assassinatos psicológicos. São elas o estupro, o casamento forçado de meninas menores de idade e a poligamia.

4 O estupro, uma punição inevitável

O estupro permanece ainda como um dos grandes escândalos no que diz respeito aos direitos humanos. Três questões se impõem: Por que o estupro? O que se esconde por detrás deste ato sexual que se mantém como tabu? Por que as mulheres parecem obcecadas [*obsédées*] por este tema, tanto em tempos de paz como de guerra?

3 Cf. o artigo primeiro da declaração das Nações Unidas sobre o fim da violência contra as mulheres, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 1993.

Para responder a tais questões é importante compreender corretamente os resíduos socioculturais que de certa forma legitimam a violência contra as mulheres (RAVEN-ROBERTS, 2017). É também essencial analisar a concepção mesma do poder que exerce esta violência e, particularmente, estudá-lo do ponto de vista da sexualidade.

Com efeito, a violência sexual, que é cometida por homens contra as mulheres, coloca em cena um dos paradoxos mais brutais relativos à dominação masculina, à subordinação das mulheres na vida pública e privada e, por conseguinte, a seu estatuto social de segunda classe em todas as sociedades em geral, e especialmente no Oriente Médio.

De acordo com a tradição histórica judaico-cristã e também a tradição muçulmana, o ideal feminino é caracterizado pela submissão e pela castidade. No entanto, os homens querem exercer sua masculinidade por meio das mulheres. Desta forma, as proezas sexuais dos *machos* devem ser demonstradas ao restante da comunidade masculina como um modo de reivindicar esta virilidade, um dos principais elementos constitutivos do “homem verdadeiro”.

Este elemento permite precisamente explicar os casos de abusos sexuais exercidos contra as mulheres. De fato, a sociedade nos ensina que os machos são naturalmente programados para ceder a suas “pulsões” sexuais, as quais eles não podem dominar. Esta falta de controle é publicamente condenada, mas na realidade as fronteiras entre violência sexual e relação consentida são por vezes percebidas de modo bastante impreciso. Esta confusão responde a uma estratégia, sobretudo quando os agressores são homens conhecidos. É desta forma que a violência contra as mulheres, em geral, e a violência sexual em particular, acabam por ser toleradas, sobretudo quando elas são exercidas nos espaços privados.

De modo mais geral, se os estupros são a priori condenados, eles são, da mesma forma, apresentados como um evento perfeitamente previsível. Aliás, e na sequência do que acaba de ser exposto, gostaria de salientar um ponto importante: a maneira como as mulheres e as meninas moças, em sociedades conservadoras como a minha, aprendem a se vestir de forma recatada e a não sair de casa se não estão acompanhadas de um homem para protegê-las. Feministas de origens distintas, iraquianas e iranianas, fazem uma análise similar das tradições que exigem das mulheres que se cubram da cabeça aos pés para esconder seus corpos, fonte de provocação. Elas afirmam: “Nosso corpo e aquilo que somos é susceptível de engendrar a violência que pode ser exercida contra ele. Esses temores e essas culpabilidades são peculiares às mulheres e se refletem nestes discretos gestos “femininos” que devemos ser capazes de integrar perfeitamente, desde a infância,

à nossa maneira de ser” (CACHO, 2012, p. 233). Este medo do estupro que habita as mulheres não é, com efeito, um produto de sua imaginação, mas antes o resultado de suas experiências amargas. Este medo remete ao fato de que, apesar de todas as marcas que a violência imprime no corpo e na psique das vítimas, e em suas comunidades, tal violência permanece como uma realidade horrível, triste, mas muito frequentemente ignorada. Assim, é justo portanto concluir que nas sociedades heterossexistas, considera-se que a norma em termos de práticas sexuais consiste na relação entre um homem e uma mulher. No entanto, estas práticas sexuais mantêm as mulheres como objeto de discriminação, a sexualidade devendo ser compreendida como um sistema de poder que reflete, de modo tão evidente quanto sutil, as violências sexuais (CACHO, 2012).

Agora, e à luz do que acaba de ser exposto, surge a seguinte questão: se a vontade do machismo de mostrar seu poder e sua virilidade se apresenta como uma das causas principais da violência sexual contra as mulheres em tempos de paz, quais são então as razões da violência sexual em tempos de guerra? Até que ponto é justo afirmar que a violência sofrida pelas mulheres em tempos de guerra seria somente a manifestação mais dura, ou a tradução direta da discriminação e dos abusos aos quais as mulheres são vítimas em tempos de paz, bem como das relações desiguais de força que existem entre homens e mulheres na sociedade?

Para responder, início por esta citação da escritora e teórica feminista americana Cynthia H. Enloe: Quando os estrategistas militares imaginam que as mulheres formam a base da cultura do inimigo, [quando] definem as mulheres principalmente como cuidando dos filhos (...) e como sendo propriedade dos homens e símbolo de sua honra, [quando] imaginam que as comunidades residenciais repousam sobre o trabalho das mulheres, eles serão tentados a conceber uma operação militar em larga escala, que inclua a agressão sexual contra as mulheres por seus soldados (ENLOE, 1989 apud LEBEL-RACINE, 2011).

Estou muito distante de sustentar a tese que insiste na leitura biológica dos comportamentos do homem (DE LARGE, 2017) para explicar o estupro. Segundo esta tese, conforme o que foi dito acima, o *macho* é escravo de sua natureza biológica; logo, o estupro se inscreveria fortemente em suas estruturas biológicas, que permanecem relativamente controladas em tempos de paz.

No entanto, se se quer compreender melhor o estupro em tempos de guerra, é absolutamente necessário sair deste enquadramento, a fim de que se possa entender que este ato sexual em tempos de guerra convoca o imaginário de uma ideia social da mulher. As mulheres são neste caso um elemento do corpo nacional. Este aspecto avança para a dimensão sagrada da reprodução e ao corpo da mulher como santuário familiar.

Esta violência de gênero fala alto sobre a ordem dos sexos numa sociedade (BRANCHE; VIRGILI, 2011).

Eu especificaria que o sistema patriarcal de uma sociedade dominante legítima não somente o controle sexual dos homens sobre as mulheres mas também o acesso que têm a elas. É disso que se trata num sistema construído em grande parte pelas principais religiões, as quais tiveram uma influência considerável na elaboração do pensamento ao longo de toda a história da humanidade. E elas servem ainda de referência para as normas e regras sociais que dizem respeito ao comportamento apropriado a cada gênero, e às relações entre homens e mulheres. Compreende-se por esta via não somente o estupro em tempos de guerra, mas também o aumento de sua frequência [nestes acontecimentos]. Compreende-se também que o estupro está presente não como uma consequência da guerra, mas antes como um instrumento ativo de assujeitamento de indivíduos em tempos de guerra, como estratégia de controle social exacerbada quando de situações caóticas como a que a Síria enfrenta há nove anos. O estupro opera ainda como uma arma psicológica que permite instaurar um verdadeiro clima de pânico.

De origens étnicas e religiosas diferentes (curdas, assírias, armênias, muçulmanas, cristãs), um grupo muito considerável de mulheres sírias sofreram abusos da parte de combatentes de todos os campos, que consideram estas mulheres como alvos, como “despojo de guerra”, “moeda de troca”, “repouso do guerreiro”, ou ainda “campo de batalha” – seus corpos sendo identificados ao território inimigo. Elas são, em todo caso, rebaixadas à condição de objeto e percebidas como sendo propriedade dos homens. Neste contexto, Tina Sideris escreve: “... o estupro está enraizado no extremismo hutu como um instrumento de vingança étnica. Sendo simultaneamente um instrumento de tortura política estratégico visando a desmoralização e a humilhação do inimigo, ele [o estupro] reflete e engendra da mesma forma na identidade masculina hutu uma série de relações complexas entre os sexos, e isto independentemente do estatuto econômico dos homens” (SIDERIS, 2003, p. 721)⁴.

Para avançamos ao fundo desta reflexão, é importante que se compreenda o silêncio que geralmente cerca os estupros de mulheres. De fato, quando uma sociedade atribui uma importância bastante peculiar às normas e questões de honra, quando a honra da mulher nesta sociedade se resume ao controle de sua sexualidade, compreende-se melhor por que um número tão importante de mulheres sírias vítimas de violência acabam rejeitadas pela sociedade. Se por vezes a compaixão dos pais e da família se manifesta,

⁴ Ver também Lacroix e Sabbah (2007, p. 21).

permanece o temor do julgamento do grupo social ao qual a vítima pertence. Isso explica bem por que a maior parte das vítimas acabam excluídas de suas comunidades. Elas são rejeitadas por seus maridos, se casadas; privadas de suas crianças, se mães; traumatizadas pelo que sofreram, temerosas tanto de se deslocarem como de permanecerem prisioneiras nas próprias casas; por vezes casando-se com o primeiro que aparece a fim de apagar a desonra. Entre elas, há casos de suicídio ou de tentativas de suicídio, tamanho o desespero. Assim, a injustiça para as mulheres é dupla: ela é punida tanto pelos violadores quanto pela sociedade e pela comunidade à qual pertence.

É portanto bastante justo confirmar, com a historiadora francesa e especialista em violências em situação colonial Raphaëlle Branche, que o estupro não é somente um crime que mata, mas sobretudo um crime que deixa viver e que faz lamentar ter nascido. É um crime continuado, cujos efeitos destruidores se dão ao longo do tempo [*durée*], tais como a ameaça de gravidez e doença. O estupro é tão somente o início do crime. É um assassinato de gênero e a morte é por vezes uma resultante bastante doce (BRANCHE; VIRGILI, 2011).

Chegando agora ao termo deste estudo sobre o estupro em tempos de guerra, gostaria de concluir dizendo que este ato sexual se constitui sobre as relações de gênero preexistentes na sociedade síria e, por conseguinte, sobre suas dinâmicas socioculturais. O que faz do estupro um instrumento de guerra tão terrível e eficaz, é que ele incide diretamente no conceito de honra incarnado pelo corpo das mulheres.

Para avançarmos ainda nesta reflexão, posso dizer que os violadores somente operacionalizam sistemas que permitem a violência contra a mulher por meio da complexidade das desigualdades entre os sexos, das desigualdades de classe, das desigualdades raciais e étnicas. Em suma, é portanto justo afirmar que o estupro em tempos de guerra não é apenas uma marca da dominação masculina, mas também o produto do conjunto de violências sociais, étnicas e nacionais que transtornam a organização da sociedade e provocam uma destruição íntima em todos os níveis.

5 Casamento forçado de meninas menores de idade

É preciso reconhecer, logo de início, que o casamento precoce ou de crianças não é um fenômeno novo na Síria. Este fenômeno – que é a resultante da mentalidade patriarcal e que está bem enraizado nas tradições religiosas e culturais⁵ – era praticado antes da

5 Todas as religiões na Síria autorizam o casamento precoce, razão pela qual esta prática tornou-se uma

guerra, notadamente nas zonas rurais do norte e do sudeste da Síria, onde as perspectivas das mulheres são limitadas. De acordo com relatório apresentado pela UNICEF em 2011, 13% das mulheres sírias com idade entre 20 e 25 anos estavam casadas antes dos 18 anos⁶ (UNICEF, 2011 apud CARE INSIGHTS, 2011). No entanto, com a guerra e a precariedade econômica dos sírios refugiados dentro e fora da Síria, a desigualdade entre os sexos (existente desde sempre), e a falta de educação, este fenômeno ganhou uma proporção considerável e inquietante. Ele é utilizado hoje em dia como uma nova estratégia de sobrevivência, seja para atenuar as pressões financeiras que pesam sobre a família, seja como um meio de “proteger” a virgindade e a honra da menina e, por extensão, a reputação da família (SALVE THE CHILDREN, 2014; CARE INSIGHTS, 2011).

Aqui é importante chamar atenção para um ponto crucial ligado à questão da virgindade e da honra da família na sociedade síria. A perda da virgindade da jovem menina antes do casamento pode dar lugar a crimes de honra e, por vezes, a represálias atrozes contra os responsáveis, mas também contra as próprias meninas⁷.

Com efeito, esta questão não tem necessariamente uma explicação religiosa, uma vez que ela diz respeito tanto a cristãos como a muçulmanos, as duas comunidades insistindo na preservação da virgindade. Pois na maior parte das tradições locais, a virgindade é associada à pureza feminina; e no imaginário popular ela é o símbolo da inocência salvaguardada. Os homens se vangloriam de serem “os primeiros”, e esta primazia de acesso é percebida, em si, como uma fonte de satisfação sexual. Para a mulher, permanecer virgem significa igualmente a garantia de um casamento sob os melhores auspícios, e em seguida a segurança do respeito conjugal (GUIDÈRE, 2013).

Retomando nossa discussão sobre o casamento de crianças, gostaria de salientar um ponto muito importante: é que com a mentalidade patriarcal dominante na sociedade síria, a desigualdade entre os sexos está aqui claramente em questão. Em primeiro lugar, o valor da virgindade, defendido na sociedade oriental desde a noite dos tempos, não é imposta da mesma forma às mulheres e aos homens. A virgindade dos meninos é desvalorizada, ela é considerada como uma falta de virilidade, enquanto que para as meninas não se trata de

tradição, ou ao menos é aceita culturalmente. Para a população muçulmana, majoritária na Síria, a idade mínima requerida para o casamento é de 18 anos para os meninos e 17 para as meninas. O casamento precoce é todavia admitido se autorizado pelo tutor da criança. Neste caso, a idade mínima é de 15 anos para os meninos e de 13 para as meninas. Para maiores detalhes sobre esta questão, Cf. Yagi (2018).

⁶ Ver também Khalifa (2015).

⁷ Muitas mulheres na Síria são assassinadas em nome da honra da família, e em razão dos artigos 548 e 192 do Código Penal, seus assassinos recebem, no máximo, entre três meses e três anos de prisão.

uma falta de feminilidade; pelo contrário, é uma garantia para o casamento e para a família (EL SAADAWI, 1969). Em seguida, as preocupações apresentadas acima para justificar o casamento precoce aplicam-se raramente aos meninos e jovens, e isto pela única razão de que meninas e mulheres têm sempre um estatuto inferior ao dos homens, seja em tempos de guerra ou de paz. As meninas se casam muito jovens pois são consideradas como um peso para a família, e seu bem estar não é uma prioridade.

Eu gostaria de pôr em evidência agora o impacto para as meninas do casamento precoce ou de crianças. As jovens meninas enfrentam com dificuldades este casamento precoce: complicações durante a gravidez e parto; violências de todos os gêneros (sexual, física e emocional) às quais são submetidas por seu cônjuge; educação e oportunidades econômicas limitadas; bem como pouca liberdade e ocasião de socializarem com crianças da mesma idade. O casamento precoce priva estas jovens meninas da oportunidade de serem consideradas em pé de igualdade com o sexo masculino e de crescerem de maneira sã. A isto acrescenta-se que alguns destes casamentos são de curta duração e não registrados. Tal situação deixa estas jovens meninas com pouca proteção para elas mesmas e para suas crianças. As jovens divorciadas, sobretudo nos campos de refugiados, são estigmatizadas em suas comunidades, o que gera consequências nefastas para seu bem estar psicológico.

6 A poligamia

Ainda que a monogamia seja a regra geral na Síria, a poligamia já existia na sociedade antes da guerra. Esta prática varia de acordo com os contextos religioso, de costumes, cultural e socioeconômico. Ademais, este fenômeno seria um pouco mais difundido no campo do que na cidade, e entre os grupos menos instruídos e mais conservadores. É também mais frequente quando a diferença de idade entre os cônjuges é grande. Além disso, é importante assinalar que esta prática costumava ser pouco difundida, as uniões poligâmicas representando apenas 5% dos casamentos registrados antes de 2010⁸, contra 30% em 2015.

Quando se busca compreender as razões deste aumento, vemos que, apoiando-se nas revelações religiosas⁹, elas nos mostram que a poligamia preencheria diversas funções

8 Cf. Taha (2016, p.118).

9 É importante notar que as revelações que remetem à poligamia surgiram tão somente após a batalha de *Uhad*, na qual pereceram mais de 10% da população masculina muçulmana, o que deixou muitas viúvas e órfãos vulneráveis. Cf. Khaliq (1995, p. 31).

relativas às mulheres e à família: inicialmente uma função de proteção, em função dos numerosos mortos de guerra, sobretudo homens. As mulheres perdem seus maridos e se encontram sozinhas como chefe de família sem ter renda assegurada. A poligamia constituiria então uma proteção dos órfãos e viúvas.

A segunda função preenchida pela poligamia seria a de suporte. No curso destes dez anos de guerra e em função do desaparecimento de um segmento substancial da população masculina, tornar-se segunda ou terceira esposa não seria apenas uma escolha para viúvas mas também para mulheres jovens. Como podemos compreender este argumento?

Para responder a esta questão, posso dizer que quando a sociedade prepara as mulheres para seu “destino” social, ou seja para o casamento e a formação de uma família, o temor de não encontrar um marido é em geral muito frequente. Permanecer solteira é uma anomalia que engendra o desprezo: os preconceitos são muito duros em relação às “solteironas”. Desta forma, o desaparecimento massivo de jovens solteiros faz surgir a ameaça de uma nação estéril dominada por contingentes de solteironas¹⁰ que não conseguiram encontrar marido. Logo, para evitar o risco de uma nação estéril, é preciso encorajar os homens a ter uma segunda esposa, como o propõe o juiz Mahmoud Al-Maarawi – chefe dos tribunais religiosos que administram o registro civil na Síria.

Segundo este juiz, para resolver o problema do celibato forçado das jovens mulheres, que representa atualmente 70% das mulheres jovens¹¹, a poligamia seria a melhor solução. Ele explica em sua declaração à *Agence France Presse*: “Muitos homens morreram, ou estão desaparecidos ou emigraram. Há portanto mais mulheres que homens e a solução do ponto de vista legal e religioso é a poligamia”.

Com efeito, buscando compreender as origens desta atitude patriarcal, vemos que ela remonta uma vez mais à discriminação, à desigualdade dos sexos e à inferioridade da mulher na sociedade síria em quase todos os espaços fora de casa. São os homens que administram o mundo, enquanto as mulheres teriam a tentação de se consagrar inteiramente ao casamento e às crianças, mesmo sob pena de limitar sua liberdade. Como bem explica Simone de Beauvoir em sua obra magistral *O segundo sexo*, esta situação remete ao fato de que a mulher não se sente capaz, ou não deseja permanecer solteira por razões econômicas e sobretudo sociais. A sociedade, os pais, a religião reafirmam

¹⁰ De acordo com Tishreen, um jornal estatal sírio. Sem contar os homens que combatem e aqueles que emigraram, 65% dos sírios são mulheres e 35% homens.

¹¹ De acordo com estatística publicada por Al-Baath, um jornal estatal sírio, em 2019.

constantemente às mulheres que elas são inferiores aos homens e que deverão ter um marido.

7 Conclusão

Chegado ao termo deste estudo, gostaria de concluir afirmando que a “primavera árabe” de forma alguma liberou a mulher síria e afirmou pelo contrário uma nova emergência dos homens. A “primavera árabe” foi um inverno para as mulheres sírias. É preciso militar por uma nova masculinidade na qual os homens aceitem uma relação de igualdade com as mulheres. É preciso militar por um novo tipo de homem, que não tenha necessidade de submeter a mulher para afirmar sua masculinidade. Neste sentido, a educação é fundamental e a responsabilidade das mulheres considerável. São elas que educam meninos e meninas, são elas que têm o poder de não transmitir, a meninos e a meninas, os estereótipos patriarcais. É preciso parar de ser as primeiras cúmplices do machismo dominante em nossa sociedade. Por esta via, somos todas chamadas a confirmar nossa rejeição absoluta à auto-vitimização da mulher.

Referências

ALEXIEVITH, S. **ليس للحرب وجه أنثوي** [A guerra não tem um rosto de mulher]. Tradução do russo para o árabe: Nizar Yeux Noirs. Damas: Mamdouh Eudwane, 2016.

BRANCHE, R.; VIRGILI, F. **Viol en temps de guerre**. Paris: Payot, 2011.

CACHO, L. **Trafics de femmes: enquête sur l'esclavage sexuel dans le monde**. Paris: Nouveau Monde, 2012.

CARE INSIGHTS. **To protect Her Honor: Child Marriage in Emergencies – the fatale confusion between protecting girls and sexual violence**. **Care Insights**, jun. 2011. Disponível em: < <https://insights.careinternational.org.uk/publications/to-protect-her-honour-child-marriage-in-emergencies-the-fatal-confusion-between-protecting-girls-and-sexual-violence> >. Acesso em: outubro de 2020.

DE LARGE, P. **العنف الجنسي وصحة المرأة في الحرب** [A violência sexual e a saúde da mulher em tempos de guerra]. *In: المرأة والحرب* [As mulheres e a guerra]. Tradução do inglês para o árabe: Ruba Khaddam Aljamie. Damas: Alrahba, 2017.

EL SAADAWI, N. **La femme et le sexe**. Alexandrie: Almustaqbal, 1969.

ENLOE, C. H. **Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics**. Berkeley: University of California Press, 1989.

GUIDÈRE, M. **Sexe et Charia**. Monaco: Rocher, 2013.

IMPE, A. M. **Informar sur les violences à l'égard des filles et des femmes**. Paris: Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science, la culture, 2019.

KHALIFA, N. **مقارنة قانونية بين الدول العربية للقوانين التي تتعلق بسن الزواج**
[Uma comparação jurídica entre os países árabes para as leis relativas à idade do casamento]. Conferência regional em Beirute, outubro de 2015.

KHALIQ, U. Beyond the Veil? An analysis of the Provisions of the Women's convention in the Law as Stipulated in Shari'ah. **Buffalo Journal of International Law**, v. 2, n. 1, 1995. Acesso em: outubro de 2020.

LACROIX, M.; SABBAH, C. La violence sexuelle contre les femmes dans les pays en guerre et vivent des conflits ethniques: défis pour la pratique. **Reflets**, Ottawa, v. 13, n. 1, p. 18-40, 2007. Disponível em: < <https://www.erudit.org/fr/revues/ref/2007-v13-n1-ref1866/016811ar/> >. Acesso em: outubro de 2020.

LEBEL-RACINE, M. La guerre est l'affaire des hommes. **Regard Critique**, v. 6, n. 1, p. 4, fev. 2011. Disponível em: < <http://www.regardcritique.ca/article/la-guerre-est-l-affaire-des-hommes/> >. Acesso em: 12 de outubro de 2020.

RAVEN-ROBERTS, A. **المرأة والاقتصاد السياسي للحرب** [A mulher e a economia política da guerra]. In: **المرأة والحرب** [As mulheres e a guerra]. Tradução do inglês para o árabe: Ruba Khaddam Aljamie. Damas : Alrahba, 2017.

SAVE THE CHILDREN. **Too young to wed: The growing problem of child marriage among syrian girls in Jordan**. London: Save the children, 2014.

SIDERIS, T. War, gender and culture: Mozambican women refugee. **Social Science and Medicine**, n. 56, p. 713-724, 2003. Disponível em: < <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12560006/> >. Acesso em: outubro de 2020.

TAHA, Z. **Syrie**. Louvain-la-Neuve: De Boeck supérieur, 2016.

THÉBAUD, F. **Les femmes au temps de la guerre de 14**. Paris: Payot, 2013.

YAGI, N. دراسة ميدانية في مدينة جرمانا ظاهرة زواج القاصرات في ظل الأزمة السورية. **Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies, Arts and Humanities Series**, v. 40, n. 3. 2018.

QUAL REVOLUÇÃO PARA AS MULHERES TUNISIANAS: PRIMAVERA FEMINISTA OU INVERNO ISLAMISTA?¹

WHICH REVOLUTION FOR TUNISIAN WOMEN: FEMINIST SPRING OR ISLAMIST WINTER?

Najet Limam-Tnani²

TRADUÇÃO DE LUZ MARINA COLOMBO GEWEHR
E RODRIGO BARROS GEWEHR

Resumo:

A importante implicação das mulheres na revolução tunisiana e suas reivindicações vanguardistas, o desejo de libertação que elas despertaram nas mulheres árabes, fizeram pensar e dizer que as revoluções árabes seriam uma primavera modernista e feminista. No entanto, o crescimento do islamismo na maior parte dos países da primavera árabe colocou em questão esta orientação feminista e faz pesar uma ameaça sobre as mulheres e suas conquistas. Longe de cederem aos islamistas, as mulheres tunisianas se mobilizaram e se levantaram contra as tentativas de islamização de seus países. Com a participação de partidos democráticos e da sociedade civil, elas acabaram por obrigar o partido islamista Ennahdha, que ganhou as eleições, a deixar o poder, e fizeram com que seus deputados na Assembleia Constituinte participassem da elaboração de uma nova constituição respeitosa dos direitos humanos e da igualdade entre os sexos.

Palavras-chave:

revolução, mulheres, islamismo.

Abstract:

The very expressive implication of women in the Tunisian revolution and their avant-gardists demands, such as the longing for liberation they inspired in Arab women, made people think and say that Arab revolutions would be a modernist and feminist spring. Nevertheless, the rise of Islamism in most of the countries related to the Arab Spring challenged this feminist orientation and posed a threat to women and their achievements. Far from giving in to the Islamists, Tunisian women gathered and protested against the attempts to Islamize their country. With the help of democratic parties and civil society, they forced both the Islamist party Ennahdha, which won the elections, to leave power, and its deputies in the Constituent Assembly to participate in the development of a new constitution respectful of human rights and gender equality.

Keywords:

revolution, women, Islamism.

¹ Este artigo foi escrito no âmbito do projeto europeu *Springarab*, iniciado pela universidade de Paris VIII em 2012. Uma versão francesa foi publicada em obra intitulada *Un Etat en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, dirigida por Mohamed Ali Ben Zina e Aissa Kadri, pela editora Arabesques, em 2019. (Artigo recebido em 21/10/2020)

² Doutora em literatura, língua e civilização francesas e professora universitária na Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Túnis. E-mail: najetlimam@yahoo.fr.

1 Introdução

Fundada em reivindicações de igualdade e dignidade, a revolução tunisiana aconteceu para além de todas as referências religiosas e sem a participação dos islamistas, graças a uma grande solidariedade entre homens e mulheres. Desta forma, ela fez nascer grandes esperanças entre as tunisianas que participaram ativamente, esperança de reforma, permitindo fortalecer a igualdade entre os sexos e evoluir o Código do estatuto pessoal³, que é ainda, de certo modo, dependente da *charia*. A ação persistente das mulheres, bem como suas reivindicações vanguardistas durante o primeiro período da revolução, fizeram crer que as revoluções árabes seriam uma primavera modernista e feminista: o exemplo que elas foram para outras mulheres árabes que se manifestariam no Egito, no Iêmen, na Líbia, contra a ditadura de seus países; o desejo de liberação que elas despertaram em algumas mulheres árabes, na Arábia Saudita notadamente, onde Manal El Charif enfrentou a lei que proíbe as mulheres de dirigir, e onde o problema das mulheres sauditas é levantado por certas ativistas.

Entretanto, o crescimento do islamismo favorecido pela liberação de islamistas prisioneiros nos cárceres de Ben Ali, assim como o retorno massivo do exílio de um grande número deles; os valores identitários que não cessaram de promover no momento das eleições e sobretudo a *charia* que procuraram fazer intervir na elaboração da constituição, puseram em questão esta orientação feminista, anunciando uma inquietante regressão e fazendo pesar uma ameaça sobre as mulheres e suas conquistas.

Se islamismo e revolução, sobretudo uma revolução feita em nome da igualdade e da liberdade, surpreendem porque antinômicos – o islamismo implicando num conservadorismo e num referente religioso inconciliável com o espírito revolucionário e os princípios democráticos reivindicados; islamismo e feminismo se aliam ainda menos. E se acreditamos naquelas e naqueles que trabalharam sobre as revoluções francesa e russa, como a filósofa Geneviève Fraisse e o cronista Omar Saghi, e que ressaltaram o caráter misógino destas revoluções, nas quais feministas foram ou executadas, como Olympe de Gouges e Madame Roland na França, ou excluídas como Alexandra Kollontai na

3 O Código do estatuto pessoal consiste numa série de artigos de leis que visam à instauração, em diversas áreas, de uma igualdade entre homens e mulheres. Essas leis, promulgadas em 13 de agosto de 1956 por um decreto do *Bey* Mohamed Lamine Pacha, a partir de uma proposição de seu primeiro ministro Habib Bourguiba, entrarão em vigor em primeiro de janeiro de 1957 e serão consideradas como uma das mais importantes conquistas da independência tunisiana.

Rússia⁴ (FRAISSE, 2012), feminismo e revolução também parecem não combinar, nem necessariamente se implicar mutuamente.

No entanto, se a tendência feminista é previsível em uma revolução onde as mulheres desempenharam um papel importante na luta contra a ditadura e são consideradas como entre as mais educadas e mais emancipadas do mundo árabe, o islamismo surpreendeu tanto mais que a Tunísia apresentava-se até então com a aparência de um país moderno, no qual os barbudos e as (mulheres) que portam véu eram relativamente pouco numerosos. Estas duas tendências contraditórias que marcaram a revolução tunisiana, colocando-a num movimento complexo de regressão e progressão alternadas e por vezes simultâneas, suscitam um questionamento ao qual tentarei responder recorrendo à minha própria vivência da revolução, mas também às inúmeras análises que provocaram da parte de políticos, historiadores e sociólogos que seguiram este processo com interesse e atenção, tanto na Tunísia quanto no exterior. Para melhor compreender estas duas tendências e os paradoxos que engendraram, é preciso sem dúvida voltar a Bourguiba e Ben Ali, e analisar a política que eles adotaram em relação às mulheres, mas também com respeito ao islamismo e aos islamistas.

2 Bourguiba e Ben Ali: Feminismo de estado e laicismo de fachada

Considerado o libertador das mulheres e o criador de um estado laico, Bourguiba e depois dele Ben Ali – que se inspirou de seu legado, beneficiaram-se até a revolução do apoio do Ocidente, que fechou os olhos para os abusos de seus regimes. Jocelyne Dakhlija escreve sobre Bourguiba em um artigo publicado em 21 de janeiro de 2011 no *Le Monde*: “o que fundamentava aos olhos da França esclarecida a grandeza de Bourguiba e o privilégio tunisiano foi a situação das mulheres e a laicidade” (DAKHLIA, 2011). Henri Gaino, define o regime de Ben Ali como “ditadura laica”, acrescentando que desde Bourguiba, a Tunísia foi o país que fez os maiores esforços em matéria de educação e emancipação das mulheres⁵. Certamente, hoje, depois de Ennahdha ter tomado o poder e as ameaças que pesaram sobre as mulheres e seus direitos, os tunisianos e sobretudo as tunisianas, evocam Bourguiba, reivindicando sua herança feminista, não obstante as clivagens que apareceram durante a revolução resultarem, sem dúvida, das contradições de sua política, e que serão acentuadas com Ben Ali.

⁴ Remetemos igualmente ao artigo de Omar Saghi (2011).

⁵ Em uma declaração feita em 18 janeiro de 2011, na *France info*.

Racional e impregnado do espírito do esclarecimento, Bourguiba irá instaurar, desde o início da independência, reformas importantes visando romper com as instituições jurídicas e religiosas do estado *beylical*⁶, que representaram a seus olhos uma ordem arcaica e retrógrada, e procurará edificar um estado moderno. Ele inaugura seu governo pela promulgação do Código do Estatuto Pessoal, em 13 de Agosto de 1956, desmantela em seguida a mesquita-universidade da Zitouna, em benefício de instituições estatais seculares, e agirá para promover os valores profanos do trabalho, do progresso, da inteligência e do mérito em detrimento de valores e práticas religiosas (o jejum e o sacrifício do carneiro) que podem prejudicar a marcha do país no rumo do desenvolvimento e do progresso. Com estas rupturas, Bourguiba não visava todavia a separação da religião e da política, e portanto a criação de um estado laico: a constituição se refere a Deus em seu preâmbulo e estipula que o Islão é a religião da Tunísia. Para além disso, em seus discursos o combatente supremo recorria continuamente às figuras e símbolos religiosos para legitimar sua política⁷. Trata-se sobretudo do que indica o historiador Augustin Jomier (2011): era o assujeitamento da religião ao estado e a funcionarização do culto que ele almejava a fim de submeter o domínio religioso ao controle do estado.

O Código do estatuto pessoal que permitiu acelerar a emancipação das mulheres pela revogação de um número importante de discriminações sacralizadas pela *charia*, tais como a poligamia, o repúdio, o tutor matrimonial, bem como pela institucionalização do matrimônio monogâmico e do divórcio judiciário igualitário, e a legalização da contracepção; e que lhes garantiu inúmeros direitos (de trabalhar, de se deslocar, de votar e de concorrer às eleições), este código se inscreve também num programa de valorização feminina visando recuperar, de maneira autoritária e voluntarista, a condição das mulheres (ocidentais) (JOMIER, 2011). Pode-se portanto compreendê-lo como um feminismo de estado.

Elaborado com a ajuda de ulemás e justificado por uma leitura esclarecida do Islão, o Código do estatuto pessoal não coloca de forma alguma em questão a religião, e menos ainda o patriarcado e a moral. Com o passar do tempo, de resto, esta política modernista e “feminista” irá enfrentar um esgotamento [*essoufflement*] e passará por flutuações conforme a conjuntura política: desta forma, para conter a oposição de esquerda nos anos 70, Bourguiba irá revalorizar o patrimônio islâmico e favorecer os setores religiosos,

6 Que diz respeito ao *Bey* de Túnis e ao regime monárquico instaurado por Hussein, *Bey* na Tunísia em 1705.

7 As referências à religião são de fato onipresentes em seus discursos que são trabalhados pelo intertexto corânico e as metáforas religiosas. O próprio Código do estatuto pessoal é fundado numa leitura moderna da religião.

modificando seu discurso nos anos 80, diante da oposição islamista.

Com Ben Ali, os paradoxos da política de Bourguiba se aprofundam e geram contradições por vezes insustentáveis: buscando neutralizar os islamistas aos quais ele se aproxima num primeiro tempo e que irá reprimir violentamente em seguida, fazendo do véu seu alvo principal. Ben Ali se utilizará ainda mais que Bourguiba da retórica e dos símbolos do Islão: desenvolvendo um discurso sobre a identidade árabe-muçulmana, vai concorrer com a influência das mídias islâmicas criando a rádio Zitouna, operando assim uma islamização do poder que vai reforçar a islamização dos Tunisianos, islamização favorecida pela ausência de debate de ideias e por um sistema educativo esclerosado e embrutecedor, que não permite lugar algum para a cultura geral. Embora recorra à tradição modernista e feminista de Bourguiba, ele contribuirá para a erosão progressiva desta herança, tanto no que diz respeito à modernidade, que se tornará sobretudo uma modernidade ilusória [*en trompe l'oeil*], quanto no que concerne a emancipação das mulheres, que lhe servirá antes de tudo como vitrine para o Ocidente.

É bem verdade que Ben Ali acrescentou alguns complementos ao Código do estatuto pessoal, mas as reivindicações essenciais das mulheres no que se refere, por exemplo, às discriminações de que são vítimas as mulheres, bem como certas desigualdades, permaneceram sem respostas. Além disso, clivagens cada vez mais numerosas entre a lei e a prática são registradas por ativistas feministas que são submetidas, elas também, à difamação e controle policial contínuos. Este contexto explica sem dúvida a mobilização de grande importância das mulheres, que ocorreu desde os primeiros dias da revolução.

3 Mobilização das mulheres e reivindicações feministas: laicidade e paridade

Esta mobilização não se fará sentir unicamente numa elite feminista politizada, já ativa nos tempos de Ben Ali, mas também em mulheres que se politizaram com a revolução e se conscientizaram da contribuição [*rôle*] que poderiam dar na reconstrução do país, e noutras inquietas pela presença e arrogância dos islamistas que tomaram conta do espaço público no dia seguinte à saída de Ben Ali. Esta mobilização se fará de muitas formas: comícios, manifestações, criação de novas associações feministas e organização, nos partidos, de comissões de reflexão⁸ sobre a condição e os direitos das mulheres que

⁸ A primeira comissão foi criada pelo partido Ettajdid, hoje chamado partido El Massar (centro esquerda), e agrupará, a um só tempo, filiados ao partido e um grande número de independentes.

deveriam ser incluídos na futura constituição. Ao abrir o campo do possível, a revolução deu às mulheres tunisianas uma nova energia e uma vontade de autodeterminação que vão impulsioná-las a repensar e redefinir seu lugar na Tunísia do futuro.

Emanando da vontade de Bourguiba e submetida à conjuntura política, a emancipação das mulheres na Tunísia conheceu até ali um movimento de fluxo e refluxo: desta forma, após ter sido autorizado, os casamentos entre muçulmanos e não muçulmanos serão interditados por uma circular em 1973 - um casamento misto sem a conversão do cônjuge ao Islão é considerado nulo. A igualdade de direitos, notadamente em matéria de herança, permanece, quanto à ela, bloqueada. Para Sana Ben Achour⁹ (2004), há uma

distorção entre o direito e a realidade [que] se agrava pelo dualismo do estatuto legal das mulheres, ao tratar-se da vida pública ou da vida privada... Esta ambivalência, geradora de conflito de interpretação, é sustentada por tribunais cujo referente é o direito muçulmano, e por governantes que, ao mesmo tempo que aderem aos acordos, convenções e tratados internacionais de direitos da pessoa, opõem à recepção destes o 'islão religião de estado' (p. 3).

Todos estes elementos explicam a vontade de autodeterminação das mulheres tunisianas e a importância que elas conferem prioritariamente à laicidade, única garantia de seus direitos, pois como diz Djemila Benhabib, autora de *O outono das mulheres árabes*: “existem dois movimentos interdependentes, a emancipação das mulheres, e a separação do poder político e do poder religioso; é essencial; é necessário começar por retirar as referências religiosas das constituições” (BENHABIB, 2013, n.p.).

Os membros destas comissões de reflexão vão realizar uma avaliação da situação das mulheres no país, e em seguida organizar uma lista de melhoramentos que deveriam ser introduzidos no Código do estatuto pessoal e os direitos que elas desejariam que constassem na nova Constituição. Junto a diversas associações, estas comissões criaram uma frente de mulheres e elaboraram em conjunto um manifesto no qual inscreveram suas principais reivindicações; manifesto que sem dúvida serviu de base para o projeto de constituição que as mulheres democratas elaboraram com juristas em fevereiro de 2012 e que propuseram à Assembleia Constituinte. Neste manifesto, a laicidade e a paridade nas listas eleitorais são as reivindicações mais importantes. No entanto, se a paridade nas listas eleitorais foi adotada e aplicada graças à lei de maio de 2011, a laicidade, mal

⁹ Jurista e militante tunisiana, Sana Ben Achour ensina direito público na Universidade de Cartago. Ela salientou por diversas vezes em seus artigos os distanciamentos entre a legislação, que não se refere à religião, e sua aplicação pelos juízes.

compreendida e confundida com o ateísmo, vai desencadear reações de hostilidade da parte dos islamistas que se utilizaram disto para acusar as mulheres e os democratas de ateísmo e de aliança com o Ocidente. Paralelamente, diferentes ações de caráter social e pedagógico foram realizadas no quadro da frente de mulheres: foram então organizadas caravanas nas regiões, a fim de sensibilizar à questão das mulheres, de explicar o princípio da democracia e de auxiliar as famílias necessitadas e os refugiados líbios, bem como os que acolham-nos.

Este élan feminista que marcou o início da revolução será novamente encontrado mesmo nos escritos de algumas *nahdahaouis* como Soumaya Ghanouchi, tal como o indica este extrato assim como este extrato de um artigo publicado no *The Guardian* onde ela associa estreitamente a revolução à emancipação das mulheres:

As revoluções árabes não somente abalaram o coração das estruturas do despotismo, como também estilhaçaram velhos mitos, tal qual o da mulher árabe impotente (...) condenada a viver numa cela de silêncio e de invisibilidade numa sociedade cuja missão seria a de um guarda de prisão. Ora, não é este tipo de mulher que emergiu como protagonista na Tunísia e no Egito nestes últimos anos (GHANOUCI, 2011, n.p.).

Se Ennahdha ganhou as eleições é sem dúvida porque ele representa, como a definiu Djamilia Behabib (2013), “uma força política e uma organização moderna”, que “trabalhou a sociedade de perto durante anos” com “dinheiro suficiente para subornar todo mundo” e “que avança unida enquanto a oposição é dividida”¹⁰ (n.p.). Mas é sem dúvida também porque o partido ofereceu durante a campanha eleitoral uma imagem moderada e tranquilizadora do Islão. Enquanto os islamistas egípcios colocaram nos cartazes eleitorais uma rosa no lugar do rosto das candidatas, os *nahdhaístas* aceitaram o princípio da paridade nas eleições legislativas, mesmo que isso lhes tenha trazido alguns problemas, e engajaram-se a respeitar o Código do estatuto pessoal¹¹; ademais, uma das candidatas que se apresentou em suas listas não usa véu e tem um *look* bastante moderno (Souad Abderrahim).

Graças a uma estratégia de dupla linguagem cuidadosamente orquestrada, eles conseguiram desta forma atingir não somente um eleitorado conservador que aderiu a seu

¹⁰ As razões do sucesso dos irmãos muçulmanos nas eleições são as mesmas na Tunísia e no Egito, conforme Behabib (2013).

¹¹ Em sua obra, *Renaissances arabes, 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Geisser e Ayari (2011) mostram a complexidade das relações entre as revoluções da primavera árabe e os islamistas, e indicam que a integração dos movimentos islamistas pode servir para reconfortar uma parte dos cidadãos.

discurso identitário e religioso, como também um eleitorado modernista que acreditou em sua capacidade de conciliar Islão e modernidade, e de moralizar a vida pública. No entanto, uma vez no poder, Ennahdha mostrará uma face diferente.

4 Vitória de Ennahdha: a revolução e as mulheres feitas reféns pelos islamistas

Com efeito, as primeiras eleições livres de outubro de 2011 na Tunísia deram aos islamistas uma maioria relativa que lhes permitiu dirigir um governo de coalisão e de transição. Esta vitória dos islamistas no Egito e sobretudo na Tunísia despertou grande surpresa e profunda decepção, tanto da parte dos democratas dos países em questão como no resto do mundo, onde se fala prontamente de “revolução traída”, de “uma revolução que deu à luz um monstro islamista, conservador e liberticida”¹². Esta vitória colocou novamente em dúvida a capacidade de os países árabes acederem à democracia, e gerou também temor pelas mulheres, que não cessaram de ser agredidas no Egito e na Tunísia, a princípio pelos policiais de Ben Ali e Moubarak, e em seguida pelos militares e pelos salafistas.

Durante a revolução, para além da violência física, elas sofreram também agressões sexuais. Na Tunísia, a repressão contra as manifestantes nas regiões e em Túnis deu ensejo a numerosos estupros por parte da polícia; no Egito estes estupros se tornarão, por vezes, coletivos e serão mesmo cometidos, conforme a jornalista egípcia Mona Eltahawy, que foi também vítima, pelos próprios revolucionários. Testes de virgindade foram igualmente impostos pelos militares às mulheres da praça Tahrir. Estas agressões em função da repressão – e frequentes, segundo a filósofa Geneviève Fraisse, em caso de guerra e desordens sociais, em razão da ruptura do laço social que elas ocasionam – se multiplicarão com a chegada de Ennahdha ao poder e tomarão diferentes formas: moral, física e sexual.

Os salafistas começaram, desde os primeiros dias da revolução, a atacar as mulheres, nas manifestações, em razão de seus slogans em favor da laicidade e da igualdade; na internet – onde a blogueira Lina Ben Mheni e a cineasta Nadia El Feni, cuja

12 A este propósito, remetemos ao artigo de Dakhli (2013) onde ela indica que “la plupart des commentateurs font de l’élection du parti Ennahdha après les élections d’octobre 2011 la figure de la trahison” uma vez que “La révolution des jeunes, épris de liberté et de justice, aurait accouché d’un monstre islamiste, conservateur et liberticide” e que “Les premières élections libres post-révolutionnaires auraient porté au pouvoir des adversaires de la démocratie et de la liberté” (n.p.).

projeção do filme *Nem Allah, nem mestre*¹³, CinemAfricArt, acabou em enfrentamento entre os salafistas e o público –, [as mulheres] são insultadas e ameaçadas. Esta prova de força se acentuará com a tomada do poder pela *Troika* e será encorajada pela passividade do governo, ou mesmo sua cumplicidade; pois Ennahdha não esconde mais seu projeto de islamização do país e seus deputados na Assembleia Nacional pedem que a *charia* seja o núcleo da Constituição.

As mulheres são submetidas então a uma violência verbal e às vezes física por parte dos islamistas por conta de suas vestimentas consideradas indecentes, ou simplesmente porque sua presença no espaço público incomoda. Nas escolas, nas universidades e nos bairros populares, onde eles multiplicaram as escolas corânicas, os islamistas tentam impor o *hijab* às mulheres e fazem, por vezes, meninas de três anos portarem o véu.

Na faculdade de Letras, Humanidades e Artes de Manouba, um grupo de salafistas fez um protesto [*sit-in*] para impor o uso do *Niqab*, proibido nas salas de aula e agrediu o reitor, acusado por duas estudantes em *Niqab* [*niqabées*] de violência e perseguido em justiça. Um dos casos mais representativos desta violência é o de Meriem Ben Mohamed, uma jovem estuprada por policiais quando se encontrava, à noite, com seu namorado dentro do carro e que foi acusada de “atentado ao pudor”, porque seus agressores disseram tê-la visto numa “postura indecente”. Nós compartilhamos do ponto de vista de Djemila Benhabib (2013) quanto à compreensão destas agressões: “Isto que acontece é não somente uma pressão política, mas também, ao mesmo tempo, uma instrumentalização do poder judiciário e do poder policial, de forma a silenciar as mulheres, amordaça-las, ejeta-las da cena pública” (n.p.).

Para além disso, as conquistas das mulheres são colocadas em questão: a poligamia é apresentada como uma solução ao celibato das mulheres e o casamento tradicional [*mariage coutumier*] volta à ordem do dia, sendo praticado por certos islamistas. Pregadores do Oriente Médio, convidados pelos salafistas, fazem o elogio da excisão, desconhecida na Tunísia, à qual dão por eufemismo o nome de “cirurgia estética”. Nos debates apresentados pelas mídias, alguns chegam mesmo a propor, para se diminuir o desemprego, reduzir a contratação de mulheres, proposta retomada pela assembleia; e

13 O filme foi exibido em 26 de junho 2011, durante o evento *Touche pas à mes créateurs*, organizado pelo coletivo associativo Lam Echaml no CinemAfricArt. Salafistas do partido Hizb El Tahrir, não autorizados, destruíram a sala, agrediram seu diretor e o público para impedir a projeção. Nadia El Fani, em seguida à violenta polêmica que o filme suscitou, optou por trocar seu título bastante provocativo de *Ni Allah ni maître* e de lhe atribuir este: *Laïcité Inch'Allah*. O filme aliás obteve o Prêmio Internacional de Laicidade em 2011.

outros propõem ainda baixar para 13 anos a idade do casamento para as mulheres¹⁴. Por fim, na Assembleia Constituinte, os deputados de Ennahdha propuseram, no projeto da Constituição, substituir o princípio de igualdade entre a mulher e o homem no seio da família, por aquele da complementaridade no artigo 28¹⁵.

Simultaneamente, uma campanha de calúnia e difamação das feministas foi lançada na internet. Todas as feministas são misturadas e assimiladas à UNFT¹⁶, que era próximo do antigo regime, e acusadas de terem sido financiadas por Ben Ali e sua esposa, bem como de islamofobia. Este extrato pode dar uma ideia da natureza dos comentários a seu respeito e as acusações que lhes foram feitas:

Certo número de movimentos (...) querem se apropriar da redação da futura constituição tunisiana (...) para introduzir nela muitos dos dispositivos jurídicos que não são de natureza constitucional (...). Por outro lado, as reivindicações atuais dos movimentos feministas tunisianos (*sic*) parecem inadaptados à realidade social do povo tunisiano, que sofreu muito as consequências do feminismo de estado durante o reino de BEN ALI (*sic*). (...) Durante o reino do ditador BEN ALI (*sic*), o poder tunisiano fabricou um feminismo de estado institucionalizado com fins políticos, servindo notadamente à repressão que se exerceu sobre o povo tunisiano, durante 23 anos, o aprisionamento e a tortura de milhares de cidadãos tunisianos, acusados de integralismo [*intégrisme*] muçulmano, de fanatismo, de obscurantismo e de terrorismo islâmico, etc.¹⁷ (BEN AICHA, 2011, n.p.).

Em outro artigo, o autor deste extrato, Mounir Ben Aicha, esforçar-se-á numa demonstração vertiginosa na qual ele mesmo termina por se perder ao mostrar como a lei sobre a herança na Tunísia, que concede às mulheres apenas a metade da parte dos

14 O líder do partido salafista “abertura e fidelidade”, Bahri Jelassi, tristemente célebre pelas ideias obscurantistas e chocantes que pregava, em suas diversas aparições na televisão, pediu, entre outras, que se diminuísse para 13 anos a idade do casamento para as meninas.

15 De acordo com a Sra. Farida Laabidi, deputada de Ennahdha que presidiu a comissão dos direitos e liberdades, este artigo teve 12 votos (9 de Ennahdha, 1 do grupo Liberdade e Dignidade, 1 do Movimento Wafa et 1 do CPR).

16 A união Nacional da Mulher Tunisiana é uma organização não governamental criada em 1956, com a independência da Tunísia. Tanto no governo de Bourguiba quanto no de Ben Ali, esta organização trabalhou afinada com a política do partido no poder, o Néo-Destour depois o RCD (Le Rassemblement constitutionnel démocratique) e foi desta feita considerada como o instrumento do poder e certa forma como uma “correia de transmissão de palavras de ordem do regime junto à população feminina”. Cf. Attia (2017).

17 Proposições tão incoerentes quanto aberrantes, sustentadas por um certo Mounir Ben Aicha, que parecem fazer das mulheres o instrumento de repressão dos islamistas por Ben Ali e acusam as feministas de ter sido aliadas de Leila Ben Ali.

homens, é na verdade mais favorável a elas que a lei francesa.

O mais surpreendente é que ninguém entre os oficiais defenda verdadeiramente os direitos das mulheres. A própria ministra das mulheres, Sihem Badi, supostamente engajada na causa feminina em decorrência de sua função e dos longos anos que passou na França antes de ser ministra, sustenta um discurso contraditório e demagógico: interrogada sobre o casamento tradicional, ela o apresenta primeiramente como “uma liberdade pessoal”¹⁸, e em seguida, em suas respostas aos internautas do *Monde Fr* que a questionam sobre este tema em 8 de março de 2012, na ocasião da jornada da mulher, como “um verdadeiro perigo para a estabilidade da família e dos direitos das mulheres e das crianças”. Na mesma entrevista, ela afirma a necessidade de melhorar o Código do estatuto pessoal e defende a ideia de que a *charia*, que ela assimila aos “valores universais”, seja a base da constituição (BADI, 2012a).

No entanto, longe de ceder a este movimento de regressão e a esta onda de violência que vai inflar e crescer, e pouco a pouco ameaçar não somente as mulheres mas também o conjunto dos democratas e levar ao assassinato de dois opositores Chokri Belaïd e Mohamed Brahmi, as tunisianas se mobilizarão ainda mais, e apoiadas [*encadrées*] pela sociedade civil, engajar-se-ão num combate tenaz contra os islamistas.

5 Combate das mulheres e reapropriação da revolução

O questionamento de suas aquisições e os ataques à sua liberdade suscitarão entre as mulheres reações tanto individuais quanto coletivas, que virão confirmar a hipótese de um grande número de analistas da primavera árabe, para os quais a revolução só pode se completar através das mulheres.

A mais espetacular reação individual foi a da *femen* Amina Sboui que se mostrou na internet com os seios nus e a inscrição “meu corpo me pertence”. Este ato desencadeou a cólera dos islamistas, mas ele também chocou um grande número de tunisianos, mesmo entre as feministas. Entretanto, se algumas dentre elas viram nisto uma provocação inútil, outras consideraram como uma luta aberta contra o islamismo, que nem sempre respeita o direito das mulheres. Para o sociólogo Smain Laacher, trata-se de um “acontecimento maior”, pois com Amina e Aliaa Magda Elmahdy é a primeira vez que “jovens mulheres

18 A ministra afirma que o casamento tradicional é uma velha prática na sociedade tunisiana e que se trata de uma forma de engajamento entre duas pessoas que se inscreve nos quadros das liberdades pessoais, sem especificar que esta prática é proibida pela lei e que aqueles que a praticam são passíveis de uma pena de prisão. Cf. Badi (2012b).

árabes mostram publicamente, totalmente ou em partes, seu corpo nu”, e acrescenta:

Estes corpos são corpos que se recusam a submeter-se e através dos quais emerge também o político; é um corpo que age contra a violência dos homens e de todas as instituições governadas por homens, armados ou não. É um corpo que faz resistência, noutras palavras, que faz política conta o soberano (terreno ou divino), mas também contra todos os pequenos tiranos ordinários e os milhões de autoempresendedores da moral religiosa (LAACHER, 2013, n.p.).

Esta resistência adquire também formas mais diretas e efetivas através da ação coletiva das mulheres e da sociedade civil, que se erguem a cada vez contra as tentativas de islamização do país os islamistas e de questionamento das conquistas das mulheres, como foi o caso com a *charia*, que os deputados de Ennahdha quiseram inserir na constituição e adotar como base da legislação e do princípio de complementaridade entre os homens e as mulheres, que deveria substituir o princípio da igualdade. Todas estas medidas foram vivamente denunciadas e deram lugar a um amplo movimento de contestação que obrigou Ennahdha a recuar a cada vez: a impressionante manifestação de 13 de agosto de 2012, dia da comemoração da promulgação do Código do estatuto pessoal, que aconteceu em pleno mês do Ramadan após a ruptura do jejum, é um exemplo significativo.

Adiantando-se a Ennahdha e temendo suas derivas, os membros da Associação Tunisiana de Mulheres Democratas¹⁹ redigiram em fevereiro de 2012 um projeto de constituição no qual apresentaram, conforme sua antiga presidente, a jurista Sana Ben Achour, “uma visão alternativa da constituição tunisiana” (LA PRESSE, 2012). Este projeto, que defende a separação entre política e religião; garante os direitos econômicos, sociais, sindicais, culturais, ecológicos das mulheres com base na igualdade entre homens e mulheres; a adoção do princípio de paridade nas instâncias de representação, bem como a interdição de toda discriminação entre os sexos, [este projeto] foi sustentado numa manifestação diante da Assembleia Nacional Constituinte (ANC).

Além disso, os processos da *femen* Amina Sboui e de Meriem Ben Mohamed serão seguidos de perto pelas mulheres. Meriem, a jovem mulher estuprada, será defendida por diversas advogadas feministas. O estupro, habitualmente mantido em silêncio, foi contado em detalhes pela vítima, nos canais de televisão. Em favor desta, ações de apoio, encontros e manifestações foram organizados pelas mulheres. Na sequência destas ações, a justiça, após tergiversações, condenou os policiais estupradores a 15 anos de prisão.

¹⁹ Tais como Radhia Nasraoui, Saida Garrach e Bochra Bel Haj Hmida.

Os assassinatos de Chokri Belaïd, em 6 de fevereiro de 2013, e de Mohamed Brahmi²⁰ em 25 de julho de 2013, impulsionaram na cena pública e política suas esposas, Besma Belaïd e Mbarka Brahmi, até então pouco mediatizadas. Elas ocuparão o lugar de seus maridos, transformar-se-ão em figuras emblemáticas e opositoras ferozes dos islamistas, os quais elas incriminam pelos assassinatos de seus maridos. Elas impuseram o respeito por sua coragem, seu engajamento, sua tenacidade e sua eloquência; tornaram-se também um polo entorno ao qual reuniram-se as forças democráticas do país e organizou-se, durante o verão de 2013, a resistência contra Ennahdha. O *sit-in* dos deputados de oposição que se retiraram da Assembleia Nacional Constituinte e ocuparam a praça do Bardo, pedindo a dissolução da ANC e a demissão do chefe do governo Laarayedh, acusado de ter falhado no plano securitário mas também nos planos político e econômico, estendeu-se durante grande parte do verão de 2013 e só teve sucesso graças à implicação das mulheres e sua mobilização junto aos manifestantes [*sit-ineurs*].

Mulheres de todas as idades, jovens, velhas e mesmo muito velhas, portando ou não o véu, saíram muitas vezes às ruas e participaram de todas as manifestações, entoando slogans contra a violência e contra Ennahdha. O coletivo Hraier Tounes²¹, que reúne várias associações feministas, organizou em 13 de agosto de 2013, da praça Bab Saadoun até a do Bardo, uma marcha por um estado civil e o direito às diferenças, que atraiu mais de uma dezenas de milhares de pessoas que gritaram homens e mulheres juntamente, entre outros slogans “eis aqui, eis aqui a mulher tunisiana!”.

Ao lado de Besma Belaïd e Mbarka Brahmi, muitas figuras femininas emergiram durante a revolução e desempenharam um papel determinante no curso da transição. Maya Jribi marcou a paisagem política deste período como secretária geral do partido Al Jomhuri²², e Wided Bouchamaoui, presidente da UTICA²³ foi membro do Quarteto do diálogo nacional, que obteve o prêmio Nobel da Paz em 9 de outubro de 2015. Mas foi

20 Dois homens políticos conhecidos por suas tomadas de posição contra o islamismo político e contra Ennahdha.

21 O coletivo Hraier Tounes: em 13 de agosto reúne a Comissão nacional da mulher ativa, composta por UGTT, UNFT, a Associação tunisiana das mulheres democratas (ATFD), Associação das mulheres tunisianas para a pesquisa sobre o desenvolvimento (AFTURD), O Coletivo para as mulheres da Tunísia e a Liga tunisiana de defesa dos direitos humanos (LTDH). Ele é composto igualmente pela Associação “Mou-sawat” (igualdade), pela rede “Destourna”, pela Associação “mulher e liderança”, pela Associação “Bayti”, Associação para a promoção da mulher árabe, Anistia Internacional, Câmara Nacional das mulheres de negócios, a Associação “Cidadania e democracia” e Associação “Voix de la femme”.

22 Partido de oposição nos governos de Ben Ali e da Troïka, Al Jomhuri tinha o nome de partido democrático progressista e tinha até 2006, como secretário geral, Nejib Chebbi, seu fundador.

23 União tunisiana do comércio e do artesanato.

no domínio sindical e associativo que elas se distinguiram. Algumas dentre elas mesmas presidiram inclusive os sindicatos de setores dominados por homens, como o sindicato das prisões e da reabilitação penitenciária (Olfa El Ayari) ou o dos magistrados tunisianos (Raoudha Laabidi), bem como o dos jornalistas (Najiba Hamrouni). Na sociedade civil, as mulheres foram igualmente muito presentes. As associações fundadas e presididas por mulheres se multiplicaram durante a transição e algumas dentre elas, como a Associação dos magistrados tunisianos, presidida por Kalthoum Kennou, e dos jovens advogados, presidida por Imen Bejaoui, e sobretudo a ONG El Bawssala, observatório da constituinte, presidida pela jovem Amira Yahyaoui²⁴, tiveram uma função importante no controle e na regulação do processo democrático. Para dar maior visibilidade às mulheres e lhes permitir aceder às esferas de decisão, Olfa Tounsi criou uma rádio, *Cap FM*, que se impõe cada vez mais no campo midiático e Amel Mzabi um jornal, *EcoJournal*, especializado, como indica seu nome, em economia. Para elas, não é suficiente mudar as leis para assegurar a igualdade entre os sexos, mas é preciso também “revolucionar as mentalidades”.

Deste modo, o combate levado a cabo pelas mulheres ao longo deste período de transição foi não somente intenso e decisivo para elas mesmas, como também para o país. Com efeito, esta resistência lhes permitiu reconquistar direitos, em relação aos quais muitas vezes foram repreendidas por tê-los obtido sem luta, e assim transformar o feminismo de estado em feminismo de combate. Juntamente com os manifestantes [*sit-ineurs*] do Bardo, elas também orientaram a elaboração da nova constituição – uma constituição que confirmará a igualdade dos sexos e respeitará os direitos humanos –, e apoiaram o processo democrático. Graças ao voto delas, a vitória foi conquistada por Nida Tounès, do partido laico, nas eleições legislativas de 2014, quando obtiveram mais de 31 cadeiras, contra as 23 obtidas nas eleições de 2011. Além disso, uma mulher, Kalthoum Kannou, a presidente da Associação dos magistrados tunisianos, contou entre os candidatos às eleições presidenciais, nas quais obteve um número de votos superior ao de alguns chefes históricos da oposição²⁵.

A chave feminina de que dispõe a Tunísia, conforme Mathieu Guidère (2012)²⁶, funcionou portanto plenamente e a revolução não somente derrubou a ditadura e

24 Em 2014 ela recebe o prêmio da Fundação Chirac por “sua ação de prevenção de uma conflagração na Tunísia”.

25 Como Najib Chebbi, por exemplo.

26 No segundo capítulo desta obra, intitulado *As chaves para compreender o mundo árabe*, o autor tenta dar “chave(s) de compreensão” dos diferentes estados constitutivos da Liga Árabe a fim de “melhor apreender os desafios e as relações de força”, ele associa a Tunísia à chave feminina.

desmontou todo um sistema político, como também está em vias de transformar a sociedade tunisiana e sua relação às mulheres. Ademais, ela acelerou a roda do tempo e perturbou o ciclo das estações: A primavera árabe deu lugar, sem dúvida, a um longo inverno islamista, mas que foi seguido imediatamente por uma outra primavera das mulheres.

Referências

ATTIA, S. Tunísia: renaissance de l'organisation féminine UNFT. **Jeune Afrique**, 15 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.jeuneafrique.com/502929/politique/tunisie-renais-sance-de-lorganisation-feminine-unft/>>. Acesso em: novembro de 2020.

BADI, S. Je veux que la femme soit présente dans les postes de décision. **Le Monde Fr.**, 8 mar. 2012a. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/international/article/2012/03/08/sihem-badi-je-veux-que-la-femme-soit-presente-dans-les-postes-de-decision_1654236_3210.html>. Acesso em: novembro 2014.

BADI, S. Le mariage coutumier est une liberté personnelle. **Business News.**, 01 fev. 2012b. Disponível em: <<http://www.businessnews.com.tn/Sihem-Badi--%C2%AB-Le-mariage-coutumier-est-une-libert%C3%A9-personnelle-%C2%BB,520,29089>>. Acesso em: novembro de 2014.

BEN ACHOUR, S. Les chantiers de l'égalité au Maghreb. **Policy Paper**, n. 13, p. 1-24, dez. 2004. Disponível em: <https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/pp_13_sbachour.pdf>. Acesso em: novembro de 2014.

BEN AICHA, M. Le risque du détournement de la Révolution tunisienne par la future Assemblée Nationale Constituante. **Nawaat.org.**, Disponível em: <<http://nawaat.org/portail/2011/04/04/lavenir-de-la-revolution-tunisienne-dans-la-future-assemblee-nationale-constituante>>. Acesso em: novembro de 2014.

BENHABIB, D. Le statut des femmes est l'enjeu majeur des révolutions arabes. **Les Observateurs**, 19 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.lesobservateurs.ch/2013/06/19/benhbib/>>. Acesso em: novembro de 2014.

DAKHLI, L. Une révolution trahie ? Sur le soulèvement tunisien et la transition démocratique. **La Vie des idées**, 19 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.laviedesidees.fr/Une-revolution-trahie.html>>. Acesso em: novembro de 2014.

DAKHLIA, J. Ben Ali: les ressorts de la complaisance française. **Le Monde**, 21 jan. 2011. Disponível em: < https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/01/21/ben-ali-les-ressorts-de-la-complaisance-francaise_1468722_3232.html >. Acesso em: novembro de 2014.

FRAISSE, G. Révolutions arabes: la démocratie est-elle incompatible avec le droit des femmes ?. **L'OBS, le Plus**, 8 mar. 2012. Disponível em: <<http://leplus.nouvelobs.com/contribution/210393-revolutions-arabes-la-democratie-est-elle-incompatible-avec-le-droit-des-femmes.html>>. Acesso em: novembro de 2014.

GEISSER, V.; AYARI, M. B. **Renaissances arabes, 7 questions clés sur des révolutions en marche**. Ivry-sur-Seine: Édition de l'Atelier, 2011.

GHANOUCI, S. Une révolution dans la perception des femmes arabes. Réflexions sur les manifestations égyptiennes, tunisiennes et yéménites. **The Guardian**, 11 mar. 2011. Disponível em: < <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/mar/11/arab-women-revolutionised-egypt-tunisia-yemen> >. Acesso em novembro de 2014.

GUIDÈRE, M. **Le choc des révolutions arabes. De l'Algérie au Yémen, 22 pays sous tension**. Paris: Éditions Autrement, 2012.

JOMIER, A. Laïcité et féminisme d'Etat : le trompe-l'œil tunisien. **La Vie des idées**, 12 abr. 2011. Disponível em: <<http://www.laviedesidees.fr/Laicite-et-feminisme-d-Etat-le.html>>. Acesso em: novembro de 2014.

LA PRESSE. Quelle place pour les droits des femmes dans la Constitution?. **La Presse**, 12 jun. 2012. Disponível em: < <https://www.turess.com/fr/lapresse/51147>>. Acesso em: novembro de 2014.

LAACHER, S. Nécessaire féminisme radical en pays arabe. **Le Monde**, 25 abr. 2013. Disponível em: < https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/04/25/necessaire-feminisme-radical-en-pays-arabes_3166884_3232.html >. Acesso em: novembro de 2014.

SAGHI, O. La femme arabe et la révolution. **Omar Saggi Chroniques**, 16 nov. 2011. Disponível em: <omarsaggi.com/2011/11/16/la-femme-arabe-et-la-revolution/>. Acesso em: novembro de 2014.

O ARCAICO DO CONTEMPORÂNEO: MEDUSA E O MITO DA MULHER^{1 2}

THE ARCHAIC OF THE CONTEMPORARY: MEDUSA AND THE MYTH OF WOMAN

Luiza Helena Hilgert³

Resumo:

O presente artigo tem como objetivo propor que a história de Medusa e Perseu foi utilizada para compor e reforçar uma visão hegemônica do mundo, dos sexos e dos gêneros. Apresento, brevemente, algumas imagens e excertos dos mitos; em seguida, demonstro minha hipótese de que a objetificação da Medusa aconteceu de duas formas, que eu chamei de mito da monstruosidade e mito da beleza. Na sequência, desenvolvo, a partir de excertos teóricos, os papéis dos mitos na construção da subjetividade e do lugar da mulher na concepção de Simone de Beauvoir. Depois, procuro aproximar alguns acontecimentos comuns do mito da Medusa com o que se passa nos dias de hoje: cultura do estupro, rivalidade feminina, isolamento das vítimas de violência, gravidez do estupro, silenciamento. Por fim, proponho a reconsideração, o deslocamento e a subversão da interpretação dos personagens de Medusa e de Perseu sob um olhar descolonizado e desmasculinizado.

Palavras-chave:

Medusa. Mito. Mulher.

Abstract:

This article aims to propose that the history of Medusa and Perseus was used to compose and reinforce a hegemonic view of the world, of sexes and genders. I briefly present some images and fragments from the myths, then I demonstrate my hypothesis, that the objectification of Medusa happened in two ways that I called the myth of monstrosity and the myth of beauty. In sequence, I analyze the roles of myths in the construction of subjectivity and the place of women in Simone de Beauvoir's conception, based on theoretical excerpts. Then, I try to bring some common events of the myth closer to what happens today: rape culture, female rivalry, isolation of victims of violence, pregnancy due to rape, silencing. Finally, I propose to reconsider and subvert the interpretation of the characters of Medusa and Perseus under a decolonized and demasculinized point of view.

Keywords:

Medusa. Myth. Woman.

1 Artigo recebido em 17/11/2020.

2 Agradecimentos especiais à Vitória Hilgert Tomasel e ao Ricardo R. Rodrigues pela gentileza da leitura do meu texto.

3 Pós-Doutoranda em Filosofia (UFSCar/FAPESP). Endereço de e-mail: luizahilgert@hotmail.com.

1 Introdução

Para Vitória Hilgert Tomasel

I saw you once, Medusa; we were alone.
I looked you straight in the cold eye, cold.
I was not punished, was not turned to stone—
How to believe the legends I am told?

May Sarton

Muito generosamente, fui convidada a contribuir com o número inaugural da *Lâmpião* – Revista de Filosofia, o novíssimo periódico do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas e, para tornar a distinção ainda mais louvável, esta publicação será exclusivamente composta por mulheres. E eu vou me aproveitar desta condição muito honrosa e realizar algo que considero bastante louvável quando empreendido por outras e outros colegas pesquisadores de filosofia; além de muito desafiador porque não é o que normalmente fazemos na pesquisa em filosofia no Brasil. A tarefa que pretendo realizar é a de apresentar um texto de caráter um pouco mais ensaístico, se comparado ao que habitualmente produzo. Essa permissão por mim mesma outorgada será conduzida na esteira da perspectiva da filosofia existencialista de Simone de Beauvoir, arriscando-me a expressar um ponto de vista que ainda se encontra na condição de *work in progress*, o que significa dizer que a reflexão aqui empreendida permanece um pouco incipiente. A iniciativa a que me disponho a levar a cabo como parte da minha colaboração de estreia à *Lâmpião* é a de estudar as construções ligadas à temática de gênero a partir do mito de Medusa e Perseu e avaliar se uma leitura menos creditada às tradições eurocêntricas e masculinas poderia fomentar outras interpretações do mito.

A metodologia e a base teórica do presente texto se assentam no que é exposto em *O segundo sexo*, sobretudo no primeiro volume, ainda que Simone de Beauvoir não elabore uma análise do mito de Medusa e Perseu. Parto dos pressupostos teórico-metodológicos ali desenvolvidos, contudo, as condições objetivas do presente artigo me impedem de explicitá-los de forma aprofundada, então, me permito apenas explicar de maneira breve e rápida alguns conceitos mais elementares e me deter um pouco mais nos mais específicos e fundamentais para as análises que me disponho a conduzir aqui. Se outras incursões na filosofia mais basilar de Simone de Beauvoir se fizerem necessárias ao leitor e à leitora, recomendo o retorno à obra de Beauvoir disponível na rede e às obras de

pesquisadoras e pesquisadores⁴.

A História da Humanidade, com seus saberes e conhecimentos, resulta de processos interpretativos de mitos e fatos cuja apropriação acerca do sentido pertenceu, exclusivamente, aos homens por ocuparem, desde sempre, os lugares proeminentes da História. Podemos propor, então, a importância e a relevância teóricas da realização de um novo estudo sobre os significados e os sentidos desses mitos e fatos que engendraram e determinaram o curso dos acontecimentos, com o objetivo de rastrear as origens do imaginário contemporâneo a partir dos personagens mitológicos que o compuseram. De maneira muito peculiar, a personagem escolhida para iniciar o estudo dos mitos e fatos tem como motivação a pura arbitrariedade do meu gosto e interesse particulares, além da curiosidade despertada em razão da permanência em assombrar o imaginário cultural desde a Antiguidade até hoje, tanto nas esferas artísticas e acadêmicas, quanto no universo pop e *mainstream*. A proposta de repensar Medusa, todavia, não é nova e nem original: várias escritoras, pensadoras, comentadoras, filósofas, intelectuais e feministas contemporâneas já se ocuparam em revisitar e ressignificar o mito de Medusa. O que pretendo desenvolver nesta seara filosófica não passa de mais uma modesta investida.

O caminho a ser percorrido se inicia na breve apresentação de algumas narrativas histórico-mitológicas sobre Medusa e Perseu, de algumas imagens e representações pictóricas da Górgona e do sentido contemporâneo que a simbologia envolvendo a Medusa firmou sobre a tradição cultural. O objetivo é comparar as alterações e mudanças de sentido nos diferentes momentos temporais entre o Arcaico, o Antigo e o Contemporâneo. Minha hipótese de interpretação é que a objetificação da mulher passou da noção essencializada de natureza feminina para a determinação pela aparência física de apelo sexual. Chamo esses dois momentos de mito da monstruosidade e de mito da beleza. Em seguida, recupero excertos teóricos sobre os papéis dos mitos na construção da subjetividade e do lugar da mulher na concepção de Simone de Beauvoir, tal como a autora desenvolve em *O segundo sexo*. Veremos, então, a explicação de Beauvoir sobre como a narrativa predominantemente masculina e europeia constituiu a interpretação hegemônica sobre os sexos e os gêneros. Na sequência, procuro demonstrar do que aconteceu com Medusa e que se repete na contemporaneidade, apesar de arcaico e antigo: cultura do estupro, rivalidade feminina, isolamento das vítimas de violência, silenciamento e culpabilização da vítima, gravidez decorrida do estupro, serão alguns dos temas abordados. Por fim, proponho a reconsideração, o deslocamento e a subversão da interpretação dos personagens de Medusa

4 Também recomendo o dossiê Simone de Beauvoir publicado pela *Ipseitas* (2019).

e de Perseu sob uma perspectiva existencialista, descolonizada e desmasculinizada.

Importante destacar que o objetivo deste estudo não é o de ressignificar Medusa e transformá-la em um novo ícone do feminismo, exaltando sua força ou outras características de resistência ao patriarcado e à supremacia masculina; tampouco, o de fazer um trabalho historiográfico acerca das variações do mito comparando-as entre diferentes autores e épocas, mas e antes de tudo, propor que a história de Medusa e Perseu faz parte de uma narrativa usada para compor e reforçar uma visão dominante do mundo, dos sexos e dos gêneros. Dito de outra forma, um dos propósitos principais do presente artigo é o de demonstrar como o fato – a cultura grega – colaborou para a criação de um mito – o do segundo sexo.

2 Medusa na História

As histórias sobre as três Górgonas irmãs que habitavam uma distante ilha aparecem contadas desde os tempos de Homero, que não as nomeia, mas se refere simplesmente às Górgonas, na *Ilíada* e também na *Odisseia*. Na *Teogonia*, Hesíodo oferece mais elementos e narra a origem de Medusa, a única mortal entre as irmãs Euriale e Esteno. Filhas de Fórcis e Ceto, elas são netas de Gaia e Oceano e fazem parte das divindades primordiais. Curiosamente, o destino de Medusa se assemelha ao de suas primas Quimera e Hidra, também descendentes dos deuses primordiais e associadas às figuras de víboras e serpentes, que foram, assim como Medusa, mortas por lendários heróis. Píndaro narra nos poemas *Píticos*, sobretudo no poema número XII, as terríveis lamúrias das Górgonas e os assobios das serpentes nas suas cabeças; atribui a invenção da flauta à vontade da deusa Atena de reproduzir os gritos lúgubres e desesperados bradados pela irmã Euriale quando da decapitação de Medusa. Também descreve Medusa como possuidora de *belas faces*, diferentemente das versões anteriores dos outros escritores que a caracterizam com adjetivos de monstruosidade e fealdade. É Ovídio, em *Metamorfoses*, já quase na era cristã, quem conta com mais detalhes os acontecimentos que acometem a Górgona desde seu nascimento, o estupro de Poseidon, a manipulada missão de Perseu para matá-la e carregar sua cabeça como presente de núpcias a Polidectes, o casamento de Perseu e Andrômeda no retorno do herói para sua casa e o emprego da face de Medusa no escudo de Atena. Uma das mais extensas – senão a maior de todas – narrativas do mito de Medusa e Perseu foi feita por Apolodoro; também considerada a versão mais confiável por ter sua fonte ligada ao mitógrafo Ferécides de Leros e indicações de que a sua versão existia desde

o século VII a.C.⁵.

Assim como várias pesquisadoras e interessadas nas narrativas da Medusa, segurei a reconstrução feita por Edith Hamilton (1940) a partir da junção de diferentes fontes greco-romanas. Não reproduzirei na íntegra em razão da extensão, todavia, relembro alguns dos principais acontecimentos para, em seguida, realizar as análises indicadas no início. Polidectes é o cruel rei da ilha de Sérifos, onde chegam Dana e seu filho Perseu. Polidectes se apaixona por Dana e ludibria Perseu para que ele se ofereça para a missão suicida de trazer a cabeça da Górgona como presente de casamento; a intenção real do rei era livrar-se de Perseu. O filho de Zeus parte, então, para Delfos consultar o Oráculo para descobrir como encontrar as irmãs Górgonas. A sacerdotisa orienta que viaje a Dodona, terra de cavalos falantes em que uma árvore falante o instruirá do caminho e do processo. Hermes e Atena o guardam e o auxiliam. Hermes diz a Perseu que siga até a terra das Mulheres Cinzentas, que compartilham o mesmo olho, porque elas sabem como chegar até a habitação das Ninfas do Norte. Hermes entrega a Perseu uma espada forjada por Hefesto e Atena o presenteia com um escudo brilhante dotado de um espelho que o ajudará a vencer Medusa. Perseu segue em direção ao Mundo das Sombras viajando sobre o Oceano e lá encontra as três Mulheres Cinzentas. Quando trocam o olho há um momento em que ficam cegas, é aí que Perseu rouba o olho unitário e as chantageia em troca da rota em direção ao Norte. É atrás do vento do Norte que habitam os hiperboreanos, um povo alegre que presenteia Perseu com o que lhe faltava para o sucesso da missão: uma capa da invisibilidade, uma sandália voadora e uma bolsa mágica. Perseu chega na gruta das Górgonas, Atena e Hermes apontam a única mortal dentre as irmãs e o herói decepa com um golpe a cabeça de Medusa, que dormia. De volta a Sérifos, Perseu encontra sua mãe escondida fugindo de Polidectes. O rei está furioso porque Dana recusa o pedido de casamento. No banquete que o rei ofertava aos convidados do casamento, Perseu tira da bolsa mágica a cabeça da Medusa e transforma Polidectes e os demais presentes em estátuas de pedra. Perseu nomeia Dictis, irmão de Polidectes e quem o criara desde que chegara a ilha com sua mãe, como rei da ilha de Sérifos.

As primeiras representações artísticas e pictográficas da Górgona são semelhantes às descrições literárias grotescas e assustadoras. Nas versões iniciais do mito, Medusa, que – como dito – pertence à geração pré-olimpiana dos deuses primordiais, é descrita como um híbrido com aspectos monstruosos, mas que, com o tempo, recebe feições femininas e sedutoras. É sobretudo essa ideia da Medusa bela e atraente que se cristalizou no

5 Cf. WILK (2000).

imaginário popular e permanece representada na cultura pop. As imagens abaixo fazem parte da exposição intitulada *Dangerous Beauty: Medusa in Classical Art*, organizada por Kiki Karoglou para o *Metropolitan Museum of Art*, de Nova Iorque. Gostaria que o leitor e a leitora observassem a mudança de visão dos artistas sobre a personagem da Medusa, que passa de monstruosa para cada vez mais humanizada e feminizada:



Imagem 1 – Obra assinada por Ergotimos como oleiro e Kleitias como pintor. Suporte com Górgona. Arte grega (Ática), arcaica, cerâmica de figura negra, ca. 570 a.C., Terracota. Altura: 5,7 cm, diâmetro: 9 cm. Fletcher Fund, 1931 (31.11.4).



Imagem 2 – Cabeça de Górgona. Didracma/Moeda de prata oriunda de Atenas. Ca 520 a.C. Coleção British Museum, Térreo, Sala 13, Geometric and Acharic Greece. © MARIE-LAN NGUYEN / WIKIMEDIA COMMONS, 2007.

A Medusa Arcaica é frequentemente representada de maneira grotesca e monstruosa, com grandes presas protuberantes, mãos de bronze e asas de ouro, pele escamada no estilo das serpentes e répteis, além das cobras e serpentes que ora circundam seu rosto, ora se transformam nos seus cabelos. Seu aspecto não-humano é bastante salientado por características bestiais e horrendas.

Já na Antiguidade, com as narrativas de Ovídio, Medusa é descrita como a mais bela das três irmãs, foi estuprada no templo de Atena por Poseidon, seus longos e belos cabelos foram transformados em cobras, seus olhos sedutores petrificavam aqueles que os admirassem, como punição conferida pela própria deusa Atena. Medusa se torna, na pena do poeta latino, uma vítima, no mínimo, triplamente supliciada: pela violação do deus Poseidon, pelo injusto castigo imputado por Atena e pelo assassinato cometido por Perseu por motivos fúteis e ignóbeis. Creio que podemos incluir um quarto martírio: Medusa estava grávida de Poseidon, carregava os filhos do estupro e, quando sua cabeça é decepada pelo herói da ilha de Sérifos, nasceram Pégaso e Crisaor. Os elementos acrescidos à narrativa por Ovídio fundamentariam uma reinterpretação da história de Perseu: de uma epopeia sobre um herói que vence e extirpa um monstro, a história poderia ser entendida como o assassinato de uma seguidora de Atena violentada e transformada num monstro como punição indigna. Gradativamente, a representação artística dos personagens do mito se vê alterada. A Medusa helênica e a romana são retratadas com feições humanas, harmoniosas, simétricas e elegantes, notadamente mais bonitas. O arqueólogo Adolf Furtwängler (apud KAROGLU, 2018) observou um modelo evolucionário nas representações artísticas da

Medusa: o Arcaico, o Médio e o Belo.



Imagem 3 -Fragmento de relevo com Aquiles carregando um escudo de Górgona. Arte grega (Ática), arcaica, ca. 600 a.C. Terracota, 42 x 25 x 3.7 cm. Samuel D. Lee Fund (42.11.13).



Imagem 4 – Estatueta de cavalo e cavaleiro. Obra cipriota, arte helenística, começo do 3º século a.C. Terracota, altura: 20.2 cm. The Cesnola Collection 1874-1876 (74.51.1784).

O escudo de Aquiles (Imagem 3) porta uma Medusa grotesca e terrível que ocupa quase toda a superfície, aterrorizante e assustadora. O escudo ao lado (Imagem 4) tem uma figura mais delicada, com traços humanos e femininos, denotando ao mesmo tempo a ideia de força e de beleza da Górgona. A comparação entre esses dois modelos é um exemplo da transformação da concepção de Medusa de monstro terrível para uma figura mais humana, mais feminizada. Progressivamente, a figura mitológica deixa de ser retratada como horrenda e passa a ser representada como bela, porém, as demais características da personagem associadas que a vinculam ao poder, ao medo, ao terror, e à maldade permanecem até os dias de hoje. As perguntas que poderíamos fazer, então, são o que significa continuarmos a associar uma figura mitológica feminina às características de sedução, poder e maldade e quais as consequências dessa mudança da interpretação do mito da monstruosidade e da beleza na construção da distinção entre os gêneros?

3 Medusa e os mitos da monstruosidade e da beleza

A hipótese que proponho para compreender o fenômeno da mudança na forma como Medusa foi retratada é a de que ambas são maneiras de oprimir e subjugar a mulher, mas se concretizam de maneiras distintas: pela monstruosidade e pela beleza. Como vimos, a Górgona era inicialmente retratada como uma figura monstruosa de feições grotescas e passa, gradativamente, a receber contornos humanos e femininos, mesmo angelicais. São delegados à Górgona, posteriormente, traços mais finos e belos, até que ela passa a ser representada, na iconografia mais recente, de maneira bastante feminina e sensual. Nos nossos dias, é frequente associá-la à ideia de *femme fatale* a ponto de ícones *fashionistas* e da cultura pop se identificarem à Medusa em campanhas publicitárias, como Rihanna, e a adotá-la como marca, como fez Gianni Versace. Não tenho elementos suficientes para formular uma justificativa com o necessário respaldo acerca dos fatores que provocaram ou contribuíram para a alteração da maneira de subjugar as mulheres de modo que em tempos longínquos o mote era pela via da monstruosidade e em algum determinado momento da nossa história foi substituído pela via da beleza.

Minha hipótese considera, com efeito, que à época em que as feições da Górgona possuíam grandes e afiados dentes de javali, lábios protuberantes, pele escamosa e o aspecto assustador da monstruosidade, as explicações sobre a ordem humana, sobre isto que nós somos, se assentavam muito mais em teorias que estabeleciam uma natureza humana imóvel e fixa que em séculos mais tarde. Explico melhor: a hipótese que levanto é que a representação da Medusa com uma natureza monstruosa se relaciona à subjugação da

mulher pela definição da sua essência a partir de uma concepção imutável e inferiorizada da sua natureza. A natureza da Medusa é a do monstro em oposição à natureza humana; Medusa não é humana, ela é de outro reino, do reino das criaturas grotescas e repugnantes. Não é exagero dizer que a essência feminina ou a natureza das mulheres foi vista várias vezes como de outro reino, de um tipo diferente da natureza dos homens.

Dos tempos da *Teogonia*, Hesíodo escreve que a ascendência de todas as mulheres remonta à Pandora, a enviada por Zeus para entregar a Prometeu a Caixa contendo todos os males da humanidade: “Dela descende a geração das femininas mulheres” (HESÍODO, 2009, p. 133). Assim como na mitologia cristã, segundo as mulheres descendem de Eva, enganada pela serpente para comer do fruto proibido que provocou a expulsão do paraíso, na mitologia grega, a ascendência das mulheres também é a razão da existência da fome, da miséria, da cólera, das pestes e de toda a gama de infortúnios que assola o mundo. Como herdeiras não só dos feitiços sedutores e da graça funesta de Pandora e de Eva, somos mensageiras do mal e portadoras dos encantos capazes de arruinar a humanidade.

Invocando Nancy Frazer, Beauvoir afirma: “Os homens fazem os deuses; as mulheres adoram-nos, diz Frazer. São eles que decidem se as divindades supremas devem ser femininas ou masculinas. O lugar da mulher na sociedade é sempre eles que estabelecem. Em nenhuma época ela impôs sua própria lei” (BEAUVOIR, 1970, p. 97-98). As histórias que compuseram o imaginário coletivo foram criadas e escritas pelos homens para explicar os mistérios que recobriam a figura deste *Outro* que eles não entendiam, que eles não se aproximavam para conhecer e que apreendiam, portanto, somente à distância. Do que lhes era desconhecido e misterioso surgiu o medo e, ao medo, foi associado o mal. Por meio dos mitos, os homens transformaram a mulher na responsável pela existência do fracasso próprio da condição humana. Simone de Beauvoir apontou esse processo em *O segundo sexo*:

Organizando a opressão da mulher, os legisladores têm medo dela. Das virtudes ambivalentes de que ela se revestia retém-se principalmente o aspecto nefasto: de sagrada, ela se torna impura. Eva entregue a Adão para ser sua companheira perde o gênero humano; quando querem vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher e é a primeira dessas criaturas, Pandora, que desencadeia todos os males de que sofre a humanidade. O Outro é a passividade em face da atividade, a diversidade que quebra a unidade, a matéria oposta à forma, a desordem que resiste à ordem. A mulher é, assim, votada ao Mal (BEAUVOIR, 1970, p. 101).

Não podemos esquecer que não foram somente os mitos e as religiões que atribuíram à mulher uma natureza impura, inferior e associada ao mal. Lastimavelmente, é preciso lembrar que a filosofia também se encarregou de justificar com teorias racionais e bem desenvolvidas a inferioridade feminina pela sua própria natureza por meio de grandes ideias e teorias. A filosofia de Platão, por exemplo, explica da seguinte maneira a constituição da alma e a existência dupla da natureza humana:

Fazendo-as [as almas] embarcar como num carro, mostrou-lhes a natureza do universo e deu-lhes a conhecer as leis que lhes estavam destinadas, a saber: a primeira gênese seria estabelecida como idêntica para todas, de modo a que nenhuma fosse depreciada por ele. Era obrigatório que, uma vez disseminadas pelos instrumentos do tempo adequados a cada uma, gerassem dos seres-vivos o que mais venerasse os deuses; e, por a natureza humana ser dupla, aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho. [...] Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração⁶ [...] (PLATÃO, 2010, p. 118-119).

É que aqueles que nos constituíram tinham conhecimento de que um dia as mulheres e os outros animais selvagens seriam gerados a partir dos homens [...]. (PLATÃO, 2010, p. 182).

O *Timeu* é uma obra acerca da origem e da natureza do mundo e da natureza humana, como discursa Crítias ao apresentar o programa da discussão para Sócrates. Nesta teoria, a alma do mundo e a alma humana são feitas pelo Demiurgo. A primeira gênese da alma humana é criada diretamente pelas mãos do Demiurgo, conhece a natureza do universo e as leis, não sofre nenhuma depreciação e se concretiza como ser vivo na exclusiva figura do macho, ou seja, as mãos do deus artesão criador do mundo fez diretamente apenas uma alma: a dos homens. Aqueles homens que, tendo encerrado seu tempo terreno, viveram uma vida justa e adoraram os deuses, retornam à morada eterna numa vida feliz; aqueles outros homens que se perderam na vida – seja por injustiça, covardia ou não observarem a busca do bem, do belo e da verdade –, renascerão como mulheres na segunda geração. As mulheres são, portanto, segundo a explicação platônica, seres de constituição inferior moral e cognitiva pela sua própria natureza. A

⁶ Também: “Entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres na segunda geração” (PLATÃO, 2010, p. 208).

inferioridade feminina repousa, assim, ontologicamente na constituição do seu ser *sendo* e lhe é impossível melhorar, aprender, aprimorar-se para alcançar algum tipo de evolução ou avanço. As mulheres são a *encarnação* em segunda geração daquelas almas que não tiveram uma vida justa e boa, o que as torna, portanto, seres de segunda categoria.

Na primeira forma de subjugar a mulher, a do mito da monstruosidade, as teorias que defendem uma natureza da mulher são praticamente unânimes na explicação da condição humana neste mundo Arcaico e Antigo, tanto pelos mitos e religiões quanto pela filosofia. A Medusa é representada de maneira monstruosa na mesma medida em que é atribuída à mulher uma essência díspar e inferior à do homem, como um ser de segunda classe, uma criatura assemelhada aos animais. O que proponho aqui como interpretação da Medusa-Monstro é que é em nome de uma concepção de natureza humana, que concebe a natureza da mulher como inferior à do homem e a subjuga por causa desta concepção ao aproximá-la dos animais selvagens, que a Górgona foi retratada com componentes bestiais e aspectos bárbaros, grotescos e animalescos.

A segunda forma de subjugar a mulher, a do mito da beleza, diz respeito a um momento na história antiga em que vários mitos acerca da natureza humana e da natureza da mulher, se não foram superados, ao menos sofriam de algum descrédito e dúvida, oportunizando outras explicações menos bestializadoras da condição humana. A beleza, a aparência elegante e sedutora se tornaram, gradativamente, mais importantes na definição da mulher, até determinarem primariamente a sua constituição. Isso não significou, todavia, que a mulher tenha deixado de ser oprimida e determinada segundo a visão masculina, mas passou a ser subjugada segundo um padrão estético, do qual nem Medusa escapou. Medusa é, cada vez mais nas representações artísticas da época antiga, descaracterizada da imagem com os dentes proeminentes e aspecto assustador. Vimos, nas imagens acima, seus traços serem humanizados e feminizados pouco a pouco: o rosto fica mais delicado, os cabelos de serpentes são harmoniosamente arrumados em um penteado equilibrado e bonito, os lábios e os olhos são suavizados, a pele é alva e o corpo esguio. Se, antes, a subjugação acontecia por conta da concepção de natureza inferior e monstruosa da mulher e da Medusa; agora, acontece pela determinação da mulher e da Medusa como objeto de desejo e de conquista. Desde sempre, a mulher “não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o ‘sexo’ para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente” (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

A aparência física de apelo sexual determinou a maneira de subjugar a mulher e, como tal, a mulher bela que inspira desejos é também culpada e incriminada por ser desta

maneira; no fim das contas, ela é punida por ser atraente. Medusa foi punida por Atena e transformada em monstro, isolada para sempre numa gruta, condenada a petrificar todo aquele que voltasse seus interesses para ela. Independentemente de seus pensamentos e desejos, a mulher atraente é incriminada por inspirar sentimentos nos homens. É o que observa Beauvoir:

Ela é infiel para além mesmo de seus desejos, seus pensamentos, sua consciência; pelo fato de ser encarada como objeto está entregue a toda subjetividade que resolve apossar-se dela; encerrada no harém, escondida sob véus, nem assim se tem certeza de que não inspire desejos a ninguém: inspirar desejo a um estranho já é estar em falta com o esposo e com a sociedade. [...] vê-se nas lendas que a mulher, sem motivo, pode ser suspeita, condenada à menor desconfiança, como Geneviève de Brabant ou Desdêmona; antes mesmo de qualquer suspeita Grisélidis é submetida às mais duras provas. Esse conto seria absurdo se a mulher de antemão não fosse suspeita; não há necessidade de demonstrar suas culpas: a ela é que cabe provar sua inocência (BEAUVOIR, 1970, p. 234).

Parece não haver maneira de escapar dos resultados injustos e cruéis da opressão e objetificação. E de fato não haverá enquanto permanecermos sob o jugo dos sistemas alienantes que excluem metade da população. A máxima do feminismo beauvoiriano: *Não se nasce mulher, torna-se*, indica que não se nasce mulher; todavia, se nasce fêmea. Quando nasce *uma* bebê do sexo feminino, diz-se que nasceu uma menina. Mas o que esse alguém se torna? Nascer menina implica que essa pessoa irá, desde a infância, incorporar uma condição social e uma condição humana definida pelos mitos, biologia, história, cultura, literatura, religião, psicologia, política, filosofia, etc. Essa pessoa tornar-se-á alguma outra coisa em razão de dados e especificações que são baseados em mitos. Esses mitos foram criados ao longo da História da Humanidade, geralmente ou totalmente, por homens. O que esse alguém se tornará, portanto, é uma condição cuja formulação coloca as mulheres em um lugar secundário, no lugar de Outro e não de Sujeito, como imanente e não transcendente, vassala e raramente senhora de seu próprio destino. Não podemos deixar de observar que vários mitos já foram superados e que a condição da mulher hoje é melhor em diversos aspectos que se comparada com décadas passadas. Alguns caminhos foram abertos e disso não temos dúvidas, contudo, há mais para fazer que para comemorar.

As representações contemporâneas da Medusa alcançaram praticamente todas as áreas da atuação humana e assumiram diferentes simbologias. Na psicanálise, Sigmund Freud interpretou a decapitação da Medusa como a representação da castração; na literatura, escritoras feministas a leram como ícone da resistência feminista; nas artes,

filmes, músicas, quadrinhos e praticamente toda a cultura pop a abraçaram e a usaram de diversas formas e com diferentes significados.

Elizabeth Johnston, em artigo de 2016 para *The Atlantic*, observa que a Medusa continua um ícone muito potente para atacar lideranças femininas e propõe o exercício de procurar no *Google imagens* o nome de uma mulher famosa e ao lado escrever a palavra Medusa. Eu fiz o experimento com os nomes: Madonna, Angela Merkel, Hillary Clinton⁷ e Dilma Rousseff, o resultado é que todas essas mulheres famosas e influentes tiveram sua imagem alterada de alguma maneira para assemelharem-se à Medusa, seja pela expressão horrenda e monstruosa, seja por terem a cabeça decepada. A autora pergunta, em seguida, como poderíamos entender a simbologia de mulheres influentes nas suas variadas áreas e ocupações terem a sua imagem associada à Medusa decapitada ou à Medusa com olhos petrificantes? A resposta parece bastante evidente. São mulheres ocupando territórios masculinos, lugares e funções que não lhes pertencem por direito segundo a visão patriarcal e machista do Ocidente. Representá-las como Medusas demonstra como a nossa sociedade ainda vê mulheres poderosas como perigosas e monstruosas, além do desejo masculino de lhes cortarem a cabeça para que sejam, mesmo que metaforicamente, silenciadas. É o que, dentre outras coisas, afirma Johnston⁸.

Pelas tentativas de superação da condição de segundo sexo, de opressão pelo gênero, de superação da imanência provocada pela condição de Outro, essas mulheres de destaque e de papel proeminente têm sua realidade de gênero oprimido manifestado de modo mais evidente. A realização dos possíveis que aparecem diante de cada uma dessas mulheres poderia provocar eventos capazes de alterar a ordem social do mundo, contudo, ao mesmo tempo em que nos dirigimos para suplantar os limites objetivos e subjetivos impostos, a condição que nos relegou ao segundo plano se presentifica a cada vez novamente. O gênero feminino é, dessa forma, a objetivação e as contradições nele e por ele vividas que manifestam, refletem e testemunham a *alienação de gênero*. Em poucas palavras, a ideia é que a alienação de gênero afeta a todos de alguma forma, homens e mulheres, binários e não-binários, cis e trans, fazendo com que o indivíduo tenha a concepção subjetiva e a vivência do seu gênero de modo alterado e experiencie psicologicamente essas consequências. Há um gênero que se percebe de maneira alienada como o *Sujeito absoluto*, superior e acima de todos os outros. Há outro gênero que, por sua vez, se percebe de maneira alienada como *Outro, como inferior*. Neste meio social

⁷ O caso de Hillary Clinton é o que dá origem ao artigo de jornal a que me refiro. Conf. Johnston (2016).

⁸ Recomendo muito a leitura completa do seu artigo de jornal.

alienado, há uma tensão permanente entre a tessitura da sociedade patriarcal e alienada e, ao mesmo tempo, na estrutura fundamental que permitirá qualquer mudança porque é esta mesma sociedade com esta mesma estrutura fundamental que reproduz os mitos alienantes. Compreender como os mitos contribuíram para chegarmos até aqui se torna, com efeito, uma tarefa importante se nos interessarmos em desconstruí-los.

4 O papel dos mitos na construção dos fatos

Simone de Beauvoir nos mostra, em *O segundo sexo*, como os elementos basilares da História da Humanidade, a saber, as ciências, a filosofia, as religiões, a política, a economia e a literatura, determinaram a constituição da mulher como o *segundo sexo por meio de* explicações envoltas em lendas, preconceitos e *mitos* que se consolidaram historicamente como *fatos*. As diversificadas considerações acerca do que é a mulher e da sua constituição – tanto de temperamento e índole, quanto de uma possível *natureza* –, se, variam conforme o método, aparentam-se, nas suas fantasiosas diferenças, por criarem uma figura essencializada acerca da mulher que dificilmente a beneficia, mas que certamente a limita. Na vida cotidiana, a construção desses mitos afeta os costumes e as condutas individuais de homens e mulheres, porque cada um dos mitos criados encerra a mulher num resumo que se pretende único. Como consequência, há um número múltiplo de mitos incompatíveis com ideias variadas sobre o feminino e a feminilidade que pretendem encerrar a mulher nas suas verdades. O que todos guardam de comum é que definem a mulher não a partir dela mesma, mas tomando a si próprios – os narradores – como ponto de partida, transformando-se a si mesmos Sujeitos absolutos e colocando a mulher, como consequência, no lugar de Outro absoluto:

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial (BEAUVOIR, 1970, p. 23).

Ontologicamente, a condição humana é a mesma, obviamente, para homens e mulheres, a saber, a de ser uma liberdade autônoma. Historicamente, a situação concreta

das mulheres e dos homens, contudo, é muito diferente e isso muda tudo. Ao longo da História da Humanidade, os homens impuseram, pela força das suas explicações e das suas ações, a condição de Outro às mulheres e, em razão dessa determinação histórica, a condição concreta desse sujeito cuja transcendência é transcendida por uma consciência que se fez Absoluta sofre as imposições daí resultantes. Beauvoir afirma que *o mundo é dos machos*, o que não significa que o mundo pertença exclusivamente aos homens, mas que o homem é o Sujeito (com letra maiúscula mesmo), a consciência essencial e absoluta, que determinou toda a outra categoria, a das mulheres, como o Outro, como inessencial, como secundário porque foi constituído como tal ao diferenciar-se do homem. Em resumo, Beauvoir esclarece que há o Um e o Outro, o Sujeito e o Outro, para quem cabe a condição assinalada de *segundo sexo*.

Extremamente fundamental observar que a condição de segundo sexo é determinada pela situação concreta, o que significa que não é necessária, mas contingente. O problema identificado por Beauvoir está, sobretudo, na discrepância entre a condição fundamental do sujeito-mulher que se posiciona como consciência essencial e como transcendência numa situação que a constitui como imanência, como inessencial. É claro que ambos pertencem à mesma categoria de *ser humano* e, como tal, cada qual se constitui de maneira singular e particular. Quando Beauvoir se refere a *o homem*, a autora não fala de *um* homem, ou *este* homem singular e específico, mas enquanto categoria que possui ao longo da História da Humanidade as chaves de interpretação, explicação e constituição do mundo e de todos os sujeitos. Quero dizer com isso que a condição da mulher como segundo sexo está assentada sobre as bases de *uma* concepção de mundo singular que se alçou por conta própria à universalização, ao absoluto⁹.

Beauvoir desenvolve um valoroso trabalho demonstrando como as explicações sobre o mundo, as interpretações acerca do bem e o do mal, do certo e do errado representam a perspectiva masculina e europeia. Considero uma das grandes contribuições teóricas oportunizadas por Beauvoir, a tomada de consciência de que a filosofia canônica é enraizada em uma perspectiva individual e singular, mas que, equivocadamente, se tornou a maneira universal de pensar a realidade, as relações intersubjetivas e as definições de Homem e Mulher. Essa generalização foi tamanha que chegou ao ponto de Homem ter se tornado equivalente à e sinônimo de Humanidade. As narrativas do mundo e seu sentido se transformaram na hegemônica concepção natural não só do mundo, mas também dos

⁹ Desenvolvi algumas observações em defesa do feminismo como uma teoria filosófica que procura superar a perspectiva particular e singular com a qual a História da Filosofia foi majoritariamente construída no artigo *O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo?* (HILGERT, 2019).

sujeitos e, aí incluído, da mulher: “A representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e que confundem com a verdade absoluta” (BEAUVOIR, 1970, p. 183). A mulher nunca foi, ao longo do curso da História, Sujeito Absoluto que se descreve e se pensa a partir de si mesma. As respostas à pergunta *O que é a mulher?* foram dadas exclusivamente pelos homens unicamente a partir das suas perspectivas.

Dentre os componentes da história do homem, a mitologia e as religiões figuraram como protagonistas durante vários séculos de explicação do mundo e, ainda hoje, várias de suas personagens estão presentes na sociedade contemporânea. As figuras femininas das religiões e das mitologias greco-romanas têm papel importante na construção do que se formou no imaginário como o feminino, mas não podemos esquecer que todas foram invenções masculinas: “As religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio: buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios [...]” (BEAUVOIR, 21970, p. 16). Considero fundamental, da minha parte, incluir a história da Medusa na lista de Beauvoir sobre as construções religiosas e mitológicas da propagação da constituição da mulher.

Por outro lado, a mulher, mantida na imanência, não teve oportunidade de criar mitos de virilidade que manifestasse seus desejos, receios e projetos, daí que as figuras temidas e adoradas foram criadas pelos homens:

Todo mito implica um sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente. As mulheres, não se colocando como sujeito, não criaram um mito viril em que se refletissem seus projetos; elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente: é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. Estes forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris: Hércules, Prometeu, Parsifal; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário (BEAUVOIR, 1970, p.182).

Como consequência do aprisionamento na imanência e da ausência de mitos, religiões, filosofias e poesias criadas pelas mulheres a partir de si mesmas, a transcendência foi transcendida pela consciência masculina e as mulheres foram feitas aquilo que o homem fez delas. O lugar da mulher, transcendência transcendida pela consciência masculina, é o da tensão, uma vez que o mundo transforma a mulher em objeto ainda que ela seja sujeito. Para Beauvoir, a situação da mulher é bastante singular, justamente por essa ambiguidade da sua condição:

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sen-

do, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana (BEAUVOIR, 1970, p. 22-23).

Assim como outras personagens femininas e monstruosas da Antiguidade, a história da Medusa chega até nós sem que ela seja protagonista, mas apenas coadjuvante da narrativa alheia. O que tenho chamado aqui de mito da Medusa não existe, o que sabemos sobre ela é, na verdade, a história de Perseu. A figura de Perseu encarna muito bem o pensamento colonizador, masculino e europeu, no qual a Medusa representa o Outro, este Grande Outro, o Outro Absoluto. A Medusa, por sua vez, pode ser associada à mulher, que guarda semelhanças com os outros *Outros* em relação ao Sujeito Absoluto¹⁰, o homem, e que pode simbolizar tanto países e culturas não-europeus, bem como todo indivíduo que não é o Homem. A figura da Medusa pode ser lida sob diferentes signos – como falamos há pouco –, desde o entendimento de que a mulher representa perigo, é uma criatura misteriosa e sorrateira, astuta e artilosa como uma serpente aguardando para dar o bote, que seduz e ludibria os homens com seus encantos desconhecidos e mordazes. Medusa é o protótipo da *femme fatale*, da mulher detentora do poder e, por isso, monstruosa, dista do submisso e da docilidade.

De fato, analisar um mito da Antiguidade e querer aproximá-lo da contemporaneidade não é tarefa simples, afinal, o tempo transcorrido, as contradições a ele inerentes, seu caráter fugidio e alegórico, não nos permitem captá-lo de maneira objetiva. É justamente o que podemos apreender do mito em razão dessas características que devemos nos atentar, isto é, a unidade de sentido que se mantém desde o início até os dias atuais: somos retratadas em Pandora, Eva, Lilith, Dalila, Virgem Maria, mas também em Atena, Hera, Madalena, Medeia e Cassandra. No imaginário masculino, a mulher é uma e todas ao mesmo tempo: “É um ídolo, uma serva, a fonte da vida, uma força das trevas; é o silêncio elementar da verdade, é artifício, tagarelice e mentira; a que cura e a que enfeita; é a presa do homem e sua perda, é tudo o que ele quer ter, sua negação e sua razão de ser” (BEAUVOIR, 1970, p. 183). O mito da mulher é uma experiência circular porque todas as mulheres que existiram, desde as mais primitivas e antigas mitologias, até a existência hodierna se realizam na forma da categoria de *Outro*.

10 A referência é à conhecida e fundamental passagem de *O segundo sexo*: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

Os mitos têm função fundamental na criação de arquétipos e modelos de como agir e do que esperar, iluminam os sonhos, determinam o lugar da mulher e do homem. Agora, se todos – ou, pelo menos, os principais – mitos constitutivos da compreensão dos sujeitos, do lugar, do carácter e das definições dos homens e mulheres são criados a partir e exclusivamente da visada singular e individual masculina, então, há uma categoria que não foi jamais representada de modo adequado. O imaginário coletivo e individual vem sofrendo uma alienação milenar cuja origem coincide com a origem da civilização. É um tipo de alienação de gênero que faz com que um dos gêneros esteja apartado da sua verdadeira condição singular e se tome como o gênero universal, além de entender-se como um tipo de ser superior, ao passo que há outro tipo de indivíduo que vivencia a própria existência como do tipo de segunda linha em razão exclusivamente do seu gênero, coisa que lhe é constituída de fora. Afinal, vimos com Beauvoir que *não se nasce mulher, torna-se*. Há vários mitos do que seja a mulher e o feminino, mas nenhum deles incentiva e estimula a liberdade da mulher e a sua autonomia como sujeito que transcende a imanência:

[...] a mulher foi-nos apresentada como *carne*; a carne do homem é engendrada pelo ventre materno e recriada nos amplexos da amante; por esse aspecto a mulher apresenta-se à *Natureza*, encarna-a: animal, vale de sangue, rosa desabrochada, sereia, curva de uma colina, ela dá ao homem o humo, a seiva, a beleza sensível e a alma do mundo; ela pode possuir as chaves da *poesia*; pode ser *mediadora* entre este mundo e o além: graça ou pítia, estrela ou feiticeira, abre a porta do sobrenatural, do supra-real; está votada à *imanência*; e com sua passividade distribui a paz, a harmonia, mas, se recusa esse papel, ei-la fêmea de louva-a-deus, mulher de ogro. Em todo caso, ela se apresenta como o *Outro privilegiado* através do qual o sujeito se realiza: uma das medidas do homem, seu equilíbrio, salvação, aventura e felicidade. (BEAUVOIR, 1967, p. 294).

Medusa, assim como as mulheres, não se reivindica sujeito, não se revolta contra seu destino, mas aceita-o “porque não possui os meios concretos para tanto, porque sente o laço necessário que a prende ao homem sem reclamar a reciprocidade dele, e porque, muitas vezes, se compraz no seu papel de *Outro*” (BEAUVOIR, 1970, p. 15). As teorias do sujeito foram construídas pelos homens e às mulheres não coube muito mais que submeterem-se, só que elas não perceberam que, ao fazê-lo, renunciaram transcender à imanência. Sem se posicionarem como sujeitos, recusaram formar uma relação específica com o imaginário e, como consequência, não criaram discursos, mitos e narrativas próprios. Como resultado, as mulheres adoram e temem os deuses e os fantasmas inventados pelos homens, espelham-se e distanciam-se, recusam e se definem por meio

de modelos e personagens fictícios das histórias masculinas. Em resumo, nos sujeitamos à objetificação no discurso criado por outrem.

Os mitos e as epopeias constituem uma forma de discurso-controle dentre as variadas formas de instituir o pensamento sobre os mais diferentes temas e campos ideológicos; dentre os quais analisamos as concepções de gênero, com os seus determinados papéis, determinados lugares, características e comportamentos atribuídos aos homens e às mulheres. Esse indivíduo, que é determinado como mulher introjeta os lugares-comuns condicionados culturalmente ao seu gênero e os reproduz por gerações, sendo ensinado e ensinando as gerações futuras de modo a manter, forçosamente, a linhagem das condutas aprendidas, apesar das suas idiosincrasias. Se a inferioridade e a submissão das mulheres aos homens fosse algo da ordem do natural, e não uma imposição cultural resultado de um processo histórico engendrado por diferentes e complementares linhas de frente, não haveria um sem-número de lembretes e discursos diários exigindo, orientando, determinando e buscando convencer as mulheres a se submeterem, pois aquilo que é natural não precisa de prescrição para seguir seu curso. Esse conjunto variado e bem orquestrado de ideologias nocivas às mulheres só tem lugar porque a doutrinação exige constante reforço para manter-se viva e operante.

Na construção da subjetividade, as marcas da construção histórica dos estereótipos e papéis de gênero são impostos de modo que é praticamente impossível distinguir o que expressamos porque aprendemos e se tornou uma realidade quase inquestionável, daquilo que é manifestação autêntica, original e genuína do que nós somos. Recuperar o mito de Medusa e Perseu com vistas a compreender como a apropriação desta história contribuiu, por sua vez, para reforçar o mito da mulher, nos coloca de frente com os mecanismos de controle e violência canonizados no processo de construção da tradição ocidental. Ainda assim, os episódios de violência sofridas por Medusa continuam existindo na contemporaneidade. O imaginário coletivo reproduz os mitos reguladores dos comportamentos e ações humanas e detém o poder de, tanto autorizar quanto legitimar, por meio dos discursos e das narrativas, os processos de socialização e condicionar os lugares dos indivíduos por meio das suas representações simbólicas.

O que eu desejaria ter mostrado até aqui, ainda que de maneira breve e mesmo superficial – afinal, a exatidão da história de Medusa e Perseu ultrapassa os limites e os objetivos deste artigo – é como a construção da imagem da Medusa segue um princípio semelhante à constituição da mulher como segundo sexo: foi feita vilã segundo a determinação masculina e europeia na mesma medida em que Perseu foi feito herói por representar a perspectiva que seus autores tinham sobre si. É importante pensarmos que se

os acontecimentos fossem narrados por Medusa, ou pelos povos por onde passou Perseu, é bastante provável que o filho de Zeus figuraria como o vilão invasor, assassino e cruel que destrói, engana, saqueia e mata povos pacíficos e pessoas inocentes por motivos torpes e fúteis. Chamo o que foi feito com a figura da Medusa de *constituição perseica*: espécie de inversão dos valores de vilão e herói em razão deste aviltamento da liberdade, da imagem, da subjetividade e da história de um indivíduo. No caso da história aqui escolhida, a constituição perseica determinou a visão que se formou sobre o que aconteceu com a irmã mortal das três Górgonas. Os narradores gregos e romanos, bem como a apropriação contemporânea como simbologia, engendraram um tipo de conversão, de transformação, que sobrepujou as características e qualidades próprias deste indivíduo, a Medusa, de modo a objetificá-lo a ponto de alienar a sua condição. O mesmo tipo de degradação é visto, com efeito, no caso das mulheres. Se o sujeito somente exerce a sua liberdade colocando projetos para si e criando os mitos que representam a superação da imanência, as mulheres têm a sua situação aviltada porque não lhes foi concedida outra condição que a de Outro. O que se passa com as mulheres e com Medusa é uma e a mesma coisa.

É claro que essas observações podem não passar de elucubrações que não encontrarão solo fértil para seu desenvolvimento. Minha proposta é bastante modesta no sentido de não desejar muito mais que instigar a curiosidade da reflexão para algumas semelhanças que ainda hoje, tantos séculos depois, a condição da mulher guarda com a história de Medusa. Como dito no início, não tentarei reivindicar Medusa como um ícone do movimento feminista, ou um exemplo, seja de resignação, seja de resistência. Minhas intenções se orientam para desvelar Perseu na sua vilania e propor que esta vilania foi chamada de heroica pelos seus narradores porque se fundamentou numa concepção de mundo e de sujeitos da qual nós somos fruto e resultado. Além disso, desejo comparar a condição da opressão atual da mulher com algumas características elementares presentes também no que se passou com Medusa. São esses, principalmente, os seguintes: cultura do estupro, culpabilização da vítima, rivalidade feminina, punição social da vítima de crime sexual, reclusão e exclusão das vítimas, silenciamento das vítimas, gravidez decorrente do estupro. A esse movimento chamei de *contemporâneo do arcaico*.

5 O contemporâneo do arcaico ou o arcaico do contemporâneo

A história canônica de Medusa e Perseu pode ser pensada sob uma outra perspectiva, não a do vencedor que invade terras, enfrenta monstros e mata inimigos, mas sob o ponto de vista dos vencidos, dos *Outros*. Quero me deter algumas linhas para

retomar a narrativa de Medusa e Perseu com esses outros olhos. Perseu é orgulhoso e fútil, Polidectes o sabia e usa da arrogância do jovem para enganá-lo e fazê-lo voluntariar-se a uma missão frívola e possivelmente fracassada: matar uma Górgona e trazer sua cabeça como presente de casamento. Vamos manter o seguinte em mente enquanto recapitulamos a história: Perseu deixa a sua terra e sua mãe, que não queria casar-se com o rei, invade territórios alheios, engana três mulheres cegas, se vinga de Atlas e mata uma mulher grávida vítima de estupro. Em resumo, comete o que consideraríamos hoje como atos criminosos e antiéticos para buscar um presente de casamento e cair nas graças do padraço. Perseu adentra a gruta em que três irmãs estão confinadas, reclusas e isoladas da sociedade pela eternidade. Medusa, que era uma jovem casta e dedicada ao templo de Atena, foi injustamente castigada por ter sofrido estupro e continuaria na gruta com as irmãs sem que representasse ameaça ou perigo a qualquer pessoa, a não ser a quem invadissem seu lar. Medusa é assassinada covardemente enquanto dormia, o assassino é assistido pela deusa que a transformou num monstro e sua cabeça decepada serviria de presente de casamento para o cruel Polidectes. Perseu, no entanto, a utiliza para transformar em pedra o rei e seus convidados e entrega a cabeça da Medusa à deusa Atena, que a utiliza em seu escudo como arma contra os inimigos.

Perseu é visto pela História como um herói, um vencedor, aquele que sobrepujou a Górgona e livrou o mundo dos poderes malignos que transformavam homens em pedras. Não podemos esquecer, todavia, que Perseu mata Medusa por interesses pessoais e individualistas e não como medida protetiva à sua comunidade, por segurança contra monstros e víboras. Perseu representa os valores positivos do heroísmo, da coragem, da aventura e da conquista de outros povos menos ambiciosos ou bélicos, o que corresponde muito bem aos valores patriarcais e colonizadores da Europa. Podemos perguntar junto com Hélène Cixous (1986), se o homem opera sob a ameaça da castração, de modo que a masculinidade é culturalmente organizada pelo complexo de castração, então pode ser dito que o movimento de reação de retorno para a mulher dessa ansiedade de castração é seu deslocamento em forma de execução da mulher, de decapitação. Perseu é a encarnação bem representada da mentalidade masculina e europeia de imperialismo e colonização e que é, para Beauvoir, a definição mesma de homem:

O homem pretende alcançar concretamente a existência através do mundo inteiro, apreendido de todas as maneiras possíveis. Amassar o barro, cavar um buraco são atividades tão originais como o amplexo, o coito: enganam-se os que veem nelas símbolos sexuais tão-somente; o buraco, o visgo, o entalhe, a dureza, a integridade são realidades primeiras; o interesse que o homem lhes vota não é ditado pela libido, mas

esta é que é colorida pela maneira por que elas se lhes descobriram. Não é porque simboliza a virgindade feminina que a integridade fascina o homem: é seu amor à integridade que torna preciosa a virgindade. O trabalho, a guerra, o jogo, a arte definem maneiras de ser no mundo e não se deixam reduzir a nenhuma outra; elas descobrem qualidades que interferem com as que revela a sexualidade; é, ao mesmo tempo através delas e através das experiências eróticas, que o indivíduo se escolhe. Mas só um ponto de vista ontológico permite restituir a unidade dessa escolha (BEAUVOIR, 1970, p. 67).

Existir, para o homem, é conquistar, destruir, vencer, possuir, o que por vezes acontece por meio do trabalho e por vezes por meio da guerra. Mesmo no caso das relações sexuais, não é um prazer subjetivo que o gozo masculino procura, é a conquista, o defloramento como posse e invasão de um *terreno* novo; o que o homem busca no ato sexual é vencer. Medusa, estuprada por Poseidon e decapitada por Perseu, é um dos exemplos, mas poderíamos citar outros vários da Antiguidade até os nossos dias. Diferentemente da mulher, o homem não é um ser dado, é uma ideia de realização para quem tudo é permitido porque seus mitos são mitos de ação, de dominação. Suas ações no mundo são manifestações da totalidade das possibilidades das infinitas maneiras de ser que lhes são permitidas, porque o homem não é reduzido a nenhuma maneira de ser previamente determinada por outrem que não ele.

Não estou afirmando, com isso, que não há sofrimentos para o homem neste mundo de machos; o que afirmo é que não há um mito do homem que não tenha sido criado por ele próprio. Beauvoir chama de *imperialismo da consciência humana* a relação original do homem com os outros indivíduos, o que explica o *modus operandi* de Perseu e a mentalidade colonialista europeia:

Se a relação original do homem com seus semelhantes fosse exclusivamente uma relação de amizade, não se explicaria nenhum tipo de escravidão: esse fenômeno é consequência do imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania. Se não houvesse nela a categoria original do Outro, e uma pretensão original ao domínio sobre o Outro, a descoberta da ferramenta de bronze não poderia ter acarretado a opressão da mulher. (BEAUVOIR, 1970, p. 77-78).

O triunfo do patriarcado, do machismo estrutural, do sistema colonialista não aconteceu nem casualmente, nem por revolução, tampouco como curso natural da História. Essa tríade opressora fixou-se inicialmente por privilégio biológico jamais abdicado; contudo, numa sociedade em que a caça e a guerra não são mais requisitos para

sobrevivência, é hora de abandonar a mentalidade de violência e subverter a categoria original do Outro perpetrada por meio dos mitos, tanto religiosos quanto filosóficos. O mito da Medusa encarna parte dos estereótipos relegados às mulheres: sedutora, perigosa, furtiva, assustadora, astuta, vingativa, impiedosa, etc. O mito da Medusa é o mito da mulher. Mitos construídos por uma simbologia da situação existencial que revelam da mesma maneira os sonhos, os desejos e os fantasmas dos seus autores, elaborados em discurso por uma realidade humana que se apreendia de determinada forma e apreendia a outra variedade de indivíduos como *absolutamente Outros*. Perseu é o Sujeito Absoluto; Medusa é o Outro. Perseu faz com Medusa o que o colonizador fez com os colonizados, o que o homem faz com a Natureza. Para Beauvoir, o homem procura na mulher o Outro como Natureza, mas a Natureza inspira no homem sentimentos ambivalentes e mesmo contraditórios:

Ele a [a Natureza] explora, mas ela o esmaga, ele nasce dela e morre nela; é a fonte de seu ser e o reino que ele submete à sua vontade; uma ganga material em que a alma se encontra presa, e é a realidade suprema; é a contingência e a ideia, a finitude e a totalidade; é o que se opõe ao Espírito e o próprio espírito. Ora aliada, ora inimiga, apresenta-se como o caos tenebroso de que surge a vida, como essa vida, e *como o além* para o qual tende: a mulher resume a natureza como Mãe, Esposa, e Ideia. Essas figuras ora se confundem e ora se opõem, e cada uma delas tem dupla face. (BEAUVOIR, 1970, p. 184).

Para além dos estereótipos já observados e bastante conhecidos advindos da cristalização da mulher nas figuras de mãe e esposa, o homem aparece como sujeito cognoscente e a mulher como objeto de conhecimento. Não é exagero afirmar que a ontologia dualista que separa radicalmente Natureza e Espírito, corpo e alma, razão e emoção, etc. fundamenta epistemologicamente o pensamento ocidental. A radicalidade dessas oposições não é neutra em termos de distinção e associação de gênero. Beauvoir demonstrou muito bem que a mulher acaba por ser identificada, nessa dicotomia, a tudo aquilo que deve ser superado, a tudo que está no horizonte do *Outro*: Natureza, corpo, emoção. E o homem, por sua vez, assume o lado superior do esquema: Espírito, alma, razão. A mulher é reduzida ao que era considerado, sobretudo de Platão a Descartes, como causa do erro, obstáculo para o conhecimento, limites para se alcançar a Verdade.

Medusa também sofre o que as mulheres dos dias de hoje continuam experimentando cotidianamente nesta sociedade que se mantém bastante patriarcal e machista. As representações convencionais da Medusa, sobretudo nas *social medias* e na cultura pop, não retratam o crime de estupro sofrido, a apresentam numa versão

hipersexualizada, sedutora e ameaçadora ao mesmo tempo, o que acaba por se tornar como que um convite à conquista e à posse masculina. A hipersexualização de uma figura vítima de estupro, reclusa e intocada, se soma a um complexo de posturas e crenças de incentivo ao assédio e à agressão sexual masculina contra as mulheres.

Numa sociedade de cultura do estupro, em que a violência é vista com apelo sexual porque demonstra o exercício de poder do macho sobre a fêmea, o perigo de invadir a gruta de Medusa e possuí-la, em razão do seu poder de transformar homens em pedra, pode ser um ingrediente de *emoção* que instiga a agressão. Nas décadas de 1970 e 1980, teóricas e pesquisadoras feministas, sobretudo estadunidenses, se esforçaram em demonstrar como a violência contra as mulheres, o assédio e o estupro não se assentam sobre a biologia e a fisiologia masculinas, pelo contrário, são resultados da cultura tolerante à violência física e emocional contra as mulheres. Peggy Reeves Sanday (1981, p. 25) afirma que “Contrariamente ao que alguns cientistas sociais assumem, homens não são animais cujo comportamento sexual é programado pelo instinto. Homens são seres humanos cuja sexualidade é biologicamente baseada e culturalmente estruturada”. Parece bastante evidente que a cultura do estupro está presente no Mito da Medusa e em outros mitos fundadores da cultura ocidental. Zeus estupra, engana e seduz mortais e deusas, o que indica uma compreensão de que a violência contra as mulheres é direito divino. Se todo homem é Perseu, por que não ser também Zeus e Poseidon?

O mesmo sistema que fomenta e banaliza o estupro e a violência contra a mulher continua operando e funcionando porque coloca as mulheres umas contra as outras incentivando a rivalidade feminina. Medusa é uma jovem virgem de belos e longos cabelos, reconhecida pela sua aparência alegre e elegante, serva e devota de Atena, atrai a atenção e o desejo de Poseidon que a estupra no templo de Palas. Atena não acolhe a vítima do estupro, não se volta contra o vilipendiador, ela pune injusta e severamente a jovem transformando a sua beleza em monstruosidade e seus olhos em armas mortais. A culpabilização da vítima e a rivalidade feminina são estratégias poderosas e cruéis desse sistema que faz das mulheres, ao mesmo tempo, vítimas e carrascas. Parte da punição da Górgona por despertar os desejos de Poseidon é a reclusão na caverna onde fora assassinada por Perseu. O isolamento social e a exclusão das vítimas de violência sexual são comuns e, às vezes, até mesmo provocados pelas mulheres. Várias pesquisas apontam o isolamento das vítimas de violência e a falta de empatia por outras mulheres como um fenômeno bastante comum. As mulheres internalizaram a ideia de que seu valor está fundamentado no desejo masculino e na atenção que os homens dispensam a elas, então, competem e rivalizam pelo desejo e pela atenção masculinos. Porque as mulheres nunca foram sujeitos

da história, não reconhecem-se mutuamente como iguais para formar uma comunidade. A empatia, a solidariedade e a *sororidade* não foram historicamente e culturalmente construídas. Infelizmente, é bastante comum que as vítimas de violência sexual se calem e se isolem do resto do mundo, por medo, por vergonha, por trauma. No contexto de cultura do estupro, que claramente faz parte da nossa civilização desde as épocas mitológicas até os dias de hoje, a continuidade e a presença de todos esses elementos evidenciam o arcaico do contemporâneo ou, se se preferir, o contemporâneo do arcaico na medida em que são reproduzidas as mesmas formas de opressão contra a mulher: culpabilização da vítima, rivalidade feminina, punição social da vítima de crime sexual, reclusão e exclusão das vítimas, silenciamento das vítimas, gravidez decorrente do estupro.

A misoginia explícita e implícita no Mito de Medusa sobreviveu ao longo da História e continuamos a reproduzir geração após geração os elementos de opressão presentes no mito. O arcaísmo da misoginia permanece contemporâneo. Os mitos, os contos de fadas, as histórias de ninar, são sempre sobre a supremacia e a soberania masculinas. Às mulheres cabe serem salvas pelos príncipes, dedicadas fadas-madrinhas, carinhosas figuras maternas e, na ausência de homens, as rainhas e as madrastas são maléficas e perigosas. Os mitos são essas estratégias que nos impedem de nos relacionarmos autenticamente com o que está diante de nós, seja a realidade concreta, seja um outro sujeito. Reconhecer na mulher um sujeito autônomo e livre na sua constituição, mas que precisa ainda libertar-se dos mitos que lhes foram impostos e adotados por ela na construção da sua subjetividade, é a etapa seguinte na valorização da riqueza da experiência humana e na relação entre os gêneros.

6 Conclusão ou Sobre como viver sem tragédia¹¹

Recusar a explicação do mundo e a definição dos sujeitos ofertadas pelos mitos e pelos arquétipos que a sociedade construiu a partir dessas primeiras e fabulosas justificações, não significa destruir completamente a simbologia e a fantasia das relações intersubjetivas e das relações entre os sexos, mas e sobretudo, é tanto permitir quanto requisitar que os sujeitos possam ser exatamente o que são. Em outras palavras, é oportunizar que as relações sejam assentadas em fundamentos verdadeiros e se desenrolem autenticamente. Desejar engendrar novos mitos¹² de poesia, filosofia, literatura e mesmo de religiões que

11 Título extraído de Beauvoir (1970, p. 309): “O que se deve esperar é que, por seu lado, os homens assumam sem reserva a situação que se vem criando; somente então a mulher poderá viver sem tragédia”.

12 “O fato de uma mulher exercer um ‘ofício viril’ e ser ao mesmo tempo desejável foi durante muito tempo

permitam a existência de uma realidade feminina em sua verdade deve ser o sentimento tanto de homens quanto de mulheres.

Para Beauvoir, a tragédia, a disputa, não cessará enquanto homens e mulheres não se reconhecerem como semelhantes e isso não acontecerá enquanto o Mito da mulher for vigente como tal, perpetuando-se pelas ideias de docilidade, feminilidade, passividade, sedução, etc. porque, como vimos, ele encerra a mulher na imanência e a impede de colocar projetos para, livremente, transcendê-la e realizar-se como Sujeito e ser autônomo. É importante observar que esse processo exige a participação tanto dos homens quanto das mulheres, mas isso não é tarefa fácil porque a alienação de gênero, o sistema patriarcal, o machismo, a cultura do estupro, são todos elementos de um mesmo conjunto de concepções, regras e normas, que vitimizam todos os sexos e gêneros. Para Beauvoir, todos somos vítimas e cúmplices:

A opressão explica-se pela tendência do existente para fugir de si, alienando-se no outro, que ele oprime para tal fim; hoje essa tendência se encontra em cada homem singular: e a imensa maioria a ela cede; o marido procura-se em sua esposa, o amante em sua amante sob a figura de uma estátua de pedra; ele visa nela o mito de sua virilidade, de sua soberania, de sua realidade imediata. Mas ele próprio é escravo de seu duplo; que trabalho para edificar uma imagem dentro da qual ele se encontre sempre em perigo! Ela funda-se apesar de tudo na caprichosa liberdade das mulheres, que é preciso sem cessar tornar propícia; o homem é corroído pela preocupação de se mostrar macho, importante, superior; representa comédias, a fim de que lhe representem outras; é também agressivo, inquieto; tem hostilidade contra as mulheres porque tem medo delas, porque tem medo do personagem com quem se confunde. Quanto tempo e forças desperdiça para liquidar, sublimar, transferir complexos, falando das mulheres, seduzindo-as, temendo-as! Libertá-lo-iam, libertando-as. Mas é precisamente o que receia. Obstina-se nas mistificações destinadas a manter a mulher acorrentada (BEAUVOIR, 1967, p. 489).

É preciso dar o primeiro passo no reconhecimento de que a cultura na qual vivemos é alienada pelas noções estereotipadas e míticas acerca dos gêneros. Aqueles que reconhecem a alienação do seu gênero e desejam superá-la e suplantar o sistema de alienação para erradicar de vez o problema, farão isso por meio de instrumentos também alienados. Tomar consciência da alienação de gênero na qual vivemos não é nada mais

um tema de piadas mais ou menos livres. Pouco a pouco, o escândalo e a ironia se embotaram e parece que nova forma de erotismo está nascendo: talvez venha a engendrar novos mitos” (BEAUVOIR, 1970, p. 308).

que procurar desviar o curso da própria alienação e cegueira, porém, o esforço e a luta que serão empreendidos a partir daí serão engendrados numa luta de si contra si, do pensamento contra os instrumentos regulares e dos instrumentos sociais. É preciso tentar modificar a figura do mundo utilizando os meios disponíveis para engendrar novos mitos correspondentes ao mundo que desejamos criar, um mundo onde as mulheres possam viver sem tragédias. A contradição reside no fato de que é justamente quando tentamos combater a sociedade patriarcal e sexista que a fazemos existir na sua misoginia e nós, mulheres, nos experimentamos pelos instrumentos da opressão machista. Essa contradição é ela própria o seu contexto e a estrutura fundamental que permitirá qualquer mudança.

Sabemos que, depois de superados os mitos da alienação de gênero, não serão abolidas as contradições e as ambiguidades próprias da condição humana. Não se trata disso, mas de oferecer os meios reais para uma parcela da população superar as contingências da sua condição de *Outro*. A situação de opressão na qual a mulher vive resulta das determinações contingentes que a transformaram no segundo sexo, que fizeram da mulher um mito. Segundo Beauvoir, “[...] as singularidades que a especificam tiram sua importância da significação de que se revestem; poderão ser superadas desde que as apreendam dentro de perspectivas novas [...]” (BEAUVOIR, 1967, p. 496). Nesse contexto de apreender sob novas perspectivas as singularidades que especificam as mulheres, propus a presente interpretação do mito da mulher como mito da Medusa com a intenção de alertar para que se evite a repetição das antigas tragédias. Libertar a mulher dos mitos não é negar as relações que ela estabelece com os outros sujeitos, mas permitir que ela exista também como sujeito e senhora de si. Se os sujeitos reconhecem-se mutuamente e reciprocamente como iguais, as relações intersubjetivas acontecerão de maneira livre, respeitosa e autêntica. Impossível imaginar motivos e justificativas livres de hipocrisia e maldade para não nos permitirem alcançar essa suprema vitória¹³.

Referências

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Fatos e mitos. 4. ed. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

13 Parafrazeio o bellissimo texto de Beauvoir porque justamente *não há como dizer melhor*: “Não há como dizer melhor. É dentro de um mundo dado que cabe ao homem fazer triunfar o reino da liberdade; para alcançar essa suprema vitória é, entre outras coisas, necessário que, para além de suas diferenciações naturais, homens e mulheres afirmem sem equívoco sua fraternidade” (BEAUVOIR, 1967, p. 500).

_____. **O segundo sexo**. A experiência vivida. 2. ed. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

CIXOUS, H.; CLÉMENT, C. **The newly born woman**. Tradução: Betsy Wing. Minneapolis. London: University of Minnesota Press, 1986.

FREUD, S. A cabeça de Medusa. Tradução: Ernani Chaves. **Clínica & Cultura**, v. II, n. II, p. 91-93, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/download/1938/1698>>, acesso em: 30. set. 2020.

HAMILTON, E. **Mythology**. Boston: Little, Brown & Company, 1940.

HESÍODO. **Teogonia**. A origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HILGERT, L. H. O feminismo é um humanismo: estamos ainda na era do humanismo?. **Ipseitas**, v. 5, n. 2, p. 56-66, jul-dez. 2019. Disponível em: <<http://www.revistaipeitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/379>>. Acesso em: 12 out. 2020.

IPSEITAS – REVISTA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA. São Carlos: UFSCAR, v.5, n.2, jul-dez. 2019. ISSN (online) 2359-5140. Disponível em: <<http://www.revistaipeitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/issue/view/14>>. Acesso em: 12/10/2020.

JOHNSTON, E. The Original ‘Nasty Woman.’ **The Atlantic**, 6 nov. 2016. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/entertainment/archive/2016/11/the-original-nasty-woman-of-classical-myth/506591/>> Acesso em 10/08/2020.

KAROGLOU, K. Dangerous beauty. Medusa in Classical Art. **The Metropolitan Museum of Art Bulletin**, New York, v. 75, n. 3, Winter, 2018. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/metpublications/Dangerous_Beauty_Medusa_in_Classical_Art_The_Metropolitan_Museum_of_Art_Bulletin_v75_no_3>. Acesso em: 10/08/2020.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

SANDAY, P. R. The Socio-Cultural Context of Rape: A Cross-Cultural Study. **Journal of Social Issues**, v. 37, n. 4, p. 5-27.

WILK, S. R. **Medusa**: Solving the mystery of the Gorgon. Oxford: Oxford University Press, 2000.

EXISTÊNCIA E INFÂNCIA POR UMA ORDEM DIFERENTE DA QUE IMPÕE A VIDA: UMA INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA BEAUVOIRIANA DE “O CASAMENTO” DE SILVINA OCAMPO¹

EXISTENCE AND CHILDHOOD FROM A DIFFERENT ORDER FROM THAT ONE LIFE IMPOSES: A BEAUVOIRIAN PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF SILVINA OCAMPO’S “THE WEDDING”

Juliana Oliva²

Resumo:

A partir de uma leitura fenomenológico existencial, pretende-se realizar uma interpretação filosófica do conto “O casamento” (*La Boda*) do livro *A fúria e outros contos* (1959) da escritora argentina Silvina Ocampo. Sem nos afastarmos de algumas noções fundamentais para um trabalho com o conto no contexto do gênero literário do fantástico, nossa interpretação de “O casamento” será orientada pela perspectiva existencialista de Simone de Beauvoir, com base nas relações entre ficção e realidade, e subjetividade e objetividade, nas quais se apóiam as noções de filosofia e literatura da autora. E ainda, a partir da compreensão da filósofa francesa da existência humana no mundo e da situação da criança em relação ao mundo dos adultos, tentaremos investigar a trajetória da personagem infantil Gabriela, narradora do conto.

Palavras-chave:

Silvina Ocampo. Literatura Fantástica. Filosofia e Literatura. Simone de Beauvoir.

Abstract:

From a phenomenologic-existential reading, we aim to make a philosophical interpretation of the short story “The Wedding” (*La Boda*) from Argentinian writer Silvina Ocampo’s book *The Fury and Other Stories* (1959). Without wandering off some notions which are fundamental to work with short stories in the context of the fantastic genre literature, our interpretations of “The Wedding” will be oriented by Simone de Beauvoir’s existentialist perspective, based on the relation between fiction and reality, and subjectivity and objectivity, which support the author’s notions of philosophy and literature. And from the French philosopher’s understanding of the human existence in the world and the child’s situation in relation to the adults world, we will try to examine the child character Gabriela’s trajectory, who is the short story’s narrator.

Keywords:

Silvina Ocampo. Fantastic Literature. Philosophy and Literature. Simone de Beauvoir.

¹ Artigo recebido em 28/09/2020.

² Doutora em Filosofia pela UNIFESP. Professora temporária do Departamento de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da USP.

Em tempos sombrios de queimadas, medidas violentas e autoritárias em meio a uma pandemia³ e ao distanciamento social, este artigo assume uma tônica ensaística nos limites do tempo e do espaço deste momento que atravessamos e recorre ao texto literário. A literatura, assim como os filmes e séries cinematográficas e as vídeochamadas com os entes queridos, tem sido muito presente, entre uma brecha e outra dos cuidados com a vida e do trabalho que se multiplicam, no dia a dia de muitas pessoas, vale notar, daquelas que possuem condições de cumprir a quarentena.

Nesse contexto, este pequeno ensaio com ares de artigo centra-se em um desses encontros do isolamento social, o encontro com o livro *A fúria e outros contos* (1959) da escritora argentina Silvina Ocampo⁴ [1903 – 1993], traduzido no Brasil no último ano. Este é o primeiro livro dessa escritora traduzido neste país. Se antes disso conhecemos a escrita de Ocampo em nossa língua, foi pelo conto *A expiação* (1961), parte da *Antologia da literatura fantástica* (1965), organizada pela própria Silvina Ocampo em parceria com Jorge Luís Borges [1899 – 1986] e Adolfo Bioy Casares [1914 – 1999], célebres escritores argentinos que faziam parte de seu círculo de convívio, há muito conhecidos e traduzidos no Brasil. Para este encontro com a literatura de mais uma mulher por vezes vista apenas à sombra dos homens escritores com quem convivia, o presente trabalho propõe uma interpretação filosófica⁵ de um trecho de *A fúria*, o conto “O casamento” (“La boda”), orientada pelo pensamento existencialista da filósofa francesa Simone de Beauvoir [1908 – 1986], apoiando-nos na relação entre criação literária e realidade, e nas noções de existência e subjetividade, sobretudo no período da infância, presentes na filosofia da autora.

Começamos por Ocampo. E começar desta forma nos leva a uma pergunta: Qual Ocampo? Silvina era a mais nova de seis irmãs, filhas dos Ocampo, uma das famílias mais

3 O presente trabalho foi elaborado e escrito entre os meses de Agosto e Setembro de 2020 durante a pandemia de COVID-19. No Brasil, começamos a entrar em quarentena em meados do mês de Março do mesmo ano.

4 Este encontro abrange mais do que a leitura que fiz do livro no clima do isolamento. Escolhi comprar e ler este livro neste período junto com a amiga Amanda Lacerda, com quem comentei a leitura por meio de encontros remotos. Em vídeochamadas, combinamos essa leitura e temos avançado e voltado em alguns contos que nos surpreenderam e nos instigaram, e comentamos os sonhos que tivemos em algumas ocasiões em que lemos *A fúria* antes de dormir. Este encontro se expandiu também no âmbito do curso *online* intitulado “Uma história do conto latino-americano” que frequentamos no mês de Agosto. Ministrado por Wilson Alves-Bezerra pelo Espaço Cult, o curso abordou alguns elementos, bem como autoras e autores importantes do conto moderno, dentre eles, a presença e obra de Silvina Ocampo.

5 Para planejar este trabalho de interpretação filosófica foi fundamental neste momento um reencontro com o texto *Figurações da subjetividade pela literatura: perspectivas a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur* (2009) de Hélio Salles Gentil.

ricas da Argentina naquele período que habitavam a Villa Ocampo, mansão localizada em San Isidro, a vinte quilômetros de Buenos Aires.⁶ No contexto dessa condição privilegiada, as irmãs Ocampo não escapam dos lugares e papéis impostos às mulheres por uma sociedade historicamente sexista. Contudo, essas imposições certamente em alguma medida foram atenuadas por sua classe social – que possibilitava à família viagens a Europa e o contato com o cenário literário daquele continente, por exemplo – e conforme o avanço da história. A mais velha, Victoria Ocampo, escritora, como também se tornaria a caçula, enfrentou obstáculos sociais próprios à condição das mulheres que o “*et cetera*”⁷ da família não chegou a vivenciar. De modo que a estréia de Silvina Ocampo como escritora ganhou visibilidade na *Sur*, revista literária fundada em 1931 pela irmã Victoria, cujo conteúdo era fruto da colaboração de amigos não apenas argentinos, mas de outras partes do mundo.

Na seção intitulada “Notas: Letras argentinas” da *Sur* n° 35, de Agosto de 1937, Victoria Ocampo escreve uma resenha de *Viaje olvidado*, primeiro livro de Silvina Ocampo. Ela inicia seu texto relatando: “Faz muito tempo que eu conheço Silvina Ocampo. Até recordo melhor do que ela certos acontecimentos de sua vida: seu batismo, por exemplo.” (OCAMPO, 1937, p. 118, tradução nossa)⁸ Ela prossegue descrevendo essa ocasião, quando já possuía cadernos escolares e um diário, além da resolução de escrever.⁹ Assim a editora da *Sur* pretende-se à frente do “*et cetera*” da família, não apenas no tempo mas como a que detém com mais precisão a memória da experiência vivida compartilhada por ambas. Sobre essa leitura de *Viaje Olvidado*, Judith Podblune comenta¹⁰: “O início da resenha

6 Cf. ENRIQUEZ, 2019, p. 9-10.

7 Lemos em *La hermana menor: Un retrato de Silvina Ocampo*, biografia escrita por Mariana Enriquez: “Silvina é a mais nova de seis irmãs, seus pais estão cansados de criar filhas. Anos mais tarde, ela dirá que se sentia como o ‘*et cetera* da família” (ENRIQUEZ, 2019, p. 9, tradução nossa). No original: “Silvina es la menor de seis hermanas, sus padres están cansados de criar hijas. Años más tarde, ella dirá que se sentía como ‘el etcétera de la familia’”).

8 No original: “Hace mucho tiempo que conozco a Silvina Ocampo. Hasta recuerdo mejor que ella ciertos acontecimientos de su vida: su bautismo, por ejemplo”.

9 Cf. OCAMPO, 1937, p. 118.

10 Para uma investigação mais detalhada sobre a obra de Ocampo e sua presença na revista *Sur*, *Escritores de Sur: Los inicios literarios de José Bianco y Silvina Ocampo* de Judith Podblune é uma fonte importante a ser estudada. Na referida obra, Podblune situa Silvina Ocampo em seu contexto de estreia: “Silvina Ocampo abriu uma alternativa complementar ao antagonismo entre as morais literárias de *Sur*; sua singularidade deixou em suspenso os critérios dominantes na revista e inventou valores novos. Por essa razão que o paralelismo que estabeleço entre ela e [José] Bianco resulte necessariamente em um paralelismo *assimétrico, desigual* e, inclusive, *anômalo*. Parafraseando uma distinção de Noé Jitriki (2004, 632), acrescentaria que assim como a obra de Bianco é, em certo modo, o resultado das distintas perspectivas que *Sur* ‘reuniu’, a de Ocampo é uma das narrativas mais excepcionais que se ‘desencadeou’ na revista” (PODBLUNE, 2011a,

é conhecido por sua arrogância: Victoria usurpa um papel destacado em um cenário que em rigor não a reservava nenhum e expande sua autoridade por ter amadrinhado a carreira literária de sua irmã.” (PODBLUNE, 2011a, p. 258, tradução nossa)¹¹. A princípio, o convite feito por Victoria fora para Silvina ilustrar suas recordações de infância, o que não passou de um projeto. A mais velha das Ocampo decide então que a irmã deveria contar suas recordações à sua maneira¹², mas ao mesmo tempo insiste em buscar relatos que correspondam à sua própria memória no texto de Silvina. Lemos na resenha a *Viaje olvidado* publicada na *Sur*:

Essas recordações, relatadas sob a forma de contos e mescladas de invenções abundantes, poderiam ter sido as minhas; mas eram diferentes, muito diferentes de tom, muito diferentes de decupagem, “como as folhas, todas iguais, porém diferentes nas lâminas dos livros de Ciências Naturais”. A partir do fundo de um passado comum, vivido na mesma casa, inclinado sobre o mesmo catecismo, abrigado pelas mesmas árvores e os mesmos olhares, estas recordações me lançavam sinais na linguagem cifrada da infância, que é a do sonho e da poesia. Cada página aludia a coisas, a seres desconhecidos, como em nossos sonhos. Como em nossos sonhos, rostos sem nome apareciam de imediato em uma paisagem familiar, e vozes estranhas ressoavam em um quarto cuja atmosfera apenas já era um *tuteo*¹³(OCAMPO, 1937, p. 119, tradução nossa)¹⁴.

p. 26, tradução nossa). No original: “Silvina Ocampo abrió una alternativa suplementaria al antagonismo entre las Morales literarias de *Sur*; su singularidad dejó en suspenso los criterios dominantes em la revista e invento valores nuevos. De allí que el paralelismo que establezco entre ella y Bianco resulte necesariamente un paralelismo *asimétrico, desigual* e, incluso, *anómalo*. Parafraseando uma distinción de Noé Jitrik (2004, 632), agregaría que así como la obra de Bianco es, em cierto modo, el resultado de las distintas perspectivas que *Sur* congregó, la de Ocampo es una de las narrativas más excepcionales que se ‘desencadenó’ en la revista”. Ainda sobre o estilo de Ocampo no contexto da *Sur*, a mesma estudiosa, no artigo *Volverse otra: la extrañeza de la voz narrativa em los primeros relatos de Silvina Ocampo comenta o destaque da estréia da escritora*: “Impensada e inadvertidamente, a escrita de *Viaje olvidado* se resolveu não apenas à margem do ideal de escrever bem, que caracterizou o humanismo literário de *Sur*, mas também do imperativo de construir tramas perfeitas que definiu o formalismo borgeano.” (PODBLUNE, 2011b, p. 262, tradução nossa). No original: “Impensada e inadvertidamente, la escritura de *Viaje olvidado* se resolvió no sólo al margen del ideal de escribir bien, que caracterizó al humanismo literario de *Sur*, sino también del imperativo de construir tramas perfectas, que definió el formalismo borgeano”.

11 No original: “El principio de la reseña es conocido por su arrogancia: Victoria usurpa un papel destacado em un escenario que en rigor no le reservaba ninguno y extiende las potestades de su madrinazgo a la carrera literaria de su hermana”.

12 Cf. OCAMPO, 1937, p. 118-119.

13 Substantivo relacionado ao verbo *tutear*, que se refere ao uso do pronome de tratamento “tú” em vez do formal “usted”.

14 No original: “Estos recuerdos, relatados bajo forma de cuentos y mezclados de abundantes invenciones, habrían podido ser los míos; pero eran distintos, muy distintos de tono, muy distintos de *découpage*, ‘como

Podblune nos chama a atenção para a suspensão do tom admonitório de Victoria na resenha quando esta descreve detalhadamente as impressões que os contos lhe provocam e sugere a presença de uma linguagem própria dos sonhos no livro¹⁵. De todo modo, é importante notar que os contos de *Viaje olvidado* não poderiam ser as recordações de Victoria, uma vez que é Silvina quem escreve. Sobre a recepção da estreia literária de Silvina Ocampo por uma irmã cheia de expectativas em relação ao resultado final do trabalho, a fala de Simone de Beauvoir no debate *Que peut la littérature?* (1964) sobre a relação entre a escrita literária e a referência à realidade pode nos auxiliar.

Em *Que peut la littérature?*, Beauvoir menciona os relatos de pai e filhos mexicanos acerca da existência no livro *The children of Sánchez* do antropólogo Oscar Lewis. A filósofa compreende aqueles relatos, que tanto se entrecruzam como se contradizem, em várias dimensões. Esse tipo de registro não resulta numa narração chata, observa a autora, e chega a se aproximar do formato utilizado por alguns escritores ficcionistas. Mas Beauvoir indaga a respeito do papel da literatura caso esse tipo de narrativa do texto informativo venha a se multiplicar (BEAUVOIR, 1966, p. 68).

Primeiramente, eis um pressuposto para Beauvoir: o mundo não é uma totalidade e não temos dele um conhecimento objetivo. Assim, acrescentar conhecimento para ampliarmos o que sabemos sobre o mundo não nos leva a conhecê-lo em sua totalidade. Aliás, a perspectiva existencialista beauvoiriana compreende o mundo como uma totalidade destotalizada. Em outras palavras, há um mundo comum, existente para todos os indivíduos, ao mesmo tempo em que “nos encontramos todos em situação com respeito a ele [ao mundo], e que esta situação implica nosso passado, nossa classe, nossa condição, nossos projetos: em uma palavra, todo o conjunto do que constitui nossa individualidade” (BEAUVOIR, 1966, p. 69, tradução nossa)¹⁶.

Nesse sentido, ainda que as irmãs Ocampo partilhassem determinada classe e

las hojas, todas iguales y sin embargo distintas en las láminas del libro de Ciencias Naturales'. Desde el fondo de un pasado común, vivido en la misma casa inclinado sobre el mismo catecismo, abrigado por los mismos árboles y las mismas miradas, estos recuerdos me lanzaban señales en el lenguaje cifrado de la infancia, que es el del sueño y el de la poesía. Cada página aludía a cosas, a seres conocidos, en medio de cosas y de seres desconocidos, como en nuestros sueños. Como en nuestros sueños, rostros sin nombre aparecían de pronto en un paisaje familiar, y voces extrañas resonaban en un cuarto cuya sola atmósfera era ya un tuteo”.

15 Cf. PODBLUNE, 2011a, p. 259.

16 Na edição argentina: “nos encontramos todos en situación con respecto a él, y que esta situación implica nuestro pasado, nuestra clase, nuestra condición, nuestros proyectos: en una palabra, todo el conjunto de lo que constituye nuestra individualidad”.

uma mesma condição, em que a casa, a família, a formação religiosa e a paisagem tenham feito parte da experiência vivida das duas, a singularidade de experimentar o mundo, cada qual por meio de seu corpo e consciência, as separa; separação esta irreduzível.

Embora intrínseca à nossa individualidade, “cada situação está aberta para todas as outras, e está aberta para o mundo” (BEAUVOIR, 1966, p. 70, tradução nossa)¹⁷, escreve Beauvoir, que considera o mundo “o redemoinho de todas essas situações que abarcam umas às outras” (BEAUVOIR, 1966, p. 70, tradução nossa)¹⁸. É por meio dessa abertura de cada situação que o sujeito se faz presente para o outro e, no que o separa do outro, que há comunicação. A literatura pode ser essa possibilidade de nos comunicarmos no que nos separa¹⁹. Nas palavras de Beauvoir:

Se é autêntica literatura, é uma maneira de superar a separação, afirmando-a; a afirma porque quando leio um livro, um livro que tem importância para mim, alguém me fala; o autor forma parte de seu livro; a literatura começa nesse momento, no momento em que escuto uma voz singular (BEAUVOIR, 1966, p. 71-72, tradução nossa)²⁰.

Acompanhando o desenho que Beauvoir faz da noção de literatura, parece-nos que pelas primeiras linhas da resenha de *Viaje olvidado* na revista *Sur*, a voz singular de Silvina Ocampo é abafada pelo desejo da irmã de reconhecer suas recordações no livro. Recordações que, para Victoria, aparecem mascaradas de sonhos. A mais velha insiste em uma leitura calcada naquilo que ela recorda sobre a realidade:

Precisamente porque conhecendo o lado realidade e ignorando a deformação que essa realidade havia sofrido ao ver-se em outros olhos que não os meus e a apoiar-se em outros sonhos, me encontrei pela primeira vez na presença de um fenômeno singular e significativo: a aparição de uma pessoa disfarçada de si mesma. (OCAMPO, 1937, p. 119, tradução nossa)²¹.

17 Na edição argentina: “cada situación está abierta para todas las otras, y está abierta para el mundo”.

18 Na edição argentina: “el remolinear de todas esas situaciones que se abarcan las unas a las otras”.

19 Cf. BEAUVOIR, 1966, p. 71.

20 Na edição argentina: “Si es auténtica literatura, es una manera de superar la separación, afirmándola; la afirma porque cuando leo un libro, un libro que tiene importancia para mí, alguien me habla; el autor forma parte de su libro; la literatura comienza en ese momento, en el momento en que escucho una voz singular”.

21 No original: “Precisamente porque conociendo el lado realidad e ignorando la deformación que esa realidad había sufrido al mirarse en otros ojos que en los míos y al apoyarse en otros sueños, me encontré por primera vez en presencia de un fenómeno singular y significativo: la aparición de una persona disfrazada de sí misma”.

Podblune identifica mal estar e atração na forma como Victoria lida com o primeiro livro de Silvina, “região indefinida e instável” que teria submetido as recordações familiares ao jogo de transfigurações no qual sonho e realidade tecem “uma aliança inconsútil” (PODBLUNE, 2011a, p. 260-261). Os personagens, os objetos, as imagens e o trabalho de escrita são elementos brevemente analisados na resenha da revista *Sur* que é finalizada com uma conclusão que aponta qualidades e defeitos equivalentes em *Viaje olvidado* e deixa algumas perguntas a serem respondidas pela autora do livro: “Estes defeitos são o contrário indispensável das qualidades? Seria possível aumentar umas e diminuir outras? Apenas Silvina Ocampo pode responder estas interrogações dando-nos um novo livro” (OCAMPO, 1937, p. 121, tradução nossa)²². Finalmente, Victoria parece nos deixar entrever uma possibilidade de escuta da voz singular de Silvina e do que esta deseja comunicar.

No último parágrafo da resenha, a imagem geral do livro que fica para Victoria é de uma atmosfera “em que as coisas mais disparatadas, mais incongruentes estão por perto e caminham abraçadas, como nos sonhos” (OCAMPO, 1937, p. 121, tradução nossa)²³. Não esqueçamos que os contos de *Viaje olvidado* não compõem um livro de memórias, mas uma obra ficcional: “Uma região muito pouco propícia para recuperar a memória de um passado, que identifica com o território imaginário da infância” (PODBLUNE, 2011a, p. 260-261, tradução nossa)²⁴.

Podblune compartilha conosco uma citação em que Ocampo associa o ato de escrever a ser levada por uma força, a estar em um túnel do qual não se pode sair. A estudiosa de Silvina Ocampo situa a literatura da escritora argentina entre a vocação confessional autobiográfica e “toda vontade experimental disposta a encontrar na ‘recriação’ ou ‘reinvenção’ a matéria da literatura” (PODBLUNE, 2011, p. 267-268, tradução nossa)²⁵, e discute a relação entre a escrita literária e a representação da realidade pela recordação em *Viaje olvidado*:

22 No original: “Estos defectos ¿son el reverso indispensable de las cualidades? ¿Sería posible aumentar las unas y disminuir las otras? Sólo Silvina Ocampo puede contestar a estas interrogaciones dándonos un nuevo libro”.

23 No original: “donde las cosas más disparatadas, más incongruentes están cerca y caminan abrazadas, como en los sueños”.

24 No original: “Una región muy poco propicia para recuperar la memoria de un pasado, que identifica con el territorio imaginario de la infancia”.

25 No original: “voluntad experimental dispuesta a encontrar en la ‘recreación’ o ‘reinvención’ de lo vivido la materia de la literatura”.

Atraídos por esta distância primordial em que toda identidade recai (começando pela do sujeito que escreve) e todo reconhecimento falha, as recordações voltam a *Viaje olvidado* não como a representação fiel ou deformada do vivido – entre essas duas alternativas se anula para Victoria a relação com a infância –, tampouco como a ‘reprogramação’, a ‘transposição’, a ‘reinvenção’ ou a ‘funcionalização’ do sucedido [...] mas com a repetição em imagens do ainda não acontecido no passado, como o retorno de um passado que nunca foi presente e que encontra na repetição desta diferença seu único modo de realização. A infância sobre a qual falam estes contos difere radicalmente da vivida por Silvina, se constrói no espaço incessante desse diferimento, ‘tal e como teceu o esquecimento’ (BENJAMIN, 1980a, p. 18). (PODBLUNE, 2011a, p. 263, tradução nossa)²⁶.

A possibilidade de identificarmos a própria Silvina Ocampo e sua experiência vivida representadas em seus contos é descartada; a estudiosa desfaz qualquer necessidade de relação direta entre o texto literário e a realidade, a situação, conhecida por quem escreve. Entendemos que, se o vivido inspira a criação literária, o resultado é uma repetição de imagens de um tempo difícil de nomear, um passado que contém o que não aconteceu e que nunca foi presente. Mas ainda que esse contexto escape à nossa noção de temporalidade, Podblune é taxativa ao distinguir radicalmente a infância representada nos contos e a infância vivida por Silvina. Poderíamos acrescentar também que, embora a escritora argentina crie narradores infantis – e mesmo que estivéssemos buscando a maneira pela qual a infância vivida pela autora perpassa as imagens de seus contos –, não podemos nos esquecer que a Silvina adulta, que já conhece o vazio da existência no qual todos os valores tidos como absolutos na infância foram abalados, é quem escreve. Nestes dois pontos, sobre a escrita literária desprendida de uma suposta representação objetiva da realidade e sobre a recriação de elementos do universo infantil nessa escrita, retomamos a análise da literatura de Ocampo orientada pela perspectiva existencialista beauvoiriana.

A realidade não é um ser imóvel, mas um devir, “um remoinhar das experiências singulares que abarcam umas as outras, ao mesmo tempo em que se mantêm separadas”

26 No original: “Atraídos por esta distancia primordial en la que toda identidad declina (empezando por la del sujeto que escribe) y todo reconocimiento falla, los recuerdos vuelven a *Viaje olvidado* no como la representación fiel o deformada de lo vivido – entre estas dos alternativas se dirime para Victoria la relación con la infancia –, tampoco como la ‘reprogramación’, la ‘transposición’, la ‘reinvención’ o la ‘funcionalización’ de lo sucedido [...] sino como la repetición en imágenes de lo aún no acontecido en el pasado, como el retorno de un pasado que nunca ha sido presente y que encuentra en la repetición de esta diferencia su único modo de realización. La infancia de la que habla nestos cuentos difiere radicalmente de la vivida por Silvina, se construye en el espacio incesante de ese diferimiento, “tal y como la ha tejido el olvido” (Benjamin 1980a, 18)”.

(BEAUVOIR, 1966, p. 72, tradução nossa)²⁷. Se a realidade se constitui a todo momento, pela presença singular de cada ser humano, de modo que não podemos captá-la em sua totalidade, qual realidade as memórias de infância de Ocampo poderiam representar de maneira objetiva no texto? Sempre chegaríamos no que Beauvoir chama “uma verdade parcial” (BEAUVOIR, 1966, p. 72), desvelada por cada subjetividade.

Em situação, conforme a “verdade parcial” desvelada, cada escritora, cada escritor cria a partir do modo como experiencia o mundo. Para Beauvoir, apenas leitores muito ingênuos ou crianças acreditam que, por meio de um livro, acessam diretamente a realidade²⁸. Uma criança poderia crer na verdade do livro como absoluta, pois desde sua chegada ao mundo seu conhecimento sobre si mesma e sobre o que está ao seu redor é mediado pelos adultos. Ela ainda não percebe sua presença, enquanto consciência autônoma – independente do que apreende das orientações, ensinamentos e ordens que recebe – que desvela o mundo.

No caso do adulto, da pessoa que escreve, no contexto discutido por Beauvoir, o indivíduo conhece a si mesmo enquanto subjetividade autônoma que compreende o mundo para si e nele interfere, cria. Independente do entendimento que tem o autor sobre o que é entregue em sua obra, a realidade em si ou o mundo conforme a sua situação, o que importa na literatura, para além do interesse do leitor na narração sobre a apreensão do mundo por outra consciência como ocorre no contato com um texto informativo, é a fascinação decorrente do entrecruzamento de mundos singulares e distintos que ocorrem pela leitura²⁹.

Me vejo lançada a um mundo que tem seus valores próprios, suas próprias cores; não o anexo a mim, mas ele se mantém separado do meu, e entretanto existe para mim. E existe para outros, que estão separados dele com os quais eu também me comunico, através dos livros, no que tem de mais íntimo (BEAUVOIR, 1966, p. 74, tradução nossa)³⁰.

Para Beauvoir, há um “milagre” no texto literário: “há *outra* verdade, que se

27 Na edição argentina: “un arremolinamiento de las experiencias singulares que se abarcan unas a otras, a la vez que se mantienen separadas”.

28 Cf. BEAUVOIR, 1966, p. 73.

29 Idem, Ibidem.

30 Na edição argentina: “Me veo lanzada a un mundo que tiene sus valores propios, sus propios colores; no me lo anexo, sino que se mantiene separado del mío, y sin embargo existe para mí. Y existe para otros, que están separados de él y con los cuales yo también me comunico, a través de los libros, en lo que tienen de más íntimo”.

converte na minha sem deixar de ser outra. Abdico do meu ‘eu’ em favor do eu que fala. E ainda sigo sendo eu mesma” (BEAUVOIR, 1966, p. 74, grifo da autora, tradução nossa)³¹. Esse “milagre” aparece também no texto *Literatura e metafísica* (1945), no qual, ao referir-se ao romance, Beauvoir afirma: “Ele [o romance] permite efetuar experiências tão completas, tão inquietantes como as experiências vividas” (BEAUVOIR, 1965, p. 81). Neste ponto podemos acrescentar a impossibilidade da prova de verdade na linguagem literária da qual fala Tzvetan Todorov, sobre o discurso fantástico, no quinto capítulo de sua *Introdução à literatura fantástica* (1970). Tomando como pressuposto que a verdade seja uma relação entre as palavras e as coisas por elas designadas, o autor nos alerta para a inexistência dessas “coisas” na literatura, de modo que as exigências na narrativa literária sejam a validade ou coerência interna³².

Nunca uma ilustração da teoria, o discurso literário é complementar à teoria filosófica existencialista beauvoiriana. Contudo, a filósofa francesa elabora um enlace da literatura com a filosofia ao considerar a criação literária a partir do que chama “romance metafísico”. Beauvoir explica que fazer metafísica é *ser* metafísico, ou seja, tal como ocorre durante a adolescência, é descobrir-se consciência, presente em seu corpo e cuja existência no mundo é caracterizada pelo vazio da liberdade e da contingência. Nesse sentido, esse tipo de criação literária vai ao encontro da filosofia existencialista beauvoiriana, que toma a realidade a partir de uma perspectiva fenomenológica, ou seja, a partir da singularidade, do concreto e do subjetivo³³.

Não é por acaso que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos, ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objectivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência; e se a descrição da essência releva da filosofia propriamente dita, só o romance permitirá evocar na sua verdade completa singular, temporal, o brotar original da existência (BEAUVOIR, 1965, p. 90-91).

Nesse amálgama discursivo, é a narrativa literária que se exime da rigidez do conceito filosófico e volta-se então ao vivido, ao que é próprio ao instante da experiência humana e que é desfeito nas estruturas de uma teoria. Beauvoir nos alerta do fracasso da memória em recordar o instante em sua plenitude e compreende também que a diversidade

31 Na edição argentina: “hay *otra* verdad, que se convierte en la mia sin dejar de ser otra. Abdico de mi ‘yo’ en favor del que habla. Y sin embargo sigo siendo yo misma”.

32 Cf. TODOROV, 1981.

33 BEAUVOIR, 1965, p. 87.

dos instantes não será unificada.

Há uma única maneira de levar a seu paroxismo a angústia da morte, por exemplo, ou da desolação. Ou a alegria de um êxito, ou a exaltação que pode experimentar um jovem ante os espinhos brancos em flor. Apenas a literatura pode fazer justiça dessa presença absoluta do instante, dessa eternidade que teria passado de uma vez e para sempre (BEAUVOIR, 1966, p. 79, tradução nossa)³⁴.

Na proposta deste artigo, interessa-nos tanto a conciliação entre o objetivo e o subjetivo proposta por Beauvoir como a existência do instante vivido no mundo criado pela literatura para prosseguirmos com nossa interpretação de Silvina Ocampo, que não escapa da singularidade da experiência da autora, ao mesmo tempo em que se despoja da necessidade de representar o vivido.

Apoiamo-nos na noção de “romance metafísico” de Beauvoir, entretanto, é importante lembrar que Silvina Ocampo escrevera contos e faz-se necessária uma breve incursão em algumas particularidades deste gênero literário. Para tanto, retomemos o sentido da literatura para a escritora argentina.

Sylvia Molloy cita a resposta dada por Ocampo quando indagada sobre o que a leva a escrever: “A busca por uma ordem diferente da que impõe a vida... A inclinação a calar, o culto da imitação necessário para toda aprendizagem. Ideias elementares de suicídio. Uma imagem indecifrável, que perdura, da infância” (E.J.M. apud MOLLOY, 1978, p. 249, tradução nossa)³⁵. Muito além da escrita como recordação do vivido, o cenário desenhado por esta resposta é muito mais complexo do que uma mera descrição da realidade. Talvez indecifrável, como a própria imagem evocada nessa fala, a escritora refere-se a algo que ultrapassa a nossa organização da realidade, mas que se constitui a partir de referências à própria realidade, à própria vida. Parece-nos que o que leva Ocampo a escrever é uma reordenação do vivido, que não se desvincula da imitação, da perduração de um passado, dos primeiros passos (“infância”; “aprendizagem”), mas que evoca também uma hesitação ao rompimento (“inclinação a calar”; “ideias elementares de suicídio”).

34 Na edição argentina: “Hay una sola manera de llevar a su paroxismo la angustia de la muerte, por ejemplo, o de la desolación. O la alegría de un éxito, o la exaltación que puede experimentar un joven ante los espinos blancos en flor. Sólo la literatura puede hacer justicia de esa presencia absoluta del instante, de esa eternidad del instante que habría pasado de una vez para siempre”.

35 No original: “La búsqueda de un orden diferente al que impone la vida .. La inclinación a callar, El culto de la imitación, necesario para todo aprendizaje. Ideas elementales de suicidio. Una imagen indescifrable, que perdura, de la infancia”. Referência atribuída pela autora: E.J.M., “Diálogo con Silvina Ocampo”, *La Nación*, 26 de noviembre, 1961.

Quem seriam os portadores dessas imagens? Chamam a atenção de quem lê os contos ocampianos a ingenuidade dos narradores e a crueldade do que relatam; em parte significativa da obra narrativa de Ocampo, a história é contada a partir de “pontos de vista pouco convencionais”, destaca Podblune. São crianças, adolescentes ou adultos cuja percepção do mundo é afetada por alguma “deficiência de inteligência” ou “perturbação psíquica”. Em *Viaje olvidado*, por exemplo, “[o] estranhamento da perspectiva narrativa” estaria ligado “à fragilidade ou à ameaça de desintegração que muitos dos protagonistas experimentam em torno de suas próprias identidades” (PODBLUNE, 2011b, p. 241, tradução nossa)³⁶. Esses indivíduos encontram-se em meio ao que Molloy identifica como inventários inquietantes sem hierarquias: o caderno, fotografias e lebres douradas são nomes de objetos e também nomeiam contos de Silvina Ocampo; a ausência de hierarquia reúne tanto o catastrófico como o trivial, o prestigioso ou o vulgar, do céu ao inferno, conforme a sua fascinação por tais lugares, que tornam-se a matéria de sua literatura.³⁷ “Os projetos de minha imaginação me levam às vezes a lugares que não aceito, mas que me fascinam.” (OCAMPO apud MOLLOY, 2009, p. 47, tradução nossa)³⁸, declara a escritora argentina.

A fascinação de Silvina por lugares que vão da infância aos crimes noticiados em alguns dos recortes de jornal de sua coleção que vemos no documentário *Las dependências* dirigido por Lucrecia Martel, permeiam seus contos, que podemos situar no gênero fantástico. Classificação à qual recorreremos não “por falta de nome melhor”, como faz Cortázar em relação à sua própria obra em *Alguns aspectos do conto*, mas porque os contos ocampianos, ainda que sejam construídos por argumentos complexos, apresentam tópicos e procedimentos que nos remetem a esse gênero³⁹. Vale ainda notar que, como em grande parte das narrativas de Cortázar, os contos de Ocampo também se opõem ao que o escritor argentino identifica como falso realismo e a “um mundo regido mais ou menos harmoniosamente por um sistema de leis, de princípios, de relações de causa a efeito, de psicologias definidas, de geografias bem cartografadas” (CORTÁZAR, 2013, p. 148). Nesse mundo que nos é familiar são então produzidos acontecimentos que envolvem seres

36 No original: “El extrañamiento de la perspectiva narrativa se ligaría de este modo a la fragilidad o a la amenaza de desintegración que muchos de los protagonistas experimentan en torno a sus propias identidades”.

37 Cf. MOLLOY, 2009, p. 47.

38 No original: “Los proyectos de mi imaginación me llevan a veces a lugares que no acepto pero que me fascinan”.

39 Cf. PODBLUNE, 2011a, p. 297.

do tipo que conhecemos, mas tais acontecimentos não podem ser explicados pelo sistema de leis desse mesmo mundo – eis o “coração do fantástico”⁴⁰.

Todavia, não desconsideremos a riqueza do gênero fantástico e dos dois gêneros que o limitam, o estranho e o maravilhoso. Destarte, pode-se desdobrar uma discussão sobre uma solução possível para cada conto de Silvina Ocampo. Diante de um acontecimento narrado, podemos aceitar que as leis da realidade permanecem como conhecemos, aproximando aquilo que é inexplicável ao que temos como familiar, ao que experienciamos no passado e assim, situamos a história no gênero literário que Todorov chama estranho. Por outro lado, o maravilhoso, segundo o referido autor, nos remete ao que ainda não foi visto, ou seja, ao que pertence a um plano futuro, considerando que as leis que conhecemos não podem explicar tal acontecimento⁴¹.

Com relação ao real e imaginário, o trabalho com a literatura de Silvina Ocampo apresentado neste artigo está centrado na vacilação própria do fantástico, entre a incredulidade e a fé, e no tempo da incerteza⁴², e também na duração e no espaço do conto, nos quais em vez de acumular, o contista condensa, como o fotógrafo, ao escolher e limitar o que capta da realidade⁴³.

Enveredemos então para “O casamento”, presente no terceiro livro de Silvina Ocampo, *A fúria e outros contos* (1959), publicado, como outros livros de ficção e alguns livros de poesia da autora, pela Editora *Sur*. Algumas de suas obras foram reconhecidas dentro de seus respectivos gêneros literários e premiadas. Contudo, *A fúria e outros contos* não fora agraciado pelo Prêmio Nacional, segundo Nora Dominguez e Adriana Mancini, devido à crueldade que emanava de muitos de seus relatos. Segundo as comentadoras, para a escritora argentina, contos como “A casa dos relógios” e “O casamento” teriam parecido “imorais” ao júri⁴⁴. Laura Janina Housiasson observa uma ambiguidade nesta coletânea de contos, decorrente do “confronto entre o ambiente rotineiro e a extravagância imaginativa” que “desequilibra e desmorona os mitos do amor, da fidelidade, da bondade, da caridade e de toda a lista de bons sentimentos” (HOSIASSON, 2019, p. 214-216).

O livro começa com o conto “A lebre dourada”, sobre cachorros e uma lebre

40 Cf. TODOROV, 1981.

41 Cf. TODOROV, 1981.

42 Idem

43 Cf. CORTÁZAR, 2013, p. 152.

44 Cf. DOMINGUEZ; MANCINI, 2009, p. 17-18.

no coração de uma tarde em que “o sol iluminava como um holocausto nas lâminas da história sagrada” (OCAMPO, 2019, p. 7) e termina com a constatação do narrador de “A raça inextinguível”, numa cidade habitada por uma nova geração cujos indivíduos vem diminuindo de estatura, de que: “É verdade, que alguns de nós afirmam que ao nos reduzirmos, ao longo do tempo, nossa visão de mundo será mais íntima e mais humana” (OCAMPO, 2019, p. 212). Entre a primeira e a última história, há mais animais, agora entre humanos, como os ratos em “O porão” ou os cachorros, em “A casa de açúcar” e, embalsamado na mesa do jantar, em “Mimoso”. Além dos animais, os objetos transbordam as histórias desde os títulos dos contos (“A casa dos relógios”, “O caderno”, “As fotografias”, “Os objetos”, “Carta perdida em uma gaveta”, “O vestido de veludo”) e permeiam os cenários em que se desenrolam as tramas em que a morte e outros acontecimentos que nos desesperam são comunicados com a leveza e a singeleza de narradores que por vezes são também personagens da história. “Os atos mais cruéis que há em meus contos foram tirados da realidade” (OCAMPO apud DOMINGUEZ; MANCINI, 2009, p. 18, tradução nossa)⁴⁵, declara a autora de *A fúria*. Para Beauvoir, aspectos cruéis do humano também encontram sentido na comunicação pela literatura, sentidos por vezes contrários ao que tais aspectos podem nos causar na realidade:

A linguagem nos reintegra à comunidade humana; uma desgraça que encontra palavras para expressar-se já não é uma exclusão radical, retorna menos intolerável. É preciso falar do fracasso, do escândalo, da morte, não para desesperar aos leitores, mas, pelo contrário, para tratar de salvá-los do desespero (BEAUVOIR, 1966, p. 81, tradução nossa)⁴⁶.

Dentre os narradores de Ocampo, no irredutível da separação das singularidades, das situações que se comunicam pela literatura, há vozes infantis que vem nos salvar desse desespero. Livres de moral, não só pelo contexto próprio da linguagem literária, são várias as crianças entre os personagens da escritora argentina. Sob um privilégio metafísico, a criança, sem a angústia da liberdade, se encontra lançada em um mundo construído e moldado sem a sua participação, submetida a fins e valores que dizem sobre uma realidade dada e também sobre ela própria. Nesse contexto de um mundo dado, a criança não pode escolher o que quer ser a partir do que foi, ou seja, a partir de valores que desvelara no

45 No original: “Los actos *más* crueles que hayen mis cuentos fueron sacados de la realidad”.

46 Na edição argentina: “El lenguaje nos reintegra a la comunidad humana; una desdicha que encuentra palabras para expresarse ya no es una exclusión radical, se vuelve menos intorelable. Es preciso hablar del fracaso, del escândalo, de la muerte, no para desesperar a los lectores, sino, por el contrario, para tratar de salvarlos de la desesperación”.

passado, e seus atos, inclusive seus erros, não pesam sobre esse mundo⁴⁷. Essa condição marca as personagens infantis ocampianas.

A autora evoca a experiência vivida desprovida de passado em alguns dos contos de *A fúria*, como é o caso de “O casamento”. Enquanto leitora, desnuda de qualquer moral, posso então no mundo proposto por esse texto compreender o que há de humano na vivência da narradora Gabriela vinculada à Roberta e enquanto espectadora da amizade de Roberta com Arminda.

“O casamento” conta a história da ruptura da amizade entre uma criança, Gabriela, e uma moça mais velha, Roberta Carma. A relação é abalada depois da morte de Arminda López (prima de Roberta) no dia da cerimônia de seu próprio casamento após Gabriela ter depositado uma aranha dentro do penteado da noiva. As três moram numa mesma vizinhança nos arredores da cidade de Córdoba: ao lado da casa em que mora Gabriela fica a casa de Arminda, situada em frente à casa da prima Roberta; todas a meia quadra do salão de beleza *Belas Ondas*. Na relação de amizade com Roberta, a menina é misteriosamente dominada pela amiga mais velha. Gabriela demonstra-lhe adoração e servidão, e acompanha sua relação de amor e competição com a prima. Na véspera do casamento, a criança decide guardar consigo “uma aranha enorme” (OCAMPO, 2019, p. 146) que parecia fitá-la, que fora trazida por uma tempestade. No dia seguinte, no salão de cabeleireiro Gabriela, brincando com o cabelo de Arminda, decide colocar a aranha no coque da noiva, sem a certeza de que o movimento com a cabeça de Roberta corresponda a um assentimento à sua decisão. Ao saírem do salão, Roberta torce o braço da menina e lhe adverte de que o segredo permaneça entre elas. A mais nova, que não lembra de segredos contados pela amiga naquele dia, concorda. Na igreja, durante a cerimônia do casamento, Arminda cai no chão. Talvez esteja morta. Abalada, Gabriela declara tê-la matado com uma aranha. Ninguém acredita em sua confissão e após o ocorrido, Roberta se afasta dela.

O problema central desta história são as consequências dos preparativos do casamento na compreensão que Gabriela passa a ter acerca de sua própria existência no mundo.

Marcado para o dia 3 de janeiro, o casamento tem como foco principal o penteado de Arminda. O coque com o qual ela sonha para o dia de seu matrimônio e qualifica como “um estouro” é criticado por Roberta, que julga a prima antiquada. Esta defende-se alegando que o penteado voltara à moda.

47 Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 35.

O penteado era, talvez, o que mais a preocupava. Tinha sonhado com ele a vida inteira. Mandou fazer um coque bem grande, aproveitando uma trança que tinham lhe cortado aos quinze anos. Uma rede de cabelo dourada e muito fininha, com pequenas pérolas que o cabeleireiro tinha mostrado no salão, sustentava o coque (OCAMPO, 2019, p. 146).

É nesse coque, exaltado não apenas por pérolas e pelo dourado da rede, mas também por um pedaço do próprio cabelo da noiva cortado durante a sua adolescência, que Gabriela colocará a aranha encontrada no dia anterior.

A véspera do casamento é marcada por um calor de 40 graus seguido de uma tempestade com relâmpagos e uma avalanche de insetos. Mas o que marca aquele dia para Gabriela é a aparição de uma aranha, um sinal, segundo Roberta: “É esperança. Uma senhora francesa uma vez me contou que *aranha que aparece de noite significa esperança*” (OCAMPO, 2019, p. 146). A amiga mais velha também lhe faz alguns alertas, mas a menina, que deixara de lado um cabo de vassoura que tinha na mão para matar a aranha ao avistá-la, decide então guardar o suposto sinal de esperança numa pequena caixa e carregá-la no bolso.

O ritual de guardar a aranha é acompanhado pela amiga mais velha:

Sonâmbula de tão cansada e porque é muito boa, Roberta foi buscar uma caixinha no quarto.

- Tenha cuidado. São venenosas – ela me disse.

- E se me picar?

- As aranhas são como as pessoas: picam para se defender. Se você não fizer mal a elas, não farão mal a você.

Pus a caixinha aberta na frente da aranha, que num salto foi para dentro dela. Depois fechei a tampa e a perfurei com um alfinete.

- O que você vai fazer com ela? – interrogou Roberta.

- Guardá-la.

- Não vá perdê-la – me respondeu (OCAMPO, 2019, p. 147).

A amiga, “muito boa” aos olhos da criança, é quem traz a caixa e quem levanta a possibilidade de um fim para essa aranha interrogando Gabriela a respeito do que ela fará com o animal. Entretanto, vem também de Roberta o alerta para que a menina não perca a caixa. Com uma devoção pela amiga, a quem obedecia cegamente e cujos desejos, como um copo d’água para matar a sede ou um lenço umedecido para aliviar o calor, ainda

nem mesmo manifestos, a menina atendia. Roberta lhe dava presentes como bombons, bolinhas de gude e lápis de cor, mas Gabriela conta que adorava a moça por esta tratá-la tanto como se ela fosse adulta como se ambas tivessem sete anos de idade, numa relação em que passeavam e faziam confidências.

Era um mistério o domínio que Roberta exercia sobre mim: ela dizia que eu adivinhava seus pensamentos, seus desejos. [...] Se tivesse me ordenado ‘Gabriela, jogue-se pela janela’ ou ‘enfie sua mão nas brasas’ ou ‘corra na linha do trem para que o trem passe por cima de você’, eu teria feito tudo isso na mesma hora (OCAMPO, 2019, p. 144).

A menina estava por perto também quando Roberta e Arminda se encontravam. Aos olhos de Gabriela, as primas se amavam ao mesmo tempo em que se tratavam com “acidez” “por causa de conversas sobre vestidos ou sobre roupa íntima, sobre penteados ou seus namorados” (OCAMPO, 2019, p. 145).

Na manhã do casamento, as primas e a menina estão no salão aguardando o cabeleireiro retornar da missa. Gabriela conta que berra para Roberta que ela se parece com um guerreiro com a cabeça embaixo do secador e que a amiga, lendo um missal, não a escuta. Mas nota seu olhar quando resolve brincar com o coque de Arminda e enxerga um movimento de assentimento feito pela distraída Roberta com a cabeça, talvez como resposta à sua pergunta “Ponho a aranha dentro?” (OCAMPO, 2019, p. 147).

Abri a caixa, virei-a dentro do coque, onde a aranha caiu. Rapidamente voltei a enrolar o cabelo e a colocar a fina redinha que o envolvia e então os grampos, para que não me flagrassem. Fiz isso com indiscutível habilidade, pois o cabeleireiro não percebeu nenhuma anomalia naquela obra de arte, como ele mesmo chamava o coque da noiva (OCAMPO, 2019, p. 147-148).

Curiosamente, Arminda não percebe o coque sendo desmanchado e refeito pela menina e, ao saírem do salão, Roberta, sem indicar sobre o que está falando, sela com Gabriela a promessa de que “Tudo isso será um segredo entre nós duas” (OCAMPO, 2019, p. 148). Durante a cerimônia matrimonial, a noiva cai no chão e seguem-se dois instantes, que aparenta estar morta e então estar viva:

A noiva estava muito bonita, com um véu branco coberto de flor de laranjeira. Parecia um anjo, de tão pálida. Em seguida caiu no chão, sem vida. De longe, parecia que uma cortina tinha se soltado. Muitas pessoas a socorreram, a abanaram, buscaram água na sacristia, lhe deram palmadas no rosto. Por um instante acharam que ela tinha morrido; no

instante seguinte acharam que estava viva. Levaram-na para casa, gelada como mármore. Na hora de colocá-la no caixão, não quiseram tirar-lhe o vestido nem o coque. Timidamente, abalada, envergonhada durante o velório que durou dois dias, acusei-me de ter sido a causadora de sua morte (OCAMPO, 2019, p.148).

Primeiramente, os convidados pensam que Arminda morrera e em seguida, acham que ela está viva. E a narrativa já nos revela em seguida o momento em que a levam para casa e a colocam no caixão. Gabriela entende que a matou com a aranha e confessa a culpa diante dos parentes. Ninguém acredita na confissão de Gabriela e seus pais se reúnem para decidir se precisavam chamar um médico. Ela finaliza o relato contando que Roberta lhe toma antipatia: “acho que passei a lhe dar aversão e ela jamais voltou a sair para passear comigo” (OCAMPO, 2019, p. 148).

“O casamento” nos aproxima do universo feminino socialmente construído que coloca o matrimônio como um valor absoluto e instiga a competição entre as mulheres.

Roberta me levava para passear de bonde até a confeitaria Oriental. Lá tomávamos chocolate quente com baunilha e um rapaz ou outro se aproximava para conversar com ela. Na volta, no bonde, ela me dizia que Arminda tinha mais sorte que ela, porque aos vinte anos as mulheres tinham que se apaixonar por alguém ou se jogar no rio (OCAMPO, 2019, p. 145).

Não nos parece que Gabriela conheça as imposições da construção social da feminilidade, o peso do casamento para as mulheres. Ao perguntar “Que rio?”, a menina, perturbada pelas confidências da amiga mais velha, fica sem resposta. Roberta apenas comenta que ela não entende e que ainda é muito pequena.

O universo da feminilidade aparece também nas roupas e acessórios das personagens, descritos em detalhes, revelando a importância da aparência na presença feminina na situação narrada: um vestido suntuoso ornado por uma renda feita pela avó materna. Para o penteado, um adorno de frivolité feito pela avó paterna. A competição entre mulheres não aparece apenas entre as primas, mas também entre as avós da noiva; “para que não se ressentisse”, entre parênteses, segue a menção ao presente da avó paterna no texto. Acertos na roda da saia e pences na barra do vestido são ajustes feitos pela modista que faz Arminda experimentá-lo cinco vezes. Os vestidos das convidadas também tem detalhes específicos: amarelo e com babados, o da mais velha, “branco de plumetis, engomado, com um entremeio de *broderie*” (OCAMPO, 2019, p. 148) para a criança. A esta última, Roberta orienta que não olhe para o noivo.

A passagem da casa do pai às mãos do noivo é cuidadosamente ensaiada e o vestido deve movimentar-se adequadamente à caminhada: “De braços dados com seu pai, por cinco vezes Arminda cruzou o quintal da casa, entrou em seu quarto e parou diante de um espelho para ver o efeito que faziam as pregas da saia com o movimento de seus passos” (OCAMPO, 2019, p. 146).

No caixão, sem vida, para quem a vê, Arminda ainda é noiva, de vestido e coque.

Monica Zapata considera as três personagens vítimas da construção social de gênero:

Roberta, porque está convencida de que “aos vinte anos as mulheres tinham que se apaixonar por alguém ou se jogar no rio” e por isso sua prima Arminda tem mais sorte do que ela. Arminda, porque [...] organiza minuciosamente seu casamento estabelecendo grande atenção à sua aparência e em particular ao seu penteado, com o qual sonhou “toda sua vida”. O personagem da menina, por fim, que assume a voz narradora porque [...] entra no jogo da estereotipia, proferindo inclusive um clichê que ouviu das “pessoas mais velhas” (“Sou um túmulo.”) e, atrás de um pacto tácito com Roberta, consegue eliminar de cena a desafortunada Arminda (ZAPATA, 2009, p. 162-163, tradução nossa)⁴⁸.

Roberta e sua prima não escapam à imposição da categoria Mulher, para ficarmos em termos beauvoirianos⁴⁹, ou, do gênero feminino, que moldam seus valores e atitudes na relação com outrem e na relação com o mundo. Suas roupas e penteados, bem como o casamento, ganham mais importância do que o trabalho na vida delas: “[Arminda e Roberta] Nunca pensavam em seus trabalhos” (OCAMPO, 2019, p. 145). Enquanto Gabriela, ainda não compreende e não sente o peso de um processo já em curso em sua experiência vivida, que poderíamos chamar “tornar-se mulher”⁵⁰; mas, sob as verdades e os valores do mundo dos adultos, a criança é submissa à amizade que tem com uma moça mais velha. Gabriela está entregue como “vítima da miragem do para outrem”⁵¹.

48 No original: “Roberta, porque está convencida de que “a los veinte años las mujeres [tienen] que enamorarse o tirarse al río” y que por eso su prima Arminda tiene más suerte que ella. Arminda, porque [...] organiza minuciosamente su boda acordando gran atención a su apariencia y en particular a su peinado, con el que há soñado “toda su vida”. El personaje de la niña, por fin, que asume la voz narradora porque [...] entra en el juego de la estereotipia, profiriendo incluso un cliché que há oído en boca de las “personas mayores” (“Seré una tumba”) y, tras un pacto tácito con Roberta, logra eliminar de la escena a la infortunada Arminda”.

49 Cf. BEAUVOIR, 2009, p. 15.

50 Idem, p. 361.

51 Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 36.

Todo mês a menina acompanha Roberta no *Belas Ondas*, onde a moça tingia os cabelos. Gabriela acredita no *ser* da amiga e o toma como uma presença absoluta, como divindade. Beauvoir afirma que a criança “acredita *ser* também de maneira definida e plena” (BEAUVOIR, 2005, p. 36) conforme recompensas, punições, prêmios e palavras dos adultos. Como um em si, como um objeto, a criança compreende o seu próprio *ser* determinado e definido pelos adultos. No salão de beleza onde viria colocar a aranha nos cabelos de Arminda, Gabriela possui uma ligação forte com os objetos: luvas de cabeleireiro, spray para cabelos, pentes, grampos, secador e aquele objeto que mais gostava.

Eu gostava daquela peruca mais do que tudo no mundo, mais do que dos passeios a Ongamira ou ao Pão de Açúcar, mais do que os alfajores com recheio de geléia ou daquele cavalo azulão que eu montava no terreno baldio para dar uma volta no quarteirão, sem rédeas e sem sela, que roubava horas dos meus estudos (OCAMPO, 2019, p. 145).

Mas, mais do que a peruca, “mais do que o salão de beleza e os passeios” (OCAMPO, 2019, p. 145), o que mais tomou a atenção da menina foi o compromisso de Arminda. A narradora conta que aquele foi o momento em que tirou as piores notas de sua vida na escola. O coque de Arminda, aliás, segundo o seu pai, era parecido com uma peruca.

Vale notar que as primas representam o mundo adulto para Gabriela; ou seja, é Roberta quem lhe apresenta o mundo que ela adora e ao qual se submete; a amizade com a moça parece-lhe um tipo de privilégio: “uma alegria que nenhuma das minhas amigas tinha” (OCAMPO, 2019, p. 144). Como vimos, a menina ainda não toma consciência acerca do peso de sua presença no mundo. “Sou um túmulo” (OCAMPO, 2019, p. 148), como confirmação de que guardará o segredo compartilhado por Roberta, é a reprodução de um dos códigos do mundo que ela conhece como verdadeiro. Nesse mesmo mundo Gabriela conhece a competição entre as primas, o suposto significado da aranha que surge à noite, a autorização para inserir o animal no coque, a queda de Arminda a caminho do altar e a dúvida em relação à morte da noiva, bem como a decisão dos adultos de colocá-la no caixão.

A ideia de colocar a aranha no coque parte de uma subjetividade ainda insignificante a si mesma e livre do peso da responsabilidade da existência. Nesse sentido, a infância pode ser bem explorada para a criação da ambiência à qual a autora nos convida:

Silvina Ocampo convida à fantasia e à imaginação sem escrúpulos nem preconceitos; presenteia-nos com a possibilidade do sonho acorda-

do para um despertar mais agudo, mais crítico e menos iludido, mais consciente, cara a cara com um mundo desprovido de máscaras (HOSIASSON, 2019, p. 219).

Mas poderíamos interpretar que Gabriela é instrumentalizada por Roberta – assim como são os grampos, perucas e outros objetos manipulados nas mãos do cabeleireiro – para derrubar Arminda. Assim, o consentimento de Roberta à ideia da criança ganha o peso de uma intencionalidade. O encontro entre os mundos das amigas, no contexto da literatura ocampiana, embora evoque um caráter onírico, pode desembocar em desvelamentos que vacilam as estruturas da nossa realidade:

Como nos sonhos, aqui se está num mundo sem regra moral, no qual os impulsos não têm censura e não há espaço para a culpa. A aparente ordem das famílias é posta a nu pelo escancaramento de sentimentos obscuros, de taras e pulsões sexuais sem repressão, que pululam no interior de sua engrenagem (HOSIASSON, 2019, p. 217).

Assim, se Roberta consente a inserção da aranha no coque, pode livrar-se de Arminda, e assim, livrar-se de sua rival sortuda que conseguira um noivo para se casar. Ou ainda, com a morte de Arminda, Roberta livra-se dos pesos da feminilidade, que tomam o lugar dos passeios e do cavalo sem rédeas e sem sela dos quais Gabriela ainda desfruta, a saber, do coque antiquado, do compromisso de se apaixonar, dos detalhes dos vestidos. Livra-se de ter que jogar-se no rio.

Temos a confissão por parte da criança. Nos aproximamos da relação íntima de amizade das personagens e em alguma medida nos tornamos confidentes de Gabriela acompanhando a sua confissão. Podblune compreende que

não há confissão sem confesso, nem confidências sem confidente. A figura do outro é sempre necessária na medida em que é a sua própria presença que intima a confessar, que torna a confissão necessária e urgente, que transforma o ocorrido em uma falta e quem fala, em pecador (PODBLUNE, 2004, p. 2, tradução nossa)⁵².

Quem confessa, Podblune ressalta, busca se desprender da intimidação da acusação à qual não pode deixar de responder. E os personagens de Ocampo, independente

52 No original: “No obstante, se podrá observar que no hay confesión sin confesor, ni confidencia sin confidente. La figura del otro es siempre necesaria en la medida en que es su misma presencia la que *intima* a confessar, la que vuelve necesaria y urgente la confesión, la que transforma lo ocurrido en una falta y a quien habla el pecador”.

de quem e de como os escutam ou de como os interpelam, não confessam devido à pressão:

[A] confissão aparece nos relatos de Ocampo como o ato em que uma subjetividade se fortalece afirmando-se como falta. Quem se confessa ou conta uma confidência que os tem como protagonistas não reage à pressão que um segredo que os aflige ou mortifica exerce sobre eles, pelo contrário, exibem uma atração particular pelo que tem para contar e uma exaltação jubilosa se desprende do relato que este põe em marcha (PODBLUNE, 2004, p. 2, tradução nossa)⁵³.

A confissão de “O casamento” é feita por uma Gabriela “abalada, envergonhada” (OCAMPO, 2019, p. 148), mas as observações de Podblune, no contexto de nossa interpretação do conto, podem nos levar a compreender que talvez Gabriela acabe por descobrir sua própria subjetividade – além de perceber a presença e a singularidade da subjetividade alheia – ao se deparar com o abalo dos valores do mundo dos adultos, no consentimento de Roberta para uma situação que coloca a vida da prima em risco, e pela vergonha ao perceber no mundo o que lhe parece o reflexo de sua escolha⁵⁴. A aranha no coque livra Roberta de Arminda, mas também pode livrar Gabriela de Roberta, já que a menina se descobre como subjetividade e então como falta de ser, ou seja, como consciência autônoma livre de determinações que reveste o mundo de significação humana⁵⁵.

Ou, Roberta livra-se de Gabriela. Afinal, ainda que hesite em adentrar o mundo dos adultos e entenda que nele termine interferindo, a menina, bem como essa sua interferência, são descartadas. “Depois da crise, o mundo dos adultos se recompõe e exclui mais uma vez a criança, instigadora por excelência: porque não compreende ou porque sem dúvida compreende demais” (MOLLOY, 1978, p. 243, tradução nossa)⁵⁶.

Não sabemos se o segredo a ser guardado pela criança era o consentimento de Roberta no salão de beleza. Aliás, não sabemos se Roberta consentira que Gabriela colocasse a aranha no coque de Arminda. Após a queda da noiva, cujo motivo também desconhecemos, o texto nos leva da dúvida se esta está viva ou morta ao momento em

53 No original: “la confesión aparece en los relatos de Ocampo como el acto en el que una subjetividad se fortalece afirmándose en falta. Quienes se confiesan o cuentan una confidencia que los tiene como protagonistas no reaccionan a la presión que ejerce sobre ellos un secreto que los aflige o mortifica, por el contrario, exhiben una atracción particular por lo que tienen para contar y una exaltación jubilosa se desprende del relato que esto pone en marcha”.

54 Cf. BEAUVOIR, 2005, p. 38-39.

55 Idem, p. 40.

56 No original: “Después de la crisis el mundo de los adultos se recompone y excluye una vez más al niño, fautor por excelencia: porque no comprende o porque sin duda comprende demasiado”.

que a colocam no caixão. Fiquemos com a vacilação do fantástico, neste caso, no universo infantil, em que o privilégio metafísico nos protege do peso de uma moral, e com a abertura e o nocaute possibilitadas pelo conto – que a comunicação pela literatura fortaleça nossas inquietações e nossa ação no mundo ao longo do combate!

[O] fotógrafo ou o contista sentem necessidade de escolher e limitar uma imagem ou um acontecimento que sejam *significativos*, que não só valham por si mesmos, mas também sejam capazes de atuar no espectador ou no leitor como uma espécie de *abertura*, de fermento que projete a inteligência e a sensibilidade em direção a algo que vai muito além do argumento visual ou literário contido na foto ou no conto. Um escritor argentino, muito amigo do boxe, dizia-me que nesse combate, que se trava entre um texto apaixonante e o leitor, o romance ganha sempre por pontos, enquanto que o conto deve ganhar por *knock-out* (CORTÁZAR, 2013, p. 151-152).

Referências

BEAUVOIR, S. Literatura e metafísica. *In*: _____. **O existencialismo e a sabedoria das nações**. Tradução: Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1965. p.79-95.

_____. *et al.* **Para qué sirve la literatura?** Tradução: Floreal Mazia. Buenos Aires: Proteo, 1966.

_____. **Por uma moral da ambigüidade**. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **O segundo sexo**. Tradução: Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

DOMÍNGUEZ, N.; MANCINI, A. **La ronda y el antifaz. Lecturas críticas sobre Silvina Ocampo**. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009.

ENRIQUEZ, M. **La hermana menor: Un retrato de Silvina Ocampo**. Buenos Aires: Ediciones Universidad Diego Portales, 2019.

GENTIL, H. S. Figurações da subjetividade pela literatura: perspectivas a partir da her-

menêutica de Paul Ricoeur. *In*: PINTO, D. M. *et al.* (Org.). **Ensaio sobre Filosofia Francesa Contemporânea**. São Paulo: Alameda, 2009, v. 1. p. 247-259.

Las dependencias. MARTEL, L. Buenos Aires, 1999.

MOLLOY, S. Simplicidad inquietante em los relatos de Silvina Ocampo. **Lexis**, v. II, n.2, p. 241-251, dez.1978.

_____. Para estar em el mundo: los cuentos de Silvina Ocampo. *In*: DOMÍNGUEZ, N.; MANCINI, A. **La ronda y el antifaz. Lecturas críticas sobre Silvina Ocampo**. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009. p. 41-52.

OCAMPO, S. **A fúria e outros contos**. Tradução: Livia Deorsola. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

OCAMPO, V. Viaje olvidado. **Sur**, n. 35, p.118-121,1937.

PODBLUNE, J. La intimidad inconfesable em los cuentos de Silvina Ocampo. **Orbis Tertius**, Buenos Aires, v.9, n.10, p. 1-7, 2004.

_____. **Escritores de Sur**: los inicios literarios de José Bianco y Silvina Ocampo. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2011a.

_____. Volverse otra: la estrañeza de la voz narrativa em los primeros relatos de Silvina Ocampo. **Caracol**, São Paulo, n.2, p. 236-265, 2011b.

TODOROV, T. **Introdução à literatura fantástica**. Tradução: Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ZAPATA, M. El funcionamiento de la estereotipia em la estética del horror ocampiana. *In*: DOMÍNGUEZ, N.; MANCINI, A. **La ronda y el antifaz**. Lecturas críticas sobre Silvina Ocampo. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2009. p. 157-170.



Judivan Lopes - Epahey Oyá - Iansã - 2015 H. D.

Judivan Lopes. Epahey Oyá. Iansã (2015)

PENSAR A VIDA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA IMANENTE¹

IMMANENT PERSPECTIVE AS A LENS TO THINKING LIFE

Adriana Barin de Azevedo² e Aline Sanches³

Resumo:

Espinosa compreende Deus como equivalente à natureza, a partir de uma perspectiva totalmente imanente. Disto decorrem consequências éticas que inviabilizam uma moral pautada em noções transcendentais para julgar e guiar a existência. Pensamento considerado subversivo em sua época, até hoje guarda um potencial revolucionário e foi valorizado por Deleuze em sua denúncia sobre as forças opressoras que enfraquecem a vida. A transcendência permanece infiltrada em gestos e pensamentos, dos cotidianos aos filosóficos e científicos, alimentando paixões tristes e ressentimentos. Em contrapartida, a imanência erige-se como ferramenta para uma conduta ética, apoiada no respeito às diferenças e na construção contínua do conhecimento, mais do que na obediência servil à padrões pré-estabelecidos. Buscou-se aqui seguir algumas pistas deixadas por Espinosa e Deleuze, para demonstrar a relevância da noção de imanência na problematização de questões contemporâneas, tais como a biopolítica e a necropolítica, e na produção de saídas criativas para afirmar a vida.

Palavras-chave:

Imanência; Espinosa; Deleuze; Moral.

Abstract:

Spinoza understands God as equivalent to Nature, from a totally immanent perspective. Thus, a moral based upon transcendent notions seem inadequate to judge and guide existence. His thoughts were deemed subversive in the past as they criticized moral values that weaken existence, and Deleuze resumes and widens Spinoza's works later on. Transcendence remains deeply embedded in gestures and thoughts - ranging from everyday practices to philosophical and scientific productions- and it's been feeding resentments and sad passions. On the other hand, immanence emerges as a tool for an ethical conduct, based on respect for differences and on the continued framing of knowledge, rather than on subservient submission to pre-established standards. As clues left by Espinosa and Deleuze suggest, immanence might be a powerful tool to explore contemporary issues, such as biopolitics and necropolitics, as well as a path for the production of creative ways to affirm life.

Keywords:

Immanence; Spinoza; Deleuze; Moral.

1 Artigo recebido em 17/11/2020.

2 Adriana Barin de Azevedo é Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. Doutora em Psicologia Clínica pela PUCSP, com estágio sanduíche na Université de Paris X – Nanterre. Dedicou-se aos estudos e pesquisas no campo da clínica e da saúde mental a partir do pensamento de Espinosa, Deleuze e Deligny para pensar as subjetividades e as experiências afetivas. E-mail: abazevedo@uem.br

3 Aline Sanches é Psicanalista e Professora Adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos e Doutora em Psicopatologia e Psicanálise pela Université Paris-7. Desde 2003, dedica-se a problematizar a psicanálise à luz do pensamento de Deleuze e Guattari, assim como busca nesses autores inspiração para uma clínica e uma vida não-fascista. E-mail: psicoaline@yahoo.com.br

1 Introdução

Imanência: uma vida, é o título que Gilles Deleuze (1925-1995) oferece a seu último texto, em 1995. Este título faz ecoar a ideia do filósofo holandês do século XVII, Benedictus de Espinosa⁴ (1632-1677), de que Deus não é uma entidade transcendente mas equivale à Natureza, *Deus sive Natura*. Essa afirmação foi considerada escandalosa na época e provocou a interdição do pensamento de Espinosa por alguns séculos. Como destaca Chauí, o filósofo judeu teve seu nome inserido no Index a partir de 1690, após as inúmeras resoluções de “autoridades holandesas civis e eclesiásticas contra as obras de Espinosa.” (CHAUÍ, 1999, p. 23). Conta-se que mais tarde, no século XVIII, “havia na Alemanha a tradição de iniciar a carreira de teólogo ou de filósofo com uma dissertação contra Espinosa” (VERNIÈRE, 1954 apud CHAUÍ, 1999, p. 5). O impacto deste pensamento, que em nosso tempo parece ser melhor recebido, ainda se apresenta com uma força revolucionária, já que se pode observar que a crença em uma entidade moral, criadora e transcendente, está encarnada em gestos banais e cotidianos e nos diversos modos de pensar que organizam a vida em sociedade, mesmo nos filosóficos e científicos.

Esta parece ser a percepção de Deleuze que, a despeito de prescindir do conceito de Deus, destaca a atualidade desta filosofia desenvolvida nos *seiscentos*, que permite reencontrar na afirmação da imanência a força potente e inventiva da vida. Ao estabelecer Deus como sendo a Natureza, Espinosa a toma como potência infinita, que se expressa por infinitos atributos em modos de existência singulares, e se afasta da concepção de um Deus transcendente, criador e legislador do mundo, hierarquicamente acima e superior à natureza e aos humanos. Em seu livro mais importante, *Ética* (1977), destaca que “Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas” (SPINOZA, 2007, p. 43). Como explica Chauí acerca da causa transitiva, causa e efeito se distinguem, havendo assim uma transcendência da origem do mundo e uma distância intransponível entre um Deus-criador e as criaturas:

Separados, causa e efeito voltam a ser articulados sob a forma da subordinação entre um superior e um inferior, desenhando a realidade como cadeia de ser hierarquicamente vinculados segundo seu grau de perfeição, em cujo topo se encontra a causa primeira, cuja perfeição exige que permaneça separada da série mas que nela interfira na qualidade de causa eminente, aquela causa que tem a estranha peculiaridade de

4 Optaremos por esta grafia de escrita do nome de Espinosa, que remete a origem portuguesa de sua família. Em alguns momentos do texto, citaremos algumas obras que utilizam a grafia Spinoza.

ser de natureza absolutamente diversa da de seu efeito, produzindo-o porque possui potência (incompreensível) para fazê-lo sem comunicar-lhe nada de si mesma. É assim que Deus, puro espírito infinito, cria corpos finitos (CHAUI, 1999, p. 68).

Na causalidade transitiva, há uma relação extrínseca entre causa primeira e os efeitos a ela subordinados; já na causalidade imanente, segundo Espinosa, teremos uma causa que “evidencia a permanência da origem no originado, sem que ambos se confundam (...)” (CHAUI, 1999, p. 71). É preciso considerar também que não se trata de uma causalidade emanativa, caso em que os efeitos se desdobram de uma causa primeira, em uma cadeia descendente variando em perfeição, do mais ao menos perfeito, quanto mais distantes desta causa. Como destaca Chauí, sobre a causa emanativa:

A hierarquia ontológica por graus de perfeição permite, agora, manter a separação necessária entre o absoluto e a cadeia descendente de seres cada vez mais condicionados e imperfeitos, garantindo o abismo intransponível entre a luz e a treva, o inefável e a matéria informe (CHAUI, 1999, p. 68-69).

A existência de uma escala hierárquica entre os seres impõe-se desde a antiguidade e é incorporada no cristianismo, tal como a retomada de Aristóteles por Tomás de Aquino: Deus criador e superior no topo, em seguida os anjos, os humanos, os animais e as plantas, cada degrau rumando do perfeito para o cada vez mais imperfeito. Enquanto causa única, a imanência é levada a sua radicalidade e inviabiliza qualquer transcendência de submeter e controlar a variabilidade dos modos de vida, segundo uma referência externa e um modelo de perfeição. Assim, tampouco permite a instauração de hierarquias e escalas de valor entre os seres, na medida em que todos participam da substância divina enquanto expressões singulares e finitas de sua potência infinita. Como diz Deleuze:

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas era Espinosa. Assim, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares (DELEUZE, 1992, p. 66).

Esta imanência pura abala as bases da moralidade, esta que é sustentada por referências externas que decidem o que é o Bem e o Mal, o correto e o incorreto, o superior e o inferior e que define uma hierarquia entre seres: quais são aceitáveis, quais são legítimos, quais devem ser eliminados. Deleuze exalta o “príncipe dos filósofos”, por este

indicar o caminho para um conhecimento que rompe com o julgamento transcendente, este que constringe a vida e que a impede de expressar sua potência múltipla e variável. Como sugere Deleuze: “A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau” (DELEUZE, 2002, p. 31).

Em detrimento de um desejável conhecimento ético, os valores morais se apresentam como leis gerais, ordens e deveres aos quais devemos nos submeter, e julgam a vida de fora da experiência singular, esta que se faz continuamente e pelos modos os mais imprevistos. Tais leis determinam um modelo de verdade, de felicidade, de humanidade e de estilo de vida que se impõe aos demais, assim como deslegitima aqueles que dele divergem. Nesse sentido, Espinosa defende um conhecimento que se diferencia da moral, pois na medida em que Deus é causa imanente, desta causa se desdobram modos de vida diversos que apenas podem ser valorados como bons ou ruins em seus encontros, de acordo com relações de composição e decomposição, como trataremos adiante.

Defende-se assim a tese de um Deus-Natureza, causa de si e de todas as coisas, não por uma vontade criadora do mundo e das coisas, mas por sua própria natureza, por ser uma potência infinita onde todas as variações da vida se apresentam. Segundo Deleuze, Espinosa sustenta a tese de que modos de vida coexistem em suas diferenças qualitativas num mesmo *plano de imanência*: “A imanência não se entrelaça a um Algo como unidade superior a todas as coisas, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência já não é imanência a outra coisa que não a si que se pode falar de um plano de imanência” (DELEUZE, 2016, p. 408).

Nenhuma hierarquia entre Deus e natureza, nem entre alma e corpo, nem entre humanos, plantas, minerais ou animais: “Não há mais causa distante: o rochedo, o lírio, o bicho e o homem cantam igualmente a glória de Deus, num tipo de anarquia coroada” (DELEUZE, 2016, p. 277). Pode-se então pensar *uma vida*: em sua singularidade, a partir dos encontros. Uma vida, em seus aspectos orgânicos e inorgânicos, não é uma unidade isolada, mas relações, que por sua vez envolvem composições e decomposições, maior ou menor expressão de potência, variações afetivas.

Nesse sentido, entende-se que a lógica transcendente da moralidade alimenta os afetos tristes os mais diversos, com lógicas de poder e de exclusão que consolidam formas de sobrevivência. É o que aparece na análise de Giorgio Agamben (1998), quando retoma a concepção de Foucault (2002) a respeito da biopolítica. Diferentemente do poder soberano que legislava sobre a vida dos súditos, exercendo o direito de decidir quem poderia viver e quem deveria morrer, nesta nova tecnologia de poder surgida entre os

séculos XVIII e XIX, o Estado passa a legislar sobre os modos de viver, investindo em produção de conhecimento e em práticas interventivas de controle da população. Através do gerenciamento das taxas de natalidade, de mortalidade, da regulação do corpo biológico, da medicalização da espécie humana, da patologização de formas de vidas que escapam ao padrão socialmente desejável, entre outros exemplos, passa-se da lógica soberana do “fazer morrer e deixar viver” para uma biopolítica do “fazer viver e deixar morrer”, que Agamben traduz por “fazer sobreviver”. O filósofo italiano salienta esta condição de vida esvaziada, destituída de seu valor, reduzida ao seu mínimo biológico, em que não se pode nem mesmo morrer, nem mesmo sentir dor, mas apenas gestar um corpo produtivo, operário da nova economia política. Para além desta tecnologia de poder que sustenta a fragilização e enfraquecimento dos corpos, autores como Mbembe (2020) indicam outra possível variação desta tecnologia, que ele chamará de necropolítica, avaliando que a morte entra no cálculo da economia política com uma estratégia de sobreposição à vida, através de um “fazer morrer”, fomentando condições precárias de existência, diversos tipos de violência contra as populações vulneráveis como negros e indígenas, contra territórios nomeados como perigosos, como as favelas das grandes metrópoles, por exemplo.

Considerando a força avassaladora destas tecnologias de poder, como a biopolítica e a necropolítica, pretende-se aqui destacar a relevância da concepção de imanência, proposta por Espinosa e retomada por Deleuze, para nortear eticamente a vida. Trata-se de indicar de que modo a perspectiva moral, calcada na transcendência, tem consequências sociais e existenciais de rebaixamento e empobrecimento da potência vital, alimentando paixões tristes que conduzem à passividade e mal-estar. Para tanto, trataremos da questão moral discutida por Espinosa, especialmente em suas formulações iniciais a respeito do problema do Mal, tal como exposto em suas correspondências com um interlocutor bastante crítico, e em sua concepção de mau encontro, destacada por Deleuze, a fim de problematizar as relações que reduzem a vida a mera sobrevivência, interditando a capacidade criativa de produzir modos de vida diferentes e potentes.⁵

2 A invenção moral do Bem e do Mal

Poderíamos dizer que a palavra “Mal” guarda um valor importante no tipo de sociedade que produzimos. Sem adentrar nas distintas variações terminológicas do que

⁵ Parte da discussão deste artigo foi inicialmente tratada na tese de doutorado intitulada *A intuição clínica - entre Espinosa e Deleuze* (AZEVEDO, 2013).

pode ser compreendido como o Mal, podemos recorrer ao imaginário presente no senso comum que, através de expressões como “Que maldade!”, “Aquela pessoa malvada”, “O mal que me fizeram”, explicita um modo de pensar marcado pela referência moral. Na experiência de adoecimento, por exemplo, há uma associação direta com a ideia de Mal. Há alguns séculos, falava-se da peste como um mal que matou milhões, assim como tempos depois seria a vez da tuberculose e do câncer. Hoje, o lugar do Mal tem sido atribuído ao vírus da COVID 19, à circunstância e aos efeitos que a experiência de uma pandemia mundial provoca.

Espinosa indica que o mal é um valor atribuído por uma concepção moral, que legitima algumas experiências e considera outras menos válidas. No caso das doenças, o Mal aparece relacionado aos efeitos produzidos no corpo dos indivíduos que, em muitas das vezes, implica a destruição do mesmo. Contudo, este autor explica que o mal, em si, não existe, o que existe são maus encontros:

Chamamos de bem ou de mal aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser, isto é, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir. Assim, é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou de má. Portanto, o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que a ideia de alegria ou de tristeza que se segue necessariamente desse afeto de alegria ou de tristeza (SPINOZA, 2007, p. 277).

Um mau encontro se apresenta, por exemplo, em situações de adoecimento, nas quais um corpo é intoxicado por outro, que contamina seu sangue e compromete seus órgãos. Pode ocorrer que o encontro com um vírus, com uma bactéria ou com um outro corpo qualquer se torne uma experiência intensa e marcante, sobrepujando todas as outras experiências coexistentes daquela vida. Mas isto não permite afirmar que aquele outro corpo é mau.

Por outro lado, Espinosa ensina que uma pessoa doente é, como todas as outras, uma potência singular, e, no entanto, pode se encontrar em uma condição de maior fragilidade, de menor resistência, de menor força, o que faz pensar que ela estaria numa condição de *impotência*. Mesmo assim, todo ser, enquanto existe, possui um *conatus*, ou seja, uma tendência ou esforço em perseverar na existência⁶ de maneiras distintas, de acordo com os afetos que o preenchem a cada vez. Este esforço pela vida aparece em

6 A definição de *conatus* é apresentada pela proposição 6 da Parte III da Ética de Espinosa: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser” (SPINOZA, 2007, p.173).

experiências de sofrimento, por exemplo, pelo modo como o corpo e mente se ocupam da situação, o que significa um movimento defensivo para afastar de si tudo aquilo que lhe é prejudicial. Sendo assim, mesmo um corpo fragilizado, gravemente doente, visivelmente impotente, se esforça para viver, embora seu próprio estado impeça de ser afetado por outras coisas e situações, inclusive experiências alegres que o fortaleçam.

O processo de adoecimento demonstra que o investimento da potência desta vida está alocado em afastar de si os afetos que diminuem ou refreiam a sua capacidade de afetar e de ser afetado, inclusive por novas alegrias. Todos os afetos vividos no corpo e na mente são alegres ou tristes, provocando uma variação na potência de vida, potência que também é definida pela ideia de perfeição. Há perfeição maior ou menor, mas toda forma e estado são perfeitos, nada lhes faltando. Encontros, passagens, variações: é em um jogo de compor e decompor, de afetos alegres e tristes, que a vida se faz, sem intenção nem predeterminação extrínseca. É o que apresenta Espinosa:

A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor. Explicação. Digo passagem porque a alegria não é a própria perfeição. Pois se o homem já nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem ter sido afetado de alegria, o que se percebe mais claramente no afeto da tristeza que é o seu contrário. Com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si, pois o homem, à medida que participa de alguma perfeição, não pode se entristecer. Tampouco podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada [...] (SPINOZA, 2009, p. 239).

Esta perspectiva ética apresenta os afetos a partir dos encontros vividos e não a partir de alguma referência transcendente que definiria de modo geral o que é alegria ou tristeza, bom ou mau. E estes afetos vão indicar que cada indivíduo, em seu modo de vida, se mostra capaz de realizar algumas coisas e incapaz de outras, através do poder de afetar e ser afetado que lhe é próprio. Enquanto a moral se pauta em valores pré-definidos de Bem e Mal, a ética de Espinosa compreende os encontros como bons e maus, alegres e tristes, de acordo com a variação na potência ou perfeição dos indivíduos, que mobilizam mais ou menos a sua capacidade de pensar e agir.

Para compreendermos como acontece este deslocamento de um modo de pensar moral para um modo de pensar ético, destacaremos um ponto da correspondência

de Espinosa com um de seus importantes críticos sobre o problema do mal, a fim de demonstrar que uma perspectiva imanente busca afirmar a potência da vida, e não um poder sobre a vida.

3 A correspondência com Blyenbergh

Espinosa inicia uma correspondência com Willem van Blyenbergh (SPINOZA, 2010), interlocutor interessado em seus escritos, em especial no que se refere ao problema do mal. Teólogo calvinista e corretor de sementes, Blyenbergh teve contato com as obras de Espinosa *Pensamentos Metafísicos* e *Princípios de Filosofia Cartesiana*, publicadas em holandês em 1664⁷.

Em sua primeira carta endereçada à Espinosa, Carta 18 das correspondências publicadas, Blyenbergh indica seu interesse em compreender o pecado e o Mal, ilustrando o tema com a história de Adão que, ao comer do fruto proibido, estaria desobedecendo a Deus, sendo passível, portanto, de julgamento e castigo. Na carta 19, Espinosa expõe que está partindo de uma concepção de Deus distinta daquela defendida por Blyenbergh. Para o filósofo, como vimos, Deus é causa imanente, é um *Deus sive Natura*, e não um Deus pessoal julga e legisla a partir de sua vontade; logo, o pecado de Adão não se explicaria por uma questão de desobediência à ordem de um Deus superior, mas pela compreensão do que pode produzir composição ou decomposição em um corpo. Adão, como parte do Deus-Natureza, é um modo singular que se constitui nas relações com outros corpos e mentes, com outros modos singulares, e nesse processo pode aprender que há relações que produzem afetos alegres e tristes, ampliando e reduzindo a potência de pensar e agir que lhe é própria (SPINOZA, 2010, p.126-137).

Sendo assim, Espinosa explica a relação de Adão com o fruto como uma relação de decomposição e intoxicação, ou seja, uma relação do mesmo tipo daquela entre o veneno e o sangue. A situação vivida por Adão é compreendida, portanto, como um aprendizado de que o fruto que ele escolhe comer produz uma “relação que exclui [sua] relação constituinte” (DELEUZE, 2009, p.146), ou seja, o fruto se apresenta como um veneno, sendo assim, nada tem a ver com uma proibição instituída por um Deus transcendente. Portanto, como salienta Deleuze sobre essa passagem, a confusão de Blyenbergh estaria na

⁷ As questões a respeito do mal e da servidão, iniciadas nessa correspondência com Blyenbergh serão retomadas por Espinosa na *Ética*, ainda não publicada à época; especialmente na Parte IV, intitulada *A servidão humana ou a força dos afetos*. Nesta obra, o autor vai destacar o quanto os homens vivem como servos, em boa parte do tempo, lutando pela própria servidão como se estivessem lutando pela própria salvação.

concepção de uma ordem da Natureza que operaria como um imperativo moral:

[...] É na medida em que nós percebemos uma lei que não compreendemos, que nós a apreendemos como uma ordem; Deus não proibiu absolutamente nada, explica Spinoza, ao submisso Adão. Ele lhe revelou uma lei; ou seja, que a maçã se compõe com uma relação que exclui minha relação constituinte. Então é uma lei da natureza. É exatamente como o arsênico. Adão não compreendeu nada de nada, e em vez de entender isto como uma lei, ele entendeu como uma proibição de Deus [...] (DELEUZE, 2009, p. 146).

Através de diferentes perguntas, Blyenbergh seguirá seu raciocínio defendendo a necessidade das escolhas individuais estarem atreladas a um sistema de julgamento de um Deus transcendente, para assim justificar a importância da punição, do controle moral e das recompensas àqueles que se submetem aos valores do Bem e do Mal, instituídos para organizar a vida coletiva. Para Espinosa, a ideia de que os homens deveriam se guiar pela virtude é sustentada por uma concepção de Deus que tem atributos particularmente humanos: “[...] não podemos dizer, em termos filosóficos, que Deus deseja algo, nem que algo lhe é agradável ou desagradável. Pois estes são atributos humanos que não tem lugar em Deus” (SPINOZA, 2010, p. 179, tradução nossa).

Espinosa expressará na Carta 21 o desacordo entre eles, indicando que se Blyenbergh defende a ideia de um Deus legislador, que julga aos ímpios e aos piedosos, jamais poderá compreender o que é um bom e um mau encontro, próprios às relações existentes entre os corpos e mentes na Natureza (SPINOZA, 2010, p.158-168). Não há, portanto, ato ou escolha que seja boa ou má em si. Nesse sentido, a experiência do mau encontro de Adão com o fruto permite pensar de que modo avaliamos as relações de decomposição do corpo e da mente nas diferentes situações de vida e como isso pode contribuir para aumento ou diminuição da potência, para atividade ou passividade diante dos afetos alegres e tristes.

4 O valor dos maus encontros

Pela correspondência estabelecida com Blyenbergh, podemos compreender que para Espinosa “O Mal nada é!” (DELEUZE, 1968, p. 231). Portanto, as experiências difíceis que vivemos, a partir de uma perspectiva imanente, são compreendidas como relações de decomposição, em que as apostas partilhadas, sejam elas políticas, sociais, econômicas ou psíquicas, têm contribuído para uma diminuição da potência de vida dos seres:

Espinosa dá, portanto, um sentido particular à tese clássica segundo a qual o mal não é nada. É que, de todas as maneiras, há sempre relações que se compõem (por exemplo, entre o veneno e as novas relações onde entram as partes do sangue). Só que as relações que se compõem, segundo a ordem da natureza, não coincidem necessariamente com a conservação de tal relação, que pode ser decomposta, quer dizer, cessar de ser efetuada. É nesse sentido que não existe o mal (em si), mas há o mau (para mim) (DELEUZE, 2002, p. 40).

Ao deslocar o Mal do lugar de entidade ou de vontade pessoal para a relação de decomposição, é todo um modo de compreender a vida, o pensamento e as relações de cuidado que também se desloca. Nas palavras de Deleuze (2002), o Mal é, assim como certa concepção de adoecimento e de morte: “mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação” (p. 28).

Trata-se tão somente de relações, de encontros que se realizam incessantemente neste plano de imanência que é Deus-Natureza. Algumas relações produzem efeitos desfavoráveis para alguns indivíduos, mas mesmo assim não deixam de afirmar a vida nestas novas relações ou nas novas individuações que passam a existir. Logo, o sofrimento é inevitável, mas não deixa de ser mais um estado afetivo entre vários outros possíveis, tais como o encantamento, o arrependimento, a saudade, a admiração. Existe um plano comum da natureza em que indivíduos preenchidos por afetos muito diferentes coabitam. Não sabemos o que podemos encontrar pela frente, se seremos afetados de alegria ou tristeza. Mas, em todas as situações, nossa potência singular, nosso *conatus*, afirma a vida tanto pela capacidade de sentir, agir e pensar, quanto pelos seus limites, pelos seus modos de padecer.

Nesse sentido, a concepção de morte não se limita a ser ausência de vida, passagem do orgânico para o inorgânico. Em sua positividade, morte é transformação, ou seja, passagem para um modo de existência distinto daquele que conservava certo tipo de vida. Diz Espinosa:

Aqui, deve-se observar, entretanto, que compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousa negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que

não seria fácil dizer que ele é o mesmo (SPINOZA, 2007, p. 313).

A partir dos encontros, um ser pode transformar-se a tal ponto que podemos dizer que se tornou outro, morreu, mas não de forma definitiva, pois a vida insiste e existe nessa nova composição. Contudo, há formas de vida marcadas pela condição de pura sobrevivência, pura defesa e adaptação, que poderiam ser pensadas como um tipo de morte em vida. Os modos de vida atuais ilustram bem esta ideia de ter “sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua” (SPINOZA, 2007, p.313) também quando respondem às demandas de produção mercadológica, marcados pelo afeto do medo, da situação de risco, em que a sensação ameaçadora de ser destruído a qualquer momento é muito presente. Estas existências ficam reféns de relações de composição pautadas no desejo de amparo e segurança, que envolve atribuir à diferença o lugar do Mal, ou seja, definir hierarquias que excluem, estigmatizam, marginalizam algumas existências identificando-as à categoria de perigo. Eis a operação de uma tecnologia biopolítica, que cria territórios vulneráveis habitados por existências fracassadas, perigosas, más, inferiores. Nesta guerra, seja ela concreta ou imaginária, trata-se sempre de sobreviver, baseado em valores morais de obediência e servidão em troca de segurança, de blindagem a tudo que se define como ameaçador. Cria-se assim um certo tipo de imunidade à vida, como sugere Espósito (2010), em sua discussão a respeito do paradigma imunitário referente à conservação da vida, a defesa do organismo contra corpos externos ameaçadores, que, muitas vezes pode tornar o corpo blindado à novas trocas, à certa contaminação que renova e transforma a vida. A imunidade excessiva impede a experimentação e o aprendizado dos bons e maus encontros, do que aumenta ou diminui a capacidade de pensar e agir. No afã defensivo de nada perder, de atingir ideais superiores, perde-se a própria capacidade criativa que transforma continuamente a existência.

Há uma desvitalização nos modos de existência submetidos à padrões transcendentais, que buscam sobreviver segundo a lógica de que cada um é empresário de si mesmo, responsável por seu próprio sucesso ou fracasso, por seu bem ou por seu mal. Percebe-se aqui a desvalorização das experiências de vida, que com frequência são separadas de sua potência criativa, ou seja, impedidas de pensar, de falar, de afirmar modos que não cabem na norma de adequação.

Embora a vida pareça estar submetida, muitas vezes, à mera sobrevivência, ainda assim não somos privados da possibilidade de compor novas existências. Partindo desta perspectiva da imanência, podemos dizer que há sempre relações de composição, ou seja, há sempre uma vida pulsando, em que corpos e mentes entram em novas conexões

vitais. Sendo assim, vamos percebendo que, para avaliar o mal e os modos de sofrimento, precisamos partir dos encontros e da experiência vivida, neste plano de imanência no qual tudo existe. Há um trabalho exigente em aprender quais são as relações de composição e de decomposição para cada vida, sem submeter *uma vida* à legislação de valores morais.

5 Alegrias que persistem junto aos maus encontros

[...] A questão não é saber se há tristezas ou não, a questão é o valor que lhes damos, isto é, a complacência que lhes concedemos. Quanto mais vocês concedem de complacência, isto é, quanto mais vocês investem de sua potência para investir o traço da coisa, mais vocês perdem de potência [...] (DELEUZE, 2009, p. 172).

Qual o valor das tristezas, dos maus encontros em uma vida? De que modo as situações de padecimento atuais podem ser pensadas e acolhidas como expressão do limite de um corpo, assim como de alerta para aquilo que não está podendo se expressar? Como estar atentos aos encontros que submetem a vida ao seu mínimo, como sobrevivência? Como suportar tantas demandas de obediência à adequação, fazendo coexistir com estes afetos tristes, algumas cintilações alegres de resistência que por vezes gritam em nós?

Se o mal em si não existe, trata-se então de olhar para os maus encontros que explicitam a capacidade que tem um corpo de afetar e ser afetado em determinado momento. A tristeza se mostra tão necessária quanto a alegria, pois ela é a passagem, é a indicação de que uma potência também diminui de grau enquanto existe. Como comenta Deleuze:

[...] Há algo aí que não se vincula nem à *privação* de uma perfeição maior, nem à *comparação* entre dois estados de perfeição. Há na tristeza algo de irreduzível que não é nem negativo nem extrínseco: uma *passagem*, vivenciada e real. Uma *duração*. Algo que testemunha uma última irreduzibilidade do 'mau': é a tristeza como diminuição da potência de agir ou do poder de ser afetado, que não se manifesta menos no desespero do infeliz quanto nos ódios do malvado (DELEUZE, 2017, p. 46).

Quando falamos de uma passagem não podemos dizer que ela é negativa nem extrínseca, como explica Deleuze. Trata-se simplesmente de uma variação que permite compreender os limites do corpo e da mente. O que um corpo aguenta, o que pode realizar, de quais tristezas é capaz de padecer. Não há recompensas nem castigos, nem sorte nem azar, nem vencedores nem fracassados. Há apenas encontros de corpos e mentes que

entram em diferentes tipos de relação.

De todo modo, interessa aprender a respeito destes encontros afastando as decomposições e as situações de impedimento da potência de pensar e agir. Não se trata de fazer uma apologia romântica às dores, ao sofrimento ou à morte: inevitáveis que são, trata-se de produzir a partir deles, evitando que os afetos tristes tomem conta da maior parte da duração de uma existência. Para isso, é preciso recuperar uma capacidade de avaliação da própria vida, esta que foi terceirizada pela referência a valores externos, pré-definidos que subjagam a vida com classificações dos mais aos menos legítimos. Uma avaliação ética, pautada nessa perspectiva imanente, depende de valores que emergem dos próprios encontros, através dos quais se tateia o que pode ser bom e ruim a cada vez, descobrir as doses, os truques, nossos próprios remédios, como sugere Deleuze:

[...] A saber, é como uma espécie de apalpadelas para que cada um descubra ao mesmo tempo o que ama e o que suporta. Bom, é um pouco como aquilo que vimos quando tomamos remédios: é necessário encontrar as doses, seus truques, é necessário fazer seleções, e o que não é prescrição do médico que baste. Ela lhes servirá. Há alguma coisa que ultrapassa uma simples ciência, ou uma simples aplicação da ciência. É necessário encontrar seu truque, é como a aprendizagem de uma música, encontrar ao mesmo tempo o que lhes convém, o que vocês são capazes de fazer (DELEUZE, 2009, p. 180-181).

6 Conclusão

Ao recuperar a atualidade do conceito de imanência de Espinosa e os desdobramentos que Deleuze propõe para o mesmo, buscamos com este texto utilizá-lo como ferramenta, por tateios e apalpadelas, como sugere o filósofo francês, para pensar as experiências contemporâneas que afetam diretamente nossos modos de existência. Entendemos que há, de fato, uma ideia revolucionária desta perspectiva imanente, deste *Deus sive Natura*, denunciando nosso apego a referências e modelos que normatizam *uma vida* e a separam de sua potência singular, especialmente através de critérios morais que validam e legitimam formas de sobrevivência e não de vida em sua diferenciação.

Podemos perceber que há muitas proximidades na história da filosofia, da ciência e da religião, no que se refere a perspectivas que buscam referências externas à própria experiência para julgar e avaliar algo como bom ou mau, certo ou errado, normal ou patológico. São modos de pensar que se ocupam da ascensão ou progresso, concebendo uma humanidade orientada *para o alto*, desejosa por evoluir com o intuito de alcançar

alguma finalidade de melhoramento.

Em nossa sociedade contemporânea, os ideais de performance, sucesso, hiperconexão e todo o tipo de corrida competitiva servem para mostrar quem são os melhores e quem são os modelos a serem globalmente seguidos; assim, separam os indivíduos do aprendizado da própria potência, na medida em que os maus encontros não podem ser conhecidos, já que o Mal está definido de antemão pela lei transcendente. O imperativo do sucesso impede que o fracasso ou algum tipo de padecimento seja termômetro para conhecer o que pode o corpo, quais seus limites e quais as novas relações que ele pode compor. A performance é um valor moral que também impede de compreender o que é uma alegria, uma relação de composição que sempre se apresenta de modos diferentes para cada vida.

A perspectiva da imanência, mais do que sustentar o lema iluminista de igualdade, afirma que uma vida é constituída pelas diferenças nos modos de existir. Não somos todos iguais e por isso, as hierarquias que legitimam e deslegitimam pelo sistema comparativo entre melhores e piores, sustentando competições individualistas de todos os tipos, apenas sustenta esta ilusão moral que fortalece afetos empobrecidos e defensivos, impedindo a potência da vida de se expressar criativamente.

Referências

AGAMBEN, G. **Ce qui reste d'Auschwitz**. Paris: Rivages, 1998.

AZEVEDO, A. B. **A intuição clínica - entre Deleuze e Espinosa**. 2013. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

CHAUÍ, M. S. **A nervura do real** – Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELEUZE, G. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São

Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

_____. Imanência: uma vida. *In*: DELEUZE, G. **Dois regimes de loucos**. São Paulo: Ed. 34, 2016. p.407-413.

_____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

ESPOSITO, R. **Bios - Biopolítica e Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

SPINOZA, B. **Correspondance**. Tradução: Maxime Rovere. Paris: Éditions Flammarion, 2010.

_____. **Ética**. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

O DESEJO NO PENSAMENTO DE FOUCAULT: DO INDIVÍDUO AO SUJEITO DE UMA SEXUALIDADE¹

THE DESIRE IN FOUCAULT'S THOUGHT: FROM THE INDIVIDUAL TO THE SUBJECT OF SEXUALITY

Giovana Carmo Temple²

Resumo:

O objetivo deste artigo é desenvolver a noção de desejo no exercício do poder disciplinar e na biopolítica. Para tanto, indicaremos os caminhos no texto de Foucault que vão do indivíduo que emerge a partir do século XVIII no interior de um campo político, problematizando a formação de uma alma (psique) como efeito e instrumento das práticas disciplinares de exercício do poder, ao sujeito de uma sexualidade, analisando a relação entre desejo, verdade e sujeito a partir das práticas da penitência ao dispositivo da sexualidade. Por fim, veremos como a “dessexualização do prazer” é uma via de acesso ao corpo e a multiplicação de prazeres que não reitera os termos do dispositivo da sexualidade. Nos reportaremos sobretudo aos cursos *O poder psiquiátrico; Os anormais; Segurança, Território e População*; e aos livros *Vigiar e Punir; História da Sexualidade I, “A vontade de Saber”*; *História da Sexualidade II, “O uso dos prazeres”*.

Palavras-chave:

Corpo. Alma. Desejo. Sexo. Sexualidade.

Abstract:

The aim of this paper is to develop the notion of desire in the disciplinary power and biopower. To this end, we will indicate the paths in Foucault's text that go from the individual who emerges from the eighteenth century within a political field, problematizing the formation of a soul (psyche) as an effect and instrument of disciplinary power, in to the subject of sexuality, analyzing the relationship between desire, truth and subject from the practices of penance to the device of sexuality. Finally, we will see how the “desexualization of pleasure” is a way of access to the body and the multiplication of pleasures that do not reiterate the terms of the device of sexuality. We will refer mainly to the courses *Psychiatric Power; Abnormals; Security, Territory, Population*; and the books *Discipline and Punish; The history of Sexuality I, “An Introduction”*; *History of Sexuality II, “The Use of Pleasures”*.

Keywords:

Body. Soul. Desire. Sex. Sexuality.

¹ Artigo recebido em 05/11/2020.

² Professora de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB. Doutora em Filosofia pela UFSCar, Mestre, licenciada e bacharel em Filosofia pela UNESP/Marília. E-mail: giovanatemple@gmail.com

1 Introdução

Considerando o conjunto das obras de Foucault dos anos 70³ iremos nos ater, num primeiro momento, no curso *O poder psiquiátrico* (1973-1974) e no livro *Vigiar e Punir* (1975), para apresentar as reflexões de Foucault sobre a produção de uma alma, de uma psique, como efeito das estratégias disciplinares de exercício do poder. Compreender como essa alma se produz e quais os efeitos desta produção, inclusive sobre o desejo, nos remeterá aos procedimentos de sujeição do corpo e ao caráter produtivo que Foucault atribui ao poder, e nos colocará frente à problematização de uma alma que, segundo Foucault (1975, p. 29), habita o corpo e o leva à existência ao mesmo tempo em que é uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo.

No segundo momento de nossas análises, focadas sobretudo no curso 1977-1978, intitulado *Segurança, Território e População*, e no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976), veremos que Foucault não se refere mais à alma como produção das estratégias disciplinares a partir da qual podemos pensar a sujeição do corpo, mas como o governo da população está atrelado ao dispositivo da sexualidade, a partir do qual o desejo ganha contornos de desejo sexual, cuja genealogia remonta à prática cristã da confidência e da penitência e, a partir do século XVIII, à prática médica, jurídica e pedagógica. Neste percurso, que vai de um discurso moral à um discurso científico sobre o sexo, a noção de desejo se torna pressuposto da ciência da sexualidade que anexa ao sexo a verdade sobre o sujeito. Por fim, veremos como este percurso foi feito às custas do prazer, sobre o qual Foucault aposta na vivência de uma sexualidade não normatizada.

2 A genealogia da alma moderna: o indivíduo e as práticas disciplinares

Foucault inicia o curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, estabelecendo como objeto de pesquisa a análise das relações de poder próprias da prática psiquiátrica enquanto produtoras de enunciados legítimos, prescindindo, para tanto, das análises que havia feito em *História da Loucura* (1969) em torno do modelo familiar, do aparelho de Estado e das noções de instituição e de violência. Assim, no lugar da violência, uma análise da microfísica do poder; no da instituição, um estudo das táticas de poder; no do modelo familiar ou de aparelho de Estado, analisar as estratégias das relações de poder e seus

3 As referências que se seguem das obras de Foucault indicam, primeiramente, o ano e a página da obra em francês e, na sequência, a página da tradução para o português consultada. Ademais, empregaremos a sigla *DE*, seguida do número do tomo, quando formos nos referir aos *Dits et écrits* de Foucault.

enfrentamentos na prática psiquiátrica⁴.

Neste curso Foucault não troca um vocabulário “psicossociológico” por um “pseudomilitar” ao substituir violência por microfísica do poder, instituição por tática, modelo família e Estado por estratégia. Mas, ao fazê-lo, Foucault define os termos que conduzem a sua pesquisa genealógica do poder, a partir da qual será feita a análise do poder psiquiátrico. Isso é importante de ser retomado para compreender por que a noção de violência não é suficiente para explicar o exercício do poder. Vejamos: a violência deixa supor, ao esboçar um poder físico, que haveria também um poder bom, não atravessado pela violência, enquanto o que há de “essencial em todo poder”, para Foucault (2003, p. 15/ 18-19), “é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo”, sendo que todo poder é “físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta”. Ainda, a noção de violência supõe que o exercício físico de uma força seria algo como uma força desequilibrada, que não faria parte de um jogo racional, calculado, do exercício do poder. E o poder para Foucault é calculado, exercido por meio de estratégias e táticas definidas, o que não quer dizer que ele não seja violento, mas justamente por ser físico, o poder é violento, sendo por isso “irregular”, mas não “desenfreado”, já que sua disposição atinge os corpos de maneira microfísica. Sobre este poder, o importante não é identificar as regularidades que fazem funcionar uma instituição, mas as redes de poder, seus contornos, sua atuação, as mediações, seus pontos de apoio. Nesta perspectiva, o indivíduo, afirma Foucault (2003, p. 17/ p. 20), “não é mais que o efeito do poder, na medida em que o poder é um procedimento de individualização”, e é a partir do exercício do poder, “que funciona em suas diferenças de potencial, em seus desvios, que algo como o indivíduo, o grupo, a coletividade, a instituição aparece”. Por isso, não é a análise da instituição que interessa a Foucault, seu objeto de estudo são as relações de força que perpassam estas instituições.

O passo seguinte de Foucault, ainda neste curso de 1973-1974, é inserir a análise do poder psiquiátrico, do poder e da verdade de um discurso sobre a loucura, no interior do poder disciplinar⁵. Já aqui Foucault (2003, p. 43/ p. 52) aponta que é o *Panopticon* de Bentham que “dá exatamente a fórmula política e técnica mais geral do poder disciplinar”.

4 Cf. Foucault (2006b, p. 21).

5 Neste curso de 1973-1974, Foucault (2003, p. 42/ p. 50) explica o que entende por poder disciplinar: “Com isso entendo nada mais que uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última mediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar os corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira como todos esses poderes, concentrando-se para baixo até tocar os próprios corpos individuais, trabalham modificam, dirigem o que Servan chamava de ‘fibras moles do cérebro’”.

Justamente por isso a análise da psiquiatria deve ser feita a partir das práticas de exercício do poder disciplinar, e não se limitar ao funcionamento da atividade asilar. O que nos interessa analisar, contudo, não é o desenvolvimento, em sua generalidade, do curso de 1973-1974 em torno do mecanismo da psiquiatria e do poder disciplinar. Queremos nos deter no processo de internalização das práticas disciplinares, a partir do qual haveria a constituição de uma alma, uma psique, que comprovaria a eficácia das estratégias de poder. Foucault se refere a este processo neste curso de 1973-1974 e também, a partir de outros desdobramentos, no livro *Vigiar e Punir* (1975).

Na aula de 21 de novembro de 1973, do curso *O poder Psiquiátrico*, Foucault (2003, p. 48/ p. 58) caracteriza o poder disciplinar como uma “apropriação total, ou tender, em todo caso, a ser uma apropriação exaustiva do corpo, dos gestos, do tempo, do comportamento do indivíduo”. Ainda que Foucault oscile de uma “apropriação total” a uma tendência a uma “apropriação exaustiva”, o fato é que o poder disciplinar não é uma apropriação parcial da “individualidade corporal” ou, para utilizarmos a expressão de Foucault (2003, p. 46/ p. 55), da “singularidade somática”, ou seja, dos gestos, do discurso, do tempo e do comportamento do indivíduo. Desta maneira, não é correto afirmar que o poder disciplinar se apropria daquilo que o corpo produz ou do tempo empregado em um serviço, pois é do corpo, em sua totalidade, que o poder disciplinar se apropria. Trata-se de um exercício do poder que consegue, por diferentes estratégias, exercer um procedimento de controle contínuo sobre a singularidade somática, objetivando “um estado terminal ou ótimo”. Isto porque, explica Foucault (2003, p. 49/ p. 59), o poder disciplinar almeja o futuro, o momento em que a vigilância será virtual, e este será o momento em que “a disciplina, por conseguinte, tornar-se-á um hábito”. Ou seja, estará exaustivamente vinculada ao corpo, ao gesto, ao comportamento. O poder disciplinar também impõe uma relação direta e contínua da escrita com o corpo. Entre as suas estratégias está a de anotar tudo o que acontece com o indivíduo, para se tornar informação de uma individualização esquemática e centralizada (FOUCAULT, 2003, p. 54/ p. 61). Ainda, para garantir a sua eficácia, explica Foucault (2003, p. 54/ p. 65), o poder disciplinar não tem por objeto a correção de uma falta, de um prejuízo ocorrido, mas “a virtualidade do comportamento”. Assim, “antes mesmo de um gesto ser feito, alguma coisa deve poder ser detectada, e o poder disciplinar deve intervir” (FOUCAULT, 2003, p. 54/ p. 65). Esta intervenção, o aperfeiçoamento máximo da disciplina, deve ocorrer antes mesmo da manifestação da singularidade somática (do comportamento, do gesto, do discurso). O que só é possível se esta intervenção ocorrer “no nível do que é a virtualidade, a disposição, a vontade, no nível do que é a alma”. Foucault (2003, p 54/ p. 65) resume este aspecto do poder disciplinar nos

seguintes termos:

Para resumir todo esse segundo aspecto do poder disciplinar, que poderíamos chamar de caráter panóptico do poder disciplinar, a visibilidade absoluta e constante que rodeia o corpo dos indivíduos, creio que poderíamos dizer o seguinte: que esse princípio panóptico – ver tudo, o tempo todo, todo o mundo etc. –, organiza uma polaridade genética do tempo; ele procede a uma individualização centralizada que tem por suporte e por instrumento a escrita; enfim, ele implica uma ação punitiva e contínua sobre as virtualidades de comportamento, que projeto atrás do corpo algo como uma psique.

Na sequência desta aula, Foucault (2003, p. 54/ p. 65) apresenta mais uma característica do poder disciplinar que é a de ser “isotópico” ou, pelo menos, tender à isotopia. Isto significa, principalmente, que o exercício do poder disciplinar sempre produz um “resíduo”, um “inclassificável”, a partir da distribuição e classificação que opera em todos os elementos. Por ser um poder que se exerce por meio da vigilância, da classificação, da individualização dos indivíduos – tendo, portanto, como objeto a singularidade somática –, o poder disciplinar vai esbarrar (continuamente) naqueles que não podem ser classificados, nos que escapam da vigilância. Ou seja, no seu próprio “resíduo”, no “inclassificável”. É assim que a figura do “débil mental” aparece: é aquele que é irreduzível à disciplina escolar, e que só existe frente a essa própria disciplina. Ou, ainda, o delinquente, que não são os infratores à lei, mas aqueles que pertencem a um grupo inassimilável a uma disciplina policial, frente a qual o delinquente emerge como indivíduo. É esta a característica da isotopia do poder disciplinar, a de produzir continuamente “resíduos” que justifiquem o aparecimento de outras estratégias disciplinares capazes de “recuperar” os indivíduos irreduzíveis a certas disciplinas. A isotopia corresponde, portanto, à perpétua função normalizadora do poder disciplinar.

As relações de soberania, por sua vez, não são isotópicas. Apesar de estabelecerem relações de diferenciação, elas não são classificatórias, como é o poder disciplinar. Também não se aplicam a uma singularidade somática, mas a multiplicidades que “estão acima da individualidade corporal” que Foucault (2003, p. 46/ p. 55) nomeia de “função-sujeito”. Assim, as relações de soberania se exercem em virtude da função que o sujeito desempenha, como o fato de pertencer a uma família, a uma coletividade, a uma região; ou ser usuário de uma estrada, de um instrumento de produção. Esta função-sujeito não desaparece no exercício do poder disciplinar, mas, explica Foucault (2003, p. 57/ p. 69), se sobrepõe e se ajusta à singularidade somática: “o corpo, seus gestos, seu lugar, suas mudanças, sua força, seu tempo de vida, seus discursos”.

O poder disciplinar, e esta é para Foucault (2003, p. 57/ p. 69) sua “propriedade fundamental”, “fabrica corpos sujeitados”. O corpo sujeitado emerge, na descrição que Foucault apresenta nesta aula de 21 de novembro de 1973, na seguinte dinâmica individualizante do poder disciplinar: esse ajusta a função-sujeito à singularidade somática por meio do sistema contínuo de “vigilância-escrita”, já que a escrita é uma estratégia disciplinar de controle do indivíduo desde o século XVII, ou pelo mecanismo de punição infinitesimal que a vigilância panóptica permite, que projeta “atrás da singularidade somática”, como o seu começo ou prolongamento, o que Foucault define por um “núcleo de virtualidades” compreendido em termos de “uma psique”. Não apenas isso, o poder disciplinar é individualizante porque estabelece a norma como princípio de divisão e a normalização como “uma prescrição universal” que afeta, de maneira indistinta, os corpos sujeitados pelo poder disciplinar.

Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault retoma parte destas análises quando passa a ter como objeto de estudo as práticas penais como um capítulo da anatomia política do poder ou, em outros termos, da tecnologia do poder sobre o corpo. E para Foucault a punição, tal como ela é praticada pelo menos a partir do início do século XIX, não se apossa do corpo como ocorria no ritual do suplício, mas se dirige à alma. A punição da alma faz parte, assim, da história política do corpo a partir das práticas disciplinares de exercício do poder. Para Foucault (1975, p. 34/ p. 28), a história da microfísica do poder punitivo seria “uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da ‘alma’ moderna”. Não é, certamente, para retomar os clichês mais desgastados da teologia cristã que Foucault faz esta afirmação. É para analisar o investimento político sobre o corpo que Foucault faz a história da microfísica do poder punitivo corresponder a uma genealogia da alma moderna, pois nessa alma reconheceríamos “o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo”. É uma alma produzida permanentemente no interior do corpo pelo poder que age sobre “os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a sua existência” (FOUCAULT, 1975, p. 34/ p. 28). Ainda, é uma alma que tem uma realidade histórica, pois “não nasce faltosa ou merecedora de castigo”, como aquela representada pela teologia cristã. É uma alma que tem existência antes mesmo dos procedimentos de punição, castigo e coação; ela não é uma substância, é um incorpóreo, “é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber”, é a engrenagem que permite que o poder dê lugar a um saber possível e que o saber, por sua vez, reforce os efeitos do poder. Destaca Foucault (1975, p. 34/ p. 29) que vários conceitos foram construídos para se referirem a esta alma e campos de

análise foram demarcados, como “psique, subjetividade, personalidade, consciência etc.”, também discursos científicos foram construídos para explicá-la; e, a partir dessa noção de alma, “valorizaram-se as reivindicações morais do humanismo” (FOUCAULT, 1975, p. 29). Mas, alerta Foucault (1975, p. 34/ p. 29), não devemos nos enganar, a alma, aquela da ilusão dos teólogos, não foi substituída na modernidade “por um homem real, objeto de saber, de reflexão filosófica ou de intervenção técnica”. Na realidade, para Foucault (1975, p. 34/ p. 29):

O homem de que nos falam e nos convidam a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma prisão do corpo.

Foucault inverte a clássica proposição platônica quanto ao binômio corpo/alma, segundo a qual, lembremos, o corpo é a prisão da alma, para afirmar que a alma é o efeito e o instrumento de uma anatomia política, é a prisão do corpo. Mas, como o exercício do poder disciplinar atua no corpo ao ponto de formar uma alma “mais profunda” do que o próprio homem e determinante para que ele tenha existência? Essa é uma questão a ser posta ao delinquente, ao louco, à histérica, ao homossexual, enfim, a todos os corpos sujeitados ao exercício do poder disciplinar, sujeição que ocorre com a produção de uma alma que “habita” e torna possível a existência do homem. Poderíamos então afirmar que tudo no indivíduo, inclusive os seus desejos, é constituído por estratégias e táticas disciplinares dessa alma que faz o homem existir? Ainda que a generalidade desta pergunta possa comprometer sua importância, parece-nos importante formulá-la considerando que as afirmações de Foucault nos colocam frente a um poder que nos determina enquanto indivíduo e que a resistir a ele seria um exercício contínuo de reatualização de suas próprias estratégias e táticas.

Como vimos, a partir do curso *O poder psiquiátrico* e do livro *Vigiar e Punir*, a atuação do poder disciplinar opera inclusive na criação de uma psique/alma, tornando o corpo “psicologizado” e “normalizado”, para retomar expressões do curso de 1973-1974. Quando o corpo é marcado por estes atributos, aparece o indivíduo: “a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências” (FOUCAULT, 2003, p. 58/ p. 70). Foucault se refere, portanto, a um indivíduo que internaliza comportamentos, gestos, desejos, sobre si mesmo no interior de um campo político anterior à sua existência enquanto indivíduo. Uma subjetividade que se constitui a partir de um corpo que é objeto de um saber e sujeito a um poder. Mas Foucault não desenvolve esta questão no interior de

uma sujeição psíquica, problematizando de que maneira há uma internalização psíquica pautada, por exemplo, entre a distinção do normal e do anormal, ou como haveria uma sujeição do desejo aos procedimentos disciplinares que instituiria o desejo de sujeição⁶. Os efeitos de existir enquanto indivíduo, um corpo sujeitado, submetido a uma vigilância contínua e a procedimentos de normalização, são problematizados por Foucault, no início do curso de 1973-1974, em termos de um corpo “psicologizado”, “corpo-psique”, “corpo normalizado” e, em *Vigiar e Punir*, a partir de uma tecnologia do poder sobre o corpo que promove uma sujeição profunda o suficiente para fazer uma alma habitar o corpo e o levar a ter existência.

Corpo-psique, corpo psicologizado, corpo normalizado, são expressões que evidenciam os atributos que o corpo passa a comportar com a sujeição que é submetido pelos procedimentos disciplinares. Por isso, é preciso lembrar, como vimos, que Foucault não se refere ao poder como violência, mas como força⁷ que, por meio de estratégias disciplinares, atinge o corpo e nos constitui enquanto indivíduos. Se, contudo, a partir daí pudéssemos afirmar que dependemos deste poder para existir e mantermos o que somos, uma consequência imediata seria a integral sujeição ao poder disciplinar e interiorização dele por nós. Vimos que no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, Foucault afirma que a função-sujeito se ajusta à singularidade somática, ou seja, ao corpo, aos gestos, à

6 Estas questões são postas por Judith Butler no livro *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* (2017), a partir de uma perspectiva que problematiza a sujeição psíquica na produção de uma nova ordem que é a o desejo pela sujeição, aproximando-se de uma crítica psicanalítica a Foucault. Afirma Butler (2017, p. 93): “Estou me aproximando um pouco de uma crítica psicanalítica a Foucault, pois acredito ser impossível explicar a subjetivação e, em particular, tornar-se o princípio de sua própria sujeição sem recorrer a um relato psicanalítico dos efeitos normativos ou geradores da restrição ou da proibição. Além disso, não podemos pensar de modo completo a formação do sujeito – se é que, de algum modo, ela pode ser pensada – sem recorrermos a um conjunto de restrições fundadoras que, paradoxalmente, também são facilitadoras. No entanto, ao elaborar esta crítica, faço uma análise crucial de algumas concepções românticas que definem o inconsciente como uma resistência necessária, e esse movimento crítico implicará o ressurgimento de uma perspectiva foucaultiana *dentro* da psicanálise”.

7 Sobre isso, Deleuze (1992, p. 145-146) explica que “há três grandes encontros de Foucault com Nietzsche. O primeiro é a concepção de força. O poder, segundo Foucault, como a potência para Nietzsche, não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, deduzir, etc.: são afetos). Em segundo lugar a relação das forças com a forma: toda forma é um composto de forças. É o que já aparece nas grandes descrições pictóricas de Foucault. Porém, ainda mais, é todo o tema da morte do homem em Foucault, e seu vínculo com o super-homem de Nietzsche [...]. Enfim, o terceiro encontro diz respeito aos processos de subjetivação: mais uma vez, não é de modo algum a constituição de um sujeito, mas a criação de modos de existência, o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos. Nietzsche via nessa invenção a última dimensão da vontade de potência, o querer-artista. Foucault marcará essa dimensão pela maneira com que a força se afeta ou se dobra: ele poderá retomar a história dos gregos ou dos cristãos orientando-a nesta via [...]”.

força, ao tempo de vida, ao discurso. O controle desta singularidade somática se faz por meio da vigilância contínua, de mecanismos de punição infinitesimal, e um núcleo de virtualidades, uma psique, uma alma - conceitos equiparados por Foucault, embora ele privilegie psique no curso de 1973-1974, e alma em *Vigiar e Punir* (1975) - que estabelece a individualidade a partir da distinção entre o normal-anormal. Neste sentido, o que Foucault define por indivíduo é o efeito produzido pela vinculação do poder político à singularidade somática, por meio da qual o poder disciplinar “constitui o indivíduo como alvo, como parceiro, como par na relação de poder”. Submetido e constituído pelo poder disciplinar, é o indivíduo totalmente determinado pelo poder? Sobre isso, explica Foucault (2003, p. 58/ p.70):

E, nessa medida, se o que eu lhes disse é verdade, vocês estão vendo que não se pode dizer que o indivíduo preexiste à função-sujeito, à projeção de uma psiquê, à instância normalizadora. Ao contrário, é na medida em que a singularidade somática se tornou, pelos mecanismos disciplinares portadora da função-sujeito que o indivíduo apareceu no interior de um sistema político. É na medida em que a vigilância ininterrupta, a escrita contínua, a punição virtual enquadraram esse corpo assim sujeitado e dele extraíram uma psique, é nessa medida que o indivíduo se constituiu; é na medida em que a instância normalizadora distribui, exclui, retoma sem cessar esse corpo-psiquê que o indivíduo se caracteriza.

O indivíduo não preexiste, portanto, à função-sujeito, à psique. É na medida em que a singularidade somática (os gestos, os comportamentos, os desejos, o discurso etc.) se torna portadora da função-sujeito que se pode extrair do indivíduo uma psique. A emergência do indivíduo está vinculada às práticas disciplinares⁸, a uma tecnologia do poder característica da idade clássica que isola e demarca o corpo nesse elemento que chamamos de indivíduo⁹. Poderíamos considerar a emergência do indivíduo, pontua

8 Em *Vigiar e Punir*, Foucault (1975, p. 185/p. 152) explica que o regime do poder disciplinar “Coloca em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a ‘natureza’ dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida ‘valorizadora’, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim, traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a classe vergonhosa da Escola Militar)”.

9 Sobre a genealogia do poder disciplinar, Foucault explica (2003, p. 42-43/ p. 51) que “esse poder disciplinar, no que ele tem de específico, tem uma história, que esse poder não nasceu de repente, que também não existiu sempre, que se formou e seguiu uma trajetória de certo modo diagonal, através da sociedade ocidental. E, para tomar apenas, digamos, a história que vai da idade Média aos nossos dias, creio que podemos

Foucault (2003, p. 58/ p. 71), como efeito do desenvolvimento da economia capitalista - como fez a teoria filosófico-jurídica pelo menos desde Hobbes até a Revolução Francesa - e que produziu uma noção de indivíduo jurídico, um sujeito abstrato, portador de direitos individuais, concebido a partir de valores universais. Não é, contudo, a emergência deste indivíduo que Foucault se refere. Mas, de um indivíduo que é efeito dos mecanismos disciplinares que vinculam o poder político ao corpo, o qual, por sua vez, é psicologizado, normalizado, e faz aparecer este “elemento historicamente novo” que “chamamos de indivíduo” (2003, p. 58/ p. 70).

Assim, o indivíduo que Foucault se refere emerge no final do século XVIII no interior de um campo político¹⁰, a partir de um investimento político do corpo e de suas forças, ao se utilizar economicamente do corpo tornando-o produtivo e submisso. E a tecnologia de poder que possibilita fazer a genealogia das práticas punitivas, sem ter que validar a história do sujeito do conhecimento ou do sujeito jurídico, é uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições de poder e continuamente atualizada pelos “corpos com sua materialidade e suas forças”.

Mas por que a história dessa microfísica do poder punitivo seria então “uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da alma”? Em *Vigiar e Punir* o corpo do prisioneiro não aparece apenas como signo da culpa ou da transgressão, mas se forma indivíduo (delinquente/prisioneiro) por um discurso que tem valor de verdade, com o qual o corpo se subjetiva na medida em que internaliza, não por uma vontade, mas em virtude das forças que compõem o campo político no qual o corpo está submetido, a individualização do corpo prisioneiro/delinquente/condenado.

Foucault apresenta em *Vigiar e Punir* o caráter paradoxal, e aqui concordamos com Judith Butler (2017, p. 89), da subjetivação do prisioneiro. Isso porque, a subjetivação é o processo que aglutina o devir das forças do sujeito tanto quanto o seu processo de

dizer que esse poder, no que ele tem de específico, não se formou propriamente à margem da sociedade feudal, nem, certamente, tampouco em seu centro. Formou-se no interior das comunidades religiosas; dessas comunidades religiosas, ele se transportou, transformou-se, para comunidades laicas que se desenvolveram e se multiplicaram nesse período da pré-Reforma, digamos, nos séculos XIV-XV. [...]. E, pouco a pouco, são essas técnicas que vemos então difundir-se em larga escala, penetrar a sociedade do século XVI e, sobretudo, dos séculos XVII e XVIII, e tornar-se no século XIX a grande forma geral desse contato sináptico: poder político/corpo individual”.

10 Afirma Foucault na entrevista “Diálogo sobre o poder”: “O corpo humano é, nós sabemos, uma força de produção, mas o corpo não existe tal qual, como um artigo biológico ou como um material. O corpo existe no interior e através de um sistema político. O poder político dá um certo espaço ao indivíduo: um espaço onde se comportar, onde adaptar uma postura particular, onde sentar de uma certa maneira, ou trabalhar continuamente”. (DE III, p. 470/ p. 259).

sujeição, ocorrendo de maneira central no corpo. O prisioneiro é um dos exemplos mais emblemáticos em *Vigiar e Punir* da dominação e da formação de um tipo específico de sujeito, pois é o assolamento deste corpo encarcerado pelas práticas disciplinares que obrigam o dobrar-se deste sujeito a uma norma de comportamento, um modelo de obediência. É assim que, ao se tornar “o princípio de sua própria sujeição” (FOUCAULT, 1975, p. 204/ p. 168), o “ideal normativo inculcado no prisioneiro, por assim dizer, é um tipo de identidade psíquica, ou o que Foucault chamará de “alma” (BUTLER, 2017, p. 91). Trata-se, portanto, de uma prisão que não é apenas a do espaço físico representado pelo cárcere, a sujeição é, segue Butler (2017, p. 90), “literalmente a *feitura* de um sujeito, o princípio de regulamentação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido. Essa sujeição é um tipo de poder que não só unilateralmente *age sobre* determinado indivíduo como uma forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito”.

Mais do que excluir, reprimir, interditar, censurar, a ação do poder disciplinar é sobretudo produtiva: “ele produz realidades; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (FOUCAULT, 1975, p. 196/ p. 161). Produzir realidade, é essa a característica do poder disciplinar que faz com que o corpo, imerso no campo político das estratégias e mecanismos disciplinares, tenha inclusive os seus desejos produzidos no interior da relação poder-saber. Em “Diálogos sobre o poder”, entrevista de 1978, Foucault afirma (DE III, p. 469-470/ p. 258-259) que o seu objetivo não é descrever um paradigma sobre o poder, mas “saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas cotidianas, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles mesmos, ligados entre si”. Trata-se de perscrutar o alcance do poder disciplinar, já que o indivíduo que emerge no fim do século XVIII é o efeito mais importante do exercício do poder disciplinar. “Tomado pelos mecanismos de poder”¹¹, o indivíduo é aquilo que se produz a partir de uma série de procedimentos de controle e técnicas de vigilância que incitam, permitem e obrigam o indivíduo a potencializar, ou mesmo desenvolver aptidões, habilidades, para o corpo se tornar útil para o aparelho de produção da sociedade (trabalho, consumo, lazer etc.) e obediente, dócil, para os exercícios das estratégias disciplinares.

Inanimado, teria o corpo realidade apenas quando é instigado, provocado, incitado, impelido, por técnicas e estratégias de poder? Certamente não. Isto porque não é

11 Nesta passagem, Foucault afirma: “parce qu’il est *pris* dans des mécanismes de pouvoir”. (Cf. DE III, p. 470/ p. 259, grifo nosso)

o corpo, mas o indivíduo que tem sua existência inscrita numa genealogia das estratégias do poder, e é o resultado dos mecanismos disciplinares de poder que vinculam o poder político ao corpo. A “alma” do indivíduo é, assim, efeito de uma tecnologia do poder sobre o corpo que não se exerce apenas pela violência sobre o corpo, mas por discursos de poder-saber (de educadores, psicólogos, psiquiatras, juízes), os quais prescrevem táticas de punição aos criminosos, atuais ou eventuais, a partir das quais não só o crime é objeto de intervenção do poder político, mas o indivíduo considerando aquilo que estas estratégias de poder passam a produzir sobre o próprio indivíduo. Ou seja, um discurso científico – e, por isso, com efeitos de poder sobre a conduta, os desejos, o caráter etc. – que revela a verdade daquilo que nem o indivíduo sabia que pensava, agia ou sentia.

A produtividade do poder se intensifica e multiplica no exercício da biopolítica¹², momento em que Foucault faz duas referências diretas à questão do desejo no campo político das práticas disciplinares e biopolítica. A primeira é no primeiro volume de *História da sexualidade*, inscrevendo a análise do desejo no interior do dispositivo da sexualidade e, a segunda, no curso de 1977-1988, *Segurança, Território e População*, quando examina a regulamentação da população a partir de um motor comum de ação que é o desejo. Coloquemos, no que se segue, ao lado da constituição da alma e do indivíduo a partir das práticas disciplinares, a análise do desejo no interior das práticas biopolíticas de exercício do poder.

3 O desejo, a prática da penitência e o dispositivo da sexualidade

A biopolítica é uma tecnologia de poder que não se dirige apenas ao corpo, mas à vida dos homens, aos processos da vida como a morte, o nascimento, a velhice, a infância, a juventude, o trabalho, a linguagem, os recursos naturais, a circulação da mercadoria etc. Mas seria inexato afirmar que exercer “poder sobre a vida” seja o que diferencia a biopolítica da disciplina. Embora Foucault apresente, no primeiro volume

12 Destacamos cinco momentos nas obras de Foucault em que o termo “bio-política” (“*bio-politique*”) é analisado. Pela primeira vez em uma conferência proferida no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada “O nascimento da medicina social”. Dois anos mais tarde este termo reaparece, em um contexto mais amplo em três obras. No último capítulo de *Histoire de la sexualité*, La volonté de savoir, publicado em 1976; no curso de 1977-1978, *Segurança, Território e População*; e também na última aula ministrada no Collège de France, publicada posteriormente com o título de *Il faut défendre la société* (1975-76). Em 1978-79, Foucault ministra no Collège de France o curso *Naissance de la biopolitique*. O projeto deste curso seria o de estudar o liberalismo em sua formulação geral e, posteriormente, chegar ao problema da política da vida. Contudo, apenas esta primeira formulação é realizada por Michel Foucault. Assim, é ainda naqueles quatro primeiros textos que Foucault analisa de modo mais atento os desdobramentos do exercício da biopolítica.

de *História da Sexualidade* (1976), períodos diferentes para o desenvolvimento do poder disciplinar e para a biopolítica, aquela a partir do século XVII e esta por volta da metade do século XVIII, ele afirma que: “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1976, p. 183/ p. 130). O desenvolvimento da biopolítica relaciona-se diretamente com a emergência da população, com o governo que administra a vida em uma dimensão que não é a do “gênero humano”, mas a da “espécie humana”. Esse é o momento em que o homem aparecerá em sua inserção biológica primeira, e os efeitos das estratégias de poder de um governo que faz a gestão da vida biológica da população nos remetem à questão do desejo por meio do dispositivo da sexualidade e do desejo enquanto marca da naturalidade da população e a artificialidade dos instrumentos desenvolvidos para geri-la.

Compreender como se concretizam as estratégias de exercício do poder e do saber em torno da sexualidade, da produção do desejo por meio do dispositivo da sexualidade, é uma pesquisa que remete Foucault às práticas de poder exercidas pelo cristianismo, com a confissão e a penitência. Estas práticas interiorizaram na “carne” a subjetividade do indivíduo a partir da produção de um conhecimento “meticuloso e detalhado” do interior do indivíduo, de uma subjetividade continuamente alertada sobre as fraquezas da carne. Soma-se à história da sexualidade no Ocidente o momento em que, a partir do século XVIII, se produz um discurso científico, do qual a psicanálise e a psiquiatria fazem parte, sobre a sexualidade e o desejo, cujos efeitos e práticas passam a fazer parte da racionalidade de um governo que gere uma população.

Assim, ao projeto apresentado em 1976 de realizar em seis volumes a história da sexualidade¹³, o qual não foi concretizado, Foucault publica naquele ano o primeiro volume, intitulado “A vontade de saber”. Em todo o livro, a palavra desejo (*désir*) é encontrada em vinte e seis passagens. Nelas Foucault se refere, sobretudo, ao modo pelo qual a civilização ocidental colocou o sexo em um discurso de verdade, de dizer o verdadeiro, que remonta desde o cristianismo com as práticas da confissão e, mais recente, a partir do século XVIII, ao modo pelo qual o sexo passou a ser essencial para o funcionamento de mecanismos de poder, os quais, por sua vez, fomentam o discurso sobre o sexo (daí a análise da hipótese repressiva¹⁴), numa perspectiva que é racional, científica, inscrita no saber (sobretudo da psicanálise), não para julgar o sexo (e o desejo) no interior de uma moral cristã, mas

13 Cf. Defert (*DE I*, 1994, p. 49-50)

14 Com relação à hipótese repressiva, Cf. Foucault (1976, p. 18-22/ p. 14-18).

administrá-lo no campo político de um governo da população e no interior de uma moral burguesa¹⁵.

É assim que a trajetória discursiva sobre o desejo se inicia com a prática cristã da confissão e se prolonga até o final do século XVIII, momento em que é atualizada pelas práticas médicas (como a psiquiatria e a psicanálise) que promovem o desconhecimento do desejo pelo sujeito e, ao mesmo tempo, a produção de um “supersaber” do desejo pelo dispositivo da sexualidade¹⁶. Para Foucault (1976, p. 84/ p. 62), a confissão foi, e permanece sendo, “a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”. O que não significa afirmar que, para Foucault, a prática psicanalítica corresponda, por exemplo, aos mesmos termos que os da confissão. Embora tenha sido uma prática muito utilizada pela penitência, Foucault (1976, p. 84/ p. 61) afirma que com o protestantismo, a Contra-Reforma, a pedagogia do século XVIII e a medicina no século XIX, a confissão perdeu as características do seu ritual na medida em que se difundiu em uma série de relações como a entre “crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos”. Neste percurso, as motivações e os efeitos esperados da confissão sobre o sexo também mudaram, assim como a forma que a confissão adquiriu: “interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas ou cartas”. Também a confissão do sexo passa a percorrer outros domínios, pois não basta confessar o ato sexual em si, mas reconstruir em torno dele o pensamento, as motivações, enfim, os desejos e o prazer do ato sexual. A medicina, especialmente com a psiquiatria e a psicanálise, assumiu e atualizou o discurso do sexo, uma vez que não se fala mais do sexo para aquele que é responsável pela salvação, mas pelo corpo e pela vida: o saber científico.

Nesta história da sexualidade, contemporânea aos estudos de Foucault em torno da genealogia da alma moderna, a questão do desejo é problematizada a partir dos desejos carnis, dos desejos em torno do prazer da carne, tomados como objetivo de discurso na confissão praticada pelo cristianismo e atualizados como elemento constitutivo do

15 Sobre a burguesia e o dispositivo da sexualidade, Cf. Foucault (1976, p. 163-168/ p. 116-118).

16 Duas observações são importantes. Em primeiro lugar, não desconhecemos a crítica imputada a Foucault de restringir a prática psicanalítica à confissão cristã, mas não é nosso objetivo desenvolvê-la neste artigo, destacamos apenas que sobre a confissão e as práticas da clínica (médica ou psicanalítica), a questão para Foucault está em torno do discurso, da verbalização do sujeito sobre a sua verdade. Sobre a confissão e a prática psicanalítica, conferir o texto de Verlaine Freitas “Metacrítica do poder disciplinar. Sexualidade e psicanálise em a Vontade de Saber” (2015); e o texto de Renato Mezan “Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise” (1985). Em segundo lugar, com relação ao desconhecimento do sujeito sobre o próprio desejo conferir as análises de Foucault sobre a histeria no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*. Conferir também a conferência de 1978, *Sexualidade e poder* (FOUCAULT, *DE III*, p. 555-556/ p. 60).

dispositivo da sexualidade¹⁷. E o desenvolvimento desta questão deve considerar a maneira pela qual civilização ocidental restringiu, nos rastros da prática da confissão cristã, o desejo a uma questão específica, a saber, o desejo em torno do sexo, na tentativa de definir uma verdade sobre o sujeito a partir de uma ciência da sexualidade (*scientia sexualis*), às custas da limitação e desqualificação do prazer. Quando Deleuze relembra, em *Desejo e Poder* (1994), que Foucault, na última vez em que estiveram juntos, disse não “suportar a palavra desejo”, e que ainda que Deleuze a empregasse de outro modo, que Foucault só conseguia pensar ou viver o desejo como falta ou reprimido, e que talvez o que ele chame de prazer seja o que Deleuze nomeie por desejo, parece-nos que Foucault indica “não suportar” a associação indistinta do desejo aos termos da psicanálise. Ou seja, ao estrangulamento da palavra desejo aos pressupostos da ciência da sexualidade, mas cuja histórica não se inicia com a ciência médica, mas com as estratégias de poder utilizadas pelo cristianismo em torno da moral da sexualidade e os efeitos produzidos a partir delas.

Na aula de 19 de fevereiro de 1975 do curso *Os anormais*, Foucault (2012, p. 118/ p. 215) antecipa questões centrais de “A vontade de saber” (1976), e também do quarto e último volume da *História da Sexualidade*, “As Confissões da carne” (2018), indicando que pretende esboçar “muito vagamente” a “história do discurso da sexualidade”, deslocando-a de uma história de censura sobre a sexualidade, para indagar a partir de que momento e em que condições se pôde falar da sexualidade e, assim, “inverter um pouco o problema e fazer a história da revelação da sexualidade”. A questão é, então, “em que condições e segundo que ritual foi organizada, no meio dos outros discursos sobre a sexualidade, certa forma de discurso obrigatório e forçado, que é a revelação da sexualidade?” (FOUCAULT, 2012, p. 118/ p. 215). E a prática da penitência, iniciada na Idade Média e praticada até o século XVIII, será o fio condutor da análise da “história do discurso da sexualidade”. História que Foucault apresenta em termos de uma “economia sacramental” e que nos mostra de que maneira o ritual da penitência incorpora a revelação em sua prática, impondo ao penitente a obrigação de revelar não apenas os pecados, mas tudo sobre sua vida. Essa revelação do confessor se torna peça central para a prática do exercício do poder e do saber do padre e da Igreja.¹⁸

17 Em uma entrevista de 1977, Foucault (2008d, p. 244) explica que através do temo dispositivo ele busca “demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.”

18 Afirma Foucault em *Os anormais* (2012, p. 122/ p. 223): “Toda a economia sacramental da penitência, tal como vamos conhecê-la não apenas por volta do fim da Idade Média mas até nossos dias, está mais ou

Antes do concílio de Trento, ainda no período da penitência escolástica, de acordo com Foucault (2012 p. 131/ p. 233) entre os séculos XII e XVI, a confissão da sexualidade estava inscrita nos pecados cometidos contra as regras do sexto mandamento, o pecado da luxúria e concupiscência, e as faltas confessadas eram essencialmente relacionadas à fornicação: o adultério, o estupro, o rapto, a moleza, a sodomia, o incesto, a bestialidade. Ou seja, os principais pecados contra o sexto mandamento estavam relacionados com uma prática não legítima do ato sexual. Na revelação penitencial, a partir do século XVI, há uma mudança na confissão do pecado da luxúria, pois “o interrogatório sobre o sexto mandamento” deixa de focar no aspecto da legitimidade do ato sexual para se ater ao corpo do penitente, “seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente” (FOUCAULT, 2012 p. 132/ p. 235). É o corpo e os seus prazeres que passam a ser objeto do exame penitencial e da infração ao sexto mandamento. A luxúria não é apenas mais fornicação, a luxúria se inscreve na carne, é o pecado contra a carne.

O que há de novo aqui? Um investimento sobre o corpo que não é em torno de suas aptidões, mas estratégias de poder, como o exame de consciência, que precedem o sujeito penitente, conferindo existência aos seus próprios desejos ao traçar uma “fisiologia moral da carne” (FOUCAULT, 2012 p.138 /p. 245). Uma identificação do corpo com a carne, “uma encarnação do corpo e uma incorporação da carne, que fazem surgir, no ponto de junção da alma com o corpo, o jogo primeiro do desejo e do prazer no espaço do corpo e na raiz mesma da consciência” (FOUCAULT, 2012 p. 137/ p. 243). Desta forma, o poder que se exerce com a prática da penitência não silencia a sexualidade, mas estabelece as regras para que se fale da sexualidade, mais especificamente do “corpo de desejo e de prazer”. A qualificação do corpo enquanto carne, “que é ao mesmo tempo uma desqualificação do critério como carne”, é o caminho para a culpabilização do corpo por seus desejos e prazeres. E também para a objetivação do corpo a partir de uma analítica do poder que identifica o pecado da carne no interior do próprio corpo e que, por meio

menos estabelecida. Ela se caracteriza por dois ou três grandes atributos. Em primeiro lugar, posição central da revelação no mecanismo de remissão dos pecados. É absolutamente necessário revelar. Tem de se revelar tudo. Não se deve omitir nada. Em segundo lugar, extensão considerável desse domínio da revelação, já que não se trata mais de simplesmente revelar os pecados graves, mas sim de revelar tudo. E, por fim, crescimento correlativo do poder do padre, que agora dá a absolvição, e de seu saber, pois agora, no interior do sacramento penitencial, ele tem de controlar o que se diz, tem de interrogar, tem de impor os marcos do seu saber, da sua experiência e dos seus conhecimentos, tanto morais como teológicos. Forma-se assim, em torno da revelação, como peça central para a penitência, todo um mecanismo em que o poder e o saber do padre e da Igreja estão implicados. É essa economia central e geral da penitência. Tal como é estabelecida em meados da Idade Média e tal como funciona ainda hoje”.

do exame de direção da consciência, insere o corpo carne no interior dos mecanismos de poder de investimento político sobre o corpo. Cria-se então o registro de um corpo de desejo e de prazer. Em a *Vontade de saber*, Foucault (1976, p. 102-103/ p.75) afirma:

Não devemos enganar-nos: sob a grande série das oposições binárias (corpo-alma, carne-espírito, instinto-razão, pulsões-consciência) que pareceriam referir o sexo a uma pura mecânica sem razão, o Ocidente conseguiu, não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de extraordinário, tanto nos habituamos, desde os gregos a esse tipo de “conquista”; mas sobretudo colocar-nos, inteiros – nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história - sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo. Uma vez que se trate de saber quem somos nós, é ela, doravante, que nos serve de chave universal.

Ao que Foucault define por “nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade”, é preciso considerar que essas realidades são “nossas”, constitutivas do sujeito, na medida em que possuem existência no interior de mecanismos de poder e de controle (confissão, penitência, exame de consciência, direção da alma, apenas para citar alguns exemplos), e também de saber, de um saber detalhado dos indivíduo, uma verdade interior sobre seus desejos desconhecida até mesmo pelo sujeito. Corpo, alma e individualidade compõem a produção da verdade sobre o indivíduo, e por isso devem ser problematizadas no interior do campo político que a pesquisa genealógica de Foucault nos reporta. Há que se observar que os princípios morais em torno da sexualidade não foram impostos pelo cristianismo, eles datam, segundo Foucault, do Império Romano¹⁹. O que o cristianismo fez foi introduzir novas técnicas, novos mecanismos de poder à moral da sexualidade, e não simplesmente interditar a sexualidade. Por isso, é ao lado dos mecanismos de poder como a penitência e o exame de consciência, e o que se produziu a partir destes mecanismos, como a carne enquanto a própria subjetividade do corpo, que Foucault faz, em seus escritos dos anos 70, a história da sexualidade no mundo Ocidental²⁰ a partir dos mecanismos de poder

19 Foucault analisa a moral sexual romana nos volumes seguintes que compõem o projeto da História da Sexualidade: *O uso dos prazeres* (1984), *O cuidado de si* (1984) e no quarto volume, *As confissões da carne* (2018).

20 Afirma Foucault na conferência de 1978, *Sexualidade e Poder* (DE III, p. 566, 5, p. 71-72): “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana. Creio que é possível – tudo isso não passa de uma série de hipóteses, é claro- entender qual foi o real papel do cristianismo na história da sexualidade. Não, portanto, interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de poder e de controle, que era ao mesmo tempo um mecanismo de saber, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios.

utilizados pelo cristianismo.

Aos mecanismos de exercício do poder que fazem funcionar o discurso moral da sexualidade no cristianismo vemos, no século XVII, a pastoral cristã impor um imperativo ao sexo: “não somente confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso” (FOUCAULT, 1976, p. 30/ p. 23). E assim os diretores espirituais passaram a se ocupar não somente dos atos consumados, mas dos toques, dos olhares impuros, das palavras e dos pensamentos obscenos, fazendo o penitente escoar em palavras o desejo em torno do sexo. Para Foucault (1976, p. 33/ p. 25), o essencial é que “o homem ocidental tenha permanecido há três séculos atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre o sexo”. Tarefa que não ficou restrita à espiritualidade cristã ao ser “apoiada e relançada por outros mecanismos” de poder para cujo funcionamento o discurso sobre o sexo era essencial. É o momento em que o discurso sobre o sexo não é apenas o da moral, mas o da racionalidade, para a qual a licitude e a ilicitude do sexo importam menos do que a sua administração.

A regulamentação do sexo por meio de discursos úteis e públicos corresponde a uma das estratégias de exercício do poder pelo Estado que, a partir do século XVIII, passa a fazer a gestão da população. Para tanto, administra a população como um problema econômico e político, fazendo a gestão das condições de trabalho, da produção e acumulação de riquezas etc. Soma-se ainda a administração pelo Estado das “variáveis” da população: “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat” (FOUCAULT, 1976, p. 36/ p. 27). Na gestão econômica e política da população, o sexo é essencial porque ele é o ponto de intersecção destas variáveis. É administrando o sexo que se faz a gestão da taxa de natalidade, das relações sexuais, das práticas contraceptivas etc. A conduta sexual da população se torna objeto de análise e alvo de intervenção de mecanismos de poder e de saber, como a medicina²¹, que permitem ao Estado um conhecimento sobre o que se

Tudo isso constituiu a marca específica do cristianismo, e creio que é nessa medida que se pode fazer uma história da sexualidade nas sociedades ocidentais a partir de mecanismos de poder”.

21 Afirma Foucault em “A Vontade de Saber” (1976, p. 42-43/ p. 31): “Poder-se-iam citar outros focos que, a partir do século XVIII ou do século XIX, entraram em atividade para suscitar os discursos sobre o sexo. Inicialmente, a medicina, por intermédio das ‘doenças dos nervos’; em seguida, a psiquiatria, quando começa a procurar – do lado da extravagância, depois do onanismo, mais tarde da insatisfação e das ‘fraudes contra a procriação’, a etiologia das doenças mentais e, sobretudo, quando anexa ao seu domínio exclusivo, o conjunto das perversões sexuais; também a justiça penal, que por muito tempo ocupou-se da sexualidade, sobretudo sob a forma de crimes ‘crapulosos’ e antinaturais, mas que, aproximadamente na metade do século XIX se abriu à jurisdição miúda dos pequenos atentados, dos ultrajes de pouca monta, das perversões sem importância, enfim, todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e

passa com o sexo dos indivíduos e o uso que se faz dele. Administrando, assim, o sexo “em direção natalista ou antinatalista” (1976, p. 37/ p. 28).

Ao gerir as variáveis da população, por meio de estratégias disciplinares e biopolítica de exercício do poder, eis que o governo da população encontra uma invariável comum à população: o desejo. Sobre isso, eis o que afirma Foucault no curso de 1978-1979, *Segurança, Território e População* (2008b, p. 94-95):

Poderíamos dizer também que a naturalidade da população aparece de uma segunda maneira no fato de que, afinal de contas, essa população é evidentemente feita de indivíduos, de indivíduos perfeitamente diferentes uns dos outros, cujo comportamento, pelo menos dentro de certos limites, não se pode prever exatamente. Apesar disso existe, de acordo com os primeiros teóricos da população do século XVIII, pelo menos uma invariante que faz com que a população tomada em seu conjunto tenha um motor de ação, e só um. Esse motor de ação é o desejo. O desejo – velha noção que havia feito a sua aparição e que havia tido sua utilidade na direção de consciência (...) – o desejo faz aqui, pela segunda vez agora, sua aparição no interior das técnicas de poder e de governo. O desejo é aquilo por que todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada.

O desejo aparece para o governo da população como motor comum de ação a todos os indivíduos, aquilo que mobiliza os indivíduos pela satisfação de seus interesses, os quais estão atrelados à “concupiscência e ao amor próprio”. Mas a questão é o modo pelo qual as estratégias de poder irão administrar, em seu benefício, o desejo dos indivíduos. E essa operação, como nos mostra Foucault, ocorre não pela via da interdição, mas pela produção, intensificação e multiplicação de um discurso sobre a sexualidade no interior de um campo político que não é outro senão o de estratégias disciplinares e biopolíticas. Trata-se da produção de uma alma, de uma subjetividade, de uma psique (para retomar os termos do início do artigo), cujo desejo deve ser analisado na relação com o poder sem que, para tanto, o poder esteja num domínio exterior ao desejo, e que neste caso seria o responsável por liberá-lo; tampouco de um poder constitutivo do próprio desejo, em relação ao qual estaríamos continuamente enredados.

Esse é o tema da hipótese repressiva: ao tomar o desejo como variável natural e

filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo e eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele”.

tenta-lo sucumbir a uma invariante administrada pelos mecanismos de poder, é a forma da interdição que passa a explicar a história da sexualidade. Nessa perspectiva, a sexualidade se reduz ao resultado dos processos repressivos que datam desde o cristianismo e que ganham força com o capitalismo. A partir daí, o desejo e o sujeito desse desejo teriam espaço apenas na representação comum do poder. Ou seja, o poder exercendo um domínio exterior sobre o desejo ou do poder como constitutivo do próprio desejo. Consequências opostas de uma representação “jurídico-discursiva” conforme o emprego que se faz do poder e a posição que se lhe reconhece em relação ao desejo, mas que desconsideram o desejo e o sujeito desse desejo.

Em *A vontade de Saber*, Foucault mostra a articulação entre as estratégias de exercício do poder e do saber em torno da produção e multiplicação do discurso da sexualidade como uma das estratégias para o governo da população. Mas a relação entre sujeito e desejo precisou esperar oito anos da publicação de *A vontade de Saber* (1976) para, com o segundo volume da história da sexualidade, *O uso dos prazeres* (1984), ser problematizada ao lado da experiência cristã da carne e da sexualidade do século XIX, a partir do “princípio do homem de desejo”. Tema que não pôde ser restrito ao século XIX, e impôs a Foucault o trabalho de uma genealogia do desejo e do sujeito desejante que remonta à Antiguidade greco-romana. Em *O uso dos prazeres*, Foucault (2013, p. 8-9/ p. 9-10) afirma que:

[...] o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituída, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da ‘carne’: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do ‘homem de desejo’. Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma ‘genealogia’.

A dificuldade em analisar os modos pelos quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos sexuais estava no fato de que a noção de desejo e de sujeito tinham uma aceitação na teoria clássica da sexualidade, inclusive por aqueles que a questionavam. Talvez Foucault esteja aqui se referido inclusive a Deleuze, que, como vimos, registra em

Desejo e Prazer, o distanciamento de Foucault à concepção de desejo e mesmo ao modo pelo qual Deleuze entende o desejo. Mas, o fato é que a análise da noção de desejo e de sujeito desejante não pôde se limitar ao século XIX e não pôde ser realizada apartada da experiência cristã da carne e da sexualidade, já que estas suas experiências remontam ao “homem de desejo”. Daí o projeto da história da sexualidade se amplia historicamente: realizar a propósito do desejo e do sujeito desejante um trabalho “histórico e crítico”, isto é, uma “genealogia”. Mas, na sequência, adverte Foucault (2013, p. 9/ p. 10):

Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. [...]. Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.

À genealogia do desejo ou do sujeito desejante Foucault destaca que não compete uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da *libido*, mas das práticas pelas quais os sujeitos se reconheceram e se confessaram como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo a verdade de seu ser. A estas práticas não veremos Foucault se reportar às estratégias disciplinares e biopolíticas de exercício do poder como as que marcaram suas pesquisas por exemplo em *Vigiar e Punir*, *Os anormais* ou em *O poder psiquiátrico*. Ou seja, Foucault não mais se referirá às práticas de disciplinamento dos corpos, dos gestos, do discurso, por meio da vigilância contínua, de mecanismos de punição infinitesimal, e um núcleo de virtualidades, uma psique, uma alma; ou às práticas de gestão da vida, por meio do controle da natalidade, da morte, das doenças. A genealogia do sujeito desejante nos apresentará outras práticas dirigidas ao sujeito: práticas que levaram os indivíduos a prestar atenção a si, a se decifrar, a se reconhecer, a se confessar. Como explica Ernani Chaves (2019, p. 263), o deslocamento da análise centrada no século XIX que encontramos em *A vontade de saber* para uma análise da Antiguidade greco-romana em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, “encontra agora seu motivo e fundamento: só é possível compreender de que maneira o indivíduo’ moderno passa a se reconhecer como ‘sujeito’ ao indagar sobre a sua sexualidade, na medida em que se torna imperioso mostrar, geneologicamente, como o ‘homem ocidental’, num trabalho que durou séculos, pode se reconhecer como ‘sujeito do desejo’”.

O primeiro volume da *História da Sexualidade* não se distancia da genealogia do poder, das práticas de exercício do poder e do saber que constituem o indivíduo moderno. Neste livro, Foucault acrescenta, às análises das práticas disciplinares e biopolíticas de exercício do poder, as práticas que constituem o sujeito enquanto sujeito de uma sexualidade. A prática é um conceito central no pensamento de Foucault, cujo sentido não é outro, ao menos nas obras dos anos 70, aquilo que as pessoas fazem, como a prática de um governo, a prática nos presídios, nos manicômios, dos pais em relação aos filhos. E os processos de objetivação a que se refere Foucault são indissociáveis das práticas, pois o objeto só existe para uma prática que o objetiva, e não como objeto natural. Sobre este tema, no início do texto de 1982 intitulado *O sujeito e o poder*²², Foucault se refere especificamente aos processos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos, os quais são apresentados obedecendo a ordem cronológica de suas pesquisas. O primeiro decorre do processo de objetivação que busca aceder ao estatuto de ciência, como a objetivação do sujeito a partir da gramática, da filologia e da linguística; ainda, a objetivação do sujeito produtivo, no interior de práticas econômicas e de análises de riqueza. O segundo processo de objetivação é analisado a partir das práticas divisórias que definem individualidades (o louco e o são de espírito, o doente e o indivíduo de boa saúde, o normal e o anormal) e estratégias de sujeição do corpo à objetivação. Mas, apenas o terceiro processo de objetivação parece incidir diretamente na “maneira como um ser humano se transforma em sujeito”²³, pesquisa que estava em curso e que levou Foucault a estudar “a maneira como o homem aprendeu a se reconhecer como sujeito de uma ‘sexualidade’”. E, considerando a publicação em 1984 do segundo volume de *História da Sexualidade*, “O uso dos prazeres” e, posteriormente, do terceiro (“O cuidado de si”, em 1984) e do quarto volumes (“As confissões da carne”, em 2018) incluímos, nesse terceiro

22 Cf. *O sujeito e o poder* (FOUCAULT, *DE IV*, p. 223).

23 Em “O uso dos prazeres” (2013, p. 10-11/ p. 10), essa é também a direção que Foucault aponta para suas pesquisas: “Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que frequentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também, um deslocamento teórico para analisar o que frequentemente se descreve como manifestações de ‘poder’: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como ‘o sujeito’; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”.

processo de objetivação, a maneira pela qual o homem se torna “sujeito do desejo”²⁴.

Desta maneira, o primeiro volume de *História da Sexualidade* está, assim, inserido no projeto da genealogia do poder, das práticas que fizeram com que o sexo tivesse sido colocado em discurso no interior de um regime de poder-saber, alcançando as condutas individuais, controlando os prazeres cotidianos. Análise que permite a Foucault problematizar como o ser humano se transforma em sujeito de uma sexualidade. Assim, vemos como no século XIX, quando se passa a dar nome a uma “vegetação de sexualidades”, o poder não se exerce enquanto interdição, mas multiplicação de discurso sobre a sexualidade, provocando a “incorporação das perversões” e uma nova “*especificação dos indivíduos*”. É assim que a homossexualidade apareceu, no século XIX, como “uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma” (FOUCAULT, 1976, p. 59/ p. 42). Se o sodomita era um sujeito jurídico, o homossexual se torna uma “espécie”, e nada do que ele é escapa à sua sexualidade. Vemos que no primeiro volume da *História da Sexualidade* Foucault avança, sobretudo, na direção de uma concepção do poder com relação à sexualidade que não é de uma representação jurídica e negativa do poder. Tarefa que exige deslocar a relação entre poder e sexualidade dos termos da lei, da interdição, da liberdade e da soberania, os quais tendem a problematizar o desejo como estranho ao poder, anterior à lei, ou constituído a partir da própria lei (FOUCAULT, 1976, p. 118/ p. 85).

Daí analisar um saber sobre o sexo não a partir da lei ou da repressão, mas em termos de relações de poder. Não porque o poder tenha o privilégio de ser “onipotente”, mas porque ele “se produz *a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda* relação entre um ponto e outro” (FOUCAULT, 1976, p. 122/ p. 88). É no campo das correlações de força que Foucault faz a análise de quais são as relações de poder que estão em jogo ao produzirem uma extorsão da verdade em torno do corpo da criança, do sexo da mulher, da restrição dos nascimentos etc. Dentre as estratégias de exercício do poder sobre o sexo, cuja genealogia Foucault situa da direção espiritual com as práticas da penitência do cristianismo medieval ao dispositivo da sexualidade, as utilizadas pelo século XVIII (por meio da pedagogia, da medicina e da economia) tornaram o sexo “um negócio de Estado”. Momento que marca uma transformação “capital”: “a tecnologia do sexo, basicamente, vai-se ordenar a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência da

24 Sobre o uso da noção de “sujeito *de* desejo” e “sujeito *do* desejo”, recomendamos a leitura do artigo de Ernani Chaves (2019), “Do ‘sujeito de desejo’ ao ‘sujeito do desejo’: Foucault leitor de Santo Agostinho.”

normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo” (FOUCAULT, 1976, p. 155/ p. 110).

Essa mudança, colocada sobretudo pela medicina, abriu caminho para outras transformações. Isolou o “instinto” sexual como suscetível de apresentar anomalias constitutivas, o que permitiu o aparecimento de uma “ortopedia sobre o sexo”, cujo registro se deu no domínio médico-psicológico das “perversões” e da análise da hereditariedade, que considerou o sexo como o responsável biológico pela espécie. A psiquiatria, a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias de controle social, compuseram, a partir da relação poder-saber, o núcleo das novas tecnologias do sexo, tornando possível o racismo de Estado. A psicanálise não operou, isoladamente, as tecnologias de poder em torno do sexo. Na esteira das tecnologias médicas do sexo que surgem a partir do século XIX, a psicanálise ocupa uma posição “singular”, que precisa ser compreendida com a ruptura que ela operou, ao liberar a tecnologia médica do instinto sexual das suas relações com a hereditariedade e, conseqüentemente, com o racismo e eugenismo de Estado. A psicanálise contribui com a ciência do sexo, *scientia sexualis*, com a produção da verdade sobre o sexo, com processos que disseminam o sexo, fazem-no falar, “implantam-no no real e lhe ordenam dizer a verdade” (FOUCAULT, 1976, p. 97/ p. 69-70).

O que as sociedades ocidentais “inventaram” e “instalaram”, a partir do século XVIII, foi o dispositivo da sexualidade. Este dispositivo está diretamente vinculado às mudanças nos processos econômicos e políticos descritos por Foucault a partir do século XVIII, para os quais não é mais suficiente manter os processos econômicos entre as determinações legais do lícito e do ilícito, do permitido e do proibido. O dispositivo da sexualidade corresponde às técnicas móveis e polimorfas de exercício do poder, exercidas por um governo que administra uma população. Para este governo, não é o vínculo entre parceiros com *status* definido que importa gerir, mas “as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões”; o seu alvo principal é “o corpo que produz e que consome”; e sua razão de ser é “penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações cada vez mais global” (FOUCAULT, 1976, p. 141/ p. 100). Mas, se no dispositivo da aliança a sexualidade, por natureza, só se constituía pela lei, com a psicanálise “é a sexualidade que dá corpo e vida às regras da aliança, saturando-as de desejo” (FOUCAULT, 1976, p. 150/ p. 106). É assim que a psicanálise, para Foucault, “como prática terapêutica reservada”, empenhou-se em revelar o incesto como desejo e em eliminar, para os que sofrem, o rigor que o recalca (FOUCAULT, 1976, p. 172/ p. 121).

Importa destacar, sobretudo, que com o sexo o disposto da sexualidade instituiu, para Foucault, um de seus princípios de funcionamento mais essenciais: “o desejo do

sexo”. Isso significa, retomando os termos de Foucault (1976, p. 207/ p. 145), “desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade”. É a criação do sexo um procedimento de controle e domínio dos corpos²⁵, pois é a verdade sobre o sexo que revelará a verdade sobre o sujeito. Não por acaso, portanto, que foi no sexo que o dispositivo da sexualidade inscreveu, por meio das estratégias de saber, as figuras privilegiadas da ciência sexual: a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso (FOUCAULT, 1976, p. 139/ p. 99). Tornar o sexo o segredo a ser explorado, num discurso de verdade, é uma das estratégias do dispositivo de sexualidade que nos faz nos reconhecermos como sujeitos de uma sexualidade. Acessar e conhecer o nosso sexo é obter o conhecimento sobre nós mesmos. Neste sentido, considerando que se tornou desejável para nós conhecermos o sexo e “precioso tudo o que se diz respeito a seu respeito”, nos opomos continuamente a um exercício do poder que, acreditamos, busca interditar o nosso “direito” ao sexo e, ao fazê-lo ampliamos o domínio de atuação do próprio dispositivo da sexualidade. E Foucault (1976, p. 211/ p. 148) finaliza o primeiro volume de *História da Sexualidade* entrevedo uma outra economia dos corpos e dos prazeres, certamente nem melhor ou pior do que o dispositivo da sexualidade, já que não é desta análise valorativa que Foucault se ocupa. Mas uma economia dos corpos e dos prazeres que não nos submeta à austera monarquia do sexo²⁶.

E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seus segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras.

4 Conclusões finais: a dessexualização do prazer

Em uma entrevista de 1978, intitulada “Sexualidade e Política”, Foucault (*DE III*, p.527/ p. 32) fala sobre como o desejo é um elemento constitutivo da sexualidade, tomado

25 Afirma Foucault em “A vontade de saber” (1976, p. 205/ p. 144): o sexo é “o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais anterior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captções dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres”.

26 Conferir sobre este tema o artigo *Do dispositivo da sexualidade ao dispositivo da biotecnologia* (2015, p. 291). Neste artigo a autora analisa como a biotecnologia, o mapeamento do genoma humano, “já sendo considerado por alguns autores como um substituto natural do sexo, na medida em que exige o deciframento de um código que, ao ser desvendado, oferece respostas sobre quem somos, acenando, inclusive, com a possibilidade de decidirmos sobre o patrimônio genético de nossos filhos”.

pela Igreja Católica e pelo exame de consciência como os desejos carnis, os quais eram tomados como o prenúncio do pecado, e não diziam respeito apenas aos atos sexuais, mas a todo comportamento humano. Com os psicanalistas, o desejo passou intimamente a constituir o inconsciente, e liberar o desejo é decifrar o inconsciente, decifrar a verdade do sexo. O que influi na carne, com a prática da penitência, e no sexo, com o dispositivo da sexualidade, toma a forma do desejo sexual. A partir daí, a verbalização, por meio da confissão ou da prática psicanalítica, dos pensamentos, dos sentimentos, dos comportamentos, das sensações, das formas sutis da deleitação, torna-se o discurso sobre o desejo sexual, que pode constituir o prenúncio do pecado ou a verdade sobre o sexo. Em “Hospícios. Sexualidade. Prisões.”, entrevista de 1975, Foucault (*DE II*, p. 772/ p. 311) afirma que a tarefa do intelectual é, há alguns anos, tornar visível os mecanismos de poder, mostrar que o poder não consiste apenas em reprimir, “mas que ele penetra ainda mais profundamente do que isso ao criar o desejo, ao provocar o prazer, produzindo saber”. E Foucault reconhece, nesse sentido, que é muito difícil “livrar-se” do poder.

Desde o cristianismo o desejo sexual é “presumido” e o corpo (de desejo e de prazer) se torna objetivo de vigilância e controle. Mas, para Foucault, do que não se fala é do prazer, das formas de alcançar o máximo de prazer pelo prazer. O que não significa que as práticas cristãs da confissão, da penitência e o dispositivo da sexualidade, desconhecem o prazer. Mas o fato é que, no Ocidente, a partir de uma genealogia política dos corpos que remonta, como vimos, ao corpo de desejo e de prazer, ao corpo-psique e ao corpo-alma, o sexo se tornou “o código do prazer”. Tendo sido a codificação do prazer pelas leis do sexo que “forneceu ocasião, finalmente, a todo o dispositivo da sexualidade” e um saber sobre o desejo (FOUCAULT, *DE III*, p. 234/ p. 42). Por isso, ainda que seja difícil nos “livrarmos” do poder, uma sexualidade não normatizada parece possível pela via de uma economia geral do prazer. Quando Foucault (*DE III*, p.559-560/ p. 64-65) reconhece, em “Sexualidade e Poder”, que o cristianismo não foi o responsável pela série de proibições e desqualificações da sexualidade, mas por introduzir à história moral da sexualidade novas técnicas de controle (como a confissão), Foucault aponta para uma característica do Ocidente que o diferencia significativamente de sociedades como a greco-romana: no Ocidente não temos a arte erótica. Ou seja, no Ocidente não aprendemos métodos para intensificar o prazer: “não se ensina a fazer amor, a obter o prazer, a dar prazer aos outros, a maximizar, a intensificar seu próprio prazer pelo prazer do outro” (*DE III*, p. 556/ p. 61).

O regime da arte erótica²⁷, por sua vez, busca extrair a verdade do próprio prazer,

27 Sobre a *ars erótica*, conferir “A vontade de saber”, p. 56-57.

que é analisado a partir das experiências e da qualidade do prazer e suas reverberações no corpo e na alma, e é “transmitido por iniciação magistral” àqueles que dele saberão fazer uso, intensificando a experiência do prazer (FOUCAULT, *DE III*, p. 104/ p. 4). O que se perdeu, assim, na história da sexualidade no ocidente foi a arte erótica. A economia dos prazeres no Ocidente funciona tendo o sexo “como princípio de inteligibilidade e medida” (FOUCAULT, *DE III*, p. 234/ p. 41). Com o dispositivo da sexualidade (suas práticas, instituições e conhecimento produzido sobre o sexo) a pergunta “Que ser sexual é você tornou-se inevitável” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 662/p. 245). Identificar alguém pela sua sexualidade seria impensável para a ética sexual greco-romana pautada pela arte erótica. Se nos individualizamos pela preferência do objeto, hétero ou homossexual, para os gregos era a posição do sujeito, ativo ou passivo, que fixava a fronteira moral das relações sexuais, e as opções de parceiros (rapazes, mulheres, escravos), pouco importava (FOUCAULT, *DE IV*, p. 317, p. 154).

Assim, na esteira da ética sexual greco-romana, Foucault apresenta a possibilidade de pensar a sexualidade como “nossa própria criação”, e não como a descoberta “de um aspecto secreto do nosso desejo”. O que não significa que o direito à sexualidade não deva ser reivindicado, mas a busca pelo o que “somos” não deve se limitar à identidade como código da existência. As relações que devemos manter com nós mesmos devem ser, antes de tudo, “relações de diferenciação, de criação, de inovação” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 739/p. 255). O que pode ser feito com a “dessexualização do prazer”, da “ideia de que o prazer físico provém sempre do prazer sexual e a ideia de que o prazer sexual está na base de todos os prazeres possíveis” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 738/ p. 254). A possibilidade de utilizar o corpo como multiplicação de prazeres, sem retomar a “construção tradicional do prazer” que vincula os prazeres físicos ou da carne à “comida, bebida e sexo” (FOUCAULT, *DE IV*, p. 738/p. 253-254), é uma via de acesso ao corpo sem que para tanto tenhamos que reiterar os termos do dispositivo da sexualidade.

Referências:

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CANDIOTTO, C.; DE SOUZA, P. (Orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHAVES, E. P. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019.

CIRINO, O. O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault. **Mental**, Barbacena, ano V, n. 8, p. 77-89, jun. 2007.

DEFERT, D. Chronologie. *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits I**. Paris: Gallimard, 1994.

DELEUZE, G. **Foucault**. Paris: Les éditions de minuit, 1986.

DELEUZE, G. Desejo e Prazer. **Magazine Littéraire**, n. 325, p. 57-65, out. 1994. Versão em português acessada em agosto de 2019 no Espaço Michel Foucault: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>>, tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Versão em francês: <<http://1libertaire.free.fr/DeleuzeFoucault02.html>>

DELEUZE, G. **Conversações** (1972-1990). Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité IV**: Les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. As relações de poder passam no interior dos corpos. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

FOUCAULT, M. Carícias de homens consideradas como uma arte. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. Entrevista de Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, poder e a política da identidade. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d.

FOUCAULT, M. O Ocidente e a verdade do sexo. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos IX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs**. Edição eletrônica. Paris: Gallimard, 2013.

FOUCAULT, M. **Les anormaux**. Cours Année 1974-1975. Edição digital realizada em agosto de 2012 a partir da edição em CD-Rom, Le Foucault Électronique (ed. 2001). Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. Hospícios. Sexualidades. Prisões. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos VII**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica** (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território e População** (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008c.

FOUCAULT, M. Sobre a história da Sexualidade. *In*: **Microfísica do Poder**. 25ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008d.

FOUCAULT, M. Diálogo sobre o poder. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, M. **O poder psiquiátrico** (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, M. Sexualidade e poder. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.

FOUCAULT, M. Sexualidade e Política. *In*: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d.

FOUCAULT, M. **Le pouvoir psychiatrique** (1973-1974). Cours au Collège de France. Paris: Gallimard, 2003.

FOUCAULT, M. **Os anormais** (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade** (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 13ª edição. Digital Source. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1996.

FOUCAULT, M. Asiles. Sexualité. Prisons (n. 160). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits II**. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, M. L'Occident et la vérité du sexe (n. 181). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (n. 197). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris : Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, M. Dialogue sur le pouvoir (n. 221). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris : Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, M. Sexualité et politique (n. 230). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994e.

FOUCAULT, M. Sexualité et pouvoir (n. 233). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits III**. Paris: Gallimard, 1994f.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir (n. 306). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994g.

FOUCAULT, M. Des caresses d'hommes considérées comme un art (n. 314). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994h.

FOUCAULT, M. Interview de Michel Foucault (n. 349). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994i.

FOUCAULT, M. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité (n. 358). *In*: FOUCAULT, M. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994j.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I**. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. **Surveiller et Punir**. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

FREITAS, V. Metacrítica do poder disciplinar. Sexualidade e psicanálise em a Vontade de Saber. *In*: GUERRA, V.; NOLASCO, E. **Michel Foucault**: Entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos. Campinas: Pontes, 2015.

MEZAN, R. Uma arqueologia inacabada: Foucault e a psicanálise. *In*: RIBEIRO, R. **Recordar Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SILVA, L. B. C.. Do dispositivo da sexualidade ao dispositivo da biotecnologia. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 27, n. 3, p. 291-300, set.-dez. 2015.

A CRÍTICA MORAL DE NIETZSCHE: UMA PEDAGOGIA DOS AFETOS¹

NIETZSCHE'S MORAL CRITICISM: A PEDAGOGY OF AFFECTIONS

Flora Rocha Cardoso²

Resumo:

Este artigo aborda elementos da filosofia moral de Nietzsche que proporcionam um olhar crítico da concepção kantiana de sujeito moral legislador, assim como faz um breve exame dos desdobramentos dessa crítica para a pedagogia e para o caráter subjetivista de sua reflexão.

Palavras-chave:

Nietzsche. Kant. Moral. Pedagogia e Subjetivismo.

Abstract:

This article approaches elements of Nietzsche's moral philosophy that provide a critical look at Kant's conception of the moral legislator, as well as a brief examination of the consequences of this criticism for pedagogy and for the subjectivist character of his reflection.

Keywords:

Nietzsche. Kant. Morals. Pedagogy and Subjectivism.

1 Virada axiológica

Este artigo é um estudo preliminar de alguns aspectos da reflexão sobre a moralidade de Friedrich Nietzsche, que podem ser considerados relevantes para o movimento de reabilitação da ética das virtudes, iniciado aproximadamente oitenta anos depois das principais publicações do autor. Desde Nietzsche até então, as mais diversas críticas à doutrina moral kantiana se desenvolveram por parte de autores que, em geral, estão preocupados em dar um destaque maior ao papel da virtude na formulação de uma reflexão ou teoria ética. Pode-se dizer que os representantes do momento mais atual da crítica fazem algum tipo de referência à crítica de Nietzsche, seja para enaltecê-lo, no caso de Bernard Williams (ao indicá-lo como inspiração), seja para preteri-lo, no caso de Alasdair MacIntyre (ao sublinhar certa incompatibilidade entre as concepções de moralidade nietzschiana e aristotélica).

A filosofia de Nietzsche configurou um momento filosófico anterior à reabilitação da ética da virtude. Ele foi tão marcante, que é possível sugeri-lo como um dos primeiros passos na direção de uma reflexão ética contemporânea enaltecadora da virtude moral, ainda que segundo uma concepção de virtude bem distinta, que busca suas raízes mais profundas na arte e na mitologia gregas. Com a sua crítica radical, Nietzsche plantou em definitivo a semente da dúvida quanto à verdadeira eficácia de se discutir filosofia de um ponto de vista (pretensamente) universal. Mais do que um contraponto metodológico ao modo sistemático de se fazer filosofia, a sua crítica desencadeou uma preocupação que permanece latente na contemporaneidade, sobre o que parece ser uma ambição totalitária presente em boa parte dos sistemas filosóficos da modernidade, especialmente no período iluminista.

O estabelecimento de dualismos como eterno e mutável, verdadeiro e falso, alma e corpo, como se fossem “dados” naturalmente, aos poucos adquiriu uma carga moral, respectivamente positiva e negativa, reduzindo a existência humana e aquilo que é perceptível no mundo a esse modo dicotômico de conhecer. Nietzsche atenta a que da recusa dessas oposições não necessariamente se segue um estado de desordem do conhecimento, ou negação da verdade, e menos ainda um abandono da moralidade.

Com o objetivo de desconstruir essas oposições, Nietzsche propõe uma leitura genealógica da moralidade, visando compreendê-la a partir de sua origem histórico-cultural, em detrimento de uma abordagem metodológica com inspirações científicas. Essa escolha parece ter sido bem-sucedida, especialmente no que diz respeito à sua investigação do fenômeno moral, por meio da qual ele foi capaz de enfatizar aspectos da moralidade preteridos no projeto kantiano, como é o caso dos sentimentos morais.

Os sentimentos morais são de grande importância para compreensão da moralidade de Nietzsche, da moralidade como semiótica dos afetos. Ele acredita na existência de certos tipos de sentimentos morais fortes, como a coragem, em oposição a certos tipos de sentimentos morais fracos, como a compaixão. Ao opor a coragem e a compaixão, se torna evidente a sua crítica à moralidade religiosa, como se verá ao longo do texto.

Nietzsche foi um dos principais autores responsáveis pela virada axiológica do século XX, contribuindo para o rompimento gradual com o pensamento moderno e preparando o terreno para a formulação de uma noção contemporânea de filosofia, como também de agente moral. Ele propôs uma concepção de sujeito que não visse a si mesmo como uma força que domina e objetifica o mundo através da razão ou que está sempre em busca de uma verdade definitiva. Naturalmente, com o seu questionamento sobre os

valores, desencadeia-se todo um processo de transformação sobre como se deve enxergar o fenômeno moral.

Valores tipicamente modernos como a racionalidade e a objetividade serão reformulados por Nietzsche, no sentido de uma busca por uma concepção de conhecimento como fruto da história, da existência e da interpretação. O seu rompimento com o pensamento moderno remete à sua crença de que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 2011, p. 66) e que essa interpretação só pode e deve ser feita do ponto de vista de um sujeito específico, por sua vez inserido no seu tempo. Esse tipo de reflexão é inovador, depois de um período de longa supremacia do modo sistemático de se fazer filosofia, entendido não apenas como o mais apropriado, mas ainda como o mais legítimo para se construir um conhecimento verdadeiro.

No que diz respeito à virada axiológica, parte da contribuição de Nietzsche consiste especificamente na sua crítica severa à filosofia de Kant, e mais ainda, à sua doutrina moral, assim como à noção de sujeito legislador. Nietzsche não foi apenas um crítico, pois a sua reflexão ética é de grande relevância não somente para a história da filosofia, como também para a formulação da nova concepção de subjetividade, que reflete a sua ânsia em libertar-se do idealismo, do materialismo e das pretensões de universalidade. Esse novo sujeito estaria desobrigado da busca por verdades absolutas e, finalmente, com algum espaço e tempo livres para ocupar-se de si mesmo, de sua essência individual, como um primeiro passo que, contudo, não se desdobra necessariamente em relativismo moral.

Desse modo, o presente texto chama a atenção para dois grupos de críticas presentes na filosofia de Nietzsche. Primeiro, ao formato de teoria ética proposta pelo formalismo kantiano e às críticas constitutivas de sua concepção de moralidade, como a sua crítica à moral religiosa e o ideal ascético, intrinsecamente vinculadas à crítica ao formalismo. Segundo, que pode ser considerado um desdobramento do primeiro, a superação dos valores metafísicos, a admissão da reflexão acerca da história enquanto fundamental para a moralidade e, por fim, a compreensão de que o corpo, ou seja, a matéria, é o lugar do pensamento e, necessariamente, sua condição de possibilidade.

Nietzsche argumenta que a corporeidade deve ser tratada como variável filosófica, e não como um tipo de obstáculo que o sujeito precise driblar, caso queira alcançar um conhecimento verdadeiro. Esse ponto é de grande relevância para a determinação de novas possibilidades de objeto de estudo filosófico, pois permite a dissolução da dicotomia sujeito x objeto na relação do homem com a natureza. Encarar o sujeito como fonte de vontade indeterminada é caracterizá-lo, diferentemente do que supõe a concepção mecanicista

moderna, como ser vivo e mutável, um organismo que interage com outros e, portanto, com outras vontades, o que conduz a delinear o fenômeno da moral como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (NIETZSCHE, 2011, p. 24).

Vale pontuar que a crítica à doutrina moral kantiana pode ser feita independentemente de se admitir ou não uma proposta de reabilitação da ética da virtude, até porque Nietzsche não faz nenhuma referência a ela nesse sentido, muito menos num sentido aristotélico. Assim como na antiguidade, e diferentemente dos filósofos modernos, Nietzsche não admite que haja igualdade entre os indivíduos, nem mesmo do ponto de vista de suas capacidades racionais (NIETZSCHE, 2011, p. 24). E mesmo que sua concepção de sujeito e de virtude seja distinta da que se pretende reabilitar em uma ética da virtude contemporânea, pode-se dizer que essa ideia de distinção é uma das ideias mais importantes suscetíveis a serem resgatadas na reabilitação da ética da virtude. Atentar para o fato de que não é possível suprimir as distinções entre os indivíduos é uma forma de ressaltar que pensar a moralidade a partir de virtudes pode ser um caminho mais sólido para sua interpretação, pois não depende da maximização de uma pretensa capacidade legisladora do intelecto, mas do aprimoramento de disposições inerentes aos indivíduos. Ainda que não seja seu partidário, pode-se dizer que a linha de raciocínio nietzschiana se aproxima muito mais de uma ética da virtude do que de uma ética legalista.

Nietzsche retoma a ideia da antiguidade clássica de que os indivíduos são diferentes e que, conseqüentemente, uns são melhores do que os outros, não apenas pelo que seja considerado a sua natureza, ou potencialidades inatas, como também em função das virtudes que cada um consegue adquirir e aperfeiçoar. A sua valorização da ideia do que é nobre e a oposição da moral do senhor à moral do escravo propostas pelo autor podem impulsionar uma reflexão crítica sobre a moralidade contemporânea, na qual essas distinções já se encontram ultrapassadas teoricamente, mas em pleno vigor prático nas mais distintas formas de relações sociais, posto que a objetificação do outro ainda é uma forma de relação humana muito presente no modo como os indivíduos estabelecem vínculos entre si.

Reconhecendo o teor contemporâneo do pensamento de Nietzsche, é possível propor uma reflexão sobre a crítica à diferenciação entre moral do senhor e moral do escravo. Apesar da escravidão já ter sido superada moral e legalmente, a oposição entre a moral do senhor e a moral do escravo continuaria sendo reproduzida nas relações humanas, na forma de um sentimento de inferioridade e vitimização. Essa herança afetiva da moral do escravo permaneceria em pleno exercício, através de uma postura de

vitimização voluntária. Se for encarada como um modelo formal, a ideia de uma moral do senhor e do escravo pode ser vista como uma afirmação da crença nietzschiana da moralidade como semiótica dos afetos, ao atribuir a determinação dos valores morais através de uma dinâmica psicológica que, no caso, estabelece um jogo de poder entre dominador e dominado.

A despeito de seu criticismo, Nietzsche alerta para o fato de que a contribuição de Kant ao fortalecimento do quadro moral idealista do final dos séculos XVIII e XIX foi comprometedor por sufocar aspectos antropológicos e psicológicos relevantes na constituição do agente moral, assim como por depreciar o papel central do exemplo e da experiência na formação de sua identidade moral. Concordando com Nietzsche, é possível dizer que, através de Kant, o ideal racionalista foi levado até as últimas consequências, com seus critérios de imparcialidade e universalidade³.

A sua crítica à filosofia kantiana é fruto de uma série de razões, dentre as quais: o caráter assistemático dos escritos de Nietzsche, o seu posicionamento antimetafísico, e a sua defesa de uma leitura genealógica como a mais apropriada relativamente à investigação acerca da moralidade. Além dessa inovação formal, é importante indicar também a inovação de Nietzsche do ponto de vista estilístico, uma vez que ele expôs sua filosofia moral mediante um grande apelo estético, apresentando considerações e reflexões em fragmentos por vezes contraditórios. Diferentemente de Kant, Nietzsche está menos preocupado com a perfeição lógica de sua escrita que com o impacto afetivo que ela é capaz de exercer sobre o leitor.

Em decorrência das peculiaridades de seu tempo, alguns traços de sua argumentação que hoje podem ser considerados anacrônicos devem ser desconsiderados – como, por exemplo, a sua defesa obscura de certo tipo de nobreza, assim como a superioridade de sua moral nobre, que acaba surgindo como desdobramento de sua oposição entre moral do senhor e moral do escravo. É preciso ter cautela para que da afirmação nietzschiana da diferença entre os indivíduos não sejam derivadas justificações racistas, fascistas ou misóginas⁴.

3 A crítica de Nietzsche ao idealismo e ao materialismo enquanto expressões do modo sistemático de se pensar filosoficamente, peculiares a esse período iluminista, algumas vezes mencionado como tendo sua primeira formulação a partir de Descartes. O equívoco de ambas as correntes residiria na admissão tipicamente moderna de conceber o mundo e os seres vivos, em sua opinião teológico-científica, como dotados de mecanismos regidos por leis da razão. A ideia de um intelecto que legisla racionalmente é incompatível com a filosofia moral de Nietzsche.

4 Esse tipo de anacronismo não é privilégio de Nietzsche e pode ser encontrado na obra da maioria dos filósofos não contemporâneos sejam eles antigos, medievais ou modernos.

Nietzsche desaprova o rígido formato acadêmico imposto à produção filosófica, identificando-o como consequência do que ele chama de *preconceito dos filósofos*. A admissão imediata de um “impulso do conhecimento” como fundamento da filosofia conteria um grande equívoco, pois, da sua perspectiva, é o impulso que se vale do conhecimento como instrumento, e não o inverso. A priorização do conhecimento em detrimento do impulso o condicionou a um mecanismo praticamente instrumental, o que se mostra incompatível com a espontaneidade característica de ambos.

Esse é apenas um exemplo para ilustrar as diversas propostas de inversão de valores, ou virada axiológica, ao longo dos escritos morais nietzschianos. É justamente no sentido de propor a inversão da hierarquia implícita entre impulso e conhecimento que Nietzsche afirma que a vontade de verdade da parte daqueles que se propõe a erigir sistemas filosóficos precisa ser substituída por uma vontade de potência, que estaria mais próxima de uma atitude filosófica legítima. Para Nietzsche, nenhum conhecimento se constrói a partir de uma atitude de retração intelectual, pela qual se almeja a definição de verdades absolutas às quais se possa remeter em momentos de insegurança, uma espécie de porto seguro do conhecimento. Ele não está interessado na verificação, delimitação, ou sedimentação das capacidades humanas, mas na expansão de suas possibilidades⁵.

O impulso pelo conhecimento é equivocado quando traz em si a vontade de dominar a realidade esgotando-a em teorias (pretensamente) universais. Discordando dessa conduta dominadora, para Nietzsche, “no filósofo [...] absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Desse modo, toda teoria ética que se autointitula universalmente válida seria fruto da vontade de verdade de seu autor. Vontade essa que, no âmbito da moralidade, busca caracterizar o agente e determinar o sentido e a necessidade das ações morais de uma perspectiva (auto)constrangedora, não criativa, coercitiva e, em sua opinião, limitadora. Para Nietzsche, a natureza humana é essencialmente vontade que, diferente da vontade racional, não obedece à razão, mas a si mesma. É importante ressaltar que essa mudança de abordagem não se desdobra necessariamente em um apelo ao relativismo, mas em um olhar ético que não esteja submetido às imposições teológico-científicas da modernidade.

⁵ “O racional e o racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão; então, decide Nietzsche, que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heroico da vontade” (MacINTYRE, 2001, p.197).

A concepção nietzschiana de moralidade não critica apenas esse ou aquele modelo de teoria ética. Ela está direcionada a toda a concepção de subjetividade moderna, ao modo de conceber a verdade (científica) e o papel a esta concedido, além de propor um ponto de vista histórico-filosófico para essa reflexão, ponto de vista esse do qual não é razoável se pensar o agente moral como administrador de mecanismos lógicos através dos quais ele é capaz de chegar a um núcleo categórico mínimo, comum a todos os indivíduos racionais. Ao contrário do que pensava Kant, essa base racional não é tão firme quanto a base que os sentimentos morais podem proporcionar. Doutrinas morais não modificam sentimentos, mas sentimentos podem modificar doutrinas morais.

Kant estava tão comprometido com a fundamentação de sua doutrina moral que “se orgulhava de sua tábua de categorias [...]. Ele estava orgulhoso de haver descoberto no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos a priori” (NIETZSCHE, 2011, p. 16). É na sua enumeração sistemática de uma faculdade para cada capacidade cognitiva e na sua tentativa de delimitar racionalmente as fronteiras intelectuais para o conhecimento verdadeiro que ficou evidente para Nietzsche a vontade de autodominação do intelecto kantiano que, não por coincidência, foi descrito como sujeito legislador.

Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’ (NIETZSCHE, 2011, p. 74).

Para Nietzsche, a moralidade não é, em nenhuma hipótese, algo que necessite de fundamentação. O sujeito moral descrito por Kant é, por excelência, aquilo de que Nietzsche quer se livrar, uma vez que, em sua opinião, ele é herdeiro de uma tradição que tem, ao mesmo tempo, pretensões religiosas e racionalistas, as quais são, ao seu ver, problemáticamente incompatíveis. A tentativa de sintetizá-las teria gerado uma grande confusão entre o divino e o humano, confusão esta na qual as teorias morais modernas estariam imersas e, por isso, profundamente nela envolvidas.

Partindo dessa constatação, Nietzsche se propõe a investigar como se constituiu esse engano a respeito da natureza da moralidade. Observando-a sempre do ponto de vista antropológico, ele não se pergunta pelas razões, mas pelos afetos que conduziram o sujeito à necessidade de justificá-la racionalmente. O processo de tomada de consciência desse equívoco se dá pela constatação de que a vontade de potência é, se não a única, a principal fonte propulsora que direciona o indivíduo a aplicar-se em uma conduta moral, seja ela qual for, como se exemplifica na seguinte passagem.

Mais tarde, quando a alma jovem, martirizada por puras desilusões, finalmente se volta desconfiada contra si mesma, ainda e sempre ardente e selvagem, inclusive na sua desconfiança e no seu remorso: como se envaidece então, como se dilacera impaciente, como se vinga por sua demorada auto obcecação, como se ela tivesse sido uma cegueira voluntária! Nessa transição castigamos a nós mesmos, ao suspeitar do próprio sentimento; torturamos o entusiasmo com a dúvida, sim, sentimos até a boa consciência como um perigo, como que auto dissimulação e fadiga da honestidade mais fina; [...] (NIETZSCHE, 2011, p. 35-36).

A desconfiança de si mesmo é importante, por exemplo, porque permite ao indivíduo se questionar se as tarefas que se propõe são exequíveis. O momento que Nietzsche chama de “transição” é aquele em que o indivíduo se dá conta de que se enganou quanto às suas pretensões e, em seguida, ao invés de orgulhar-se de sua capacidade de autocrítica, apega-se ao aspecto do erro, recondicionando-se à moralidade do escravo, à moralidade da vítima, à moralidade religiosa. Desse modo, emerge um outro tipo de desconfiança de si mesmo, a desconfiança que faz com que o indivíduo suspeite do próprio sentimento não para tornar-se autônomo, mas para submeter-se, gerando a necessidade de entregá-la à algum tipo de autoridade que o poupe da tarefa de se autogerir.

A própria desconfiança é passível de interpretação, pois funciona também como oportunidade para que o indivíduo se identifique mais com as suas falhas do que com as suas conquistas. Esse é o castigo ao qual remete Nietzsche, a autopunição do indivíduo que, mesmo após realizar uma autocrítica e se saber capaz de superar a si mesmo, não consegue acreditar nisso e abrir mão da segurança de ter uma natureza fixa, ainda que isso não lhe faça bem. A tomada de consciência passa a ser percebida como um perigo, porque possibilita ao indivíduo se dar conta de suas potencialidades e da dinamicidade de seu caráter ético, a despeito das explicações dadas pelas doutrinas morais às quais tenta, à custa de muito sofrimento, se submeter.

Nietzsche está questionando qual é o verdadeiro papel dos esquemas conceituais acerca do bem e do mal, senão o de desencorajar que cada um tome para si o desafio de definir o próprio caráter e, conseqüentemente, a própria liberdade. Ele descreve esse estado afetivo da seguinte forma:

É preciso testar a si mesmo, dar-se provas de ser destinado à independência e ao mando; e é preciso fazê-lo no tempo justo. Não se deve fugir às provas, embora sejam porventura o jogo mais perigoso que se pode jogar, e, em última instância, provas de que nós mesmos somos as testemunhas e os únicos juizes (NIETZSCHE, 2011, p. 43).

Para se descobrir enquanto sujeito moral autônomo, é preciso vivenciar a sua individualidade, diferenciando-se dos demais e reconhecendo que traços de personalidade, que virtudes lhe são próprias. Essa é a única legislação que Nietzsche poderia admitir ao intelecto, a legislação que determina a vontade de poder como propulsão para a vida e, naturalmente, como única motivação legítima para o agente moral. Qualquer legislação que não respeite o processo singular de constituição da identidade moral do agente não passaria de vontade de dominação arbitrária, pois impõe previamente modelos de valoração e de conduta que não dão espaço para que o indivíduo estabeleça um vínculo entre esses valores e condutas apresentadas como corretas e os seus próprios sentimentos morais, possibilitando a atribuição de significado próprio para esses valores e condutas, e estabelecendo uma conexão entre esses modelos e esse agente específico.

No âmbito de uma moralidade enquanto semiótica dos afetos, o processo descrito acima é condição de possibilidade para qualquer reflexão ética. Subtrair o papel dos sentimentos morais impossibilita ao indivíduo o desenvolvimento da capacidade de tomar para si questões éticas que não o afetem diretamente. Essa atitude pode funcionar bem do ponto de vista individual, mas o incapacita a lidar com questões de amplitude comunitária. Em outros termos, o estímulo dos sentimentos morais e a sua compreensão são fundamentais para que o indivíduo não passe dos modelos de valoração e de conduta direto para um raciocínio moral que não tenha qualquer vínculo com a sua identidade.

Segundo Nietzsche, alguns filósofos teriam se atribuído a tarefa de elaborar teorias morais nesse sentido dominador, não dando o devido papel aos sentimentos morais. Pensando nisso, ele descreve alguns tipos de teorias, inserindo Kant na sua classificação:

Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais que pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!” – em suma, também as morais não passam de uma semiótica dos afetos (NIETZSCHE, 2011, p. 75-76).

A doutrina moral kantiana se mostra transfiguradora por ter como pressuposto um ser humano dotado de uma racionalidade pura através da qual ele pode – o que em

Kant equivale a dizer que ele deve – concretizar padrões de deliberação e conduta próprios “das alturas”, por estar nesses implícitos um ideal de perfeição. Nesse esquema conceitual, a obediência às regras morais é fundamental por garantir o autoconstrangimento do indivíduo, posto que ser moralmente bom torna-se sinônimo de obedecer às regras da própria razão. Diferentemente de Kant, Nietzsche está propondo uma ética da vontade que, nesse aspecto, se assemelha muito mais à ideia de uma ética de aspirações, do que à ética da vontade no sentido kantiano.

Nietzsche não aceita a noção kantiana de razão prática e muito menos a sua concepção de sujeito moral que ela pressupõe, identificando-a como desdobramento do ideal racionalista, em sua opinião, defendido por boa parte da filosofia moderna. Esse ideal, que pode ser considerado como mais um dos *preconceitos dos filósofos*, assemelha-se ao ideal ascético, pois tem como representante o sacerdote ascético, que orienta os seus subordinados – aqueles destinados ao mando – a identificar pureza e perfeição com o bem, e impureza e imperfeição com o mal. Ao negar a impureza e a imperfeição, o sujeito nega uma parcela de si mesmo, perde-se e, por fim, permanece eternamente sob tutela. A caracterização desse ideal é descrita no seguinte trecho:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer... (NIETZSCHE, 2012a, p.139-140).

A vontade de nada e o niilismo surgem como consequências da constatação da perda da referência divina, do insucesso decorrente da tentativa de assumir um ponto de vista de um sujeito moral abstrato, no caso de Kant, legislador, e da frustração mediante a impossibilidade de concretização de prescrições morais (ainda que meramente formais) apropriadas a essa subjetividade. Nietzsche reclama que uma moralidade centralizada em máximas e imperativos não presta nenhum auxílio à reflexão ética.

É possível identificar a recusa da concepção kantiana de razão prática, e uma negação generalizada de sua concepção de moralidade, em boa parte das obras de Nietzsche. Contudo, é na obra *Genealogia da Moral* (1887) que ele apresenta um texto mais direcionado à questão do que seria um estudo bem-sucedido acerca da moralidade

e de como ele deve ser conduzido, não podendo esse ser imparcial ou impessoal, mas requerendo uma implicação de seu investigador, seu envolvimento e contextualização histórica precisa.

Para Nietzsche, a argumentação em prol de uma moral apaziguadora, homogeneizadora, apática – como os tais princípios nos quais Kant busca fundamentar toda a moralidade ou mesmo o seu repúdio ao que seria um estado de heteronomia, no qual a vontade não pudesse ser determinada racionalmente – faz parte de uma moralidade de homens fracos que precisam se camuflar no todo, na generalização, para se sentirem protegidos. A imagem do sujeito moral nietzschiano foge por completo do formalismo moral kantiano, pois ao mesmo tempo em que suscita inspiração, ela também remete a elementos da filosofia clássica, mais centrada no indivíduo que na natureza de sua ação ou de sua racionalidade.

Assim se denominavam os nobres na Grécia antiga. É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a homens, e somente depois, de forma derivada, a ações: por isso é um grave equívoco, quando historiadores da moral partem de questões como ‘por que foi louvada a ação compassiva?’. O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: ‘o que me é prejudicial é prejudicial em si’, sabe-se que como o único que empresta honra às coisas, que cria valores (NIETZSCHE, 2011, p.156).

A referência ao modo clássico de valoração não se trata uma mera apropriação teórica. Ela está muito mais próxima de uma invocação a uma mudança de perspectiva diante do que, ao longo da história da filosofia, foi constantemente eleito como critério de discernimento entre o bem e o mal, e um aceno à sua superação. É preciso olhar para além desses critérios, é preciso olhar para dentro de si. Levando em conta esse novo olhar, qualquer empreendimento movido por uma vontade de suprimir a importância da experiência ética dos costumes, e de exaltar um tipo de razão capaz de justificar uma vontade racional comum a todos os indivíduos é, naturalmente, um contrassenso para a dinâmica nietzschiana de interpretação dos valores.

A reivindicação contra a vontade de verdade em prol de uma vontade de potência já vinha sendo feita em obras anteriores, nas quais Nietzsche anuncia que abrir mão de certos preconceitos intelectuais é o primeiro passo para uma leitura sincera da história da moralidade. Nessa leitura, “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário [...]” (NIETZSCHE, 2013, p. 16, grifos do autor). Da mesma maneira, uma investigação acerca

da moralidade não pode propor-se definitiva, mas dinâmica. Nietzsche associa a ânsia de fundamentação de um ponto de vista moral absoluto com um traço da teologia cristã, que foi apropriado pela concepção de ciência moderna. Segundo ele,

Toda moral do sermão da montanha está relacionada a isto: o homem tem autêntica volúpia em se violentar por meio de exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma esse algo tirânico. Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como um Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante (NIETZSCHE, 2013, p. 98).

“Venerar” é justamente o termo utilizado por Kant em sua descrição do tipo de sentimento que se deve ter pela lei moral. Essas exigências são excessivas de modo semelhante à descrição da semiótica dos afetos kantiana acima citada, que “quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas” (NIETZSCHE, 2011, p. 76). O endeusamento da alma humana configura um distanciamento do indivíduo de si mesmo, negando-lhe seus próprios impulsos naturais como o da sensualidade, não apenas sexual, mas da sensibilidade como um todo, estabelecendo uma correspondência imediata entre o que é sensível com o negativo, o mal.

A tirania para consigo mesmo mencionada por Nietzsche é típica da moral religiosa e consiste em alienar-se do modo próprio de ser, e da corporeidade, em prol de um ideal de bondade e perfeição inatingíveis. Desse modo, admitindo-se inferioridade perante esses ideais se faz necessário a eles submeter-se, rejeitando a originalidade da própria natureza, em prol da aceitação de uma natureza corrompida e, confortavelmente, abrindo mão do desafio de encarar a moralidade como algo que se constitui na existência, na vivência mesma, e que não pode ser determinada por uma doutrina ou uma concepção de racionalidade atemporal.

Nietzsche reivindica a completa remoção do elemento Deus, do pecado, da culpa, do sofrimento, da obediência, da submissão e de todas as mazelas cristãs, de sua discussão moral, delimitando-a exclusivamente a um estudo do modo humano de ser e agir. É somente nessa instância que o indivíduo tem a possibilidade de abrir mão do vício de se violentar, delineando para si metas que ele possa concretizar sem um sofrimento desnecessário.

Endeusar uma pequena parte da alma que mais se assemelhe à divindade requer tirania e obediência, ao sujeito que se submete a uma autoridade arbitrária, seja pela ambição de um dia fazer parte desse exercício de poder, seja pela preguiça de rebelar-se e assumir o controle da própria vida, o que consistiria na verdadeira autonomia do sujeito

moral nietzschiano⁶. Em detrimento dessa liberdade, a virtude cristã da fé demanda sofrimento obrigatório de seu agente moral: “sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto escarnecimento, automutilação” (NIETZSCHE, 2011, p. 48).

Essa é a paisagem que o sujeito moral cristão deve encarar durante toda a sua existência, visto que somente quem for capaz de carregar todo esse peso espiritual de dor e de sofrimento será digno de toda recompensa e júbilo após a morte. A promessa da vida eterna num estado de felicidade plena, ou de profundo sofrimento, no caso dos que não se arrependem sinceramente, é suficiente para o homem inseguro não tomar para si o desafio de uma existência ética. Diante desse quadro, Nietzsche justifica a sua oposição: “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (NIETZSCHE, 2012a, p. 53).

Ainda que Nietzsche se dirija com mais afinco à Kant e ao cristianismo, o fato é que a referência à perfectibilidade é endossada pelos mais diversos autores da modernidade, cada um à sua maneira, seja como modelo a ser alcançado, seja como o objeto de crítica e superação. A sua filosofia propõe um ponto de vista poético para essa discussão. Nietzsche proporcionou à filosofia moral o retorno à questão socrática de como se deve viver do ponto de vista do indivíduo. Ao invés de evitar equívocos em seu raciocínio moral, o formalismo kantiano teria encarcerado o sujeito moral na ilusão de uma imparcialidade indefectível, que paralisa a vontade e o impede de experimentar a sua verdadeira natureza moral.

A racionalização da vontade foi uma forma de submeter o sujeito moral às grandes pretensões teóricas de um tipo de racionalidade ética incompatível com a proposta nietzschiana de ampliação da moralidade. O pensamento moral de Nietzsche é emblemático e deve ser situado como ponto de passagem relevante às demais críticas posteriores direcionadas às teorias morais modernas. A despeito de Kant, defensor de uma moralidade fundamentada metafisicamente através do estudo das suas condições de possibilidade, Nietzsche acredita que uma investigação dos costumes e do caráter humanos tem muito mais a oferecer do ponto de vista da formação do sujeito moral.

6 Em *Discurso da servidão voluntária* (1548), La Boétie defende a tese de que só é possível a emergência de um tirano no poder por meio do auxílio de uma sucessão de indivíduos igualmente dotados do desejo de dominar.

2 Pedagogia e virtude

Na *Terceira consideração intempestiva* (1876), um escrito sobre a educação em que Nietzsche descreve o que ele considera uma situação precária da pedagogia e, conseqüentemente, da lida com os sentimentos morais, ele vincula esse estado diretamente à crise da crença religiosa e da ciência moderna. Assim como ele, autores das mais diversas correntes da filosofia moral são unânimes quanto ao papel da virtude na formação do caráter. Similarmente, observa-se com facilidade a referência à função pedagógica da virtude por partes dessas correntes. Entretanto, esse consenso parece se diluir na divergência quanto à centralidade da virtude em suas teorias éticas, ao mesmo tempo em que se nota grandes discrepâncias quando essas teorias agregam conceitos éticos de maior amplitude, tais como o bem comum, o dever e a lei.

Mesmo que mais de um século tenha transcorrido desde o momento crítico encarnado por Nietzsche, algumas dificuldades permanecem não resolvidas, como é o caso da determinação do papel do professor na aprendizagem e formação moral do aluno. Talvez porque, assim como na questão sobre o bem não seja possível ascender a uma definição precisa de um procedimento pedagógico ideal – uma vez que ele implicaria um modelo de ser humano ideal que se pudesse admitir como meta a ser realizada –, Nietzsche não parece estar falando disso quando pergunta sobre a educação.

Para Nietzsche, não há um caminho traçado de antemão, que só teria que seguir sem desviar-se para chegar a ser o que se é. O itinerário até o sujeito está por inventar, de uma forma sempre singular, e não pode evitar nem a incerteza nem os rodeios. Por outro lado, não é a razão que serve aqui de guia, pondo conscientemente as metas e os imperativos e prefigurando o caminho reto, mas, sim, os instintos, a força subterrânea do temperamento tipológico essencial (LARROSA, 2009, p. 64).

O desafio de *tornar-se o que se é*, assim como a menção aos instintos e às forças do temperamento, parece combinar bem com a ideia de uma ética da virtude. Pois, para ambas as concepções de moralidade, as questões sobre o bem, do processo pedagógico e do modelo de ser humano só podem ser respondidas a partir de uma construção individual, o que se assemelha a uma construção da identidade moral. Como dito antes, Nietzsche não aceita a moralidade como previamente dada, mas, antes, como algo constituído pela experiência, podendo ser reconhecido na história. Nesse horizonte, a moralidade é também um aprendizado e a virtude, um de seus instrumentos mais essenciais.

Por outro lado, em consonância com a sua hipótese principialista, Kant atribui

papel secundário à virtude, posto ela esteja subordinada à lei moral. Em função da recusa de Nietzsche à concepção de razão prática proposta por Kant – como a toda a tradição teológico-científica a qual ela parece estar vinculada –, a virtude volta a ocupar um lugar de maior relevância. Por tratar-se de uma genealogia, na qual necessariamente se investiga a procedência histórica dos conceitos éticos em questão, Nietzsche restaura a importância dada ao exemplo, fazendo alusão a uma dinâmica típica da antiguidade clássica de interpretação dos valores éticos.

Esse movimento parece bastante natural, partindo de uma perspectiva não principialista, pois na medida em que máximas e imperativos não são admitidos como instrumentos adequados para a deliberação, é preciso que algum elemento assuma esse papel de guia. Desse modo, pode-se dizer que a grande valia do exemplo é restaurada por Nietzsche, em cuja retomada está latente a necessidade de reconstrução da própria noção de subjetividade, ora dissociada dos referenciais modernos de pureza e perfeição.

A questão sobre a formação do agente moral, e sobre a pedagogia, surge como exigência da reflexão ética contemporânea e que pode ser vista como intrinsecamente vinculada à ética da virtude, uma vez que, para ambas, é preciso reavaliar o que se tem entendido por formação do caráter. Para Nietzsche, o verdadeiro educador deve ser um colaborador do processo de libertação de seus orientandos. Estimulando o aprendizado da filosofia também como habilidade e não apenas como disciplina acadêmica, tão condicionada aos já mencionados *preconceitos dos filósofos*. A ideia é bem aclarada na seguinte citação:

Teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores. Eis aí o segredo de toda formação, ela não procura os membros artificiais, os narizes de cera, os olhos de cristal grosso; muito pelo contrário, o que nos poderia atribuir estes dons seria somente uma imagem degenerada desta formação. Ao contrário, aquela outra educação é somente libertação, extirpação de todas ervas daninhas, dos objetos, dos vermes que querem atacar as tenras sementes das plantas, ela é efusão de luz e calor, o murmúrio amistoso da chuva noturna; ela é imitação e adoração da natureza no que esta tem de maternal e misericordioso; [...] (NIETZSCHE, 2012b, p. 165-166).

O educador é visto como facilitador do desenvolvimento pessoal de cada educando. A imagem degenerada da formação é aquela na qual o professor quer determinar o significado de tornar-se livre, impondo “membros artificiais”, ou seja, modelos do que é convencionalmente tido como modo correto de sentir, de pensar, de se comportar. Essa não é a imagem de homem evocada por Nietzsche, que se identifica muito mais com a

caracterização de Schopenhauer: o homem que “assume para si o sofrimento [...], e este sofrimento lhe serve para modificar sua vontade pessoal e para preparar a subversão, a total transformação do ser, alvo que constitui o objetivo e o sentido verdadeiro da vida” (NIETZSCHE, 2012b, p. 199).

A educação libertadora tem como incumbência principal o abandono dos preconceitos, o esquecimento de doutrinas que tentem determinar o que esse homem tem de ser, ela deve proporcionar espaço e tempo livres para que o indivíduo tenha condições de prestar atenção a si mesmo, e aos seus próprios fenômenos internos. Ela é nutritiva e maternal, mais preocupada em prover que em disciplinar. Kant e Nietzsche defenderam posicionamentos radicalmente distintos quanto à natureza da moralidade. Por outro lado, Nietzsche acaba por convergir com Kant no que diz respeito a um aspecto fundamental do ensino e, conseqüentemente, do ensino de filosofia. Para ambos, não se deve ensinar filosofia como conteúdo, mas como habilidade, deve-se ensinar a filosofar, como fica explícito na seguinte passagem de Kant:

Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los (KANT, 2001, A838/B866).

Apesar de defender o ensino da filosofia como habilidade por motivações distintas das de Nietzsche, essa constatação em comum no texto de ambos os filósofos é de grande importância, pois remete ao modo de aquisição e aprendizado da virtude como fundamental para a formação da identidade moral do agente, o que, por sua vez, tem uma ligação direta com a questão pedagógica. A discordância mais fundamental acerca do papel da virtude na formação do caráter está ligada à aceitação ou recusa da hipótese principialista. No primeiro caso, os princípios morais devem ser formulados por vias exclusivamente racionais, sem remeter a nenhuma concepção de bem. No segundo caso, a recusa traz implícita a polêmica acerca de qual concepção de bem deve ser priorizada, pois até muito pouco tempo, essa discussão ainda se baseava apenas na disputa entre concepções, sem evocar o questionamento sobre se é de fato possível atingir uma definição precisa de bem.

3 Hipóteses subjetivistas

Se forem consideradas subjetivistas todas as teorias éticas que não têm a racionalidade como único eixo conceitual, ou como eixo mais importante, é possível afirmar que as hipóteses subjetivistas de interpretação da moralidade já vêm sendo propostas muito antes do modelo normativo deontológico. Um exemplo são as éticas da virtude medievais, segundo as quais o elemento racional é obscuro e fica a cargo da providência divina. Grosso modo, ali a racionalidade pura é inacessível para seres humanos, e se elenca como principais virtudes morais a fé, a esperança e a caridade, todas relacionadas à subjetividade. O modo subjetivista de interpretação da moralidade também pode ser identificado na ética dos sentimentos morais de David Hume, explicada em termos de virtudes naturais e artificiais. Para este, quanto mais subjetivas forem as virtudes, mais naturais.

Contudo, existe um divisor de águas na história da filosofia moral que, assim como Nietzsche, dá subsídios para uma separação entre teorias éticas modernas e contemporâneas. O responsável pela criação de uma teoria ética de grande importância para a continuidade do subjetivismo moral foi George Edward Moore, que em *Principia Ethica* (1903), tenta definir o bem como uma intuição. Ele afirma ser impossível definir o bem tentando descrevê-lo através de características dos agentes e de suas ações, pois o bem não é algo dado e que se possa reconhecer nos indivíduos ou na realidade.

Para Moore, a intuição sobre o bem é fruto do pensamento humano. Em outros termos, ele abre mão de uma definição de bem objetiva, acreditando que é a melhor maneira de se preservar a sua universalidade. O subjetivismo de sua escolha, que levou à conseqüente inconsistência de sua teoria, é tratado como uma evidência pela filosofia moral. Pois se o bem é uma intuição, cada um poderia ter a sua intuição sobre o bem, exatamente como propõe o subjetivismo ao explicar que as crenças morais sobre o que é certo e errado estão fundamentadas em preferências pessoais.

Todavia, mesmo que o seu intuicionismo não tenha vingado enquanto teoria ética, ele proporcionou o resgate de uma forma de pensar a moralidade que havia sido abandonada junto com a ética da virtude. O intuicionismo permitiu que a filosofia moral se demitisse da tarefa de definir o que é o bem apenas racionalmente, como já havia sido feito pelos antigos. Assim como a crítica de Nietzsche, o intuicionismo de Moore dá continuidade ao rompimento da filosofia moral contemporânea com o esquema conceitual moderno de valoração. Conforme a citação,

Em tempos recentes, várias teorias procuram fornecer modelos para mostrar que ‘bom’ é um termo sem ambiguidade nenhuma. Foi essa tentativa de G. E. Moore, que afirmava que a bondade é uma propriedade simples e indefinível como a amarelidão, ela é não-natural. Isso significa que (em linhas gerais) a bondade não é um tipo de propriedade cuja presença ou ausência possa ser estabelecida empiricamente [...] (WILLIAMS, 2005, p. 62).

Definir o bem como uma intuição é um argumento contra o naturalismo, que considera a observação de características empíricas como fonte de conhecimento e compreensão do fenômeno moral. Moore “cunhou a expressão ‘a falácia naturalista’ para designar um erro pretensamente cometido por toda e qualquer concepção que sustentasse que a bondade de uma coisa pode ser identificada por algum grupo de características empíricas, ou mesmo metafísicas” (WILLIAMS, 2005, p. 71).

A fragilidade do posicionamento de Moore consiste na sua incapacidade de explicar racionalmente de que modo o bem pode ser comparado a uma característica empírica como a “amarelidão”, que tipo de intuição é o bem, como ela é elaborada na mente humana e como pode ser aplicada aos valores e às ações morais. Desse modo, a declaração intuicionista de que não é possível definir o bem objetivamente, a fim de resguardar o seu caráter universal, pode conduzir a algumas hipóteses subjetivistas e seus respectivos modos de explicar a natureza da moralidade.

Só que a explicação de Moore afirmava que “bom” era semelhante a “amarelo” ao representar uma qualidade simples, embora distinto por ser uma qualidade não-natural; e misteriosamente, essa proposição no mínimo implica que o comportamento lógico do termo ‘bom’, como um adjetivo, seria semelhante ao de ‘amarelo’. Mas não é assim, e por isso a explicação de Moore deve ser rejeitada não somente com pouco esclarecedora, mas como radicalmente equivocada (WILLIAMS, 2005, p. 64).

Ao mesmo tempo em que descarta a explicação intuicionista do ponto de vista lógico, Williams dá uma atenção especial à explicação subjetivista. Segundo o autor, existem três formulações do subjetivismo: a lógica, a epistemológica e a metafísica. Respectivamente, de que (1) os juízos morais são expressões de convicções pessoais, de que (2) os juízos morais não podem ser provados ou constatados e de que (3) não existem fatos morais, mas apenas valores morais.

A falta de objetividade dos juízos morais não permite que eles sejam avaliados como certos ou errados. Ao mencionar as três formulações, Williams defende algum nível de acerto da segunda formulação, sobre os juízos morais não poderem ser provados

ou constatados. É por ser inviável justificar todos os juízos morais racionalmente que as discordâncias entre as condutas morais são muitas vezes incomensuráveis. Desse modo, só tem sido possível encontrar um limite para discordâncias morais mais fundamentais, se elas estiverem restritas à mesma sociedade, já que, “não há limites, ao menos desse tipo, para a discordância entre as sociedades” (WILLIAMS, 2005, p. 29).

Para todas as formulações subjetivistas, o aspecto mais relevante da moralidade são os sentimentos morais, que não deveriam ser considerados apenas enquanto ponto de partida para o surgimento da moralidade (como é admitido por algumas teorias não-subjetivistas), mas também servir como meio de justificação das teorias éticas. Essa ideia costuma ser rejeitada, porque pensar dessa forma compromete o controle da razão, o que, é condição de existência da moralidade para boa parte dos filósofos. Por outro lado, esse posicionamento sobre os sentimentos morais traz à tona uma reivindicação que já está presente na reflexão nietzschiana e que, para MacIntyre, combinou de modo ímpar sua crítica à filosofia moral moderna com a sua ênfase sobre o papel da subjetividade nas decisões éticas:

A realização histórica de Nietzsche foi entender mais claramente do que qualquer outro filósofo [...] não só que o que se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva, mas também a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral (MacINTYRE, 2001, p. 196).

Após ter recebido diversas críticas, dentre elas a de que conduz a um relativismo moral irrestrito, o subjetivismo teve uma segunda formulação teórica, chamada de subjetivismo emotivista, ou emotivismo. A referência utilizada é o artigo “*O significado emotivo dos termos éticos*”, de Charles Leslie Stevenson (1937), um dos responsáveis por essa segunda formulação. Nessa segunda tentativa, o emotivismo acredita apresentar dois grandes diferenciais satisfatórios em relação ao subjetivismo. O primeiro, de afirmar que as asserções morais também têm como objetivo a persuasão, além da expressão de preferências pessoais. O segundo, de fornecer uma nova explicação para a natureza do desacordo moral, que não foi dada pelo subjetivismo.

A tentativa do emotivismo de suprir essas duas carências do subjetivismo é muito importante, pois permite que ele seja reavaliado enquanto teoria ética. O acréscimo do elemento de persuasão dá sentido ao uso do termo “emotivismo”, pois torna a linguagem moral um campo de embates subjetivos que têm como objetivo a expressão e o convencimento. Segundo o emotivismo, existem dois tipos de desacordos morais. O desacordo de crença, que já havia sido explicado pelo subjetivismo, acontece quando cada

indivíduo tem uma crença distinta sobre o que é o bem ou o que é correto fazer. A crítica direcionada a esse tipo de desacordo proposto pelo subjetivismo é de que ele não seria um desacordo de fato, por não possibilitar um debate racional entre as partes.

Se o subjetivismo simples é correto, então, quando uma pessoa diz ‘X é moralmente aceitável’ e uma outra pessoa diz que ‘X é moralmente inaceitável’, elas não estão realmente discordando. Em vez disso, elas estão falando sobre coisas diferentes: cada pessoa está levantando uma pretensão sobre a sua própria atitude – uma pretensão que a outra pessoa não contesta. Porém, o argumento na verdade é este: as pessoas realmente discordam. Assim o subjetivismo simples não pode ser correto (RACHELS, 2013, p. 49-50).

Dessa perspectiva, cada um é possuidor de uma verdade pessoal, tornando impossível que alguém esteja errado (o que relembra a formulação lógica do subjetivismo) e leva à constatação de que existem verdades que são incompatíveis. Um exemplo é a verdade do religioso que defende o aborto ser um crime por acreditar que a vida é uma dádiva concedida por Deus no momento da concepção; juízo este ao qual se contrapõe a verdade do ateu, que defende a descriminalização do aborto por acreditar que a vida é um fenômeno aleatório sem nenhuma carga moral e que um feto só pode ser considerado um ser humano a partir do quarto mês de gestação, quando tem início a formação de seu sistema nervoso.

O subjetivismo tenta explicar o desacordo nessa primeira instância, em que, ao se admitir que não existe verdade objetiva, o desacordo não é logicamente possível. O emotivismo tenta superar essa limitação do subjetivismo propondo um segundo tipo de desacordo, o desacordo de atitude. Desse modo, ainda que se compartilhe uma determinada crença, é possível discordar no que diz respeito à maneira correta de agir. Segundo esse raciocínio, os desacordos morais podem ocorrer apenas na esfera prática, na conduta moral propriamente dita.

Religiosos e ateus, por exemplo, podem concordar sobre a necessidade de se defender direitos humanos universais, e, contudo, discordar quanto àquilo que desejam que seja considerado respeitoso para um ser humano. Concordam na crença, discordam na ação: “de acordo com Stevenson, o desacordo moral é um desacordo em atitude somente. [...] Para o emotivismo, então, o conflito moral é real” (RACHELS, 2013, p. 49-50). Identificar que os sentimentos morais, as crenças e os desejos pessoais dos indivíduos têm grande influência sobre aquilo que consideram moralmente correto, parece ter sido o grande acerto da explicação emotivista. Para MacIntyre, embora sejam leituras distintas

da moralidade, é possível identificar pontos em comum entre a crítica de Nietzsche e o subjetivismo emotivista, no seguinte sentido:

A atratividade da posição de Nietzsche repousa em sua evidente honestidade. Quando eu estava preparando a defesa de um emotivismo retificado e redefinido, pareceu-me ser consequência de aceitar a verdade do emotivismo (de) que um homem honesto não quisesse mais continuar usando grande parte, pelo menos, da linguagem da moralidade do passado devido ao seu caráter enganoso. E Nietzsche foi o único grande filósofo que não recuou dessa conclusão (MacINTYRE, 2001, p. 433).

A verdade do emotivismo pressupõe a recusa de que conceitos morais esvaziados sejam usados como referenciais de forma irrefletida. Apesar do emotivismo ter fornecido uma explicação inválida acerca do significado emotivo dos termos morais – que, na realidade, teria sido apenas uma explicação acerca do uso emotivo dos termos morais –, MacIntyre acredita que o emotivismo concorda com a denúncia nietzschiana ao concentrar a sua explicação em sentimentos, crenças e desejos morais, atribuindo um papel secundário à racionalidade.

O ponto de divergência entre as interpretações subjetivistas e Nietzsche surge quando MacIntyre impõe uma escolha inevitável entre o modo de reflexão de Nietzsche e de Aristóteles, questão à qual dedica um dos capítulos de *Depois da Virtude* (1984)⁷. Em sua opinião, embora tenham sido eficazes em chamar a atenção para aspectos negligenciados por boa parte da filosofia moral moderna, as hipóteses subjetivistas o fazem de modo controverso, o que as torna vulneráveis às críticas de incoerência e de que, em última instância, não oferecem teorias morais satisfatórias.

Para MacIntyre, “a filosofia moral de Nietzsche se contrapõe especificamente à de Aristóteles devido ao papel histórico de cada um dos dois” (MacINTYRE, 2001, p. 202). A moralidade de Aristóteles e a de Nietzsche seriam necessariamente incompatíveis por aquele representar o início de uma tradição de certo tipo de teoria ética que este recusa veementemente. E, mesmo que parte significativa do esforço das teorias modernas tenha sido investida no sentido de desconstruir o modo aristotélico de pensar a moralidade, através das virtudes e de uma concepção de bem, ainda é possível afirmar que “o aristotelismo é, filosoficamente, a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento

⁷ “A percepção de Nietzsche dessa flexibilidade vulgarizada do discurso moral moderno foi, em parte, responsável por sua aversão a ele. E essa percepção é uma das características da filosofia moral de Nietzsche que a torna uma das duas opções teóricas genuínas com que se depara qualquer pessoa que tente analisar a situação da nossa cultura [...]” (MacINTYRE, 2001, p. 192).

moral” (MacINTYRE, 2001, p. 204).

Ao mesmo tempo em que o presente trabalho endossa a relação de incompatibilidade proposta por MacIntyre entre Aristóteles e Nietzsche, também sugere uma aproximação entre a interpretação nietzschiana da moralidade como semiótica dos afetos à teoria emotivista sobre o uso dos termos morais. Essa aproximação converge com o diagnóstico de desordem da linguagem moral de MacIntyre, como consequência da adoção inconsciente de um *ethos* emotivista da moralidade contemporânea. A disseminação desse *ethos* emotivista teria as suas origens no fracasso da tentativa que empreendem as teorias éticas modernas em justificar a moralidade racionalmente, por sua vez, já presente na leitura nietzschiana. Para o autor, referências morais como o bem, a virtude e o dever só funcionam de modo apropriado quando se tem em mente o quanto eles estão imersos na tradição moral da qual se originaram.

Se a filosofia moral tem tanto a contribuir para restaurar o estado de carência relativo à formação do caráter de um indivíduo situado em uma fronteira entre o niilismo e o relativismo moral, certamente esse auxílio não será dado pelo formalismo kantiano. Por esta razão, a continuidade desse estudo propõe uma revisão da teoria que melhor prestou serviço às particularidades no processo de formação do agente moral, a saber, a teoria ética aristotélica, de modo que, posteriormente, seja possível identificar alguns dos aspectos dessa teoria apropriados e reformulados pela proposta ampla de reabilitação da teoria das virtudes na contemporaneidade.

Referências

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Tradução: Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MacINTYRE, A. **Depois da Virtude**. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001.

NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012a.

_____. **Escritos sobre a educação**. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2012b.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

RACHELS, J. **Os elementos da filosofia moral**. Tradução: Delamar José Volpato Dultra. Porto Alegre: AMGH Editora LTDA, 2013.

WILLIAMS, B. **Moral: uma introdução à ética**. Tradução: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FILOSOFIA, FENOMENOLOGIA E EXISTENCIALISMO: HEGEL POR MERLEAU-PONTY¹

PHILOSOPHY, PHENOMENOLOGY AND EXISTENTIALISM: HEGEL BY MERLEAU-PONTY

Eloísa Benvenuti de Andrade²

Resumo:

Neste artigo discutiremos a tese de Merleau-Ponty sobre um *existencialismo* em Hegel, apresentada em “*L’existentialisme chez Hegel*”. Neste texto, Merleau-Ponty argumenta que o homem hegeliano não é de antemão concebido como dotado de uma consciência, mas é antes uma vida entregue a si mesma que busca constantemente se compreender. Nossa proposta é incluir a obra *Ciência da lógica* de Hegel nesta discussão merleau-pontiana. Em tal obra, Hegel nos mostra que a consciência de si é o ser para-si posto e realizado, e que não é possível uma ontologia do ser, sem uma ontologia do devir. Partindo disso, articularemos a perspectiva de Merleau-Ponty sobre Hegel com comentários fundamentais sobre a *lógica* hegeliana. Por fim, a tentativa será mostrar como é possível subsidiar a polêmica tese merleau-pontiana supracitada.

Palavras-chave:

Existencialismo. Fenomenologia. Filosofia. Hegel. Merleau-Ponty.

Abstract:

In this article we will discuss the Merleau-Ponty’s thesis on an existentialism in Hegel, presented in “*L’existentialisme chez Hegel*”. In this text, Merleau-Ponty argues that the hegelian man is not beforehand conceived as endowed with a conscience, but is rather a life given to itself that constantly seeks to understand itself. Our proposal is to include Hegel’s *Science of Logic* in this Merleau-Ponty discussion. In such a work, Hegel shows us that the consciousness of the self is the being put and realized for itself, and that an ontology of being is not possible without an ontology of becoming. Based on this, we will articulate Merleau-Ponty’s perspective on Hegel with fundamental comments on hegelian logic. Finally, the attempt will be to show how it is possible to subsidize the controversial thesis mentioned above.

Keywords:

Existentialism. Phenomenology. Philosophy. Hegel. Merleau-Ponty.

¹ Artigo recebido em 27/10/2020.

² Doutora em Filosofia. Docente da Faculdade Cásper Libero e da Rede Pública Estadual de São Paulo. E-mail: ebandrade@casperlibero.edu.br

1 Introdução

Segundo Merleau-Ponty existe um “existencialismo” em Hegel no sentido de que, para o filósofo alemão, o homem não é de antemão concebido como dotado de uma consciência que permite a ele clareza absoluta de seus pensamentos, mas é antes uma vida entregue a si mesma que busca constantemente se compreender. Para Merleau-Ponty a concepção fenomenológica mostrou que a filosofia deve refletir sobre o modo de presença do objeto para o sujeito e sobre a concepção do objeto e a concepção do sujeito, ao invés de, simplesmente, substituir tais modos pela relação do objeto com o sujeito, como era feito na filosofia idealista da reflexão (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 99). Isto, para Merleau-Ponty, deve-se, grosso modo, ao pensamento hegeliano.

É interessante notar que a leitura merleau-pontiana, possivelmente, insere-se num contexto de releitura da obra de Hegel, movimento deliberado, sobretudo, por Kojève na França. Entre os anos de 1933 e 1939, Alexandre Kojève ministrou curso na *École pratique des hautes études* (EPHE) despertando novamente o interesse pela filosofia de Hegel nos pensadores franceses. As conferências de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel foram publicadas em 1947 sob o título *Introdução à leitura de Hegel*. Esta obra foi citada por Merleau-Ponty inúmeras vezes em seus artigos, como por exemplo, em “As aventuras da dialética”.

Para apresentarmos a tese merleau-pontiana sobre a filosofia de Hegel, e verificarmos a procedência desta tese, recorreremos aos artigos escritos pelo filósofo francês intitulados “L’existencialisme chez Hegel” (presente na obra *Sens et non sens*), e “Sobre a fenomenologia da linguagem” (presente em *Signes*). Articularemos ambos os artigos a trechos cruciais das obras de Hegel, a saber, o prefácio da *Fenomenologia do espírito* e a *Ciência da lógica*, na tentativa de elucidar o que o filósofo alemão entende, afinal, por *existência*. Com a ajuda de importantes comentadores da obra de Hegel, traremos a análise da situação da *Ciência da lógica*, no conjunto do pensamento hegeliano, para os intérpretes de Hegel e para a tese de Merleau-Ponty. Embora toda tese merleau-pontiana seja elaborada, fundamentalmente, à luz da *Fenomenologia do espírito*, acreditamos que a análise dos pressupostos contidos na elaboração da lógica presente no texto posterior a ela podem contribuir para a análise crítica a respeito da interpretação do surgimento da escola filosófica do existencialismo como fruto da filosofia de Hegel. Primeiro, vejamos a tese de Merleau-Ponty sobre Hegel.

2 Hegel por Merleau-Ponty

No artigo *O existencialismo de Hegel*, Merleau-Ponty defende que os pensadores que sucederam a filosofia hegeliana, preocuparam-se, sobremaneira, em destacar o que recusavam nela e não atentaram para a riqueza contida, nem tanto na pretensão de “verdade” do pensamento de Hegel, mas no horizonte que o pensamento do filósofo alemão proporcionava. Para Merleau-Ponty, o pensamento de Hegel está na origem de tudo o que se realizou de grande em Filosofia na sua versão contemporânea, como por exemplo, o marxismo, Nietzsche, a Fenomenologia, o Existencialismo alemão, a Psicanálise. Para o filósofo francês, Hegel inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma razão ampliada; tentativa esta que permanece ainda como tarefa na contemporaneidade.

Na visão de Merleau-Ponty, Hegel seria o inventor desta “razão” que é mais compreensível que o entendimento; razão capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da História, que não renuncia, no entanto, a tarefa de conduzir à própria verdade (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 79). Para Merleau-Ponty, dedicar-se ao estudo da obra hegeliana é tomar posição sobre todos os problemas filosóficos, políticos e religiosos de nosso século. De acordo com o francês, podemos falar de um *existencialismo* em Hegel, no sentido de que, o filósofo alemão, não se propõe encadear conceitos, mas propõe-se a “revelar a lógica imanente da experiência humana em todos os seus setores” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 81). Examinar as condições da experiência científica, ou do saber verdadeiro, como, de fato, faz a Fenomenologia, é inseparável de examinar as condições nas quais uma experiência moral, estética ou religiosa é possível. Grosso modo, o desafio é compreender, portanto, como é exequível descrever a situação fundamental do homem frente ao mundo e frente aos outros, quer dizer, de que modo é possível compreender as religiões, a moralidade, a obra de arte, os sistemas econômicos e jurídicos.

O homem não é, definitivamente, para Hegel, de acordo com a leitura de Merleau-Ponty, uma consciência que possui claramente seus próprios pensamentos, mas é uma vida dada a si-própria, uma vida que procura compreender-se a si mesma. Na perspectiva merleau-pontiana, a *Fenomenologia do espírito* de Hegel descreveu este esforço que o homem faz para recuperar a si mesmo (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 82). Em Hegel, o pensamento como tal, tem muito pouco a ver com a contingência de uma consciência individual e suas representações; o pensamento é, poder-se-ia dizer, aquilo que opera como que na retaguarda da consciência.

Merleau-Ponty enfatiza que, o que a filosofia posterior herdou de Hegel, e que

é de grande relevância filosófica, foi o apreço pelo irracional, a proposta de uma razão ampliada mais compreensiva que o entendimento, e o respeito tanto ao individual como ao contingente. Em Hegel, a experiência não é somente, como era para Kant, uma descrição do nosso contato contemplativo com o mundo sensível; em Hegel, a palavra “experiência” tem a mesma ressonância trágica que possui na linguagem comum quando um homem fala do vivido. A experiência hegeliana não é como a experiência do laboratório, ela é nada mais, nada menos, descreve Merleau-Ponty, que uma “prova” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 82) da vida. Neste sentido, na perspectiva merleau-pontiana, a filosofia de Hegel nos mostrou que o dever da filosofia é refletir sobre o modo de presença do objeto para o sujeito e sobre a concepção do objeto e a concepção do sujeito, como enunciado na introdução.

Segundo Merleau-Ponty, se em 1827, ocasião da reedição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel pode ser taxado de idealista, em 1807, ocasião da publicação da obra *Fenomenologia do espírito*, não se pode dizer o mesmo do filósofo alemão. A *Fenomenologia do espírito* não é, para Merleau-Ponty, apenas uma “história das ideias, é uma história de todas as manifestações do espírito que reside tanto nos costumes, nas estruturas econômicas, nas instituições jurídicas, como nos tratados de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 82). Nesta obra, a tarefa empregada não é, para o pensador francês, a de explicar as aventuras da humanidade por meio dos debates dos filósofos, mas é, sobretudo, reencontrar o sentido da totalidade da história, isto quer dizer, a tarefa mesma é descobrir o movimento interno da substância social. O saber absoluto, que culmina na obra de Hegel, na evolução do “espírito-fenômeno”, momento em que a consciência se iguala no fim com sua vida espontânea e retorna a tomar posse de si, talvez não seja, de acordo com Merleau-Ponty, apenas uma filosofia, mas, talvez seja, na verdade, uma maneira de viver. Em outras palavras, a *Fenomenologia do espírito* seria uma filosofia militante, ainda não bem sucedida (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 81), e, o seu mérito, na visão merleau-pontiana, foi procurar não obter toda história dentro de uma lógica preestabelecida; mas foi reviver cada doutrina, cada época, deixando-se conduzir até um ponto em que qualquer tentativa de sistema parece ter-se esquecido.

Merleau-Ponty lembra que, ainda na “Introdução” da *Fenomenologia do espírito*, Hegel atenta seu leitor ao fato de que não se deve “substituir as experiências do homem”, mas deve-se coletar e decifrar o que a própria história nos oferece (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 81). E, seria justamente neste sentido possível falar de um “existencialismo” em Hegel. Para Merleau-Ponty a filosofia hegeliana não é apenas um sistema formado por conceitos muito bem encadeados, mas é uma proposta de “revelação” da lógica imanente

à experiência humana por meio deste sistema em que a experiência encontra sua verdade. Como enunciamos acima, o homem hegeliano, na perspectiva merleau-pontiana, é uma vida entregue a si mesma que busca constantemente se compreender, quer dizer, não é uma consciência pensante, ainda, em modelo clássico, puramente idealista ou racionalista.

Todavia, para Merleau-Ponty existe um ponto em que Hegel deixa de ser *existencialista*, a saber, quando o filósofo alemão transforma a morte em vida superior. Em Hegel, tem-se a história no lugar do indivíduo, existe uma passagem um tanto contraditória e semelhante à dialética sartreana do para-si e para-outro. Tal passagem poderia levar-nos a afirmar que a *Fenomenologia do espírito* tornou possível uma filosofia comunista ou uma filosofia da igreja, mas não, propriamente, possibilitou uma filosofia do indivíduo ao modo *existencialista*. De acordo com Merleau-Ponty o que define o *existencialismo*, de um modo mais completo do que as angústias e contradições da condição humana, é a idéia de uma universalidade que os homens afirmam ou deduzem pelo simples fato de ser e se opor, por uma razão imanente, à desrazão, por uma liberdade que é criadora de laços (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 87).

Para entendermos melhor o horizonte de tal definição exposta acima, o contexto em que Merleau-Ponty elabora sua leitura (e como esta é constitutiva de sua filosofia), sobre a filosofia hegeliana, vejamos o tópico III, “Consequências relativas à filosofia fenomenológica”, do artigo merleau-pontiano *Sobre a fenomenologia da linguagem*, presente em *Signes*.

3 A filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty

Dois enunciados são fundamentais para a compreensão do pensamento merleau-pontiano relativo à filosofia fenomenológica, e serão discutidos no âmbito da problemática, posta como crucial, do para-si e para-outro, citada acima. Para Merleau-Ponty: (1) é difícil sustentar que o problema filosófico permaneça intacto depois da exploração fenomenológica do *Lebenswelt*; (2) e, para o filósofo francês, a fenomenologia, a princípio, já é filosofia. Ambos os enunciados, atentemos, estão intrincados, o que observamos pelo seguinte:

Se a volta ao *Lebenswelt*, e em particular a volta da linguagem objetivada à palavra, é considerada absolutamente necessária, isso quer dizer que a filosofia deve refletir sobre o modo de presença do objeto ao sujeito, sobre a concepção do objeto e a concepção do sujeito tais como se mostram na revelação fenomenológica, em vez de substituí-los pela relação

do objeto com o sujeito tal como é concebida numa filosofia idealista da reflexão total. Por conseguinte, a fenomenologia é envolvente com relação à filosofia, que não pode vir pura e simplesmente agregar-se a ela (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 99).

Isto quer dizer que, para Merleau-Ponty, a posição do outro como *um outro eu mesmo*, não é possível de fato se for a *consciência* responsável por sua *efetividade*. Para o francês, ter consciência é constituir, e, sendo assim, não é possível ter consciência de um “outro”, uma vez que isso seria constituí-lo: (1) como constituinte; e (2) como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo. Para Merleau-Ponty, a fenomenologia é filosofia justamente pelo fato de que ela “é tudo ou nada” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 101). Para ele, caso a fenomenologia não envolvesse de antemão nossa concepção do *ser* e a nossa filosofia, nós nos defrontaríamos novamente, ao chegarmos no problema filosófico, com as mesmas dificuldades que suscitaram a fenomenologia (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 101). Contudo, a fenomenologia dá um passo além quando conduzida pela “ordem da espontaneidade ensinante”, a saber, o *eu posso* do corpo, em outras palavras, a transgressão intencional, que admite como evidente que “não é meu corpo como organismo que me ensina a ver” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 101). Merleau-Ponty argumenta:

Como é, objetarão, que o corpo e a palavra podem me dar mais do que coloquei neles? Evidentemente não é meu corpo como organismo que me ensina a ver, numa conduta *de* que sou espectador, a emergência de um *outro eu mesmo*: quando muito ele poderia refletir-se e reconhecer-se num *outro organismo*. Para que o alter ego e o outro pensamento me apareçam, é preciso que eu seja *eu desse* corpo meu, pensamento dessa vida encarnada. O sujeito que realiza a transgressão intencional só o poderia fazer na medida em que está situado. A experiência do outro é possível na exata medida em que a situação faz parte do *Cogito* (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 101, grifos do autor).

Neste momento, Merleau-Ponty argumenta que algo foi fundado no âmbito da *significação*, quer dizer, uma experiência foi transformada em seu *sentido* e tornou-se uma *verdade*. Isto significa em último caso que, para o sujeito filosófico merleau-pontiano, não existe objetividade que explique a nossa relação “superobjetiva” com todos os tempos, e não há luz que exceda aquela do presente vivo (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103). Na esteira de Husserl, Merleau-Ponty nota que a palavra realiza uma localização e uma temporalização de um sentido ideal que, segundo o seu sentido de *ser*, não é nem local e nem ideal. Para o filósofo francês, há um ato da palavra aqui e agora que funda a idealidade do verdadeiro. Portanto, haveria dois movimentos em jogo: (1) um em que a existência ideal desce à localidade e à temporalidade; (2) e outro totalmente inverso, fundante aqui e

agora da idealidade do verdadeiro (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103).

Desse modo, para Merleau-Ponty, o processo da reflexão poderia ser descrito da seguinte maneira: (1) a reflexão reconhece num primeiro momento a existência ideal como não sendo nem local, nem temporal; (2) e, num segundo momento, ela repara numa localidade e numa temporalidade da palavra que não pode derivar do mundo objetivo, nem do mundo das ideias; (3) por fim, a reflexão faz o *modo de ser* das formações ideais repousar na palavra. Assim, o que podemos chamar de “transgressão intencional”, nada mais é do que uma convergência entre todas as vias cognoscentes que instaura e restaura um *logos* no mundo cultural (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103). Diante disso, Merleau-Ponty pode defender uma “revelação” trazida pela fenomenologia: “parece-nos, pois, que a peculiaridade de uma filosofia fenomenológica é estabelecer-se a título definitivo na ordem da espontaneidade ensinante que é inacessível ao psicologismo e ao historicismo, assim como as metafísicas dogmáticas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103). Para que possamos entender o que está em jogo quando Merleau-Ponty utiliza o termo “compreender” para o movimento da filosofia hegeliana, na passagem já enunciada acima, a saber, que o homem hegeliano seria uma vida entregue a si mesma que busca constantemente se compreender, tal pressuposto é fundamental. Merleau-Ponty explica:

Quando falo ou compreendo, experimento a presença do outro em mim ou de mim no outro que é o obstáculo da teoria da intersubjetividade, a presença do representado que é o obstáculo da teoria do tempo, e compreendo afinal o que quer dizer a enigmática proposição de Husserl: “A subjetividade transcendental é intersubjetiva”. Na medida em que o que digo tem sentido, sou para mim mesmo, quando falo, um outro “outro”, e, na medida e que compreendo, já não sei quem fala e quem ouve (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103-104).

Para Merleau-Ponty, é no próprio presente que se encontra o sentido daqueles que o precederam, é nele que se compreende a presença do outro no mesmo mundo. Grosso modo, é no “próprio exercício da palavra que aprendo a compreender”, quer dizer, a finalidade das coisas se dá no âmbito da contingência que se recria infatigavelmente, como, explica Merleau-Ponty, expunha Heidegger (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 104).

4 Hegel

Exposta esta concepção filosófica inicial de Merleau-Ponty a respeito da fenomenologia, vejamos então a filosofia hegeliana conforme alguns apontamentos da *Ciência da lógica*, publicação posterior à *Fenomenologia do Espírito* (1807), a fim de

compreender como esta obra situa-se no contexto que estamos tratando e nos auxilia na compreensão do parecer de Merleau-Ponty sobre Hegel, uma vez que a possibilidade lógica descrita nela, calcada na inseparabilidade entre sujeito e objeto, permitiria, à primeira vista, situar o pensamento hegeliano como ponto de partida do existencialismo enquanto escola filosófica.

A *Ciência da lógica* foi escrita por Hegel e publicada em três partes durante os anos de 1812 e 1816. Como nos aponta Werle na apresentação de sua tradução desta obra, a reflexão apresentada neste livro se move no terreno do puro pensamento, tanto subjetivo como objetivo, ao contrário do que queriam os pós-hegelianos e alguns filósofos marxistas, lugar em que podemos incluir o jovem Merleau-Ponty, que desenvolve a tese tema deste artigo ainda nos anos 40. Ainda na apresentação de sua tradução da *Ciência da Lógica*, utilizada neste texto, Werle argumenta que o conteúdo desta foi reordenado e redimensionado na obra hegeliana em termos especulativos, conforme pode ser lido no início da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (obra de 1817 e reeditada em 1827 e 1830). Para fundamentar sua colocação, Werle cita Hegel: “A lógica especulativa contém a lógica anterior e a metafísica, conserva as mesmas formas de pensamento, leis e objetos, mas ao mesmo tempo as desenvolve e transforma com categorias ulteriores” (ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS, 1986, p. 67 apud HEGEL, 2011, p. 10).

O apontamento de Werle é interessante para nós, se atentarmos para a exposição da tese merleau-pontiana sobre a fenomenologia hegeliana. Merleau-Ponty dizia, como já enunciamos, que em 1827, ocasião da reedição da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel podia ser taxado de *idealista*, enquanto que em 1807, ocasião da publicação da obra *Fenomenologia do espírito*, não poderia se dizer o mesmo do filósofo alemão. Para Merleau-Ponty, a obra de 1807 não era apenas uma “história das ideias”, era uma história de todas as manifestações do espírito que residia, por sua vez, tanto nos costumes, nas estruturas econômicas, nas instituições jurídicas, como nos tratados de filosofia. Neste sentido, nosso desafio é tentar definir o estatuto da *Ciência da Lógica* no pensamento de Merleau-Ponty, que é diferenciado do concedido por importantes comentários acerca da filosofia de Hegel. Fazemos isso, considerando a tese apresentada por David Morris (2006) no artigo “*What is living and what is non-living: Merleau-Ponty’s philosophy of movement and expression*”. Em nota deste artigo, Morris escreve que, como Merleau-Ponty, Hegel critica a lógica da essência e da reflexão, lógica esta que identificaria cada fenômeno visível como o reflexo de um fundamento invisível.

Para o comentador norte-americano, o problema central de Hegel foi apresentado na “Doutrina da Essência”, tópico integrante do livro *Ciência da Lógica*, que problematizava

o seguinte: “o pensamento reflexivo tem que reunir toda diferença visível no fundamento invisível” (MORRIS, 2006, p. 237). Em outras palavras, o que o comentador quer ressaltar é a tradição filosófica cuja esfera do possível está sempre ligada ao possível da razão; e o que Merleau-Ponty e Hegel fizeram foi justamente repensar esta dimensão do possível. Com isso, a grande questão filosófica teria passado ao seguinte: se a existência não reflete uma essência, como no modelo transcendental clássico desta tradição, a existência deve atualizar-se, isto é, ela deve refletir suas próprias possibilidades, mas se pensarmos a possibilidade como algo pronto, armazenado à espera de ser descompactado, voltamos à possibilidade de uma nova versão da essência transcendental (MORRIS, 2006, p. 230). Posto isso, concordamos com Morris que a *Ciência da lógica*, para Merleau-Ponty, está mais próxima dos elogios feitos à obra hegeliana de 1807, cuja análise foi exposta acima; no entanto, trata-se de uma leitura controversa a respeito de um momento crucial em que a lógica hegeliana estrutura-se, enquanto objetiva para subjetiva (PIPPIN, 2013).

Entretanto, embora a *Fenomenologia do espírito*, e sua resposta ao problema da *coisa-em-si* no idealismo alemão, seja o foco principal da análise merleau-pontiana, parece que, o que leva Merleau-Ponty a especular sobre o estatuto do “existencialismo” de Hegel pode ser ainda ilustrado pela *Ciência da lógica*, se nos embasarmos no que atentou Morris no artigo citado acima. Pelo que escreveu Morris, é possível defender que, (1) os elogios feitos à primeira filosofia hegeliana por Merleau-Ponty de fato cabem, ainda, à *Ciência da lógica*; (2) pois na *Ciência da lógica*, Hegel também ampliou a *dimensão* do possível, ainda que calcado no puro pensamento.

Vejamos, de um modo geral, a lógica exposta, na *Ciência da lógica*, dividida entre lógica objetiva e lógica subjetiva. A lógica subjetiva é a lógica do conceito, em outras palavras, da essência que superou sua relação com um ser ou sua aparência e não é mais exterior em sua determinação, e sim o subjetivo autônomo, o sujeito mesmo (HEGEL, 2011, p. 45). Já a lógica objetiva, é exposta por Hegel como a que assume “o lugar da metafísica anterior” cujo edifício científico era construído por meio de pensamentos. A lógica ainda pode ser determinada por três lados: a lógica do ser, a lógica da essência, e a lógica do conceito (HEGEL, 2011, p. 45). Para Hegel, o ser, diferente do conceito (HEGEL, 2011, p. 173) é o imediato e, a verdade do ser é a essência, pois tal “essência” é a primeira negação do ser, é o que “tornou-se aparência” (HEGEL, 2011, p. 194) ou reflexão, enquanto que o conceito é o ser “reconstituído”, é a segunda negação, a negação da negação (HEGEL, 2011, p. 194). Mas, o que seria então a “existência” para Hegel de acordo com a *Ciência da lógica*? Hegel explica:

O ser posto é a *existência* e o *distinguir*; o ser-em-si-e-para-si conquistou no conceito, por conseguinte, uma existência verdadeira adequada a si, pois aquele ser posto é o próprio ser-em-si-e-para-si. Esse ser posto constitui a diferença do conceito nele mesmo; suas *diferenças*, porque são imediatamente o ser-em-si-e-para-si, são elas mesmas o *conceito inteiro*, - em sua *determinidade* são diferenças universais e idênticas com sua negação (HEGEL, 2011, p. 195, grifos do autor).

Segundo Müller (2013), é um traço essencial do conceito que Hegel tem de filosofia o de que o seu objeto, o que seria a própria coisa, ainda não está presente antes da atividade filosófica do pensamento. Para Müller, a dialética hegeliana especulativa apresentada na *Ciência da lógica*, não pressupõe o objeto como imediatamente dado pela representação, e também não pressupõe já admitido o seu método de “conhecimento”. O comentador explica que enquanto atividade do pensamento que se pensa, a *Ciência da lógica* engendra seu objeto e explicita as regras que presidem à sua autodeterminação e constituem seu método, justificando assim o próprio conceito de ciência filosófica e seu próprio método. Isto quer dizer que o “começo lógico” tem de ser um “começo absoluto” (MÜLLER, 2013). Contudo, para Müller, essa radicalização é consequência do idealismo transcendental que supera, como diz Hegel, a angústia diante do objeto, e destrói o fantasma da coisa em si, o que faz com que o começo tenha que se situar no interior do processo lógico enquanto esfera do absoluto (MÜLLER, 2013, p. 61).

Sendo assim, na realidade, por um lado, trata-se de pensar as condições necessárias que devem estar presentes para que um objeto possa *ser*, para que ele possa *existir*, ou seja, se tornar *efetivo*; e, por outro, enquanto lógica, trata-se de pensar as condições e determinações necessárias para que um objeto possa se configurar como objeto do próprio conhecimento (MÜLLER, 2013). Lembremos que, como expusemos acima, um dos problemas levantados por Merleau-Ponty era justamente o das condições da *efetividade*; o problema de quase sempre a própria consciência ser responsável pela *efetividade* das coisas e pelo próprio processo de alteridade ou intersubjetividade. Sobre isso, consideremos que a perspectiva da metafísica, na *Ciência da lógica* tem o objetivo de pensar a articulação entre o particular e o universal, entre o mundo objetivo e o pensamento, entre o objetivo e o subjetivo. No enalço de Müller, este percurso, levado a cabo pela mais simples categoria do pensamento, o ser, passando pela essência e existência possibilita que o pensamento reconheça a presença mesma do objeto no mundo sensível. E assim como objeto, deve se fazer presente, o pensamento também deve se tornar presente, e é na realidade que tanto pensamento quanto objeto adquirem efetividade (MÜLLER, 2011). Ainda de acordo com Müller, na *Ciência da lógica*, a articulação do pensamento por ele mesmo e em si mesmo

é que determina tanto a *atualidade* quanto a *efetividade*, como também determina as condições de *existência* e *efetividade* de um objeto (MÜLLER, 2011).

O objetivo central da *Ciência da lógica* não é, contudo, apenas estabelecer as determinações do pensamento *a priori* - pensamento que não pressupõe qualquer determinação empírica - ou as condições segundo as quais um objeto pode ser pensado, mas, como atentou Werle, certamente desenvolve-se no âmbito do puro pensamento. Tal condição é também reiterada por Pippin. Para o comentador, Hegel não pode conceber nada que seja além ou aquém do pensamento; o efetivo é o que é um objeto, o que um objeto é, o que é verdadeiramente ou o que ele pode ser para o pensamento (PIPPIN, 1989, p. 175).

O projeto hegeliano, no entanto, unifica existência e essência na própria *Wirklichkeit*, ou seja, examina em que condições, a *essência* e a *existência* se unificam e adquirem *realidade*. Por isso, a posição de Müller de que o objetivo da lógica hegeliana, neste primeiro momento, na lógica objetiva, é dissolver a distância instaurada pelo pensamento kantiano entre o mundo físico e os possíveis julgamentos que se pode estabelecer a partir deste. Diante disso, portanto, poder-se-ia dizer que o objetivo deste primeiro momento da lógica é demonstrar a racionalidade do real e analisar seu significado (MÜLLER, 2011).

Para compreender o pensamento de Hegel, contudo, é necessário aceitar o campo da razão e da compreensão da verdade como algo próprio do pensamento (*Denken*), e não no patamar das coisas (*Dingen*). O domínio do pensamento é irreduzível à empiria, mas não é, atenta Werle, apenas de caráter regulativo ou ilusório; o pensamento permanece junto das coisas quando as supera ou nega, em outras palavras, quando reconhece a contingência das coisas e não quando se torna servo delas, como na concepção da coisa como “dado” da consciência (HEGEL, 2011, p. 13).

O *pensamento* em Hegel implica numa ontologia que, segundo Werle, inerente ou imanente, se reconhece apenas enquanto *pensamento*, e sua lógica nada mais é do que um questionamento radical da nossa atividade consciente, ou seja, daquilo que nos define como seres humanos. Werle explica:

Vivemos nesse mundo não apenas sob o registro do *em si* da natureza, onde falta um nexo verdadeiro de alteridade e mesmidade entre fenômeno antecedente e subsequente. O ser humano é histórico, vive no *para si*, onde se conjugam potência e ato. Temos *consciência*, ou melhor, *somos consciência*, e estamos imediatamente colocados nesse patamar, desde o estágio mais imediato da “certeza sensível”, o que implica um nexo de herança entre o presente e o passado. No campo das questões humanas

impera a reciprocidade dos eventos que *são um-para-o-outro*, possuem uma reflexão-em-si e requerem a atenção ao conceito, a apreensão das diferenças na unidade e da unidade nas diferenças, para além da representação comum e sua reflexão exterior (HEGEL, 2011, p. 13-14, grifos do autor).

Então, se se pode falar na *Ciência da lógica* em uma “personalidade individual” ou numa “pura personalidade”, é em razão disso, pois, o *eu* é tomado como conceito e nele a dialética torna-se *universalidade, particularidade e singularidade* (HEGEL, 2011, p. 14). Diante desta colocação, destacamos o último ponto importante a ser considerado nesta reconstrução crítica sobre a filosofia de Hegel para encaminharmos uma conclusão, a saber, a relação entre *reflexão e devir*.

Segundo Luft (2018b), por meio da reconstrução crítica compreende-se a operação das categorias dialéticas e sua multiplicidade de sentidos. O comentador destaca que na *Ciência da lógica*, a categoria “Ser” não significa o mesmo quando emerge como o ser puro, sem nenhuma mediação, do início da Lógica (Doutrina do Ser), como momento do devir na tríade ser - nada - devir, ou ainda em sua contraposição à essência (Doutrina da Essência)” (LUFT, 2018b, p. 91). Isto quer dizer, que é importante e impreterível gerir os desdobramentos categoriais que aparecem da Doutrina do Ser à Doutrina da Essência expressando múltiplos significados de “ser” diante de tal tríade. Isso, à medida que também se faz necessário atentar as demais categorias dialeticamente reconstruídas no decorrer do sistema hegeliano supracitado em que outros significados emergem nas dobras do movimento conceitual até à conclusão da Lógica na Doutrina do Conceito. Esta atividade reconstrutiva é complexa, e implica para o comentador, uma “contínua reapropriação (rememoração) lógica (não psicológica) de significados anteriormente engendrados (passado), para problematizá-los agora (presente) e alçá-los a uma nova problematização (futuro)” (LUFT, 2018b, p. 91). Portanto, sobre a questão do tempo e da temporalidade em que se assenta a proposição do *devir* em Hegel, Luft defende:

O esclarecimento da categoria ‘essência’ depende, diz Hegel, de um ato de rememoração de todos os passos prévios, uma sondagem de todo o desdobramento semântico-categorial já realizado e que se abre, perante o olho da memória, como a vastidão pluriforme das múltiplas cores do arco-íris. Temos diante de nós aquele análogo à temporalidade que buscávamos: um passado, um presente e um futuro puramente lógicos ou atemporais (LUFT, 2018b, p. 91).

Na mesma via, o termo “reflexão” vai designar diferentes significados. Assim como a essência, a reflexão apresenta e constitui o ser “como aquilo que ele é: a essência

como reflexão é o devir próprio do ser” (HELFER, 2018a, p. 126).

O movimento reflexionante apresenta, portanto, toda uma força e dinâmica das determinidades do devir na sua esfera lógica. No movimento da Doutrina do ser, o devir se dava numa relação de exterioridade, se dava com um outro. No movimento reflexionante, o devir da essência apresenta ‘o movimento do nada para o nada e, através disso, de retorno a si mesmo’ (HEGEL, 2017, p. 43). Nesse devir a negatividade constitui o que pode ser denominado como o termo lógico mais abstrato, uma vez que se desenvolve como um movimento dentro de si, na essência (HEGEL, 2017, p. 51), como uma diferenciação de si e suas determinações (HELFER, 2018a, p. 126).

Assim sendo, vale presumir que na perspectiva de Hegel, a lógica imanente da experiência humana vincula o encontro de sua verdade a um sistema formado por conceitos minuciosamente encadeados. Tal encadeamento é o que faz emergir o todo absoluto, o que requer atenção ao percurso percorrido para se chegar a ele, e nisso está inclusa a experiência que a consciência faz de si própria e de seu objeto para atingir a compreensão adequada de si mesma. Diante disso, evidencia-se a dificuldade de sustentação da tese merleau-pontiana; é possível até destacar na *Ciência da lógica* alguma inspiração existencialista, no entanto, em seus desdobramentos esse laço pouco se sustenta. O que parece que nos cabe defender, é que a *Ciência da lógica* pode ser incluída na discussão sobre o “existencialismo” de Hegel, feita por Merleau-Ponty, pelo fato de que nela o estatuto do “eu” não parece ser o clássico idealista do “eu sozinho”, mas antes, o “homem” hegeliano, se é possível em alguma medida dizer isso, está imerso na multiplicidade, como se fosse ao mesmo tempo transcendental e empírico; ele estaria expresso em situação, nas palavras de Merleau-Ponty, buscaria “compreender-se” para aquém, no movimento do aparecer e desaparecer que forja o absoluto, de um “racionalismo dogmático” (CUEILLE, 2000, p. 316). Isto porque, existe certa necessidade de estar completamente imerso no movimento da própria coisa, sem adotar um pressuposto, inclusive de método, que coloque aquele que conhece e aquilo que é conhecido em uma relação de distanciamento e separação. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a lógica hegeliana é uma lógica “viva” e que tem de ser “vívda”, ou seja, na qual não se pode permanecer em abstrações, mas tem de se concretizar, como uma exigência prévia da “existência” (DASTUR, 2009, p. 37). Entretanto, a esfera do “concreto” aqui refere-se a realização do pensamento nos seus desenvolvimentos necessários, nos seus desdobramentos, nas suas consequências, e apenas, desse modo, cada categoria se concretiza naquilo que ela visa, e, por isso, só se realiza na medida em que passa para outra categoria, sendo superada nessa, em sentido hegeliano, de uma negação que, ao mesmo tempo, conserva, eleva, e realiza verdadeiramente aquilo que foi negado, aquilo que foi

superado nos limites de sua determinação.

Em suma, a *Ciência da lógica* de Hegel é uma tentativa *ambígua* de superar a predicação clássica “ser enquanto ser”; a *lógica*, na verdade, poder-se-ia dizer, seria uma metafísica que se realiza enquanto crítica das categorias da metafísica. Vale ainda destacar que ao mesmo tempo em que a obra se apresenta como crítica, apresenta-se como experiência fenomenológica do pensar. Na *Ciência da lógica*, lógica e metafísica estão indissociáveis, assim como também estão ciência e fenomenologia. Desse modo, o que aparece como limite da experiência nela é mais um novo conteúdo a ser pensado e, nesse sentido, caberia ver as impressões do jovem Merleau-Ponty sobre a filosofia hegeliana como expressão de uma razão mais compreensível que o entendimento.

5 Conclusão

Diante do exposto, faz-se necessária breves observações a fim de destacar alguns fatos relevantes para a compreensão da origem da leitura merleau-pontiana apresentada sobre o pensamento hegeliano. Pelo apresentado, vimos que de alguma maneira para Merleau-Ponty a lógica hegeliana está subordinada a *Fenomenologia*, quer dizer, a fenomenologia antecederia a lógica de Hegel à medida que sua dialética emergiria da experiência humana enquanto um traço de inquietude. Com isso, o que de fato Merleau-Ponty estaria destacando é o caráter tributário da filosofia hegeliana à esfera do vivido, em sentido fenomenológico, isto quer dizer, à esfera do concreto, defendendo que o sistema levado a cabo por Hegel, antes de tratar-se de um sistema muito bem encadeado de conceitos, revela o mundo próprio da existência. Leitura esta, que Merleau-Ponty também faz da filosofia de Descartes, entretanto, de maneira mais rigorosa, ao longo de toda sua filosofia³. Todavia, o que o comentário merleau-pontiano sobre Hegel deixa a entender é que o filósofo alemão estaria alocado na tradição das filosofias da consciência e por isso, sua filosofia pode ser lida como uma ontologia. Ora, diante disso, não podemos concluir sem deixar de tecer comentário a respeito do fato destacado na introdução deste artigo como aparentemente inócuo: o seminário sobre a *Fenomenologia do Espírito* ministrado por Kojève na *École Pratique* entre os anos de 1933 e 1939 que Merleau-Ponty, entre tantos outros importantes pensadores da filosofia francesa do século XX, como Bataille, Raymond Aron e Hyppolite, acompanhou.

De acordo com Paulo Arantes em seu texto “Um Hegel errado, mas vivo: Notícia

³ Sobre isso desenvolvo em *Corpo e Consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes* (ANDRADE, 2019).

sobre o Seminário de Alexandre Kojève”, os seminários realizados por Kojève sobre Hegel impactaram significativamente a cultura francesa. Para Arantes, Kojève é o “patrono do existencialismo francês” e precursor do novo vocabulário que surge a partir de então na filosofia francesa empreendida por pensadores como Sartre e Merleau-Ponty (ARANTES, 1991, p.75-76). No entanto, tal feito partiu para Arantes da “fantasia hermenêutica de Kojève” que, por sua vez, instalou o “primeiro Hegel francês”, restrito a *Fenomenologia do Espírito*, como um existencialista (ARANTES, 1991, p. 74-75).

O comentário de Arantes expõe a leitura kojéviana de Hegel, editadas em 1947 por Raymond Queneau com o título *Introduction à la lecture de Hegel*, como avessa a literalidade do texto hegeliano, concentrada na *Fenomenologia do espírito* e dotada de uma supervalorização da dialética do senhor e do escravo, em que, sobretudo, se destaca o escravo. Desse modo, Kojève trouxe aos jovens pensadores franceses à filosofia de Hegel como uma “antropologia filosófica” (WERLE, 2002) e fez dela uma ontologia ao passo que salientava uma dialética circular do desejo e do reconhecimento (*Anerkennung*), calcado numa lógica não-cognitiva (ARANTES, 1991). Por esta via, Kojève transformou a rigorosa *Fenomenologia* “num folhetim onde se narra a gênese do mundo moderno” (ARANTES, 1991, p.74) e que, por fim, cultivou o anti-hegelianismo pragmático da ideologia francesa posterior, que tomou a filosofia hegeliana como uma filosofia do sujeito, ordenada pelo “vivido”. Como bem aponta Arantes, tal contexto inaugurou um Hegel “errado”, mas absolutamente e, de maneira ambígua, fértil. Em suma, o Hegel do jovem Merleau-Ponty, apresentado neste texto, é portanto, nesta esteira o da “*Fenomenologia*” kojéviana, destituída do “*espírito*”, mas comprometida com o concreto enquanto o “vivido”, cuja “aparência” hegeliana, seu movimento, sua lógica e seus conceitos aparecem como *desvios (écarts)*. Por esta via, a *abertura* filosófica presente na fenomenologia inaugura um vocabulário permeado de ideias originais que trouxeram o homem partido da filosofia moderna inteiro de volta ao mundo na contemporaneidade para experienciá-lo. E, ao reabilitar o mundo sensível enquanto político a fenomenologia francesa acende o pavio para os debates acerca do humanismo filosófico que incendiaram toda ideologia francesa militante dos anos 60, garantindo a Hegel um protagonismo que ainda o deixa bem vivo.

Referências

ARANTES, P. Um Hegel Errado, mas Vivo: Notícia sobre o seminário de Alexandre Kojève. **Revista Ide**, São Paulo, n. 21, p.72-79, 1991.

CUEILLE, J-N. La profondeur du négatif: Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel. **Chiasmi International**, v. 2: From nature to ontology, p. 301-335, 2000.

DASTUR, F. Merleau-Ponty et Hegel: ontologie et dialectique. **Chiasmi International**, v. 11: thinking without dualisms today, p. 33-48, 2009.

HEGEL, G.W. F. **Ciência da lógica**: Excertos. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HELPER, I. O estatuto das determinações de reflexão como atividade e automovimento. *In*:

BAVARESCO, A.; PERTILLE, J.; MIRANDA, M.; TAUCHEN, J. (org). **Leituras da Lógica de Hegel**. Vol. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2018a. p. 119-133.

KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.

LUFT, E. Lógica e movimento: sobre o problema do tempo na lógica de Hegel. *In*: BAVARESCO, A.; PERTILLE, J.; MIRANDA, M.; TAUCHEN, J. (org). **Leituras da Lógica de Hegel**. Vol. 2. Porto Alegre: Editora Fi, 2018b. p. 87-102.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Sens et non-sens**. Paris: Nagel, 1996.

MORRIS, D. What is living and what is non-living Merleau-Ponty's philosophy of movement and expression. **Chiasmi International**, v. 7. Vrin, p. 225-239, 2006.

MÜLLER, M. L. **A contingência na Ciência da lógica de Hegel**. Material de aula: FLF5143 - Teoria das Ciências Humanas (12 lições sobre a Ciência da Lógica, de Hegel). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Usp, São Paulo, 2011.

_____. A negatividade do começo absoluto. *In*: GONÇALVES, M. (Org.). **O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel**. São Paulo: Bacarolla, 2013. p. 61-89.

PIPPIN, R. **Hegel's idealism: The satisfaction of self-consciousness**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. Hegel's Logic of Essence. **Schelling Studien**, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, n. 1, p. 73-96, 2013.

WERLE, M. A. Uma interpretação marxista e existencialista de Hegel. **Jornal de Resenhas**, São Paulo, 2002. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1210200203.htm>>.

CATILINARIE: DISCURSOS QUE TRAZEM O TESTEMUNHO DOS ATAQUES À REPÚBLICA¹

CATILINARIE: SPEECHES THAT BRING THE EVIDENCE OF THE ATTACKS ON THE REPUBLIC

Isadora Prévêde Bernardo²

Resumo:

O artigo tem por objetivo considerar o espaço e o uso do exemplo histórico nos discursos, conforme a preceituação feita por Cícero. Isso corrobora para se observar a forma como esses exemplos são usados. Ao demonstrar o lugar da narrativa histórica nos discursos *As Catilinárias* e observar como a obra pode ser interpretada como um testemunho da decadência, como uma obra histórica na medida em que foi redigida anos depois de ter sido proferida; analisa-se também as observações de Cícero sobre como a República estava sendo atacada e à beira da decadência. O autor compõe seu *ethos* e o de Catilina para mostrar ele como virtuoso que salva e República e Catilina, um vicioso, que corrobora para sua decadência.

Palavras-chave:

Cícero. Discursos. República. História.

Abstract:

The article aims to consider the space and the use of the historical example in the speeches, according to Cicero's preception. This corroborates to observe the way these examples are used. By demonstrating the place of historical narrative in the speeches *Catilarie* and observing how the work can be understood as a testimony of decadence, as a historical work as it was written years after it was pronounced; it also analyzes Cicero's observations about how the Republic was being attacked and on the near of the decay. The author composes his *ethos* and *Catilina's* to show him as a virtuous who saves and Republic and *Catilina*, a vicious one, who corroborates with the decadence of it.

Keywords:

Cicero. Speeches. Republic. History.

¹ Artigo recebido em 29/09/20.

² Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo; e-mail: isapreve@gmail.com.

1 Introdução

As *Catilinárias*, quatro discursos de Marco Túlio Cícero, são significativos do ponto de vista da crise republicana, e neles abundam os argumentos que recuperam a grandeza do passado romano e os exemplos das ações viciosas de alguns cidadãos que usurparam a república. Neste artigo observamos como a constante recuperação do passado é imprescindível para a construção dos discursos, pois eles foram elaborados para serem testemunhos de um tempo³. Isto é, neste artigo, primeiramente, observar-se-á o espaço destinado à exemplificação histórica nos discursos; e, em seguida, a forma como os exemplos são usados.

Os discursos, na época de Cícero, ao contrário dos diálogos filosóficos, tinham preceituação vasta, inclusive feita pelo autor. Os que são aqui analisados seguem os preceitos, mas poderemos notar que, por muitas vezes, os gêneros se mesclam e as narrativas não ocupam seu lugar apenas após o exórdio. Estas são evocadas frequentemente para recuperar a força dos argumentos políticos. De acordo com Rambaud (1953, p. 21), diversos são os motivos e as razões de Cícero para introduzir os exemplos históricos em seus discursos. Pode ser para servir de argumento secundário em uma refutação, para fazer uma pintura moral, ou para explicar a história de um povo, de um cargo ou de uma lei, ou para mostrar o mal que causaram as ações de Catilina. Nessa obra, a exemplaridade histórica provoca o leitor a buscar em sua memória quem eram esses homens citados para provar os ataques à República, ao analisar os seus vícios, e, o que não deve ser feito. A função pedagógica do exemplo, nesses casos, cumpre seu papel não ao dizer o que deve ser imitado, mas o que deve ser evitado.

Guard aponta que os exemplos recuperados devem seguir um critério da história, ou seja, deve-se recuperar aquilo que é digno de memória, como observa:

A importância do *exemplum* é conhecida na prática oratória em geral e na de Cícero em particular, que oferece a autoridade e o prestígio de um modelo como referência e que permite ao orador inscrever sua ação na continuidade dos heróis da República romana. (...). Aparece como um *exemplum* particular a citação de uma palavra histórica, isto é, que deve ser inscrito na memória coletiva e transmitido à posteridade, de acordo com o critério do *dignum memoria* que define a historicidade de um fato na teoria historiográfica ciceroniana (GUARD, 2013, p. 82).

³ Guard afirma que “Gowing viu no discurso do orador seu próprio *monumentum*, que provavelmente ficará para a posteridade, porque é a expressão de sua ação política e faz dele uma figura histórica, *dignus memoria*” (GUARD, 2013, p. 81).

Segundo David (1980, p. 71), “o *exemplum* não é senão um meio de provar por comparação”. E o autor continua:

O *exemplum* é, antes de mais nada, uma comparação. Ele organiza duas séries de comportamentos, com o entendimento de que aqueles que são julgados ou procurados para induzir são por vezes implícitos. Mas também opera por meio de uma imagem exemplar que permite a identificação ou repulsão paradigmática e, portanto, se aproxima da metáfora (1980, p. 81).

2 O lugar destinado à história nos discursos

O recurso à história ocorre principalmente em duas partes da *dispositio* no discurso, a saber: na *narratio* e na *confirmatio*, quando o orador narra um acontecimento ou quando demonstra, por meio de provas, a sua argumentação.

A relação entre história e oratória, no pensamento ciceroniano, pode ser observada desde o *De Oratore*. Nesta obra, as matérias políticas, retóricas e historiográficas se mesclam de forma que o melhor orador é, ao mesmo tempo, o melhor filósofo, legislador, político e o melhor historiador. A narrativa histórica é constantemente tratada em termos retóricos, pois a retórica estava no início da formação dos cidadãos e, principalmente, dos que estavam inseridos na vida política.

De acordo com a preceituação retórica, em *De Inventione*, há três gêneros de discurso: o epidítico, cuja finalidade é louvar ou vituperar e está voltado para o tempo presente; o deliberativo, usado nas causas civis, uma vez que visa aconselhar ou desaconselhar, portanto, voltado ao tempo futuro; e o judiciário, que tem por finalidade acusar ou defender e se reporta ao tempo passado (CÍCERO, *De Inventione*, I, V, 7). Os discursos não são necessariamente compostos por apenas um gênero, esses podem estar mesclados.

Para elaborar um discurso, cinco etapas devem ser seguidas, a saber: a *inuentio*, que consiste em encontrar argumentos verdadeiros ou verossímeis para que a causa seja crível; a *dispositio*, que é a ordenação dos argumentos; a *elocutio*, que consiste em colocá-lo em palavras; a *memoria*, a capacidade de guardar as ideias e os argumentos; e, por fim, a *pronuntiatio*, etapa em que se profere um discurso, é a ação em si (CÍCERO, *De Inventione*, I, VII, 9).

A *dispositio* é dividida em: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *reprehensio* e

conclusio. No *exordium*, o orador inaugura seu discurso, e é o momento ideal para captar a benevolência do auditório. Cícero, em *De Inventione*, I, XIX, 27-30, afirma que na narração – *narratio* – se expõem os fatos que realmente aconteceram ou os que se supõe como tais⁴. Além disso, divide a narração em três gêneros, a saber: o que contém a causa e a essência da controvérsia; o segundo insere digressões úteis para ampliar a exposição; o terceiro se usa para exercitar de modo útil. Este terceiro gênero se subdivide em duas partes: uma se refere aos *negotiis*, e a segunda, às *personis* (CÍCERO, *De Inventione*, I, XIX, 27). A parte referente aos negócios se subdivide em três outras: *fabulam*, *historiam* e *argumentum*. A fábula conta coisas que não são nem verdadeiras nem verossímeis; a história conta um fato que realmente aconteceu, mas distante do nosso tempo; a trama é a narração de um fato inventado, mas que poderia ter acontecido, e disso depreendemos que não é verdadeira, mas verossímil. Nos parágrafos subsequentes, continua sua exposição sobre as outras partes e, ao final, afirma:

E a narração poderá ser clara se expusermos, como primeiro feito, aquilo que é verificado como primeiro, e se respeitarmos a ordem cronológica dos feitos, de modo que estes sejam expostos da mesma forma que aconteceram ou como pareceria ser possível o seu desenvolvimento (...).

A narração será provável se parecer que tenha aqueles elementos que costuma ter na verdade; se forem respeitadas a dignidade das pessoas; se as causas dos fatos forem evidentes; se parecer que foi possível determinar as ações; se demonstrar que o tempo era idôneo, o espaço de tempo suficiente, o lugar oportuno para se narrar o fato; se o fato será acomodado seja à natureza dos agentes, seja aos costumes do vulgo, seja à opinião da audiência (CÍCERO, *De Inventione*, I, XX, 29-XXI).

Observamos que não basta a verdade de um fato, mas a verossimilhança entre ele, o espaço, o tempo e o que ocasionou a ação. Cícero enfatiza a importância da narração⁵, seus gêneros, suas partes, e desenvolve qual o tipo de matéria deve ser narrada; a narrativa histórica tem um espaço central, pois pode colaborar para o julgamento, uma vez que torna possível formar um juízo.

Em *De Oratore*, a apreciação da narração é exposta de modo diverso (CÍCERO, *De Oratore*, II, 326-330), sem as divisões e subdivisões típicas de um manual, sendo mais

4 A verossimilhança é uma qualidade da *narratio*. Cf. Cícero (*De Oratore*, II, 83).

5 Ao se referir à elaboração dos discursos, devemos notar que, do ponto de vista retórico, das partes da *dispositio*, Cícero diverge de Aristóteles quanto à *narratio*.

descritiva e explicativa sobre o que deve conter, seu estilo e a ordem das palavras. O autor começa afirmando que ela deve ser breve, prazerosa e persuasiva. Deve ser verossímil, expor do modo como as coisas aconteceram, respeitando a sequência cronológica dos fatos. A narração precisa ser muito clara – pois se for obscura tornará todo o discurso confuso –, as palavras devem ser da linguagem cotidiana, não deve ter interrupções e deve ser a fonte de todas as outras partes do discurso.

A *confirmatio*, preceituada longamente em *De Inuentione* 34-77 e, brevemente, em *De Oratore*, II, 116, é a parte do discurso que garante credibilidade, autoridade e sustenta a defesa da causa por meio da argumentação, mais precisamente por provas. Em *De Oratore*, II, 116 Cícero afirma:

Para demonstrar a veracidade de suas teses, o orador tem à disposição elementos de duas matérias: o primeiro não é de sua invenção, mas é constituído por provas postas pelo próprio fato e adotadas segundo um modo preciso: tábuas, testemunhos, acordos, interrogatórios, leis, decretos senatoriais, sentenças proferidas anteriormente, decretos, especialistas e outras provas, se houver, que não sejam produzidas pelo próprio orador, mas fornecidas a ele; o segundo é representado inteiramente pelo modo de discutir e argumentar do orador.

No primeiro caso, são as provas que já existem, no segundo, as que ele deve inventar. Ou seja, as provas devem ser verdadeiras, sempre se referirão ao passado, assim, serão históricas. É o material que o orador terá para usar em seu discurso e que o narrador terá para escrever sua narrativa histórica.

Em *De Inuentione*, 34-77, na *confirmatio*, Cícero divide o modo de expor: pelos meios de demonstração – que podem ser segundo atributos das pessoas ou dos fatos –, pelo caráter da demonstração e pelos tipos de argumentação, ou seja, por raciocínio indutivo ou dedutivo.

A argumentação segundo os atributos das pessoas deve tratar do nome, da natureza, dos parentescos, da idade, dos hábitos, das emoções, das tendências, dos projetos, dos discursos e das ações, ou seja, deve-se traçar perfeitamente o perfil moral da pessoa. As ações, os eventos e os discursos devem ser considerados em relação aos três tempos, narrando: as coisas que uma pessoa fez, que lhe aconteceu ou que disse; ou, ainda, as coisas que ela faz, lhe acontece ou que diz; ou as coisas que estão por fazer, por acontecer ou que dirá.

Os atributos dos fatos são, em parte, inerentes a esses, em parte são circunstâncias que os acompanham, em parte são acessórios e consequentes aos fatos. Deve-se explicar

por qual razão um homem cometeu a ação, o lugar, o tempo, o modo, a ocasião, as possibilidades. A demonstração segundo o caráter da argumentação deve ser provável ou necessária. Ou seja, a argumentação é um procedimento para esclarecer que uma coisa é provável ou para demonstrar que uma coisa é necessária. Ela deve ser conduzida ou com o método indutivo, *inductio*, ou dedutivo, *ratiocinatio*. A indução⁶ é o procedimento pelo qual do particular chega-se ao universal. Na dedução⁷, do universal chega-se ao particular. Na narrativa histórica, trabalha-se mais com o método indutivo, pois é pela indução que se observam os fatos, os particulares, para se chegar às conclusões universais. Cícero afirma que o orador deve usar os dois métodos argumentativos, de acordo com o que for mais conveniente (CÍCERO, *De Inventione*, I, 76). Teoricamente, se levarmos essas ideias para as obras político-filosóficas e para as narrativas históricas, as primeiras deveriam ser dedutivas, e as segundas, indutivas. No entanto, raramente Cícero constrói deduções em suas obras políticas. Ele se serve da exemplaridade histórica e elabora argumentos indutivos.

Cícero não nos fornece nenhuma preceituação retórica sobre a narrativa histórica em *De Inventione*, apenas sobre o exemplo histórico, pois está preocupado com a elaboração do discurso forense. De acordo com Rambaud (1953, p. 36), o exemplo é utilizado como maneira de embelezar o discurso e torná-lo mais persuasivo. Cícero cita o passado como se a história romana tivesse uma virtude particular e relaciona *auctor* e *exemplum*. Na *Retórica a Herenio*, IV, 49, 62, *auctor* e *exemplum* são definidos da seguinte maneira: “o exemplo é a proposição de nomes, de fatos ou ditos pretéritos com certa autoridade”. Com isso, Rambaud afirma: “O que ele entende por autor não é uma fonte histórica, mas uma figura histórica determinada que é tanto o autor da ação quanto o da fala” (RAMBAUD, 1953, p. 39). Em *De Inventione* esta ideia aparece de modo mais preciso em I, 49 quando Cícero assevera: “o exemplo é o que confirma ou refuta um fato baseado ou na autoridade ou nos eventos de uma pessoa ou dos fatos”. O exemplo histórico torna os discursos mais persuasivos e lhe confere também mais autoridade.

Rambaud aponta: “se, ao mesmo tempo, tanto nos tratados quanto nos discursos,

6 A primeira regra do método indutivo é que o elemento analógico proposto seja tal que necessariamente seja concedido; a segunda, que a consequência tenha uma relação de semelhança com as premissas que foram propostas. Este método possui três partes: a primeira consiste em uma ou mais proposições semelhantes ou análogas; a segunda, na verdade que queremos admitir; a terceira, na conclusão, ou uma confirmação, ou uma mostra da consequência que se possa tirar.

7 Já a dedução é um raciocínio que traz um elemento crível que, uma vez exposto e conhecido, se impõe com a sua força e se justifica sozinho. Ele pode ser composto por cinco, quatro ou três proposições; a última deve ser a conclusão, e as anteriores, as premissas.

o fato de citar os exemplos traduz o desejo que o autor tem de se fundar sobre uma autoridade, então as condições em que ele recorreu aos exemplos foram todas diferentes” (RAMBAUD, 1953, p. 41). Ainda assim, acrescentaríamos que o objetivo de dar autoridade ao texto pelo uso dos exemplos foi atingido.

Ademais, é preciso destacar que não há interação entre interlocutores em um discurso (apenas a percepção que o orador tem da plateia); ele é feito de modo unilateral, ou seja, apenas um fala, e isto resulta, no caso, não em uma relação amistosa entre iguais, mas na relação muitas vezes beligerante e entre desiguais ou oponentes. Cícero expõe nas *Catilinárias* os sentimentos, emoções, paixões, vícios e virtudes humanas, graças tanto à sua capacidade narrativa quanto à sua percepção das ações humanas. Uma vez que os discursos visam ao convencimento e à comoção por meio das paixões, Cícero aponta em *Catilinárias*, IV, 11, que ele julga e emite suas opiniões segundo seus próprios sentimentos. Segundo Guard:

J.-M. David define *exemplum* como ‘a história curta que lembra um fato passado da vida de um grande homem’. Vamos relembrar a natureza do *exemplum*: um meio de demonstração e persuasão em discursos, de acordo com os autores da antiguidade. É uma ferramenta demonstrativa que coloca o argumento sob a autoridade de um precedente conhecido por todos, como enfatizou ele próprio no *De Inventione*, I, 49: ‘Exemplo é o que confirma ou invalida o argumento pela autoridade ou tipo de um homem ou de um negócio’. (...) O *exemplum*, portanto, procede por analogia do presente com o passado. É também um instrumento de persuasão que provoca emoção, prazer no ouvinte-leitor (GUARD, 2007, p. 50).

Ao analisarmos os discursos, não nos prenderemos tanto aos exemplos históricos específicos, pois essa obra possui uma natureza histórica – apesar de não ser uma narrativa histórica –, pois foi escrita três anos depois de proferida. As questões de gênero e da forma do discurso ficam menores quando, por conta do conteúdo, ultrapassam-se as premissas e as regras de composição. Fox aponta que “nos discursos de Cícero, os exemplos históricos serviram, obviamente ao lado de outras armas retóricas, como um meio para alcançar resultados políticos particulares” (FOX, 2007, p. 152-153). Ademais, o comentador prossegue:

Trabalhar o uso dos *exempla* na retórica sugere que podemos estar errados ao pensar que a exemplaridade demanda constância de interpretação: os *exempla* desenharam modelos capazes de uma variedade de interpretações. A função exemplar permanece constante, mas exemplos individuais podem ser encontrados numa variedade de argumentos di-

ferentes (FOX, 2007, p. 154).

3 *Catilinariae*

As *Catilinárias*⁸ foram quatro discursos elaborados por Cícero contra Catilina, em 63 a.C., e redigidos e publicados apenas em 60 a.C. Dessa maneira, podemos analisar a obra não apenas como um discurso mas também como um registro que Cícero fez de seu discurso, como um testemunho para a posteridade. Isso nos traz um grande problema em relação à temporalidade da obra, pois classificá-la segundo a temporalidade típica de cada gênero não é possível, já que há uma forte presença do futuro – quando Cícero se volta ao que Catilina fará –, do passado, quando descreve as reuniões dos conjurados, e do presente, quando pronuncia os insultos. Durante o estudo desses quatro discursos, não conseguimos definir a presença de apenas um gênero, mas dos três, a saber: epidítico, deliberativo e judiciário. A obra não segue efetivamente a preceituação retórica dos gêneros dos discursos, pois, por exemplo, ao dizer, na primeira *Catilinária*: “Catilina, até quando abusará de nossa paciência?”, o enunciado está voltado ao futuro. Mas não se trata do gênero deliberativo, então, como conduzir a interpretação desses discursos? Talvez a solução seja interpretá-los como testemunhos do que aconteceu e conferir a eles um caráter histórico. Cícero coloca-se como testemunho de seu próprio discurso, de suas ações e das ações de Catilina e dos conjurados. Nos quatro discursos a recuperação dos exemplos históricos fornecem paradigmas do que deve ser evitado ou imitado, as ações de Catilina e dos conjurados e as ações de Cícero, respectivamente.

De acordo com Guard,

o status da palavra histórica deve ser colocado em paralelo com a ambição de Cícero de ficar para a posteridade; ao tomar emprestada a palavra dos grandes homens, ele torna-se um deles e, assim, acaba fazendo seu próprio discurso histórico para se tornar um *exemplum* e assumir a continuidade da herança romana (GUARD, 2013, p. 92).

Guard cita a frase *Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?*, da *Primeira Catilinária*, e afirma: “assim, o status histórico adquirido pela palavra ciceroniana, que é suficiente com a sua citação simples para perpetuar na memória da posteridade a

⁸ Alain Michel argumenta que, segundo Lepore, as *Catilinárias*, como sabemos são discursos políticos, mas o pensamento político do orador se torna mais filosófico (MICHEL, 2003, p. 543). Podemos atribuir isso ao pensamento ciceroniano pela forte presença da moralidade nos discursos.

própria memória da ideia romana” (GUARD, 2013, p. 92).

Lintott (2008, p. 3), na obra *Cicero as Evidence*, argumenta que não podemos “tratar os textos de Cícero como um autêntico testemunho da história”. Porém, não podemos aplicar o método contemporâneo de investigação histórica a um autor que viveu em outro período, que possuía outra metodologia para a escrita das narrativas históricas, em que não havia cientificismo e as comprovações da contemporaneidade. O autor continua argumentando que Cícero não é um narrador imparcial (LINTOTT, 2008, p. 3), e com isto devemos concordar. Ele nos dá a sua versão dos fatos, e isso é notado nas *Catilinárias*. Ainda segundo Lintott, as *Catilinárias* foram cuidadosamente editadas segundo os outros discursos consulares. Nas três primeiras, não há inconsistências entre o momento em que foram redigidas e a ocasião em que foram proferidas. Mas a quarta foi elaborada remetendo às outras obras (LINTOTT, 2008, p. 17). Por outro lado, Guard, que adota uma postura diante do conceito de história próxima à dos antigos, afirma que há uma igualdade entre as palavras e os atos de um cônsul e

ambos são suscetíveis de entrar na memória coletiva romana; as palavras se tornam um *monumentum*, ou seja, um meio de memória deixado por Cícero para a posteridade, e constituem a essência do que chamamos hoje discurso histórico, destinado a ser lembrado pelas gerações futuras por causa de sua importância política (GUARD, 2013, p. 90).

Podemos considerar esta afirmação na análise das *Catilinárias*.

No exórdio da *Primeira Catilinária*⁹, Cícero chama a atenção de Catilina de modo violento e abrupto, enumera exemplos de castigos a cidadãos menos culpados do que ele e anuncia que deferirá o castigo, e se manterá vigilante. O exemplo de castigo utilizado é o sofrido por Tibério Graco: “Se um homem exímio, Públio Cipião – Pontífice Máximo – sem nenhum mandato, privou da vida Tibério Graco que perturbava ligeiramente a estabilidade da República, nós, cônsules, teríamos que aguentar Catilina, que se esforça para arrasar com sangue e fogo a orbe da terra?” (CÍCERO, *Catilinárias*, I, 3). O exemplo de Graco representa o que deveria ser feito com Catilina e, ao mesmo tempo, dá autoridade a qualquer ato que feito em relação a ele, ou seja, justifica a expulsão de Catilina da urbe.

Durante a argumentação, Cícero defende que Catilina deve sair da cidade, porque todos os homens o detestam, todos conhecem os seus desejos, e a pátria tem horror de seus planos. Com isso, Catilina condenou-se atraindo o ódio dos concidadãos; então, o

9 Exórdio: 1-6; narração: 6-8; argumentação: 9-31; peroração:32-33.

melhor a fazer é exilar-se. Cícero justifica sua conduta e já se defende, pois pode ser que, pelo exílio de Catilina, o acusem de cruel. Ao final, o autor invoca Júpiter para que salve a urbe e que saiam dela todos os que querem destruí-la:

Com estes presságios, Catilina, prestes a se cumprirem agora para a suprema salvação da república e para a tua ruína e perdição junto com a dos teus cúmplices nos crimes e dos delitos contra a pátria, partes para uma guerra criminosa e nefasta. E tu, Júpiter, cujo culto foi instituído por Rômulo, que com os mesmos auspícios com os quais fundou a urbe, tu que invocamos com o nome de Estator da urbe e do império, manterás longe este homem e seus aliados do seu templo e dos outros deuses, da urbe, da casa dos romanos, dos muros, da vida, dos bens de todos os seus concidadãos; e punirás com suplícios eternos, na vida e na morte, esses adversários da gente honesta, inimigos da pátria, devastadores da Itália, ligados por um pacto criminoso e uma cumplicidade de morte (CÍCERO, *Catilinárias*, I, 33).

Nessa peroração, Cícero não apenas invoca a figura do fundador de Roma como também da divindade, um exemplo histórico e um mítico. Eles ilustram tanto a autoridade quanto a proteção necessária para a República, uma vez que é preciso manter Catilina e seus aliados afastados da urbe, pois eles são a causa da ruína e do mal. Com a primeira *Catilinária*, Cícero conseguiu expulsar Catilina de Roma, mas ainda ficaram na cidade outros conjuradores.

Na *Segunda Catilinária*¹⁰, Cícero comemora de modo enfático, pois Catilina saiu de Roma, e demonstra que ele era a causa da ruína da cidade, como observamos no exórdio:

Por fim, Quirites, L. Catilina, audaz até no delírio, respirava crime, tramava a ruína da pátria e ameaçava destruir com ferro e fogo vós e a urbe; nós o expulsamos da cidade, ou o fizemos sair, ou o acompanhamos, marchando com palavras de despedida. Ele se foi, fugiu da cidade, escapou. Esse monstro nefasto já não provocará nenhuma ruína, estando dentro dos muros, sob esses muros. E vencemos, certamente, sem discussão, o único chefe dessa guerra civil (CÍCERO, *Catilinárias*, II, 1).

Notamos três versões da saída de Catilina de Roma, o que demonstra, de certa forma, a imparcialidade proposital de Cícero. E, nesse primeiro momento, ele não atribui apenas a si o feito, mas usa os verbos na primeira pessoa do plural, como se ele e os

¹⁰ Exórdio: 1-2; argumentação: 3-26; peroração: 27-29.

senadores fossem os responsáveis pela expulsão de Catilina. Veremos que, em outros momentos, ele atribui o feito apenas a si; aqui, usa o “nós” muito provavelmente para captar a benevolência dos senadores, como se esse feito fosse uma ação coletiva. Ademais, uma vez que cada homem é responsável por suas ações, também pode ser responsabilizado pela ruína, *pernicies*, da República, e pela guerra civil. Da mesma forma que as ações de Catilina tentaram causar a ruína, as de Cícero e dos senadores foram para salvá-la. Na argumentação, Cícero justifica sua conduta ao deixar Catilina sair de Roma, ou seja, ir para o exílio, deixar de ser um cidadão, pois pretendia descobrir o que tramava, e queria que ele levasse consigo todos os que ameaçavam Roma. Defende-se da acusação de, como cônsul, ter expulsado Catilina, argumentando que não o expulsou, mas apenas o aconselhou a sair de Roma.

Em outro momento, a expulsão de Catilina passa de um feito coletivo a uma ação individual. Observamos que a ação particular de Cícero, nas *Catilinárias*, II, 11, demonstra a preocupação dele com a coletividade:

(...) Se o meu consulado não tem a capacidade de saná-lo, mas tenta ao menos suprimi-lo, terá alongado a vida da República, não por um breve tempo, mas por séculos e séculos; de fato, nenhuma nação lhe dá medo, nenhum povo arrisca a guerrear contra os romanos; tudo, no exterior, está em paz – por terra e por mar –, graças ao valor de um homem [Pompeu]. Uma guerra civil é o que temos, é aqui dentro que encontramos as emboscadas, aqui dentro se encontra o perigo, aqui dentro se encontra o inimigo. Nossa luta é contra a luxúria, contra a loucura, contra o crime (CÍCERO, *Catilinárias*, II, 11).

No momento de crise, a República poderia ser salva pela intervenção de um homem. Quem seria esse governante? Pompeu mantinha a paz fora da urbe, Cícero eliminaria um homem vicioso e evitaria a decadência. Essa ação seria suficiente para manter a República, e Cícero acredita na estabilidade futura causada por seus atos. E continua sua argumentação, traçando um perfil moral tanto de si quanto de Catilina.

mas, ainda prescindindo daquilo que temos abundantemente e do que a ele carece – o senado, os cavaleiros romanos, a urbe, o tesouro, os tributos, toda a Itália, todas as províncias, as nações estrangeiras –, ainda prescindindo disso, se compararmos as causas enfrentadas, podemos compreender, sem dúvida, o quão grande é seu abatimento. Porque desse lado luta o pudor, daquele a petulância; desse, a pureza, daquele, o vício; desse, a lealdade, daquele, a fraude; desse, a piedade, daquele, o crime; desse, a firmeza, daquele, a loucura; desse, a honestidade, daquele, a torpeza; desse, a moderação, daquele, a libertinagem; desse, a equidade, a temperança, a fortitude, a prudência, todas as virtudes

lutam contra a iniquidade, a luxúria, a covardia, a temeridade e contra todos os vícios; por último, a copiosidade conflita com a pobreza, a boa razão, com o desvairio, a mente sã, com a loucura e, enfim, a esperança bem fundada, com o total desespero. Em uma luta deste tipo, até se houvesse menos esforço da parte dos homens, os deuses imortais fariam com que tantos e tão grandes vícios fossem vencidos pelas preclaríssimas virtudes (CÍCERO, *Catilinárias*, II, 25).

Cícero opõe as virtudes do *mos maiorum* e as que julga possuir aos vícios de Catilina: ele representa as virtudes da República, e o outro, os vícios. Há um conflito entre a moralidade de Cícero e a de Catilina, e a forma como suas ações são regidas. Por fim, declara que mesmo se eles não vencessem Catilina, os deuses não permitiriam seu triunfo. Como vimos no primeiro capítulo, Cícero não é adepto das questões religiosas, e o recurso aos deuses imortais é muito mais um recurso retórico que capta a benevolência do público do que algo em que ele acredita.

Na peroração, Cícero demonstra que as instituições republicanas estão atentas e que não há perigo para a pátria e seus concidadãos.

De agora em diante, já não posso me esquecer que essa é minha pátria, que sou o cônsul dos presentes e que devo ou viver com eles, ou morrer por eles. Não há nenhum guarda nas portas, ninguém obstrui o caminho; se alguém quiser sair, posso simular que não vi; mas aquele que perturbar a urbe, e eu o pegar seja executando ou preparando algo contra a pátria, sentirá que nessa urbe há cônsules vigilantes, magistrados egrégios, um senado forte, armas e um cárcere pronto, por vontade de nossos maiores, para o castigo dos crimes de impiedade manifesta (CÍCERO, *Catilinárias*, II, 27).

O maior crime que um cidadão pode cometer é contra a pátria. E esta é uma advertência aos conjurados, pois as instituições romanas estão sólidas e são enérgicas. Observamos que Cícero não se referiu à instituição republicana do tribunado da plebe, o que demonstra o forte caráter aristocrático que atribui a sua concepção de república.

Na *Terceira Catilinária*¹¹, Cícero inicia o exórdio no gênero epidítico fazendo um auto-elogio. Afirma que a cidade foi salva, e o povo deve agradecer a ele e aos deuses imortais.

E se para nós não é menos feliz e radiante o dia em que se salva a vida do que aquele em que nascemos – porque a alegria de nos vermos salvos

¹¹ Exórdio: 1-2; narração e confirmação: 3-26; peroração: 27-29.

é certa, as condições em que nascemos são incertas, e nascemos sem ter senso disso, mas nos salvamos sentindo prazer –, é óbvio que sim, amparados na nossa própria benevolência e no que dizia, elevamos ao patamar dos deuses imortais o fundador dessa urbe; vós e vossos descendentes deveriam honrar a memória de quem salvou, uma vez fundada e engrandecida essa mesma urbe. Pois fomos nós que apagamos as chamas que circundavam toda a urbe, os templos, os santuários, os edifícios e as muralhas; nós fizemos cair as espadas que se desembainharam contra a República e tiramos suas pontas de vossas gargantas (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 2).

Cícero se compara ao fundador da urbe, compara a salvação ao nascimento e argumenta que o seu ato foi semelhante ao ato de fundação da cidade, ou seja, salvar é tão importante quanto fundar, ou até mais importante, pois no momento da salvação já possui senso, e quando se nasce, não. Com a República salva e a conjuração destruída, o povo deve agradecer aos deuses, a Júpiter. Cícero se contenta com que se recordem dele na posteridade. Com isso, observamos que realizar um feito para que seja lembrado no futuro é um aspecto histórico do elogio. A recompensa é a imortalidade do nome na história, ou seja, a constante lembrança, no futuro, de sua importância no passado. Ele entra para as narrativas históricas de Roma, torna-se um personagem histórico.

Nessa *Catilinária*, primeiramente, o autor argumenta que Lêntulo havia assegurado ao povo que era o terceiro Cornélio, segundo os livros sibílicos, que Cina e Sila o tinham precedido e que “o décimo ano depois da abolição das vestais e o vigésimo desde o incêndio do Capitólio era um ano fatal, no qual se verificaria a destruição da urbe e do império” (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 9). Por outro lado, no parágrafo 18 e seguintes, Cícero argumenta que tudo pareceu um desígnio dos deuses. Retoma-se, aqui, uma questão: o que ele narra é uma fábula, uma narrativa ou uma trama? Vejamos como ele descreve:

Mas todas essas coisas, Quirites, administrei de tal forma que pareceram realizadas e previstas pelo conselho e desígnio dos deuses imortais. E a esta conclusão podemos chegar não apenas por uma conjectura – já que apenas parece possível aos homens o discernimento e o governo nessas circunstâncias –, senão também porque nos auxiliaram, nesses tempos, com uma assistência tal que parece que podemos vê-los com nossos olhos (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 18).

O uso do verbo parecer, *uidere*, indica-nos a forma como devemos interpretar o texto: não como algo que foi, mas que pareceu obra dos deuses, ou seja, foi uma obra humana. E para tentar convencer de que foi obra humana, Cícero continua sua narrativa, oscilando entre a importância dos deuses e das ações humanas:

Porque, seguramente, recordais que, nos tempos dos cônsules Cota e Torquato, diversos objetos no Capitólio foram atingidos por um raio e, nesse momento, as imagens dos deuses foram removidas de seus lugares, as tábuas de bronze das leis fundidas e até os fundadores da urbe foram atingidos, como Rômulo, que se erguia no Capitólio, feito em ouro, como uma criança lactante mamando nos úberes de uma loba – como lembrais. Naquele tempo, recorrendo aos arúspices de toda a Etrúria, estes vaticinaram que estavam para acontecer mortes, incêndios, ruína das leis, uma guerra civil entre os concidadãos, assim como o fim total da cidade e de seu império, a não ser que todos os deuses imortais, aplacados de alguma forma, curvassem com sua intervenção o destino (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 19).

Quando terminamos a leitura desse parágrafo, ficamos com a impressão de que o destino de Roma está nas mãos dos deuses. No parágrafo seguinte, Cícero continua descrevendo as ordens dos arúspices: que se construísse uma estátua de Júpiter de grandes proporções e que fosse colocada no alto, voltada para o oriente, ao contrário de sua posição anterior. Argumenta que, quando os conjurados e seus delatores eram conduzidos através do fórum em direção ao templo da Concórdia, levavam a estátua com a face para o senado. E continua afirmando:

Se eu disser que fui eu que lhes fiz frente, seria pretensão excessiva de minha parte que não deveria ser tolerada; foi Júpiter quem os enfrentou; foi ele que quis salvar o Capitólio, esses templos, toda a urbe e a todos vós. Conduzido pelos deuses imortais, fui eu com essa mente e vontade, Quirites, que descobri essas provas tão convincentes (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 22).

E argumenta: “vencestes vestidos de toga tendo um togado como chefe e comandante” (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 23). Com isso, observamos que foi ele que venceu, e não Júpiter, como afirmara anteriormente, nem nenhum general, o que quer dizer que não foi preciso fazer guerra. Trata-se de uma narrativa ao mesmo tempo com elementos religiosos, podendo quase se tornar uma fábula. Mas a história aconteceu, e o uso de Júpiter e dos deuses imortais apenas parece ser um recurso retórico para captar a benevolência dos ouvintes. Com o último trecho citado, também observamos a valorização da paz, pois Cícero agiu pelo discurso, ou seja, sem derramar sangue, sem pegar em armas. Por fim, fala como quer ser lembrado:

(...) Quero que todos os meus triunfos, meus títulos honoríficos, os monumentos de minha glória, as insígnias de louvor que me enaltecem sejam guardadas em vossas almas. (...) A vossa memória, Quirites, manterá os meus feitos, os vossos discursos os enaltecerão, os monumentos

literários perpetuarão a memória (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 26).

Ou seja, ele quer permanecer vivo na memória dos romanos e que, por seus feitos, se torne matéria das narrativas históricas. Essa obra, redigida três anos depois do fato, já é um monumento, um testemunho de seus feitos.

Ao final, na peroração, reafirma que sua obra é fruto seu e não do destino: “tratarei de sempre ser lembrado pelos meus feitos e cuidarei para que seja mostrado como resultado da virtude dos feitos e não do acaso” (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 29). Cícero demonstra que a fortuna – acaso, destino – ou os deuses não tiveram importância na sua glória, mas ele conseguiu salvar a República pelo seu esforço. Pelo percurso observado na obra, ao final ele retira qualquer importância seja do destino, seja da religião romana, seja da ação coletiva. O que possui importância é a sua ação e a memória de seu nome. Coloca sua obra como um testemunho de seus feitos, que os manterá vivos. E para não parecer cético quanto à religião romana e às ações dos senadores, termina o discurso da seguinte forma:

Vós, Quirites, uma vez que já é noite, venerais a Júpiter – guardião vosso e da urbe – e voltais a vossas casas; e, ainda que o perigo já esteja conjurado, defendei-as com sentinelas e turno de guardas, como fizestes na noite anterior. Eu cuidarei, Quirites, de que não tenhais de fazê-lo dioturnamente e de que possais viver em paz perpétua (CÍCERO, *Catilinárias*, III, 29).

Na *Quarta Catilinária*¹², predomina o discurso no gênero judiciário. Cícero argumenta no exórdio que cabe a ele expor o mal e aos ouvintes julgarem os conjurados. Esse discurso, que segundo Lintott (2008, p. 17) foi o mais elaborado e editado de todos, representa um relato, *relatio*, do consulado, como o próprio autor romano afirma na *Epístola a Ático*, XII, 21, 1, de março de 45 a.C.: “(...) mas por que segui a sentença de Catão? Porque ele tinha exposto a situação mais amplamente e mais eficazmente que os outros. Depois, louva-me porque denunciei a conjuração, não porque a descobri, não pela minha exortação ao senado, nem mesmo por ter dado o meu juízo antes de colher os votos” (CÍCERO, *Ad. Att.* XII, 21, 1). Ele busca consultar o senado e a sua aprovação:

Por isso, pais conscritos, apoiai a salvação da República; vede em torno de vós todas as tempestades que nos ameaçam, se não estiverdes alertas. Não há tanto perigo e não está sobreposto à severidade do vosso juízo

12 Exórdio: 1-6; narração: 7-22; peroração: 23-24.

Tibério Graco, que se submeteu a uma situação extrema por querer ser eleito pela segunda vez tribuno da plebe, nem Caio Graco, porque tentou levantar os partidários da lei agrária, nem Lúcio Saturnino por ter matado a Caio Memio; temos aqui os que ficaram para incendiar a urbe, para matar a todos vós, para preparar o retorno de Catilina a Roma; temos suas cartas, seu selos, sua letra e, enfim, a confissão de cada um deles; conspirarão com os alóbroges, incitarão os escravos e reconduzirão Catilina; esta é a decisão tomada, de modo que, se formos todos aniquilados, ninguém possa lamentar a desaparecimento do nome do povo romano e a queda de tão vasto império (CÍCERO, *Catilinárias*, IV, 4).

Cícero demonstra que quem deve ser temido não são homens que já fizeram suas ações contra a República – e a exemplaridade volta a ser usada –, mas os que estão por fazer essas novas ações, ou seja, os aliados de Catilina que ficaram em Roma e querem o seu retorno. Já vimos que Cícero redige os discursos três anos depois do fato, então ele sabia o que havia acontecido, mas mantém a verossimilhança por meio da ideia de futuro.

Se o senado e todos os concidadãos (CÍCERO, *Catilinárias*, IV, 18) estão de acordo com a defesa da República, se o governo tomou as medidas necessárias para isto, então, Cícero discute se a Lei Semprônia, a qual proíbe condenar um cidadão romano, teria validade para quem foi inimigo da pátria. Sobre essa questão, fica subentendida a resposta. Catilina merece ser julgado sem ser considerado um cidadão romano. Cícero elabora seu *ethos* de cônsul, como podemos ler, tendo em vista a ação contra Catilina:

Tendes um chefe que se lembra de vós e se esquece dele mesmo; e isso não acontece sempre; tendes unidas todas as ordens, todos os homens, todo o conjunto do povo romano, algo que vemos hoje pela primeira vez em uma causa civil. Pensai que, em uma noite quase, se foi capaz de destruir um império fundado com trabalho, com a liberdade assentada sobre a virtude e com a prosperidade crescida e aumentada graças à boa ação dos deuses. (...) E sabeis que não falo assim para estimulá-los, vós que quase superastes meu esforço, mas para que se visse que minha voz de cônsul, que deve ser a primeira a ser escutada na república, cumpriu seu dever (CÍCERO, *Catilinárias*, IV, 19).

E após enaltecer seus feitos, Cícero enaltece os feitos de grandes homens do passado, quase, por assim dizer, comparando-se e igualando-se a eles, demonstrando que tornam-se modelos de imitação e compõem as histórias:

Enalteci ao célebre Cipião, cujo discernimento e virtude obrigaram Aníbal a voltar à África e abandonar a Itália; um exímio louvor ao segundo Africano, que destruiu as cidades de Cartago e Numância, as duas maiores inimigas deste império; tenha por homem o ilustre Paulo, cujo

carro de triunfo se viu honrado por levar o rei Perseu, em outro tempo poderosíssimo e nobilíssimo; glória eterna a Mário, que liberou a Itália, por duas vezes, das invasões e do medo da escravidão; anteponha Pompeu antes de todos eles, cujos feitos e virtudes se estendem até as regiões e aos confins e limites do curso do sol; entre as honras de todos eles, sem dúvida, haverá um lugar para a minha, a não ser que se considere um afazer mais árduo conquistar novas províncias para nossa expansão do que cuidar, para os que estão ausentes, para que tenham um lugar para onde voltar depois das vitórias (CÍCERO, *Catilinárias*, IV, 21).

Por fim, Cícero pede ao povo romano que, como retribuição, faça perdurar sua memória. Nas *Catilinárias*, observamos que a República oscila entre a constante ameaça e a possibilidade de declínio, de um lado, e a atitude de defesa e a salvação da pátria por Cícero, de outro.

4 Considerações Finais

Não se vislumbrou adotar métodos da historiografia contemporânea para interpretar a obra de Cícero. Mas observar qual era a preceituação sobre o uso do exemplo histórico nos discursos. Ademais, o artigo demonstrou que tentar classificar um discurso conforme uma rígida preceituação retórica, pautada em gênero e na temporalidade de seus enunciados é um método ineficaz. Cícero transforma *As Catilinárias* em um *monumentum*, faz um discurso para testemunhar o seu próprio discurso proferido alguns anos antes; reforça-se: a obra é um testemunho, mas não uma narrativa histórica; trata-se de um discurso permeado de exemplos históricos escrito para deixar o legado ciceroniano para a posteridade.

A obra nos mostra por meio da elaboração do *ethos* de Cícero e de Catilina e suas ações o que estava acontecendo com a República. Essa, sob constantes ataques, teria como ser salvaguardada por homens como Cícero. O autor demonstra os vícios que a destroem e, ao mesmo tempo, coloca a esperança na virtude, e, conseqüentemente, em homens virtuosos.

Referências

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BOYANCÉ, P. Les methods de l'histoire littéraire. Cicéron et son oeuvre philosophique. **Revue des Études Latines**, XIV, p. 288-319, 1936.

_____. Cicéron et l'histoire. Mélanges G. Radet. **Revue des Études Anciennes**, tome XLII, p.388, 1940.

CICERO. **De Inuentione. De optimo genere oratorum. Topica**. Tradução: H. M. Hubbell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

_____. **De re publica. De legibus**. Tradução: Clinton Walker Keyes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

_____. **De officiis**. Tradução: by Walter Miller. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

_____. **De oratore**. Books I and II. Tradução: English translation by E. W. Sutton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.

_____. **De oratore**. Book III. *De fato. Paradox astoicorum. De partitione oratoria*. Tradução: H. Rackham. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

[CICERO]. **Ad C. Herennium de ratione dicendi**. Tradução: Harry Caplan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.

CICERONE. **De re publica**. Tradução: A. R. Barrile. Bologna: Zanichelli Editore, 1992.

_____. **Le Catilinarie**. Tradução: Lidia Storoni Mazzolani. Milano: BUR, 1979.

_____. **I Doveri**. Tradução: Anna Resta Barrile. Milano: BUR, 1987.

_____. **Dell'Oratore**. Milano: BUR, 1994.

DAVID, J-M. Maiorum exempla sequi : l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, tome 92, n. 1. 1980. p. 67-86.

FOX, M. **Cicero's Philosophy of History**. Oxford University Press, 2007.

GUARD, T. La parole historique mise en scène dans les discours de Cicéron. Éloquence et idéologie politique. In: **Dialogues d'histoire ancienne**. Supplément n°8, 2013. Discours politique et Histoire dans l'Antiquité. p. 81-92.

_____. Morale théorique et morale pratique: nature et signification des exempla dans le De officiis de Cicéron. **Vita Latina**, n. 176, p. 50-62, 2007.

LINTOTT, A. **The Constitution of the Roman Republic**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. **The Roman Republic**. Sutton: The History Press, 2000.

_____. **Cicero as Evidence: A Historian's Companion**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MICHEL, A. **Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron**. Leuven: Peeters, 2003.

_____. La philosophie et l'action dans le De Oratore. **Information Littéraire**, tome XI, 5, p. 201-207, nov-dez., 1959.

_____. L'eloquenza romana. In: **Introduzione allo Studio della Cultura Classica**. Milano: Marzorati editore, Vol. I: Letteratura, 1972, pp.551-575.

_____. Originalité de l'idéal oratoire de Cicéron. **Les Études classiques**, n. 39, v. III, p. 311-328, 1971.

_____. La théorie de la rhétorique chez Cicéron: éloquence et philosophie. **Révue des Études Latines**, v. 73, Paris, p.231-243, 1995.

_____. **Rhétorique, philosophie, oralité: Cicéron et les genres littéraires**. Colloque Univ. Paris-Sorbonne, éd. J. Dangelet Cl. Moussy, PUPS, 1996.

RAMBAUD, M. **Cicéron et l'histoire romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

REPRESENTAÇÃO E AÇÃO NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT¹

REPRESENTATION AND ACTION IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT

Mariana de Mattos Rubiano²

Resumo:

O objetivo deste artigo consiste em discutir a concepção de representação no pensamento de Hannah Arendt. Em uma primeira leitura de *Sobre a Revolução*, a autora parece rejeitar qualquer concepção de representação. Sua definição de liberdade como ser participante do governo dificilmente pode ser conciliada com a divisão funcional entre representantes e representados. Além disso, Arendt critica duas concepções de representação: a noção de que os representantes devem agir de acordo com seu juízo e não devem ser dependentes de seus eleitores; e a noção de que os representantes devem seguir as instruções do povo, isto é, devem atuar como meninos de recado ou advogados que representam os interesses dos eleitores. Levando isso em consideração, Arendt parece ser crítica do princípio representativo. Contudo, encontramos em *Sobre a Revolução* dois momentos em que ela elogia instâncias representativas. A partir dessas experiências revolucionárias a autora formula uma outra concepção de representação que associa o debate e a ação em órgãos populares locais com o debate em instâncias representativas.

Palavras-chave:

Hannah Arendt. Representação. Ação. Participação. Revolução.

Abstract:

The aim of this article is discussing the conception of representation in Hannah Arendt's thought. At a first reading of *On Revolution* the author seems to reject any conception of representation. Her definition of freedom as being a participator in a government can hardly be conciliated with the functional division between representatives and representeds. Moreover, Arendt criticizes both conception of representation: the notion which the representatives should act according their own judgment and should not be dependent on their voter; and the notion which the representatives should follow the people's instructions, namely, they should act as messenger boys or lawyers who represent the voters interests. Considering this, Arendt seems to criticize the representative principle. Although, we found in *On Revolution* two occasions in which she praises representative institutions. From these revolutionaries experiences the author elaborates another conception of representation which relates debate and action inside local popular organs with the debate inside representative institutions.

Keywords:

Hannah Arendt. Representation. Action. Participation. Revolution.

¹ Artigo recebido em 16/09/20.

² Pós-doutoranda em filosofia na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), com bolsa Fapesp, nº do processo 2017/23401-1.

1 Introdução

Hannah Arendt no livro *Sobre a Revolução* crítica a divisão entre governantes e governados nas comunidades políticas. Para ela, esta divisão afasta a maioria das pessoas das atividades públicas e promove a dominação, uma vez que a liberdade não diz respeito somente ao livre pensamento e aos direitos individuais, mas significa, principalmente, participar dos assuntos comuns. A autora, ao construir sua defesa da liberdade como participação na vida pública, critica duas concepções de representação que reduzem esta participação. De um lado, ela afirma que, quando os representantes eleitos se desligam de seus eleitores e agem de acordo com seu próprio juízo, apenas os representantes agem politicamente. Os eleitores, neste contexto, são excluídos da vida pública uma vez que suas opiniões não são levadas em consideração no debate e na decisão dos assuntos comuns. Por outro lado, quando os representantes devem seguir as instruções de seus eleitores, isto é, atuar como advogados que representam interesses alheios, as instituições representativas deixam de ser um espaço para a troca de opiniões e a deliberação públicas, pois se tornam o lugar da disputa de força entre interesses particulares de grupos que pressionam os representantes. O grupo com maior força acaba por impor seu interesse, tem o governo a seu favor e exclui os demais grupos e pessoas das decisões. Em suma, na perspectiva da autora, estas duas noções de representação afastam a maioria dos cidadãos dos assuntos públicos e, nessa medida, reduzem a liberdade.

Levando isso em conta, alguns leitores de Arendt poderiam afirmar que sua definição de liberdade como participação no governo dificilmente pode ser conciliada com representação. Ainda, poderiam sustentar, como Lebrun (1983) e O'Sullivan (1979), que a autora é grecofílica, pois tem como modelo a democracia ateniense e a participação direta. Por isso, ela, fatalmente, iria rejeitar a concepção moderna de representação. Estes leitores, também podem se apoiar na tese da teoria política hegemônica de que o voto e a escolha de representantes foi a 'solução' possível para institucionalizar a democracia em comunidades políticas em grandes territórios e com populações numerosas. A democracia ateniense, embora seja uma inspiração para as democracias modernas, não constituiria um modelo, uma vez que não é possível reunir em praça pública todos os cidadãos das comunidades políticas modernas. Nesse sentido, a rejeição de Arendt às noções de representação poderia parecer um elemento de nostalgia da democracia ateniense.

Contudo, no livro *Sobre a Revolução* podemos encontrar duas passagens em que Arendt elogia instâncias representativas. A autora sustenta que a criação do Senado na Revolução Norte-Americana foi uma das maiores inovações revolucionárias. Esta

instituição resguarda a liberdade política na medida em que tinha como função considerar a pluralidade de opiniões existentes na comunidade e filtrá-las e refiná-las. Ainda, Arendt trata do sistema de conselhos que surgiram nas Revoluções Russa e Húngara. Ela indica que os conselhos locais e independentes se articularam para formar conselhos superiores que foram capazes de representar o país inteiro e garantir uma participação ampliada nos assuntos comuns. A partir dessas experiências revolucionárias a autora formula uma outra concepção de representação, que associa o debate e a ação em órgãos populares locais com o debate em instâncias representativas.

2 A crítica de Arendt à noção de representação

A representação se tornou uma questão central para o debate público, segundo Arendt, a partir das revoluções modernas. Para a autora, a definição do papel dos representantes no governo engendra uma decisão com relação à dignidade da esfera política, isto é, estabelece quem participa do governo, quem tem o direito de debater e deliberar nos assuntos públicos.

Arendt não discute de modo aprofundado o debate entre monarquistas, parlamentaristas e os *levellers* na Revolução Inglesa, embora o ponto central do debate fosse justamente em torno da representação.³ Ela destaca principalmente as concepções de Sidney e Burke, as quais indicam que os representantes, depois de eleitos, não deveriam ser dependentes de quem representavam. Em outras palavras, os representantes deveriam agir de acordo com seu próprio juízo, não deveriam seguir as instruções e opiniões dos eleitores.

Já durante a Revolução Norte-Americana, na Convenção Constitucional da Filadélfia, a concepção consagrada na tradição inglesa foi descartada e a representação passou a ser considerada como um substituto da ação direta do povo: “[...] os representantes eleitos deveriam agir de acordo com as instruções dadas por seus eleitores, e não tratar os assuntos de acordo com as opiniões pessoais que formavam durante o processo” (ARENDR, 2011, p. 298). Nessa perspectiva, os eleitores tinham o direito de instruir os representantes por meio de petições e cartas, e os representantes tinham o dever de acatar a instrução dada pelo povo.

Na Revolução Francesa se formou uma outra concepção de representação, mas que também reforça essa ideia de que os representantes devem seguir a vontade de seus

3 Sobre o debate entre monarquistas, parlamentaristas e levellers ver em Ostrensky (2010).

eleitores. Mais especificamente, a representação deveria ser guiada pela vontade geral da nação a qual é una e indivisível. Nessa perspectiva, o governo não pode ser guiado por vontades particulares e pelo conflito entre facções voltadas aos seus próprios interesses. De acordo com Arendt, Sieyès afirma que, enquanto a Assembleia Nacional seria capaz de representar uma vontade geral, as sociedades populares, clubes e assembleias primárias expressavam vontades particulares. Portanto, o poder deveria ser centralizado na Assembleia Nacional.

Para Arendt, estas concepções de representação indicadas acima carregam dilemas insolúveis, pois acabam por excluir um grupo de pessoas das deliberações políticas: se os representantes devem agir conforme a instrução dos eleitores, suas opiniões deixam de ser publicamente relevantes. O representante se torna uma espécie de advogado, o qual representa o interesse de seus clientes e está subordinado a eles. Neste caso, os representantes perdem a igualdade de falar e de serem ouvidos, ficam de fora do debate e da deliberação. Além disso, conforme a autora, esta concepção de representação dificulta o debate e a deliberação, uma vez que cada representante, atuando como uma espécie de advogado, busca ganhar o máximo para o grupo ao qual representa em detrimento dos outros; o debate público se desvirtua, assim, em disputa de força entre grupos e impossibilita a busca por formar um interesse público e deliberações que favoreçam a comunidade como um todo.

Por sua vez, quando os representantes agem conforme seu juízo e se desvinculam dos interesses de seus eleitores, a cidadania fica restrita apenas ao voto e a participação na política existe somente no dia da eleição. Assim, os eleitores não participam do debate público e das deliberações de seu país.⁴ Neste caso, os representantes se tornam o grupo que detém o privilégio de agir e discursar enquanto os demais membros da comunidade ficam excluídos.

Nas palavras da autora,

No primeiro caso, o governo se reduz a mera administração e a esfera pública desaparece; não há espaço para ver e ser visto em ação [...]. No segundo caso, um pouco mais próximo da realidade, volta a se afirmar a velha distinção entre governantes e governados que a revolução pretendia abolir com o estabelecimento de uma república; aqui, mais uma vez, o povo não é admitido na esfera pública, mais uma vez o assunto do governo se torna privilégio de poucos [...] (ARENDR, 2011, p. 300).

⁴ Ver em Arendt (2011, p. 299).

O governo pode se degenerar em administração quando os eleitores – por meio de *lobbies* e grupos de pressão – forçam os representantes a defender seus interesses no governo em detrimento dos interesses de outros grupos e pessoas. Nesse contexto, o interesse defendido não é comum, pois não é formado por meio da persuasão e da deliberação em conjunto, trata-se de interesse ligado a indivíduos ou grupos particulares. Os *lobbies* e grupos de pressão não possuem qualidade política: eles não tratam das coisas do mundo, do que é comum ou compartilhado por todos da comunidade, mas se ocupam do bem-estar privado. Ainda, eles não buscam o apoio geral do povo, mas visam a comandar e a coagir outros grupos para serem favorecidos.⁵

Arendt alerta que mesmo quando os representantes querem representar o interesse do maior número de eleitores e procuram promover o bem-estar pessoal do maior número de pessoas, a liberdade de ação e o debate público ficam obliterados por não haver instâncias de participação popular. Também se pode questionar a capacidade do representante em promover o bem-estar do povo: como os representantes podem ter certeza que o governo promove o bem do povo quando não existem instituições onde os cidadãos possam expressar suas opiniões e interesses ou possam discordar dos governantes? Nesse sentido, para a autora, são imprescindíveis espaços populares destinados ao debate público.

A autora enfatiza que os revolucionários norte-americanos estavam preocupados em constituir um governo que representasse os interesses do povo, tanto que a Constituição Norte-Americana foi provida de mecanismos para evitar que os representantes se tornassem uma minoria dominante. Alguns dispositivos constitucionais – notadamente o tempo de mandato de representantes e regras que promovem a rotatividade – impedem que um grupo ocupe indefinidamente os cargos públicos e que governe de modo arbitrário. No entanto, isto não assegura a participação de todos os cidadãos. Dito de outra forma, o mecanismo de rotatividade de cargos e a delimitação do tempo do mandato dos representantes de maneira alguma possibilita que cada um tome parte nos assuntos públicos. Nesse sentido, sem instâncias onde os cidadãos possam participar, o governo se degenera em administração ou fica restrito a alguns poucos.

Já os revolucionários franceses, de acordo com Arendt, quando identificaram o povo com nação contribuíram para que os órgãos de participação populares fossem vistos como desimportantes ou mesmo dispensáveis, pois, de acordo com esta perspectiva, estes

⁵ Sobre a diferença entre *lobbies*, grupos de pressão e as associações civis que são eminentemente políticas, ver em Kalyvas (2009, p. 289).

órgãos proporcionariam a emergência de facções, a divisão da nação. O povo consiste em uma categoria política que engendra uma pluralidade de pessoas que, para se articular, precisa de laços e espaços públicos. Uma vez que povo é constituído por pessoas plurais, para que cada uma tome parte no poder e crie vínculos e compromissos públicos, deliberações conjuntas, é preciso a existência de diversas instituições. Esta pluralidade de espaços para o debate público e a formação de vínculos e compromissos abrange também o dissenso e a dissidência. A nação, ao contrário, é uma categoria natural, que prescindir de laços públicos e afirma a homogeneidade de uma comunidade baseada em um mesmo nascimento. A nação constitui uma massa de pessoas que nasceu na mesma pátria, tem a mesma língua e costumes e, por isso, seria homogênea, possuiria uma vontade homogênea, una e indivisível. Além disso, esta ideia de nação não só busca a concórdia, como entende todo dissenso e dissidência como expressão da vontade particular. Na medida em que a comunidade deixa de ser vista em sua pluralidade e é entendida como homogênea, uma única instituição basta para expressar tal uniformidade. Assim, a concepção de vontade geral da nação dispensa a participação ampliada e promove a representação. Embora a noção de representação que surgiu na França seja distinta das noções que haviam surgido na Inglaterra e na América do Norte, seu efeito foi semelhante: a redução do espaço de debate e a exclusão do povo dos assuntos públicos.

Segundo Kalyvas (2009), Arendt, ao criticar as noções de representação e ao defender a participação do povo no governo, parece sustentar a defesa da democracia antiga. Isto reforçaria a leitura de Lebrun (1983) e O'Sullivan (1979) de que a autora seria grecofílica. Contudo, Kalyvas afirma que no pensamento arendtiano a democracia aparece em alguns sentidos que trazem dificuldades para o espaço político. Num deles, a democracia pode ser estabelecida como tirania da maioria, como uma forma de governo que suprime o dissenso das minorias. Pode ser também o governo da opinião pública unânime, em que a homogeneidade é criada com a imposição de apenas uma perspectiva. Nesse sentido, Arendt alerta para formas de governo chamadas democráticas *hostis* à pluralidade própria da política, que restringem o espaço público e instituem uma forma de dominação. Por fim, a autora ainda ressalta que a experiência da *polis* ateniense inaugurou uma forma política de grande participação dos cidadãos e de ampla liberdade, mas que careceu de estabilidade e durabilidade.⁶

Kalyvas afirma que em uma primeira leitura, Arendt parece rejeitar qualquer

6 Conf. Kalyvas (2009, p. 265-266).

concepção de representação.⁷ A definição da autora de liberdade, que consiste em tomar parte no governo, dificilmente pode ser conciliada com uma divisão entre representantes e representados. O mesmo ocorre com sua definição de ação. A ação política é comparada pela autora às artes de execução, como tocar flauta ou dançar. Tanto a ação quanto as artes de execução exigem uma cena pública para que a performance do agente e do artista seja vista e ouvida por outros. Além disso, a reação do público é importante, o artista precisa de reconhecimento e da aprovação do público e o agente precisa de apoio, isto é, que outras pessoas se juntem a ele para levar a ação adiante. A ação entendida deste modo não pode ser delegada ou representada por outros. Neste sentido, os feitos e discursos dos agentes não são representáveis.

Ao levar tudo isso em consideração, Kalyvas coloca uma questão: se, no pensamento da autora, tanto a democracia como a representação são criticadas, como é possível conceber o corpo político? Ele responde que com uma leitura mais detida de *Sobre a Revolução* é possível identificar dois momentos em que a ação e a representação são articuladas: no trecho em que Arendt mostra a articulação e a coordenação de conselhos populares em forma de pirâmide para criar conselhos superiores, e no trecho em que ela indica a função do Senado Norte-Americano.

3 As revoluções e o surgimento de outra forma de representação

De acordo com Arendt, os revolucionários do Novo Mundo criaram uma instituição dedicada à purificação das opiniões e interesses. O Senado foi criado para que as diversas opiniões e interesses expressos nos espaços de participação nos municípios e distritos do país pudessem ser decantados por meio do debate.⁸ Assim, esta instituição era o espaço onde podiam ser formados interesses comuns e as deliberações podiam se dar em torno do bem público. Contudo, quando a vitalidade da vida pública se perdeu por falta de institucionalização dos espaços de participação popular formados no início da Revolução Norte-Americana, a função do Senado foi deturpada. Os distritos e assembleias municipais proporcionavam a formação de diversas opiniões e o engajamento político. Sem estes espaços, não havia o que ser purificado no Senado, a não ser a opinião dos representantes. Em outras palavras, sem órgãos populares que proporcionem e resguardem o debate ampliado, as instâncias representativas se tornam os únicos espaços

⁷ Ver em Kalyvas (2009, p. 272-274).

⁸ Ver em Arendt (2011, p. 288).

institucionais destinados à ação e deixam de purificar as opiniões do povo na medida em que tais opiniões não eram expressas ou nem mesmo formadas.

Na perspectiva da autora, apenas a institucionalização dos distritos e assembleias municipais poderia oferecer espaço para que cada cidadão participasse do debate público e das deliberações. Sem estes espaços de ação e liberdade, a Casa dos Representantes se torna o único lugar onde os homens podem estar entre pares e decidir sobre os rumos do mundo comum. O povo, assim, fica restrito às atividades privadas e pode “afundar numa letargia” em que os indivíduos deixam de ter opinião sobre os assuntos de relevância pública. Pois, para a autora,

As opiniões se formam em um processo de discussão aberta e debate público, e onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estados de ânimo – ânimo das massas, ânimos dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele –, mas não opinião (ARENDR, 2011, p. 336).

Nesta perspectiva, sem espaços onde cada um possa se inserir no debate público, muitas pessoas se encontram em uma letargia, o governo, longe de ter um poder que se assenta nas opiniões, tenta se sustentar por meio da medição do ânimo dos indivíduos. Neste caso, o governo é auxiliado por pesquisas de opinião que, apesar deste nome, não são capazes de identificar a pluralidade de opiniões pessoais, mas apenas medir os estados de ânimo, a satisfação ou insatisfação com o governo.

Arendt também chama atenção para o sistema de conselhos. Para ela, este sistema apareceu em todos os levantes revolucionários na Revolução Americana, na Revolução Francesa, nas Revoluções Russa de 1905 e 1917, na Revolução Húngara e também na Comuna de Paris de 1871; e em 1918 e 1919 na Alemanha.⁹ Tal sistema envolve órgãos de participação popular locais que se articularam uns com outros para formar conselhos superiores onde delegados levam adiante o debate e as deliberações iniciadas nas instâncias locais. Nesse sentido, o sistema de conselhos também envolve eleição e representação. Mas de modo distinto do que nas democracias representativas. Nos conselhos, as eleições envolvem auto-seleção: os eleitos são escolhidos entre pares, não são indicados de cima por algum partido, nem possuem necessariamente qualidades ou *status* social superiores. O que está em jogo na escolha de um representante para um conselho superior é o comprometimento com a questão que foi debatida e o compromisso mútuo de levar

⁹ Conf. Arendt (2011, p. 328).

adiante tal questão. Nesta perspectiva, no sistema de conselhos, a representação envolve isonomia, a troca de opiniões, a deliberação comum e o virtuosismo na ação. Quem é eleito no sistema de conselhos demonstrou no debate com seus pares excelência para levar a cabo o empreendimento iniciado em conjunto. Por estas razões, um delegado recebe o apoio dos demais.

O sistema de conselhos criou uma nova forma de representação baseada na ação, no debate entre pares e na confiança entre iguais. Esta experiência política aponta para uma outra concepção de representação no pensamento de Arendt. Kalyvas nota que esta concepção de representação não foi plenamente desenvolvida pela autora uma vez que ela carece de alguns esclarecimentos. Por exemplo, não se sabe quais os mecanismos que podem garantir que as deliberações do conselho superior não sejam incompatíveis com os debates e as ações dos conselhos locais. Isto é, não fica claro em *Sobre a Revolução* como poderiam ser resolvidos conflitos entre delegados dos conselhos superiores e participantes dos conselhos locais. Nesse sentido, para ele, Arendt não desenvolve suficientemente seu próprio estudo sobre conselhos a ponto de esclarecer sobre os procedimentos de coordenação dos órgãos populares e como se daria o processo de decisão¹⁰. Neste ponto Kalyvas parece concordar com Hobsbawm (1985). O historiador também entende que os conselhos consistem na verdadeira tradição revolucionária, em uma nova forma política. Mas critica Arendt ao afirmar que sua reflexão seria mais sólida se ela tivesse desenvolvido um estudo histórico detalhado de tais instituições.¹¹

Por outro lado, para Kalyvas, a autora aponta com clareza a função das instâncias representativas ao tratar da criação do Senado na América do Norte. Arendt sustenta que a representação é capaz de filtrar e refinar as opiniões públicas e os interesses de grupos. Em sua perspectiva, os espaços onde o povo pode formar e manifestar suas opiniões devem ser resguardados e, além disso, uma instituição deve ser destinada para considerar e refinar tais opiniões.

4 Considerações finais

Nesse sentido, concordamos com Kalyvas em que Arendt não é hostil à noção de representação, apenas ambivalente. A crítica da autora não visa a destruir qualquer concepção de representação, mas se destina a atingir o princípio de governo representativo

¹⁰ Ver em Kalyvas (2009, p. 280-281).

¹¹ Ver em Hobsbawm (1985, p. 205-206).

que estabelece uma linha divisória entre quem deve governar e quem deve ser governado, que exclui as pessoas da participação nos assuntos públicos. Ainda, sua crítica visa a atingir as formas de governo que estabelecem a dominação de um grupo sobre outros e privilegiam o interesse privado ao impedir a formação do interesse comum.

Arendt procura uma noção de representação que possa ser combinada com a ação, que não restrinja o espaço público nem favoreça a administração. Esta noção foi encontrada no sistema de conselhos. Os membros de um conselho, depois de escolher alguém para lhes representar, não abandonam a atividade política, continuam a debater e deliberar. Assim, nos conselhos os cidadãos não ficam restritos ao voto, também tomam parte nas deliberações importantes da comunidade. O sistema de conselhos, portanto, não divide os cidadãos entre governantes e governados, nem reduzem o envolvimento do povo no governo ao dia das eleições. A finalidade última destes órgãos não consiste na escolha de representantes, mas primordialmente na ação e no debate público.¹²

Levado isso em consideração, é possível ver que a autora não possui uma nostalgia da democracia e das concepções políticas antigas. As experiências revolucionárias modernas possuem um grande peso em seu pensamento político. No que diz respeito à representação, tais experiências são mobilizadas por Arendt em três aspectos. Primeiro, elas indicam como surgiram as concepções que fundamentam a democracia representativa. O segundo aspecto está relacionado com os desfechos das Revoluções Inglesa, Norte-Americana e Francesa. As três revoluções, cada uma de modo distinto, terminaram na redução do espaço de participação. A partir disso, Arendt pode explorar os problemas que certas concepções de representação carregam em si. O terceiro e último aspecto está vinculado à crítica da democracia representativa e da defesa de outra forma de organizar a comunidade política, de outro tipo de representação. É a partir do sistema de conselhos, não da democracia ateniense, que Arendt aponta para uma representação vinculada à liberdade pública e à participação política.

Embora a autora não tenha desenvolvido um estudo aprofundado do sistema de conselhos e não tenha indicado quais os melhores procedimentos para articular conselhos locais e superiores, para resolver conflitos entre diferenças de opinião e debate entre os participantes das instâncias locais e os delegados das instâncias superiores, entendemos que Arendt indica certos princípios de uma representação política livre. Em outras palavras, a autora esboça uma possibilidade de conciliar representação, ação e liberdade.

12 Conf. Kalyvas (2009, p. 282).

A representação, para a autora, não pode significar que alguém fale e apareça por outro, no lugar do outro. Apenas é possível uma representação como continuação do ato inicial em que os representantes levam adiante uma ação em conjunto. Só é possível a articulação entre grupos distintos e ações nos conselhos locais e superiores em virtude da característica da ação. A ação, depois de iniciada pode ser continuada por uma cadeia de atos, pode ser levada a cabo indeterminadamente e indefinidamente. Nesta perspectiva, aquele que representa só pode estar levando uma ação a cabo e estar ligado aos que iniciaram a ação por ter se unido a eles no mesmo empreendimento, por compartilharem um princípio comum que anima a ação em conjunto.¹³ Nesse sentido, alguém só pode falar em nome de uma associação de agentes enquanto parte de tal associação e enquanto permanecer os laços que vinculam os agentes. Levando tudo isso em conta, é possível sustentar que Arendt esboça uma concepção moderna de representação baseada na experiência revolucionária a qual é capaz de associar liberdade pública, ação e participação ampliada.

Referências

ARENDDT, H. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

HOBSBAWM, E. **Revolucionários**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KALYVAS, A. **Democracy and the Politics of the Extraordinary**: Max Webber, Carl Schmitt and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LEBRUN, G. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

O'SULLIVAN, N. Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial. *In*: CRESPIGNY, A. **Filosofia política contemporânea**. Brasília: UNB, 1979.

¹³ Sobre ação e princípio ver em Arendt (2005, p. 199 e p. 214).

OSTRENSKY, E. Soberania e representação: Hobbes, Parlamentaristas e *Levellers*. **Revista Lua Nova**, São Paulo: CEDEC, nº 80. p. 151-179. 2010.

O PRAGMATICISMO PEIRCEANO¹

THE PEIRCEAN PRAGMATISM

Tiziana Cocchieri²

Resumo:

Neste artigo apresentamos a filosofia de Peirce, em sua parte real-idealista, para fundamentar como ocorre a passagem do plano da experiência, de ordem do particular, para o âmbito da representação inferencial, de ordem conceitual. Neste sentido, ressaltamos a problematização em torno da relação entre a percepção do mundo e aos modelos de representação do mesmo, como também quais as bases lógicas e ontológicas para assegurar consonância com fins à verdade, em consonância com o plano da realidade. Iniciamos na exposição das categorias universais da experiência, classificadas por Peirce como primeiridade, secundidade e terceiridade; seguindo a argumentação em prol de esclarecer como se dá a transliteração do plano vivido da experiência para a construção dos modelos epistemológicos, referente à construção de significado do que decorre desta relação.

Palavras-chave:

Filosofia de Charles Sanders Peirce. Epistemologia. Experiência. Pensamento inferencial.

Abstract:

In this article, we present Peirce's philosophy, in the real-idealist point, to substantiate how the transition from the plane of experience occurs, which is of the order of the particular, to the scope of inferential representation, which is of a conceptual order. In this sense, we highlight the problematization around the relationship between the perception of the models of representation of the same, as well as the logical and ontological bases to guarantee consonance with the ends for the truth, all in consonance with the plane of reality. We begin by exposing the universal categories of experience, classified by Peirce in firstness, secondness and thirdness; developing the argument in favor of clarifying how the experience plan is transliterated in the construction of epistemological models, referring to the construction of meaning of what results from this relationship.

Keywords:

Philosophy of Charles S. Peirce. Epistemology. Experience. Inferential thinking.

¹ Artigo recebido em 21/09/2020.

² Professora de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia, Doutora em Metafísica e Epistemologia pela PUCRS.

1 Introdução

Charles S. Peirce³ nasceu em Cambridge, Massachusetts, em 1839; faleceu em 1914⁴. Ele foi filho de um bem-sucedido matemático e astrônomo americano, Benjamim Peirce (1809 – 1880), que foi professor na Universidade de Harvard, por quase cinco décadas, sendo que seu trabalho de pesquisa obteve grande repercussão em seu tempo, sendo o primeiro estadunidense a tornar notória sua pesquisa em âmbito internacional.

Sob influência do estímulo paterno para os estudos, Peirce aos oito anos de idade começa a demonstrar interesse pela área de química, e aos onze escreveu um artigo sobre a história da disciplina de Química. Quando adolescente, ele lia os manuais de lógica e os escritos de Kant, Spinoza, Hobbes, Hume, Schelling e Hegel. Bacharelou-se em Química (*Summa cum Laude*), pela Universidade de Harvard, em 1863. Brent (1993, p. 327) o descreve do seguinte modo: “Foi um erudito de ampla formação que se ocupou, com certa facilidade, de campos como a química, física, astronomia, geodésica, metrologia, cartografia, psicologia, filologia, história da ciência, fenomenologia, lógica, metafísica e especialmente matemática”.

Desde 1859, com vinte anos de idade, trabalhava com seu pai, que era então diretor da *Geodetic and Coast Survey*. Peirce participou de intercâmbios pela Europa como emissário (1870-1883); também nesse período desenvolveu experimentos com fotometria junto ao *Harvard College Observatory*, publicando o artigo *Photometric Researches*, de 1878, em que descreveu o desenvolvimento de aparatos experimentais de precisão para aferições de gravidade terrestre que ele próprio projetou. Nesse experimento e descoberta, pode-se mensurar a massa do planeta de modo a verificar que esta não é distribuída de forma homogênea⁵. Peirce foi o primeiro cientista a utilizar uma longitude de onda de luz como unidade de medida e é o inventor da projeção quincuncial da esfera⁶.

A extensão de seu trabalho filosófico supera o número de cem mil páginas de manuscritos, e que foram primeiramente publicados em caráter fragmentado e sem ordenação cronológica. Ao longo de sua obra há numerosas autocorreções, que se somam

3 Cf. BRENT, 1993.

4 Houve, em 2014, o *The Charles Sanders Peirce International Centennial Congress*, na Universidade de Massachusetts, em homenagem aos 100 anos de falecimento de Peirce.

5 Um sumário de trabalhos experimentais realizado por Peirce. Cf. *Dictionary of scientific biography* de Charles C. Gillispie (Editor), 1970.

6 Cf. LENZEN, 1965.

a uma das muitas razões para distintas e variadas interpretações de comentadores sobre seu trabalho.

A partir do início da edição cronológica de sua filosofia, que continua em andamento nos dias atuais através do *The Peirce Edition Project*⁷, os estudiosos de Peirce, como Hookway, Hausman, Santaella, Ibri, Maddalena têm apresentado trabalhos sustentando a tese de que há uma profunda coerência na forma sistematizada de seu pensamento, caracterizado em um viés de realismo ideal.

As ideias de Peirce foram geradas no contexto embrionário do Clube Metafísico (*Metaphysical Club*). Havia reuniões periódicas de um pequeno grupo de jovens pesquisadores recém formados em Harvard, que reuniam-se para fomentar discussões sobre uma máxima lógico-metodêutica, que construíram uma filosofia a partir da tese segundo a qual o significado de uma ideia deveria coincidir com sua possibilidade prática. A proposta emblemática e inicial do grupo era de se pensar em conexão com a esfera do mundo sensível em aproximação ao mundo ideal, buscando diluir a oposição entre razão e sensibilidade, revisando estes conceitos e concatenando-os ao que posteriormente se consolidou na proposta pragmatista.

Neste ambiente intelectual prolífico e embrionário do Clube Metafísico, as discussões partiam de uma técnica pouco usual nesse período, valendo-se da aplicação da técnica de “*Winged Word*”⁸, que consistia em um elaborado conceito de composição oral usada inclusive nas epopeias gregas clássicas. Os participantes elaboravam composição de versos na velocidade da fala, sem a dependência de textos escritos⁹. Entre as personalidades centrais de destaque da primeira configuração do informal grupo de pesquisa que foram influenciados pela filosofia de Kant, além de Charles Peirce, contava com a participação de Chauncey Wright (1830-1875), Oliver Wendell Holmes (1841-1935), William James (1842-1910), John Dewey (1859-1952) e Josiah Royce (1855-1916).

7 Cf. *Peirce Edition Project: Writings of Charles S. Peirce*. In: <<https://peirce.iupui.edu/>> . Consultado em 29 de agosto de 2020.

8 “Our metaphysical proceedings had all been in winged words”. Tradução livre: “Nossas discussões metafísicas eram todas orais”. (PEIRCE, 2000a, p. 52).

9 Cf. PEABODY, 1975.

2 Estruturas presentes na filosofia realista peirceana

Assim como Aristóteles, Kant e Hegel, Peirce elaborou um modelo de lógica geral e denominado por ele de Semiótica, além de classificar três categorias universais da experiência, chamadas também de categorias fenomenológicas ou cenopitagóricas. Essa teoria das categorias fenomenológicas é tomada como base estruturante para a sistematização de sua filosofia. Partindo da experiência e desembocando na representação da imagem diagramática transliterada para a linguagem formal, Peirce elabora uma ferramenta metodológica posta em função por meio da relação ordenada dos modos de raciocínio, a saber, abdução, indução e dedução, fazendo parte de modo indissociável de uma lógica da descoberta. Estas três categorias consistem em tudo que aparece no mundo de modo mais geral, tanto no plano ontológico como também no lógico. Estas categorias aparecem na condição ordenada: Na primeiridade (qualidade), secundidade (relação) e terceridade (representação). Em outro dizer, não há nada no mundo ou mente que possa ser experienciado, pensado ou descrito que escape destas três categorias, por esta razão tão gerais.

Esta classificação das categorias fenomenológicas peirceana aparece inicialmente no texto “*On a New List of Categories*”, de 1867¹⁰, em que Peirce apresenta uma análise que distingue as aparências das coisas ordenadas em categorias que se articulam junto à identificação do acaso, da formação de hábito e desembocando assim em generalização.

A primeiridade é a categoria que corresponde ao acaso, ou à pura qualidade, em que os elementos logicamente se apresentam tais como são, singulares¹¹; caracteriza-se como qualidade sem referentes, sem comparação, de natureza livre, presente no que é puramente espontâneo, da natureza do que repercute sua condição original de ser um que aparece “primeiro”¹². Nas palavras de Peirce, “primeiridade é o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a outra coisa qualquer”¹³.

A secundidade se caracteriza pela relação reativa entre um primeiro e um segundo, uma relação de causalidade, que se configura em hábito. Esta categoria tem seu modo de aparecer no fato atual, percebido nas manifestações constitutivas de reação, resistência e

10 CP 1.545-559. PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1935, 1958. Eletronic Edition. [citado CP, seguido pelo número do volume e número do parágrafo].

11 Em linguagem contemporânea, pode ser comparado ao “problema dos *qualia*”.

12 CP 1.302

13 CP 8.328

esforço. Na categoria da secundidade há uma experiência de alteridade, de discernimento do ego e do não ego.

O aprendizado que envolve uma percepção de regularidade pode evoluir para um estado de generalização, que remete à terceira categoria de fenômenos, denominada terceiridade, tornando-se aparente por meio das generalizações. Sobre o caráter necessário da generalidade, Peirce argumenta que: “A generalidade é, ainda, um ingrediente indispensável da realidade; porque a mera existência individual (primeiridade), ou atualidade (secundidade), sem qualquer generalidade (terceiridade) é nula. Ou seja, é caos, é puro nada”¹⁴. Logo, só é possível extrair significação genuína de contextos fenomenológicos completos, que envolvem as três categorias da experiência interpoladas.

Devido a seu caráter abstrativo, esse tipo de classificação de categorias universais não se encontra separada do plano da experiência, mas é nossa possibilidade de acesso à ela, considerando que estas categorias presentes na mente e no plano físico encontram-se emaranhadas umas às outras de modo que só podem ser “pinçadas” por meio de um exercício de abstração, ou seja, que discerne uma das categorias através de procedimento mental de especificação, de tipo analítico, e por meio da ferramenta de precisão, precisando o limite da alteridade, por meio da representação e percepção de identidade.

Neste sentido, diferentemente de seus colegas pragmatistas do Clube Metafísico, a filosofia pragmaticista peirceana se destaca por sustentar a realidade de conceitos universais, que ele mesmo distinguiu veementemente ao perceber os rumos de cunho nominalista presente na argumentação dos demais colegas. Neste sentido, as Ciências Normativas (sociologismo lógico peirceano) subordinam o interesse individual relativo ao processo de conhecimento à objetividade e poder da generalização, e em consonância com o interesse maior e mais geral da comunidade indeterminada de investigadores, que tem por finalidade conformar-se com a verdade, ou seja, o de alcançar o entendimento em um processo de razoabilidade contínua com fins à verdade. As ciências normativas classificadas por Peirce correspondem às esferas concernentes às filosofias sistêmicas, a saber, Estética, Ética e Lógica, esta última entendida como Lógica geral ou Semiótica.

Outra característica do construto filosófico peirceano foi o de revisar conceitos de assentimento tradicionalmente estabelecido, como a noção de intelecto, por exemplo. O princípio primeiramente sistematizado por Aristóteles *nihil est intellectu quod prius non*

14 CP 5.431

*fuert in sensu*¹⁵, em Peirce perpassa originariamente pela noção de juízo perceptivo¹⁶. Neste sentido, o juízo perceptivo pertence à ordem do particular assim como a experiência está para a subjetividade. A problematização aparece na questão de como tornar o que é da ordem do particular e da experiência em um conceito, da ordem de um universal. A resposta que Peirce dá à esta questão envolve o campo da lógica, pois ele sustenta que o juízo perceptivo é pré-inferencial, por esta razão denominado judicativo. Em outro dizer, o juízo perceptivo envolve predicados reais, o que lhe atribui grau de generalidade, e a introdução da generalidade se efetiva no próximo movimento, que se caracteriza pelo pensamento inferencial, que, por meio do raciocínio abduativo gera hipóteses plausíveis, ou seja, a partir de juízos perceptivos.

Peirce parte da proposta transcendental kantiana para construir sua estrutura epistemológica, ao dedicar-se sistematicamente aos estudos da obra de Kant e de Schiller, principalmente a “Crítica da Faculdade do Juízo” e a “Educação Estética do Homem”¹⁷, sendo estes importantes como ponto de referência para a elaboração de seu pragmatismo. Ele concebe sua própria proposta epistemológica, somando-se às categorias a classificação das Ciências Normativas (Ética, Estética e Lógica), em que são lançadas as bases deontológicas de seu sistema filosófico, com fins a fundir os interesses individuais aos interesses mais elevados da comunidade indeterminada de investigadores¹⁸, em torno do objetivo de descobrir métodos de generalização, que seria este o modo que tornaria o mundo razoável, ao reconhecer e significar seus padrões.¹⁹ Com isso, Peirce atribui que seja esta a tarefa da filosofia, a de especificamente produzir métodos.

Por estas razões, Peirce distingue sua filosofia da filosofia proposta pelos demais pragmatistas, rebatizando seu pragmatismo em “pragmaticismo”, justamente para expressar que não estava de acordo com a proposta filosófico-pragmática de seus

15 Tradução livre: “Não há nada no entendimento que não estivesse passado antes pelo sentido”.

16 Resultado de um processo perceptivo que envolve relação com a secundidade, e que não envolve volição quanto ao perceber, entretanto implica um juízo quanto à interpretação do que se percebe, envolvendo assim aspectos da categoria de fenômenos de secundidade. Este é o ponto de partida para toda possibilidade de conhecimento.

17 SCHILLER, 1995.

18 Grupo ideal de investigadores que são a justificativa peirceana para a verificação da teoria a longo prazo (*long run*). Como as cadeias inferenciais sgnicas (interpretativas) são de tipo infinito, contínuo, de modo ideal se persegue um finalismo com fins à verdade que coincida com a realidade, mediante condições de erro, em que as teorias são revisadas por membros dessa categoria da comunidade indeterminada com honestidade intelectual por meio de comprometimento ético de pesquisar para encontrar a verdade, contribuindo para o desenvolvimento, crescimento, e evolução do conhecimento de modo geral.

19 GARDIM, 2007, p. 76-78.

pares, mesmo com a de seu amigo mais próximo, William James, com quem mantinha frequentes e intensas discussões e correspondências. Havia muitas dissonâncias, porém, julgo que a fundamental se refere a Peirce ser o único no grupo a sustentar a existência de conceitos universais. Outro ponto importante de divergência entre o pragmatismo e o pragmaticismo encontra-se em que Peirce insere em seu sistema uma classificação das Ciências Normativas, que, segundo ele, são fundamentais para delimitar o modo, alcance e área de atuação de seu método científico. As classes das Ciências Normativas, Estética, Ética e Lógica (Semiótica), fornecem fundamentação e atuam conjuntamente fazendo parte da formação da teoria geral da significação.

A experiência é condição necessária para delinear a significação, porém não é suficiente, haja vista que o modelo peirceano é representacionista, logo não há um *imediato* nos procedimentos inferenciais de percepção da realidade. Neste sentido, a experiência pode ser considerada o ponto de partida, na percepção de anomalia e geração de hipótese, acionando o movimento do círculo virtuoso do conhecer- interpretar- representar, estes emaranhados conjuntamente aos processos sígnicos de notação e produção de significado efetivam o conhecimento a partir da experiência.

As tríades são recorrentes, em diferentes níveis e tipos de conexões, que fazem parte desta arquitetônica e sistemática taxonômica, que estão dispostas em camadas de amplitude, alcance e função generalizadora. Consideramos que, em Peirce, conhecimento e experiência, em última análise, são sinônimos, e há a necessidade de mapear o terreno das ações no campo conceitual, distinguindo classes de modos, referentes à distinção entre função (posição relacional) e identidade (qualidade), com aplicação de mensuração e localização dos tipos de relações estabelecidas na malha *mobile spatiotemporal* pela ferramenta lógica fornecida pela semiótica.

Logo, sistematizando, as categorias mais gerais da experiência, são base e princípio de ordenação que aparece na tríade com os respectivos nomes e ordinalidade, que se referem ao tipo de suas relações. A saber:

Elemento atômico de pura qualidade, que não possui relações, por ser pura qualidade (primeiridade);

Elemento diádico, que envolve alteridade, por se tratar de um fato bruto (secundidade);

Elemento triádico, posto em relação aos dois primeiros a ele associados de modo

estrutural e irredutível, e onde se efetiva o processo de significação (terceiridade)²⁰.

Estas categorias são referentes ao mundo externo, atuando sobre as relações internas mentais efetivadas no mundo, como significação e representação correlacionadas às tríades gerais. A partir delas as demais categorias também gerais são estruturadas, mas sempre contidas e reduzidas a graus topológicos de extensão e potencial para a efetividade.

Este é outro dos diferenciais do pragmatismo peirceano, ao descrever a experiência estabelecendo uma conexão, em que suas estruturas não são fragmentadas, mas todas incorporadas e interdependentes no contínuo externo (universal) /interno (particular), em referência à sua efetivação, assim como os elementos que fazem parte apenas da esfera representacional e que existem como possibilidade. Neste sentido, a “mente” do mundo (externo) está em íntima relação com a mente humana (interna). O que não significa dizer que o pragmatismo peirceano seja uma espécie de mentalismo. Neste sentido, importa deixar claro o que Peirce denomina ser mente²¹. A mente se manifesta de modo consciente, e pode ser dividida em três partes: *feeling* ou experiência monádica; sentido de alteridade ou experiência diádica; e sentido de mediação ou experiência triádica. De acordo com essa divisão, três tipos fundamentais da experiência devem ser explicados: o conteúdo momentaneamente presente da consciência; a experiência de um outro diretamente presente, que oferece resistência; e a experiência de síntese ou mediação²².

A mente em relação à ideia de função, ela testa as crenças por meio de método verificacional (científico para o plano inferencial), todavia passível de falha, sempre com ênfase nos processos inferenciais de raciocínio postos como método. Neste sentido, devemos considerar que estamos inseridos num mundo já estabelecido, com crenças instanciadas em hábitos cristalizados; com isso se diz que a mente se configura de acordo com esse espaço de crenças estabelecidas e hábitos estabelecidos, plano este que a crença subjaz e em permanente movimento num constante contínuo evolutivo, podendo ser substituída por uma mais adequada conforme o que não é esperado acontece, a dúvida se instaura e a crença anterior não é mais adequada para explicar o fenômeno.

20 Estas categorias aparecem de modo recorrente, justamente por serem da ordem mais geral sob o intuito de tornar mais evidentes a presença de suas relações implicadas.

21 Mente é modular por completo, até e incluindo os sistemas responsáveis pelo raciocínio, planejamento, tomada de decisões e afins. O conceito de modularidade também tem figurado em debates recentes em filosofia da ciência, epistemologia, ética e filosofia da linguagem - mais uma evidência de sua utilidade como uma ferramenta para teorizar sobre a arquitetura mental.

22 CP 1.378

Por esta razão as crenças não são produzidas na filosofia, tampouco testadas em laboratório, mas são retiradas do pensamento comum que sobre elas aplica-se método científico de verificação, a fins de validação das mesmas crenças quanto ao seu teor de verdade, de conexão com a realidade, que, se possuindo correspondência com a lei da generalização, própria da realidade, serão qualificáveis a serem escolhidas e fixadas com fim de gerar ações efetivamente práticas que, por sua vez, resultem nos resultados esperados. Logo, a ênfase quanto à função da filosofia no campo da epistemologia, para Peirce, é a de produzir métodos inferenciais de fixação de crença que possa fornecer com precisão subsídios para a escolha da crença a ser fixada, com fins à ação, para que seja instaurado um hábito que conflua em mesmo sentido ao da ordenação da lei natural, do cosmo.

Em correlação às categorias das Ciências Normativas, estas estão para as da fenomenologia numa esfera, e em processo evolutivo do pensamento convencional e estabelecido pela tessitura de suas sistematizações relacionadas aos fins para a verdade, sob análise e teste permanente para alcançar a determinação em um representante final que seja homologada como sendo Lei (generalidade) pela participação dos agentes da comunidade indeterminada de investigadores.

Posto isso, o estabelecimento das linhas gerais do espaço lógico pragmático-conceitual mapeado por Peirce, configura-se também, em posição interveniente quanto ao seu poder generalizador de representar, nas categorias da Ciência Normativa, e na ciência das leis da conformidade das coisas com os fins²³, que podem ser reconhecidas mediante esta estrutura:

No plano da Estética - considera aquelas coisas cujos fins devem incorporar qualidades de sentimento;

No plano da Ética, aquelas cujos fins situam-se na ação;

No plano da Lógica, aquelas cujo fim é o de produzir consequentes por meio de representação simbólica.

Estas três classes das Ciências Normativas identificadas e postuladas por Peirce

23 CP 5.129, EP 2:200. Cf. *The essencial Peirce: selected philosophical writings*, 1998. [citado EP, seguido do número do volume e do número da página].

são extremamente gerais, assim como o são as categorias fenomenológicas, e apresentam na configuração de seu padrão a amplitude espaciotemporal quando percebidas no plano da ação e passíveis de serem mapeadas, padrões estes de correspondência com as formas de raciocínio, sequencialmente, interpolando elementos dispostos na respectiva aproximação do padrão estrutural fenomenológico que quanto aos tipos de raciocínio apresentam a forma correlata:

A Abdução está para Estética em seu teor gerativo (primeiridade), assim como ...

A Indução está para a Ética e referente ao plano prático da ação (secundidade),
e ...

A Dedução para a Lógica, ao traçar consequentes lógicos, leis (terceiridade).

Esta imbricação dos modos de raciocínio, aplicados quanto a geração de significação referente ao plano da realidade, efetivam-se como mente interna em relações que se apresentam de forma indissociável e interpoladas, como toda tríade que faz parte do contexto fenomenológico dos eventos.

Para apresentar evidências que confirmem essa correspondência entre a fenomenologia geral, Ciências Normativas e os modos de raciocínio, faz-se necessário o estabelecimento de um método capaz de expor de modo satisfatório a coerência e razoabilidade que só podem ser reconhecidas, e gerar significado com fins à escolha da ação, mediante estas conexões; de modo a obter o alcance de explicar como as coisas no mundo são, para que servem, e aonde se deseja chegar, em prol de se fazer escolhas que determinem um padrão de relevância que separe a ação para bons e maus fins, que em última análise irá se concretizar na efetividade do tempo presente, do agora, e com pretensão de que mantenha-se em futuro enquanto exerça sua função de significação, de dar sentido à ação.

Ao propor um método que verifique a validade das inferências imbricadas nestas camadas de relações interpoladas, Peirce classifica duas esferas:

Realidade (externa)

Representação (interna).

A crença que se pretende justificar deve ser fixada mediante um método que garanta a correspondência com a realidade, e é justamente este método, como posto anteriormente, que Peirce nomeia como “científico”, por seu ideal e potencial poder de precisão.

Neste sentido, nos processos de descoberta, circunscritos no plano que ficou conhecido como “a lógica da descoberta” ou de “resolução de problemas”, as relações estabelecidas a partir destas áreas de fundamentação, de natureza primordial, desde sua gênese relacional, gera significações, e essas, pelo alto grau de generalização, aparecem como qualidade, como substância, como um primeiro aparecer; por esta razão o teor de surpresa que acompanha os processos de investigação.

Na relação de causalidade, no contexto do plano da investigação, está para a atuação do homem da ciência, enquanto que criar método está para a filosofia, testando seus experimentos na resistência e brutalidade do fato, com fim de saber se o que se representou na mente científica corresponde ao que está no mundo, por esta razão pode resistir à hipótese, ou concordar com ela, fornecendo indícios de verdade, ou seja, que não dependem da vontade humana. Estabelecendo analogia ao procedimento investigativo, a representação se apresenta como atividade muito peculiar ao matemático, que busca reconhecer padrões gerais, discerni-los e classificá-los, justamente para fornecer um mapeamento das condições de possibilidade para ações futuras.

Em síntese e ordem respectiva, a forma do que aparece e surpreende (estética/primeiridade) propulsiona o desejo de saber o que aquilo é; e abrindo um espaço explicativo, neste ponto a ética (secundidade) é exigida pelo pesquisador ao comprometer-se com a busca pela verdade e em não obnubilizar o fluxo do conhecimento (as três categorias interpoladas), por quais razões sejam. No plano da lógica, que é de natureza representacional (terceiridade), cabe o papel de comprometer-se a gerar consequentes, em sequência na aplicação da metodêutica²⁴, mediante honestidade intelectual, com fins à encontrar a verdade, para gerar os consequentes lógicos como possibilidades de escolha de ação, efetivadas no plano de secundidade, e novamente submetidas ao “sim” ou “não” do que está fora da vontade humana, em sentido de subordinação.²⁵

24 A metodêutica é o estudo do método de investigação, quanto à exposição e aplicação da verdade, em que toda investigação científica deve iniciar-se em uma abdução, a dedução apresenta os consequentes das hipóteses geradas por abdução e a indução oferecerá uma verificação das mesmas hipóteses geradas.

25 Esta nos parece ser uma boa explicação para a compreensão do que chamamos de “frustração”, quanto ao desejo que não se realiza no plano da ação. Neste sentido, Peirce comenta que é comum ao pensamento ordinário julgar que raciocina bem, mas se não se segue a estas leis gerais, os fins não são alcançados, logo o

Ora, tudo o que é universalmente afirmado nas categorias gerais também o é em seus subtipos, em posição subvenida, ou seja, nas categorias de menor poder de generalização, em que uma parte das relações estabelecidas não pode denotar todas as relações. O mesmo ocorre em seu correlato, como por exemplo, no plano das proposições, em que uma parte da proposição não denota toda proposição. Por esta razão, a ordenação em graus de generalização se estabelece como princípio geral na/para a lógica, a que Peirce propõe operar em seu sistema, a saber, a semiótica, que possibilita analisar estas relações que encontram-se plasmadas nas categorias gerais, discernindo quantas e de quais tipos são; enquanto que o método (aplicação das formas de raciocínio) exerce por função a mensuração da continuidade implicada à urdidura relacional dos pontos conectivos entre coisas.

Ainda quanto à lógica, Peirce desenvolveu pertinente argumentação no ensaio: *Por que estudar lógica?*²⁶. Ele postula que o controle consciente do processo inferencial é derivado do raciocínio e não de uma mera percepção, que, por sua vez, desenvolve-se a partir do referencial perceptivo pré-inferencial, a saber, juízo perceptivo. Este tipo de percepção peculiar é pré-consciente, mas de forma judicativa fraca, por não envolver moralidade, não em termos tradicionais, mas envolver uma “escolha”, a do recorte imagético da realidade que aparece para uma mente. Ou seja, se delibera sobre a topografia do campo perceptivo. Por sua vez, a realidade se mostra em sua presentidade²⁷, com imagens que chegam à nossa percepção simultaneamente.

Com isso, aparece uma questão filosófica que podemos inserir neste contexto peirceano, a de que como se pode estabelecer critério de ordenação para as imagens que percebemos na realidade, se elas nos aparecem de forma simultâneas? Ou seja, ao estarmos habituados por meio da filosofia clássica a associarmos o processo lógico-inferencial à ordenação de sentenças (sujeito, cópula, predicado), como estabelecer os critérios de ordenação para o que vemos no mundo? Pois, neste sentido que está implicada a judicção,

método de como raciocinar deve ser ajustado. Por definição sintética, isso é o que Peirce chama de inteligência, raciocinar de modo a obter o resultado que se espera. Num primeiro momento pode parecer simples, mas requer muito esforço para se elaborar métodos, e preparo extenso e prévio para realizá-lo, por esta razão próprio da filosofia, pois esta fornece modelos de métodos circunscritos no pensamento dos filósofos que forneceram ferramenta de reconhecimento de padrões universais. Não sem razão Peirce se dedica ao estudo dos clássicos, é justamente de onde subtrai tijolos na construção de sua arquitetura.

26 CP 2.119-218

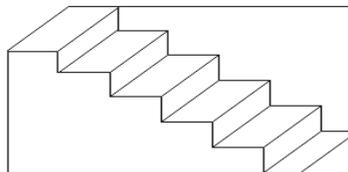
27 Tipo de faculdade que habilita o sujeito cognoscente ao olhar, perceber, ver sem atribuir qualquer interpretação. Faculdade que se torna mais evidente nos artistas, por exemplo, que possuem o hábito de verem cores na natureza como elas aparecem.

consequentemente, por esta razão ser do denominado do juízo.

Para exemplificar, é o caso de recorrer àquelas imagens de efeito *gestaltico*²⁸, em que se pode reconhecer numa mesma figura, entretanto com duas imagens interpoladas e distintas. Neste ponto ressaltamos que na imagem em que aparecem duas figuras na mesma imagem, podem ser distinguidas entre uma e outra (ordenação), dentro do contexto de sua presentidade, ou seja, qual das duas figuras se nos aparece primeiro. Posto ao limite espaciotemporal e biológico de nossas percepções, se impõe uma escolha de qual delas se percebe, apesar da imagem aparecer de forma simultaneamente são difíceis de serem percebidas as duas figuras ao mesmo tempo. Dito de outro modo, ao ter de perceber somente uma das figuras contidas na mesma imagem (metáfora com o recorte de realidade), um mecanismo proto-inferencial para a escolha é acionado no pensamento, de modo a estabelecer o critério de relevância para se escolher ver uma ou outra primeiro, mas sem que este seja um ato elaborado e consciente como do nível dos processos inferenciais, ele se dá de imediato, por força da aparição da figura, em que mais importante que predicar o que ela é, é justamente escolher o que ver. Esse processo de percepção precede o processo autocontrolado inferencial, mas que envolve uma escolha, por esta razão um juízo; que se manifesta somente no nível da percepção que antecede a inferência.

Em síntese, a imagem (*Gestalt*) da escada abaixo exemplifica a argumentação, em que a perspectiva de cima ou de baixo (de onde está posicionado o observador) é percebida separadamente; ou seja, implicaria uma espécie de escolha feita a partir de um juízo *quasi-consciente* sobre a ordem de qual das perspectivas da escada se “escolhe” perceber primeiro.

Figura 1 - *Gestalt*



Fonte: <https://www.ufrgs.br/psicoeduc/gestalt/figuras-sobre-psicologia-da-gestalt/>

28 Cf. Figura 1.

O juízo perceptivo envolve um tipo de processo, segundo Peirce, pré-inferencial, justamente por estar relacionado por um lado a um juízo elementar, e por outro lado, não totalmente consciente; como afirma Peirce neste trecho abaixo:

Por um lado, o juízo perceptivo é o resultado de um processo; todavia, de um processo não suficientemente consciente para ser controlado, ou ao menos não para ser considerado minimamente controlável e, portanto, não totalmente consciente. Se fôssemos submeter este processo subconsciente à análise lógica, deveríamos achar que resultaria naquilo que essa mesma análise representaria como uma inferência abdutiva, baseada no resultado de um processo similar que uma análise lógica semelhante representaria para ser concluída, por similar inferência abdutiva, e assim por diante *ad infinitum*.²⁹

Peirce apresenta o exemplo do crescimento dos cabelos ao procurar explicar este ponto, fazendo uso da analogia de que não deliberamos sobre o crescimento dos cabelos, logo, seria absurdo criticar (julgar moralmente) seu crescimento, o mesmo se dá ao criticar um juízo perceptivo, pois a natureza desse tipo de juízo não é controlável; logo, não teríamos como criticá-lo, por este simplesmente perceber ao que se mostra, e a coisa se mostra como é, do jeito que aparece, na condição de um primeiro, aparece sem estar relacionada.

Em síntese, o juízo perceptivo não deve ser criticável por não ser um processo controlado, ele simplesmente se manifesta da forma que aparece, portanto, este seria um processo que acontece independente do controle ou vontade do observador, mas que envolve uma escolha fraca, e nesse sentido, de natureza semiconsciente, em que não se pode controlar totalmente, tampouco deliberar sobre a aparição do que se percebe, mas deliberar sobre manter a atenção sobre um campo visual. Deste modo, o juízo perceptivo se assemelha, em analogia, ao crescimento dos cabelos, pois, posto retoricamente, que sentido haveria em criticar o crescimento do cabelo, para quais fins? Sobre coisas que não podemos controlar, não podemos criticar, não faria sentido.

Retornando para um contexto mais abrangente e considerando que, diante da possibilidade de haver inúmeras interpretações de determinado evento, as decisões

29 CP 5.181. Tradução livre. No original: “On its side, the perceptive judgment is the result of a process, although of a process not sufficiently conscious to be controlled, or, to state it more truly, not controllable and therefore not fully conscious. If we were to subject this subconscious process to logical analysis, we should find that it terminated in what that analysis would represent as an abductive inference, resting on the result of a similar process which a similar logical analysis would represent to be terminated by a similar abductive inference, and so on *ad infinitum*”.

a serem tomadas também se multiplicam em graus de pluralidade e possibilidades das escolhas sobre o que perceber primeiro (critério de relevância) em um dado campo visual, quantitativamente o que é melhor (bom) ver primeiro e atentar ao maior número de detalhes, deliberando assim sobre o tempo da atenção, da consciência que se aplica ao que aparece.

O que Peirce procura descrever e fornecer fundamentos é para o que acontece no processo anterior à configuração das lógicas, respondendo de certo modo, à questão posta anteriormente, a saber: como as imagens que vemos sobre a realidade nos aparecem de modo simultâneo e as ordenamos para configurar uma sequência, uma ordenação, uma lógica que nos permite extrair um significado que se pretenda universal. Este processo se inicia em uma instanciação do referente ao espaço de generalização que se configura atuando sobre a tomada de decisão; que, por sua vez, parte do juízo perceptivo (pré-controlado) e desemboca no movimento dos processos de raciocínio colocados em movimento, em que a lógica é a “avaliadora” da melhor decisão a ser tomada, com fins a alinhar-se com a realidade (verdade), determinando assim se um raciocínio é bom ou mau. E circularmente, em um círculo triádico virtuoso, a ética está implicada à lógica e estética, em que início e fim são postos por escolha de recorte deliberado para fins subvenientes (de menor poder de generalização), porém com precisão de discernir em ambiente plurais uma forma de outra. Estes elementos do círculo virtuoso são subordinados à uma espécie de deontologia, em que a ética está para o referente à uma boa escolha e com fins à verdade.

Os elementos do círculo virtuoso da roda inferencial posta em movimento são pertinentes ao campo das Ciências Normativas, representadas por meio da Estética, da Ética, e da Lógica. Por sua vez, estas ciências estão subordinadas a um conjunto maior, mais geral, às categorias fenomenológicas, em que a Estética está para a primeiridade, a Ética para secundidade e Lógica para a terceridade. Detêm-se à investigação de se o propósito último do pensamento, de *per se*, está alinhado à condição investigativa de validação, ou seja, Peirce considera que há dois tipos de conhecimento, a saber: perceptivo, da ordem do juízo perceptivo (estético); e conceitual, da ordem dos raciocínios inferenciais (lógico).³⁰

Em geral, as três ciências normativas: Ética, Estética e Lógica “podem ser observadas como sendo as ciências das condições de verdade e falsidade, da conduta sensata e insensata, das ideias atrativas e repulsivas”³¹. Em síntese, Peirce argumenta que a verdade (Lógica) é uma espécie de Justiça (Ética) que, por sua vez, é uma espécie do

30 CP 2.145

31 CP 5.551; EP 2:378

aparecer do que é admirável (Estética) postos em um grande geral (o plano da realidade)³². Neste ponto que se faz perceber como chega a bom termo a “metafísica tangível” também proposta por Peirce, porém a ser tratada em outro trabalho.

Neste sentido, haveria a necessidade de se fundamentar uma fenomenologia articulada à uma metodêutica que tenha o poder de abarcar o conceito do admirável, ou seja, um raciocínio de tipo inferencial, autocontrolado, próprio da criatividade, que possa gerar novas hipóteses diante de fatos surpreendentes.

Em relação de interveniência (isonomia entre categorias fenomenológicas), quanto ao poder de generalização, a qualidade (primeiridade) é o correlato para a criação; enquanto que na metodêutica é a forma de raciocínio abduativa (primeiridade). Com isso, segue-se a pretensão de fundamentar seu pragmatismo em um terreno objetivado, realista; todavia não positivado (não mecanicista), mesmo sendo organizado em categorias hierárquicas do conhecimento, prática que poderia ser confundida com a proposta dos filósofos positivistas³³, discernir categorias de coisas é elementar, pois como distinguir o que não se discerne sem incorrer em erro categorial? Seguindo por esta tese, a taxonomia é recurso fundamental para distinguir as estruturas que subjazem à arquitetura do conhecimento.

Seguindo com as generalizações, às categorias gerais ou fenomenológicas estão concatenadas as formas de raciocínio correspondentes aos correlatos da Ciências Normativas, postas em relação (topografia relacional) entre primeiridade e abdução, ao gerar hipóteses plausíveis, secundidade e indução, ao se caracterizar pela generalização a partir da experiência e terceridade e dedução, ao extrair da lei seu consequente.

Os demais pragmatistas não seguiram por este viés, não elaboraram um sistema filosófico que desse suporte a suas teorias. Peirce aprofundava-se nas estruturas matemático-filosóficas para construir sua teoria de significação e topologia conceitual, a partir de referências do plano da matemática, buscando analisar a partir de sua constituição o “poder” de gerar axiomas endógenos, ou seja, a partir de padrões gerais, além da capacidade de geração de condições complexas, altamente abstratas e razoáveis, como também de pura possibilidade, fornecendo assim bases estruturais para a configuração de seu corolário associada à realidade empírica da prática investigativa, que era também sua

32 CP 5.130; CP 7.470; EP 2:201

33 Uma das razões pelas quais Peirce é confundido como sendo da categoria dos filósofos positivistas é por estabelecer sua ordem taxonômica hierarquizada dos saberes, de acordo com o grau do poder de generalização.

ocupação, tendo realizado descobertas significativas no campo das ciências. Somando-se a estas duas esferas, Peirce elabora o que ficou conhecida como “a lógica da descoberta”, ao não negligenciar a sensibilidade, desfazendo as reduções estabelecidas pela tradição. Ele faz o caminho pouco convencional, se não inusitado, de partir do particular para as generalizações, ou seja, da surpresa gerada ao se perceber uma anomalia e na descrição do comportamento da mente para gerar sua explicação, ou seja, sistematizando a arquitetura do saber, discernindo suas bases.

3 Topologia constitutiva da construção de significado

A arquetônica filosófica de Peirce fornece subsídios bastante robustos, e de longo e profundo alcance explicativo, quanto sua força de representação em correspondência com os padrões habituais que “aparecem” para um decodificador dos sinais atualizados no presente no/do mundo, passíveis de inteligibilidade e potencial criativo de processos de significação e significados que crescem evolutivamente.

Posto isto, as estruturas subjacentes da relação mente-mundo-linguagem se tornam configuráveis e dinâmicas representacionalmente, vinculados ao propósito de compreender e distinguir o real das vias de acesso à representação, relacionadas, como dito anteriormente, aos modos de raciocínio e categorias fenomenológicas.

Apresentamos em linhas gerais as principais relações e correlações super e subvenientes postas de acordo com a posição do mover do observador (interpretante) e mover do signo (*representamen*) em relação ao objeto observado em posições dinâmicas que podem ser circunscritas nas camadas de composição da urdidura do tecido da realidade generalizado nas categorias fenomenológicas (primeiridade, secundidade, terceiridade). Estas estruturas triádicas aparece de modo recorrente, por ser um padrão percebido nas estruturas mais basais que permeiam toda a realidade, em que os elementos constitutivos estão postos em relação de irredutibilidade, de modo a fundamentar sua consistência lógico-semântica. O que implica em buscar compreender o mapeamento do que se pretende trazer ao plano da descrição da existência.

Neste ponto, convém trazer o tema, sobre a distinção que Peirce fez entre os conceitos de existência e de realidade, apresentado no artigo de 1908: Argumento Negligenciado para a Realidade de Deus (*A Neglected Argument for the Reality of God*)³⁴. A existência é da ordem do particular, individual, pertencente à categoria de secundidade,

34 CP 6.452-485, EP 2.434-450

reage a um segundo, dotada de alteridade. Enquanto a realidade é dotada de generalização, não se esgota no particular, em que todos os elementos: qualidade, reação e mediação estão postos em relação. Ora, o que podemos pensar sobre o mundo, sobre a realidade, está inserido de modo irreduzível nestas três categorias, em que tudo pode ser pensado nelas e sem elas nada pode ser pensado. Com isso, o mundo, plano dos fenômenos, não pode ser configurado de forma eficiente em um sistema representacional diádico. Neste sentido, os sistemas binários estão para um mecanismo reduzido, enquanto o sistema triádico está para um organismo vivo, que move-se pela malha espaciotemporal.

Contudo, apesar das categorias fenomenológicas estarem interpoladas no plano da realidade, ou seja, uma das partes não apareça isoladamente no âmbito da generalização³⁵, podem ser isoladas por meio de um exercício mental, por abstração. Uma das partes poderia ter maior destaque de acordo com o contexto de apresentação, como por exemplo, a primeiridade é uma condição de existência do puro acaso, em que tudo que aparece é criativo e novo, justamente por ser da ordem de pura qualidade, do um que aparece como único, sem estar posto em relação; contudo, não vivemos em um mundo em que tudo é novo, nem mesmo vivemos em condições de puro acaso, mas podemos pensar o um da primeiridade por meio de abstração.

Como por exemplo, ao sermos inseridos no contexto do mundo das artes, a primeiridade se destaca, pois há um componente de novidade e de aparente acaso muito mais destacados nesta área, em que as relações de significação vão sendo construídas a partir da ênfase no que se pretende destacar, ou seja, na inovação e originalidade da obra. Neste sentido, destacamos que o inverso, ao articular áreas que destacam as outras categorias fenomenológicas, colocadas em relação de cooperação, adquirem maior grau de generalização, de produção de significado. Logo, ressaltamos que não era sem razão que um dos métodos utilizados pelo pragmaticismo de Peirce é o de recorrer a diversas áreas do saber, tal qual o foi em sua formação.

Com isso, a linguagem trabalhada em amplo sentido, com múltiplos léxicos (por

35 Sem nos remetermos a Damásio, o erro de Descartes se configura em traçar um plano bidimensional da realidade (plano cartesiano) que é irreduzivelmente triádica; e operando por meio desse método e sistema binário com pretensão à generalização, não tem força para instanciar realidade em planos mais gerais. Sobretudo, sob pena de incorrer em erro categorial, não se pode comparar o funcionamento de um relógio ao de um organismo vivo. O primeiro pode ser montado e desmontado e seu funcionamento normaliza-se, assim como sua ontologia; o segundo só se mostra em movimento e na hermenêutica de possibilidade/impossibilidade de abertura de seu sistema, que se levado a ser “encaixado” em uma categoria (espaço/tempo) que não lhe é própria, poderia chegar à colapsar, e neste sentido, de que valeu ser aberto, para qual fim? Tantas outras digressões podem decorrer deste ponto. Julgamos ser pertinente para, de um modo não ortodoxo, expor uma das críticas de Peirce sobre os postulados cartesianos.

serem múltiplas as áreas) e significações obriga a um aclarar de ideias, ou seja, produzir métodos que tornem nossas ideias claras. Não sem razão Peirce dedica-se a escrever um artigo com este mesmo título, *How to make our ideas clear*, publicado em 1878³⁶. Neste texto, utilizado como referência para o nome do movimento pragmatista americano, Peirce expõe o argumento de que, em última análise, as crenças se consolidam em hábitos de ação. Esta proposta é significativa na formação do pensamento dos participantes do Clube Metafísico e na atuação dos intelectuais estadunidenses que foram influenciados por esta corrente³⁷. No entanto, convém ressaltar que não aparece o termo “pragmatismo” neste artigo de Peirce, e sim a sugestão de um método que favoreça a clareza conceitual com fins a uma ação. Nas palavras de Peirce:

Parece, então, que a regra para se atingir o terceiro grau de clareza de apreensão é a seguinte: Considere que efeitos, os quais conceivelmente poderiam ter consequências práticas, que atribuímos ao objeto de nossa concepção. Então, a admissão desses efeitos é toda a nossa concepção do objeto.³⁸

Dentro destes limites estruturais da configuração de mundo do pragmaticismo peirceano, que se delinea na ênfase sobre o poder da generalização, pode ser entendida e aplicada para estabelecer conexões lógicas em diversos contextos de leitura de realidade; fazendo uso desta mesma estrutura para definir um ponto inicial e recorte final. Pois, está posto que há um primeiro, um segundo e um terceiro; o que derivar desta configuração será repetição de sua estrutura de base de referimento; se estiver em desacordo, ou seja, em relação de insubordinação representacional a essas categorias, o torna sem efeito de se realizar, comprometendo o sistema de significação. O preço a ser pago por uma representação em desacordo com sua categoria (forçosa redução) é a perda do poder de representar, perda em graus de significação, perda de eficiência.

Por outro lado também é uma transliteração prescritiva da experiência para o

36 Este texto está inserido em um conjunto argumentativo de textos com o título de *Ilustrações da Lógica da Ciência*, envolvendo mais outros cinco textos em sequência explicativa configurando-se em um amplo quadro argumentativo, a saber: 1) *A fixação da crença*. 2) *Como tornar nossas ideias claras*. 3) *A doutrina dos acasos*. 4) *A probabilidade da indução*. 5) *A ordem da natureza*. 6) *Dedução, indução e hipótese*.

37 São muitos os livros sobre a história do Pragmatismo, entre eles os autores mais considerados a trabalharem com este tema são Joseph Margolis (que frequenta o encontro de Pragmatistas realizado na PUCSP anualmente), Robert Brandom, Cheryl Misak, Richard Bernstein. Há também uma tradicional postura de recorrer aos escritos de Richard Rorty, em que são citados principalmente *Consequences of Pragmatism* e *Philosophy and the Mirror of Nature*.

38 CP 5.402

signo, expressa no plano do discurso, em que a máxima pragmatista é considerada desde o princípio do processo do conhecimento, que acontece pela lei de generalização. A inclusão do interpretante como parte da relação sónica indica que todo pensamento está envolvido em questões interpretativas. Logo, todo pensamento está instanciado em uma comunidade linguística. Neste sentido é levada em conta a passagem de um domínio ao outro, considerando as idiosincrasias presentes em cada um dos limites da linguagem que principia na experiência, mas parte da representação. Por conseguinte, a forma lógica não tangencia o caráter social do significado, por esta razão a importância da fala comum; que, por sua vez estabelece um recorte epistemológico para delinear seu espaço de atuação.

Com vistas no pragmatismo de Peirce, a linguagem explica o pensamento e este se ancora em uma realidade testada na própria experiência, porém a mesma experiência acontece de forma induzida no conjunto de particulares de onde se extrai um condutivo para a generalização. Neste sentido, a forma de representação do conteúdo engendrado pelo universo aponta para um devir, em que as determinações e qualidades são dadas nas formas de relações triádicas e dinâmicas, imbricadas, evolutivas em graus de complexidade. Esta perspectiva que vai sendo formada e fixada como crença coletiva e adotada também como padrão de relação mente-mundo, que configura-se a partir da instauração do hábito.

Em síntese, são essas as bases mais gerais do pragmatismo, ou melhor, pragmatismo peirceano, postas em relação com as tríades basais que explicam e que estão atreladas à estrutura fenomenológica peirceana e inseridas no plano factual (externo) e representacional (interno) na malha do contínuo. Neste sentido, a realidade peirceana é representada *a posteriori* e de forma contingencial, configurando-se no movimento de interpretação da realidade à longo prazo³⁹, por meio da comunidade indeterminada de investigadores, inserida em um processo contínuo de verificação, de cunho idealista, em que as crenças estabelecidas são submetidas à resistência da atualidade, a revisões de justificação metodêutica até que possam alcançar um estado que corresponda à realidade consolidada como verdade.

39 Como aparece anteriormente, porém enfatizando, Peirce usa o termo “*long run*”.

Referências

BRENT, Joseph. **Charles Sanders Peirce: A life**. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

GARDIM, Anabela. **Comunicação e Ética: O Sistema Semiótico de Charles S. Peirce**. Corvilhã: Editoras Ubianas, 2007.

LENZEN, Victor F. The Contributions of Charles S. Peirce to Metrology. **Proceedings of the American Philosophical Society**, v. 109, n. 1, p. 29-46, 1965.

GILLISPIE, C. (Editor). **Dictionary of Scientific Biography**. Princeton University, 1970.

KANT, Emmanuel. (1790/2002) **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução: Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

PEABODY, Berkley. **The Winged Word**. Albany, NY: State University of New York Press, 1975.

PEIRCE, Charles Sanders. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1931-35 e 1958. 8 vols. Eletronic Edition. [CP].

_____. **The essential Peirce: selected philosophical writings**. The Peirce Edition Project (Ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1998. V.2. [EP].

_____. **New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce**. Editor C. Eisele. The Hague, The Netherlands: Mouton, 1976.

_____. **Writtings of Charles Sanders Peirce**. Vol. I a VI, à cura de Peirce Edition Project. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1982-2010.

_____. **Escritos Coligidos**. Tradução: Armando Mora D' Oliveira e Sérgio Pomerangblum. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. **The Essential Peirce**. Vol. 1 e 2. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1992-1998.

_____. **Pragmatismo e oltre**. Tradução: Giovanni Maddalena. Milano: Bompiani Testi a Fronti, 2000a.

_____. **Semiótica**. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo Editora Perspectiva, 2000b.

_____. **Scritti scelti**. Tradução: Giovanni Maddalena. UTET: Torino, 2005.

_____. **Ilustração da lógica da ciência**. Tradução: Renato Rodrigues Kinouchi. São Paulo: Ideias & Letras, 2008a.

_____. **Esperienza e Percezione: Percorsi nella Fenomenologia**. Tradução: Maria Luisi. Firenze: Edizione ETS, 2008b.

RORTY, A. **Consequences of Pragmatism**. Essays, 1972-1980, University of Minnesota Press: Minneapolis.

_____. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton University Press: Princeton, 1979

SCHILLER, Friedrich von. **A Educação Estética do Homem**. São Paulo: Iluminuras, 1995.



Judivan, Lagarto, Propriacao/PL, 2015 - PI 

Judivan Lopes. Lagarto (2010)

APÊNDICES

ARTIGOS ORIGINAIS EM FRANCÊS

Le Printemps arabe a-t-il été un vrai printemps pour les femmes en Syrie?

AFRAA ISMAEL

Quelle révolution pour les femmes tunisiennes:

Printemps féministe ou hiver islamiste?

NAJET LIMAM-TNANI

LE PRINTEMPS ARABE A-T-IL ÉTÉ UN VRAI PRINTEMPS POUR LES FEMMES EN SYRIE?

WAS THE ARAB SPRING A REAL SPRING FOR WOMEN IN SYRIA?

Afraa Ismael¹

Résumé:

Voilà maintenant neuf ans que les femmes arabes prennent une part active dans les soulèvements populaires dits « Printemps Arabe ». Au-delà d'une lutte pour se voir reconnaître les droits fondamentaux d'une société démocratique, tels que liberté d'expression, de mouvement, l'égalité hommes-femmes, la protection sociale, c'est un combat pour la fin d'une citoyenneté de second ordre, dans laquelle elles subissent une marginalisation et une injustice devenues difficilement supportables. Cette lutte est d'autant plus vive que les femmes arabes n'ont rien gagné à l'indépendance de leurs pays respectifs malgré leur participation aux mouvements indépendantistes. Cette étude cherche à savoir si les femmes syriennes qui dénonçaient avec les hommes les dirigeants en place pour la conquête de la démocratie et par ce biais l'acquisition des grandes libertés publiques et la fin d'une société patriarcale, ont vu leurs espoirs se concrétiser ou si tout au contraire, la direction prise ne conduit plus à un « Printemps Arabe » mais à un Automne ou un Hiver Arabe.

Mots-clés:

Femmes, printemps arabe, société patriarcale.

Abstract:

For the past nine years, Arab women have taken an active part in the popular uprisings known as “Arab Spring”. Beyond the struggle to ensure the fundamental rights of a democratic society (like freedom of expression and movement, gender equality, social protection) this situation is also a fight for the end of second-rate citizenship in which women suffer such marginalization and injustice that make it difficult to bear. This struggle is all the more poignant, as Arab women have gained nothing from the independence of their respective countries despite their participation in independence movements. This study aims to address whether Syrian women – who denounced, along with the men, the political leaders for the conquest of democracy, the acquisition of great public freedoms and the end of a patriarchal society, saw their hopes come true. Or, on the contrary, if the direction taken no longer leads to an “Arab Spring” but to an Arab Autumn or even an Arab Winter.

Keywords:

women, Arab spring, patriarchal society.

¹ Doctorat en philosophie de l'Université Bordeaux 3 (2013). Maître des conférences à la faculté de Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Université de Tichrine, Lattaquié, Syrie.

1 Introduction

La guerre fait partie des phénomènes qui accompagnent l'humanité depuis ses origines. Elle ne cesse jamais de se révéler dans toute son horreur. Derrière les faits d'armes, les atrocités du champ de bataille et les crimes monstrueux perpétrés à l'encontre des civils, se cache une autre réalité, celle de femmes (ALEXIEVITH, 2016), une réalité horrible, triste, mais trop souvent ignorée, et ceci pour la simple raison que depuis la nuit de temps la guerre est perçue comme étant l'apanage des hommes uniquement. Elle se fait entre hommes, par des hommes, pour des hommes, et elle est majoritairement racontée par des hommes (ALEXIEVITH, 2016) en oubliant complètement que la guerre est une grande épreuve pour tout le monde, surtout pour les femmes.

Comme les autres sociétés arabes, la Syrie vit selon certains paradoxes. Depuis cinquante ans, ce pays est connu pour sa stabilité politique et économique, mais il est perturbé depuis plus de neuf ans par une vraie guerre civile incluant les dimensions politiques, religieuses, ethniques, économiques et sociales.

En tant que syrienne, engagée dans des questions affectant les femmes du monde arabe, je suis particulièrement soucieuse de leur statut dans une partie du monde où le droit, les traditions, les coutumes et la religion confirment une subordination des femmes et les exposent aux différentes formes de violence patriarcale. C'est pourquoi, je pense que dégager une perspective féministe sur la guerre, c'est d'abord situer la guerre au sein d'un système social de domination et d'exclusion à l'endroit des femmes, un système patriarcal dans lequel les femmes sont toujours considérées comme des citoyennes de second ordre.

Aujourd'hui, plus de neuf ans après le soulèvement populaire le « Printemps arabe » s'est transformé en guerre civile. Au regard de ces images qui montraient des femmes défilant dans les rues, souvent au mépris des législations qui interdisaient au peuple le droit de manifester, la question que je pose est la suivante : où sont maintenant les femmes syriennes ? Ces femmes qui dénonçaient avec les hommes les dirigeants en place, pour réclamer le respect de leurs droits fondamentaux, la démocratie, la liberté politique, ainsi que la fin d'une culture patriarcale étouffante. Ont-elles vraiment réussi à remettre en cause la tradition et à obtenir une égalité de droit avec les hommes, dans l'espace privé comme dans l'espace public ?

Pour l'exprimer différemment, le « Printemps arabe » qui est apparu comme un moment porteur d'espoir et de changement, a-t-il émancipé les femmes en Syrie ? Le « Printemps arabe » a-t-il été un vrai printemps ou un hiver pour les femmes en Syrie ?

Dans le cadre de cette étude et avant de passer à une analyse des conséquences de la guerre sur la femme, je souhaite faire le point sur le rôle des femmes en Syrie pendant cette guerre qui a beaucoup bouleversé la dynamique sociale et engendré d'importantes transformations au sein de la société syrienne.

2 Le rôle des femmes syriennes pendant la guerre

Je veux commencer mon propos sur les rôles des femmes syriennes durant cet événement dramatique par cette citation de l'historienne française Françoise Thébaud, l'auteure des textes fondamentaux sur l'histoire des femmes en période de guerre, dans laquelle elle dit : « les femmes au temps de la guerre sont aussi des femmes en guerre sur tous les fronts » (THÉBAUD, 2013, p. 19). C'est parfaitement le cas des femmes en Syrie pendant cette guerre.

En effet, la guerre a expédié les hommes au front, beaucoup de femmes syriennes, mères, épouses, sœurs, filles, fiancées sont généralement affectées par leur départ, et très angoissées par l'attente de nouvelles du front ou des retours en permission. Nombreuses sont celles qui connaissent la douleur de la séparation définitive d'un être cher : père, frère, mari, fils, ou dont l'époux ou le fils reviennent du front marqués à tel point qu'elles ne reconnaissent plus l'homme d'avant. De très nombreux combattants rentrent blessés, parfois mutilés, traumatisés psychiquement. A leur retour, leur souffrance n'est pas vraiment reconnue et traitée. Ils doivent l'assumer et faire face à une vie familiale très difficile.

A ceci s'ajoute que, au-delà du fait que la place des femmes dans la société syrienne n'a pas évolué, elles doivent toujours affronter de nombreuses discriminations. Malgré les énormes difficultés qu'elles doivent assumer du fait de l'absence des hommes, un groupe très importante de femmes, à la ville comme à la campagne, peut faire preuve d'une résilience exceptionnelle dans tous les aspects de la vie. Elles se battent quotidiennement, s'engagent auprès de leurs communautés, elles travaillent dans tous les domaines - dans les champs, les usines et les hôpitaux - parfois, elles exercent des fonctions traditionnellement occupées par des hommes - conductrices de bus ou chauffeurs de taxi, travaux de construction - cela toujours pour faire vivre le pays, approvisionner le front, subvenir à leurs propres besoins, ainsi qu'aux besoins de leurs enfants et des personnes âgées de leur famille.

D'autres femmes font preuve d'un courage immense. Elles participent aux combats, elles ont pris les armes contre Daesh, non seulement pour défendre le terrain du pays, mais aussi pour s'affranchir de la domination masculine. Un tel engagement défie la

tradition et offre aux femmes la place qu'elles méritent dans la société.

Il ne faut non plus oublier que certaines femmes syriennes centrent davantage leurs efforts sur l'aide humanitaire, le soutien psychosocial des femmes violées et des enfants.

3 Les conséquences de la guerre sur les femmes

Bien que les conséquences de la guerre frappent les communautés syriennes dans leur ensemble, elles affectent plus particulièrement les femmes et les filles (DE LARGE, 2017) du fait de leur statut social et de leur sexe. Les parties impliquées dans cette guerre et la société syrienne par ses traditions et ses coutumes sont souvent à l'origine des violences faites aux femmes.

Ces violences - qui se définissent comme « tous les actes de violence dirigés contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de la liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée² » (IMPE, 2019, p. 17) - peuvent prendre des formes très diverses (violence sexuelle, violence conjugale, mariage forcé des filles mineures, mutilations sexuelles féminines qui répondent au besoin de contrôle de la sexualité féminine par les hommes, et enfin trafic d'êtres humains (esclavages, exploitation sexuelle). A ceci, je peux aussi ajouter une autre forme de violence, une forme patriarcale spécifique actuellement aux sociétés arabomusulmanes, c'est la polygamie.

Dans cette étude, je voudrais donner un éclairage particulier à trois formes de guerre silencieuse qui à mes yeux, s'apparentent à des meurtres psychologiques et qui sont : le viol, le mariage forcé des filles mineures et la polygamie.

4 Le viol, une punition inévitable

Le viol reste toujours l'un des grands scandales en matière de droits humains. Trois questions s'imposent : Pourquoi le viol ? Qu'est-ce qui se cache derrière cet acte sexuel qui reste toujours un sujet tabou ? Pourquoi les femmes semblent-elles obsédées par ce sujet en temps de paix comme en temps de guerre ?

² Cf. L'article premier de la déclaration des Nations Unies sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes, et adoptée par l'Assemblée générale de l'ONU en 1993.

Pour y répondre, il est important de comprendre correctement les résidus socioculturels qui légitiment d'une certaine façon la violence envers les femmes (RAVEN-ROBERTS, 2017). Il est aussi essentiel d'analyser la conception même du pouvoir qui exerce cette violence et, plus particulièrement, de l'étudier du point de vue de la sexualité.

En effet, la violence sexuelle - qui est commise par les hommes à l'encontre des femmes - met en lumière l'un des paradoxes les plus brutaux liés à la domination masculine, à la subordination des femmes dans la vie publique et privée et donc à leur statut social de seconde classe dans toutes les sociétés en générale et au Moyen-Orient en particulier.

Selon la tradition historique judéo-chrétienne et la tradition musulmane, l'idéal féminin est caractérisé par la soumission et la chasteté. Toutefois, les hommes veulent exercer leur masculinité à travers les femmes. Ainsi, les exploits sexuels des *mâles* doivent être montrés au reste de la communauté masculine comme un moyen de revendiquer cette virilité, l'un des principaux éléments constitutifs de «l'homme véritable».

Cet élément permet justement d'expliquer les cas d'abus sexuels exercés à l'encontre des femmes. En effet, la société nous apprend que les mâles sont naturellement programmés pour céder à leur « pulsions » sexuelles, qu'ils ne peuvent pas dominer. Ce manque de contrôle est publiquement condamné, mais en réalité, les frontières entre violence sexuelle et relation consentie sont parfois très floue. Cette confusion entretenue répond à une stratégie, surtout lorsque les agresseurs sont des hommes connus. C'est ainsi que la violence envers les femmes, en général, et la violence sexuelle, en particulier, finit par être tolérée, surtout lorsqu'elle s'exerce dans l'espace privé.

De façon plus générale, si les viols sont a priori condamnés, ils sont, également, présentés comme un événement tout à fait envisageable. D'ailleurs, et dans la suite de ce qui vient d'être exposé, je souhaite mettre l'accent sur un point important : c'est la façon dont les femmes et les petites filles dans les sociétés conservatrices, comme la mienne, apprennent à s'habiller de manière pudique et à ne pas sortir de chez elles si elles ne sont pas accompagnées par un homme pour les protéger. Des féministes, d'origines différentes (irakiennes et iraniennes) font une analyse similaire des traditions exigeant que les femmes se couvrent de la tête aux pieds pour cacher leur corps, source de provocation. Elles disent : « Notre corps et ce que nous sommes est susceptible d'engendrer la violence qui peut être exercée contre lui. Ces craintes et ces culpabilités sont propres aux femmes et se reflètent dans ces discrets gestes « féminins » que nous devons être capables d'intégrer parfaitement à notre manière d'être depuis l'enfance » (CACHO, 2012, p. 233). En effet, cette peur du viol qui habite les femmes n'est pas le produit de leur imagination, mais

plutôt le résultat d'amères expériences. Cette peur vient du fait que malgré toutes les marques que la violence laisse sur les corps, sur le psychique des victimes et sur leurs communautés, cette violence reste une horrible et triste réalité, mais trop souvent ignorée. Ainsi, il est donc juste de conclure que dans les sociétés hétérosexistes, on considère que la norme en matière de pratiques sexuelles consiste dans la relation entre un homme et une femme. Cependant, ces pratiques sexuelles maintiennent les femmes comme objet de discrimination, la sexualité devant être comprise comme un système de pouvoir qui reflète de façon à la fois évidente et subtile les violences sexuelles (CACHO, 2012).

Maintenant, et à la lumière de ce qui vient d'être exposé, émerge la question suivante : si la volonté du machisme de montrer son pouvoir et sa virilité se présente comme l'une des causes principales de la violence sexuelle faite aux femmes en temps de paix, quels sont donc les raisons de la violence sexuelle en temps de guerre ? Jusqu'à quel point est-il juste de dire que la violence subie par les femmes en temps de guerre ne serait que la manifestation la plus dure, ou la traduction directe de la discrimination et des abus dont les femmes sont victimes en temps de paix, ainsi que des rapports de force inégaux existant entre hommes et femmes dans la société ? Pour y répondre, je voudrais citer cette phrase de l'écrivaine et théoricienne féministe américaine Cynthia H. Enloe : [Quand] les stratèges militaires imaginent que les femmes forment la base de la culture de l'ennemi, [quand] ils définissent les femmes principalement comme élevant les enfants [...] et comme étant la propriété des hommes et le symbole de leur honneur, [quand] ils imaginent que les communautés résidentielles reposent sur le travail des femmes, ils seront tentés de concevoir une opération militaire globale qui inclut l'agression sexuelle des femmes par leurs soldats (ENLOE, 1989 apud LEBEL-RACINE, 2011).

Je suis très loin de soutenir la thèse qui insiste sur la lecture biologique des comportements de l'homme (DE LARGE, 2017) pour expliquer le viol. Selon cette thèse, d'après ce qu'il a été dit plus haut, le *mâle* est esclave de sa nature biologique, donc, le viol, s'inscrirait de manière puissante dans ses structures biologiques qui restent à peu près contrôlées en temps de paix.

En effet, si on veut mieux comprendre le viol en temps de guerre, il faut absolument sortir de ce cadre, afin de comprendre que cet acte sexuel en temps de guerre convoque l'imaginaire d'une idée sociale de la femme. Les femmes sont alors un élément du corps national. Cela touche à la dimension sacrée de la reproduction et au corps de la femme comme sanctuaire familial. Cette violence genrée dit des choses sur l'ordre des sexes dans une société (BRANCHE; VIRGILI, 2011).

Je préciserais que le système patriarcal d'une société dominante légitime le

contrôle sexuel des hommes sur les femmes ainsi que l'accès qu'ils ont à celles-ci. Il en va d'un système construit, en grande partie, par les principales religions, lesquelles ont eu une influence considérable sur l'élaboration de la pensée tout au long de l'histoire de l'humanité. Elles servent encore de référence pour les normes et les règles sociales concernant le comportement propre à chaque genre et aux relations entre hommes et femmes. On comprend non seulement le viol en temps de guerre, mais aussi l'augmentation de sa fréquence. On voit aussi que le viol est présent non comme une conséquence de la guerre, mais plutôt comme un instrument actif de l'assujettissement des individus en temps de guerre, comme stratégie de contrôle social exacerbé lors des situations chaotiques comme celles que connaît la Syrie depuis plus de neuf ans. C'est aussi une arme psychologique qui permet d'instaurer un véritable climat de panique.

D'origines différentes, ethniques et religieuses (Kurdes, assyriennes, arméniennes, musulmanes, chrétiennes) un nombre très important de femmes syriennes ont été abusées par les combattants de tous bords qui prennent ces femmes pour cible, comme un « butin de guerre », « une monnaie d'échange », « le repos du guerrier », « le champ de bataille » leur corps étant identifié au territoire ennemi. Elles sont, dans tous les cas, rabaissées au rang d'objet et perçues comme étant la propriété des hommes. Dans ce contexte, Tina Sideris écrit : « (...) le viol est ancré dans l'extrémisme hutu comme un instrument de vengeance ethnique. Alors qu'il est simultanément un instrument de torture politique stratégique visant la démoralisation et l'humiliation de l'ennemi, il reflète et engendre également dans l'identité masculine hutu une série de rapports complexes entre les sexes et cela, indépendamment du statut économique des hommes» (SIDERIS, 2003, p. 721)³.

Pour aller jusqu'au bout dans cette réflexion, il est important de comprendre le silence qui entoure généralement les viols dont les femmes sont victimes. En effet, quand une société accorde une importance toute particulière aux normes et aux questions d'honneur et quand l'honneur de la femme tient, dans cette société, à la maîtrise de sa sexualité, on comprend mieux pourquoi un grand nombre de femmes syriennes victimes de violences se retrouvent rejetées par la société. Si parfois la compassion des parents et de la famille est manifeste, reste la crainte du jugement du groupe social auquel la victime appartient. Ceci explique bien pourquoi la plupart des victimes se retrouvent exclues de leurs communautés. Elles sont rejetées par leurs maris si elles sont mariées, privées de leurs enfants si elles sont mères, traumatisées par ce qu'elles ont subi, effrayées aussi bien de se déplacer que d'être emprisonnées chez elles ; parfois mariées au premier venu pour

³ Voir aussi : Lacroix et Sabbah (2007, p. 21).

effacer le déshonneur. Certaines se suicident ou tentent de le faire, tellement leur désespoir est profond. Ainsi, l'injustice pour la femme est double, elle est punie par les violeurs et par la société et par la communauté à laquelle elle appartient.

Il est donc très juste de confirmer, avec l'historienne française et la spécialiste des violences en situation coloniale, Raphaëlle Branche, que le viol n'est pas seulement un crime qui tue, mais plutôt un crime qui laisse vivre et qui fait regretter d'être né. C'est un crime continu, dont les effets destructeurs se font sentir sur la durée, tels que menace de grossesse et de maladie. Le viol n'est que le début du crime. C'est un meurtre de genre et la mort est trop douce dans bien des cas (BRANCHE; VIRGILI, 2011).

En arrivant maintenant au terme de cette étude sur le viol en temps de guerre, je voudrais conclure en confirmant que cet acte sexuel se bâtit sur les relations de genre préexistantes dans la société syrienne et donc sur ses dynamiques socioculturelles. Ce qui fait du viol un instrument de guerre si terrifiant et si efficace, c'est qu'il s'attaque directement au concept d'honneur incarné par le corps des femmes.

Pour aller plus loin dans cette réflexion, je peux que dire les violeurs ne font qu'opérationnaliser des systèmes qui permettent la violence à l'encontre des femmes à travers la complexité des inégalités entre les sexes, des inégalités de classe, des inégalités raciales et d'ethnicité. En somme, il est donc juste de dire que le viol en temps de guerre n'est pas seulement une marque de la domination masculine, mais il est aussi le produit de violences sociales, ethniques et nationales qui bouleversent l'organisation de la société et provoquent une destruction intime à tous les niveaux.

5 Mariage forcé des filles mineures

Il faut reconnaître, d'entrée de jeu, que le mariage précoce ou le mariage d'enfants n'est pas un phénomène nouveau en Syrie. Ce phénomène - qui est le résultat de la mentalité patriarcale et qui est bien enraciné dans les traditions religieuses et culturelles⁴ - était pratiqué avant la guerre, notamment dans les zones rurales du nord et du sud-est de la Syrie où les perspectives des filles sont limitées. Selon le rapport présenté par l'UNICEF en 2011

4 Toutes les religions en Syrie autorisent le mariage précoce, c'est pourquoi, cette pratique est devenue une tradition, ou, tout du moins, elle est acceptée culturellement. Pour la population musulmane, majoritaire en Syrie, l'âge minimum requis pour le mariage est de 18 ans pour les garçons et de 17 ans pour les filles. Mais le mariage précoce est permis s'il est autorisé par le tuteur de l'enfant. Dans ce cas, l'âge minimum est de 15 ans pour les garçons et de 13 ans pour les filles. Pour savoir plus de détails sur cette question. Cf. Yagi (2018).

13% des femmes syriennes âgées de 20 à 25 ans étaient mariées avant 18 ans⁵ (UNICEF, 2011 apud CARE INSIGHTS, 2011). Mais, avec la guerre et la précarité économique des syriens réfugiés à l'intérieur et à l'extérieur de la Syrie, l'inégalité entre les sexes, existant depuis toujours, et le manque d'éducation, ce phénomène prend une ampleur considérable et inquiétante. Il est utilisé aujourd'hui en tant que nouvelle stratégie de survie, soit afin d'atténuer les pressions financières qui pèsent sur la famille, soit comme un moyen de « protéger » la virginité et l'honneur de la fille et, par extension, la réputation de la famille (SALVE THE CHILDREN, 2014; CARE INSIGHTS, 2011).

Ici, il est important de noter un point crucial lié à la question de la virginité et de l'honneur de la famille dans la société syrienne. La perte de la virginité de la jeune fille avant le mariage peut donner lieu à des crimes d'honneur et, parfois, à des représailles atroces contre les responsables, mais aussi contre les jeunes filles elles-mêmes⁶.

En effet, cette question n'a pas nécessairement une explication religieuse, puisqu'elle concerne aussi bien les chrétiens que les musulmans, les deux communautés ont à cœur la préservation de la virginité. Car, dans la plupart des traditions locales, la virginité est associée à la pureté féminine, et dans l'imaginaire populaire, elle est le symbole de l'innocence sauvegardée. Les hommes se vantent d'être « les premiers », et cette primauté d'accès est perçue, en soi, comme une source de satisfaction sexuelle. Pour la femme, rester vierge signifie également la garantie d'un mariage sous les meilleurs auspices et l'assurance du respect conjugal par la suite (GUIDERE, 2013).

En revenant à notre étude sur le mariage d'enfants, je souhaiterais mettre l'accent sur un point très important, c'est que, avec la mentalité patriarcale dominante dans la société syrienne, l'inégalité entre les sexes est ici clairement en jeu. D'abord, la valeur de la virginité, défendue dans la société orientale depuis la nuit des temps, n'est pas imposée de la même manière aux femmes et aux hommes. La virginité des garçons est dévalorisée, elle est considérée comme un manque de virilité, alors que pour les filles, ce n'est pas un manque de féminité, au contraire, c'est une garantie pour le mariage et pour la famille (EL SAADAWI, 1969). Ensuite, les préoccupations précédentes, présentées pour justifier le mariage précoce, s'appliquent rarement aux garçons et aux jeunes hommes et ceci pour l'unique raison que les filles et les femmes ont toujours un statut inférieur à celui des hommes, en temps de guerre comme en temps de paix. Les filles sont mariées très jeunes

5 Voir aussi : Nada Khalifa (2015).

6 De nombreuses femmes en Syrie sont tuées au nom de l'honneur de la famille, et en raison des articles 548 et 192 du Code Pénal, leurs assassins reçoivent tout au plus entre trois mois et trois ans de prison.

car elles sont considérées comme un poids pour la famille et que leur bien-être n'est pas une priorité.

Je tiens maintenant à mettre en évidence l'impact du mariage précoce ou mariage d'enfants pour les filles. Les jeunes filles mariées font face avec difficultés à ce mariage précoce : complications pendant la grossesse et l'accouchement, violence en tous genres dont elles sont victimes - violence sexuelle, physique et émotionnelle de la part de leurs conjoints, éducation et opportunités économiques limitées, ainsi que peu de liberté et de chance d'être socialisées avec des enfants de leur âge. Le mariage précoce prive ces jeunes filles mariées de l'opportunité d'être mises sur un pied d'égalité avec le sexe masculin et de grandir sainement. A ceci, je peux ajouter qu'un certain nombre de ces mariages sont de courte durée et non enregistrés. Cette situation laisse ces jeunes filles quasiment sans protection pour elles et pour leurs enfants. Les jeunes filles divorcées, surtout dans les camps de réfugiés, sont stigmatisées dans leur communauté, ce qui entraîne des conséquences néfastes sur leur bien être psychologique.

6 La polygamie

Bien que la monogamie soit la règle générale en Syrie, la polygamie existait dans la société syrienne avant la guerre. Cette pratique varie selon le contexte religieux, coutumier, culturel et socio-économique. Ce phénomène serait un peu plus répandu dans les campagnes que dans les villes et dans les groupes les moins instruits et les plus conservateurs. Il est plus fréquent lorsque l'écart d'âge entre les époux est grand. D'ailleurs, il est important de noter que cette pratique était peu répandue, les unions polygames ne représentent que 5% des mariages enregistrés avant 2010⁷, contre 30 % en 2015.

Quand on cherche à comprendre les raisons de cette augmentation, on se rend compte qu'en s'appuyant sur les révélations religieuses⁸, elles nous montrent que la polygamie remplirait plusieurs fonctions à l'endroit des femmes et de la famille : d'abord une fonction protectrice, en raison des nombreux morts dus à la guerre, souvent des hommes. Les femmes perdent leur mari et se retrouvent seules à la tête d'une famille sans avoir de revenus assurés. Ainsi, la polygamie constituerait une protection des orphelins et des veuves.

⁷ Cf. Taha. (2016, p.118).

⁸ Il est important de souligner que les révélations concernant la polygamie sont apparues après la bataille D'Uhad dans laquelle a périé plus de dix pour cent de la population masculine musulmane, ce qui a laissé beaucoup de veuves et d'orphelins vulnérables. Cf. Khaliq (1995, p. 31).

La seconde fonction que la polygamie remplirait serait celle de soutien. Au cours de ces dix années de guerre et en raison de la disparition d'une partie substantielle de la population masculine, le fait d'être une deuxième ou troisième épouse ne serait pas un choix pour les veuves ou pour les jeunes filles mais une nécessité. Comment peut-on comprendre ce raisonnement ?

Pour y répondre, je peux dire que lorsque la société prépare les filles à leur «destin» social, c'est-à-dire le mariage et la fondation d'une famille, la crainte de ne pas trouver un époux est généralement vive. Rester célibataire est une anomalie qui génère le mépris : les préjugés sont très durs contre les « vieilles filles ». Ainsi, la disparition massive de jeunes hommes célibataires fait apparaître la menace d'une nation stérile dominée par des contingents de vieilles filles⁹ qui n'ont pu trouver de mari. Donc, pour limiter le risque d'une nation stérile, il faut encourager les hommes à avoir une seconde épouse, comme le propose le juge Mahmoud Al-Maarawi – le Chef des Tribunaux Religieux qui gèrent l'État Civil en Syrie.

Pour lui, pour résoudre le problème du célibat forcé des jeunes femmes et qui touche actuellement 70% des jeunes femmes¹⁰, la polygamie serait la meilleure solution. Il explique dans sa déclaration à l'Agence France Presse : « Beaucoup d'hommes sont morts, portés disparus, ou ont émigré, il y a donc plus de femmes que d'hommes, et la solution du point de vue légal et religieux, c'est la polygamie ».

En effet, en cherchant à comprendre les origines de cette attitude patriarcale, on voit qu'elles remontent encore une fois à la discrimination, à l'inégalité des sexes, et à l'infériorité de la femme dans la société syrienne dans presque tous les domaines hors du foyer. Ce sont les hommes qui gèrent le monde, alors que les femmes auraient la tentation de se consacrer entièrement à leur mariage et à leurs enfants au risque de limiter leur liberté. Cette situation revient - comme l'explique parfaitement Simone de Beauvoir dans son ouvrage magistral « *Le Deuxième sexe* » – au fait que la femme ne se sent pas capable, ou bien qu'elle ne désire pas rester célibataire pour des raisons économiques et surtout des raisons sociales. La société, les parents, la religion, confirment aux femmes qu'elles sont inférieures aux hommes et qu'elles devront avoir un mari.

9 D'après Tishreen, un journal d'Etat syrien. Sans compter les hommes qui combattent et ceux qui ont émigré, 65% des syriens sont des femmes, contre 35% d'hommes.

10 Selon une statistique publiée par Al-Baath, un journal d'Etat syrien en 2019.

7 Conclusion

Arrivée au terme de cette étude, je voudrais conclure en disant que le « Printemps arabe » n'a aucunement libéré la femme syrienne et a bien affirmé une nouvelle émergence des hommes. Le « Printemps arabe » a été l'hiver des femmes syriennes. Il nous faut militer pour une nouvelle masculinité dans laquelle les hommes acceptent un rapport d'égalité avec les femmes. Il nous faut militer pour un nouveau type d'homme, qui n'ait pas besoin de soumettre la femme pour affirmer sa masculinité. Le rôle de l'éducation est à cet égard primordial et les responsabilités des femmes considérables. Ce sont elles qui éduquent les garçons et les filles, ce sont elles qui ont le pouvoir de ne pas transmettre ni aux garçons ni aux filles les stéréotypes patriarcaux. Il faut cesser d'être les premières complices du machisme dominant dans notre société. Par là même, nous sommes toutes appelées à confirmer notre rejet absolu de l'auto victimisation de la femme.

Bibliographie

ALEXIEVITH, S. **ليس للحرب وجه أنثوي** [A guerra não tem um rosto de mulher]. Tradução do russo para o árabe: Nizar Yeux Noirs. Damas: Mamdouh Eudwane, 2016.

BRANCHE, R.; VIRGILI, F. **Viol en temps de guerre**. Paris: Payot, 2011.

CACHO, L. **Trafics de femmes**: enquête sur l'esclavage sexuel dans le monde. Paris: Nouveau Monde, 2012.

CARE INSIGHTS. **To protect Her Honor**: Child Marriage in Emergencies – the fatale confusion between protecting girls and sexual violence. **Care Insights**, jun. 2011. Disponível em: < <https://insights.careinternational.org.uk/publications/to-protect-her-honour-child-marriage-in-emergencies-the-fatal-confusion-between-protecting-girls-and-sexual-violence>>. Acesso em: outubro de 2020.

DE LARGE, P. **العنف الجنسي وصحة المرأة في الحرب** [A violência sexual e a saúde da mulher em tempos de guerra]. In: **المرأة والحرب** [As mulheres e a guerra]. Tradução do inglês para o árabe: Ruba Khaddam Aljamie. Damas: Alrahba, 2017.

EL SAADAWI, N. **La femme et le sexe**. Aexandrie: Almustaqbal, 1969.

ENLOE, C. H. **Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics**. Berkeley: University of California Press, 1989.

GUIDERE, M. **Sexe et Charia**. Monaco: Rocher, 2013.

IMPE, A. M. **Informar sur les violences à l'égard des filles et des femmes**. Paris: Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science, la culture, 2019.

KHALIFA, N. **مقارنة قانونية بين الدول العربية للقوانين التي تتعلق بسن الزواج** [Uma comparação jurídica entre os países árabes para as leis relativas à idade do casamento]. Conferência regional em Beirute, outubro de 2015.

KHALIQ, U. Beyond the Veil? An analysis of the Provisions of the Women's convention in the Law as Stipulated in Sharia'ah. **Buffalo Journal of International Law**, v. 2, n. 1, 1995. Acesso em: outubro de 2020.

LACROIX, M.; SABBAH, C. La violence sexuelle contre les femmes dans les pays en guerre et vivent des conflits ethniques: défis pour la pratique. **Reflets**, Ottawa, v. 13, n. 1, p. 18-40, 2007. Disponível em: < <https://www.erudit.org/fr/revues/ref/2007-v13-n1-ref1866/016811ar/> >. Acesso em: outubro de 2020.

LEBEL-RACINE, M. La guerre est l'affaire des hommes. **Regard Critique**, v. 6, n. 1, p. 4, fev. 2011. Disponível em: < <http://www.regardcritique.ca/article/la-guerre-est-l-affaire-des-hommes/> >. Acesso em: 12 de outubro de 2020.

RAVEN-ROBERTS, A. **المرأة والاقتصاد السياسي للحرب** [A mulher e a economia política da guerra]. In: **المرأة والحرب** [As mulheres e a guerra]. Tradução do inglês para o árabe: Ruba Khaddam Aljamie. Damas : Alrahba, 2017.

SAVE THE CHILDREN. **Too young to wed: The growing problem of child marriage among syrian girls in Jordan**. London: Save the children, 2014.

SIDERIS, T. War, gender and culture: Mozambican women refugee. **Social Science and Medicine**, n. 56, p. 713-724, 2003. Disponível em: < <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12560006/> >. Acesso em: outubro de 2020.

TAHA, Z. **Syrie**. Belgique: De Boeck supérieur, 2016.

THÉBAUD, F. **Les femmes au temps de la guerre de 14**. Paris: Payot, 2013.

YAGI, N. **دراسة ميدانية في مدينة جرمانا ظاهرة زواج القاصرات في ظل الأزمة السورية**.
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies, Arts and Humanities
Series, v. 40, n. 3. 2018.

QUELLE RÉVOLUTION POUR LES FEMMES TUNISIENNES: PRINTEMPS FÉMINISTE OU HIVER ISLAMISTE?¹

WHICH REVOLUTION FOR TUNISIAN WOMEN: FEMINIST SPRING OR ISLAMIST WINTER?

Najet Limam-Tnani²

Résumé:

L'implication très importante des femmes dans la révolution tunisienne et leurs revendications avant-gardistes, le désir de libération qu'elles ont éveillé chez les femmes arabes ont fait penser et dire que les révolutions arabes allaient être un printemps moderniste et féministe. Cependant la montée de l'islamisme dans la plupart des pays du printemps arabe a remis en question cette orientation féministe et fait peser une menace sur les femmes et leurs acquis. Loin de céder aux islamistes, les femmes tunisiennes se sont mobilisées et élevées contre les tentatives d'islamisation de leur pays ; elles finirent, avec le concours des partis démocrates et de la société civile, par obliger le parti islamiste Ennahdha, qui a gagné les élections, à quitter le pouvoir et, ses députés au sein de l'Assemblée constituante, à participer à l'élaboration d'une nouvelle constitution respectueuse des droits humains et de l'égalité entre les sexes.

Mots-clés:

révolution, femmes, islamisme.

Abstract:

The very expressive implication of women in the Tunisian revolution and their avant-gardists demands, such as the longing for liberation they inspired in Arab women, made people think and say that Arab revolutions would be a modernist and feminist spring. Nevertheless, the rise of Islamism in most of the countries related to the Arab Spring challenged this feminist orientation and posed a threat to women and their achievements. Far from giving in to the Islamists, Tunisian women gathered and protested against the attempts to Islamize their country. With the help of democratic parties and civil society, they forced both the Islamist party Ennahdha, which won the elections, to leave power, and its deputies in the Constituent Assembly to participate in the development of a new constitution respectful of human rights and gender equality.

Keywords:

revolution, women, Islamism.

1 Cet article a été écrit dans le cadre du projet européen *Springarab*, initié par l'université de Paris 8 en 2012, et publié dans sa version française dans un ouvrage intitulé *Un Etat en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, dirigé par Mohamed Ali Ben Zina et Aissa Kadri, aux éditions Arabesques, 2019.

2 Docteur d'Etat en littérature, langue et civilisation françaises et professeur des universités à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis. (najetlimam@yahoo.fr)

1 Introduction

Fondée sur des revendications d'égalité et de dignité, la révolution tunisienne s'est faite en dehors de toute référence religieuse et sans la participation des islamistes, grâce à une grande solidarité entre les hommes et les femmes. Elle a ainsi fait naître chez les tunisiennes qui y ont participé activement de grands espoirs, espoir de réformes permettant de renforcer l'égalité entre les sexes et de faire évoluer le Code du statut personnel³ qui demeure sur certains points encore dépendant de la *charia*. L'action soutenue des femmes et leurs revendications avant-gardistes durant la première période de la révolution, l'exemple qu'elles ont constitué pour les autres femmes arabes qui s'élèveront en Egypte au Yémen, en Libye contre la dictature de leur pays et le désir de libération qu'elles ont éveillé chez certaines femmes arabes, en Arabie saoudite notamment où Manal El Charif a enfreint la loi interdisant aux femmes de conduire une voiture et où le problème de la condition des femmes saoudiennes est soulevé par certaines activistes, ont fait penser et dire que les révolutions arabes allaient être un printemps moderniste et féministe.

Cependant la montée de l'islamisme favorisée par la libération des islamistes prisonniers dans les geôles de Ben Ali et le retour massif d'un grand nombre d'entre eux de l'exil, les valeurs identitaires qu'ils n'ont cessé de promouvoir au moment des élections et surtout la *charia* qu'ils ont cherché à faire intervenir dans l'élaboration de la constitution ont remis en question cette orientation féministe, annonçant une inquiétante régression et faisant peser une menace sur les femmes et sur leurs acquis.

Si islamisme et révolution, surtout une révolution faite au nom de l'égalité et la liberté étonnent parce qu'ils sont antinomiques, l'islamisme impliquant un conservatisme et un référent religieux inconciliable avec l'esprit révolutionnaire et les principes démocratiques revendiqués, islamisme et féminisme s'accordent encore moins. Et si l'on en croit celles et ceux qui ont travaillé sur les révolutions française et russe comme la philosophe Geneviève Fraisse et le chroniqueur Omar Saghi et qui ont relevé le caractère misogyne de ces révolutions où des féministes ont été soit exécutées, comme Olympe de Gouges et Madame Roland en France, soit mises à l'écart comme Alexandra Kollontai

³ Le Code du statut personnel ou CSP consiste en une série d'articles de lois visant à l'instauration, dans de nombreux domaines, d'une égalité entre les hommes et les femmes. Ces lois promulguées le 13 août 1956 par un décret du Bey Mohamed Lamine Pacha, sur proposition de son premier ministre Habib Bourguiba, entreront en vigueur le 1^{er} janvier 1957 et seront considérées comme l'un des acquis les plus importants de l'indépendance tunisienne.

en Russie⁴ (FRAISSE, 2012), féminisme et révolution ne semblent pas non plus faire bon ménage et nécessairement s'impliquer.

Cependant si la tendance féministe est prévisible dans une révolution où les femmes ont joué un rôle important dans la lutte contre la dictature et sont considérées parmi les plus éduquées et les plus émancipées du monde arabe, l'islamisme a d'autant plus surpris que la Tunisie a offert jusque là l'apparence d'un pays moderne et que les barbus et les voilées y ont été relativement peu nombreux. Ces deux tendances contradictoires qui ont marqué la révolution tunisienne l'engageant dans un mouvement complexe de régression et de progression alternatives et parfois simultanées suscitent un questionnement auquel j'essaierai de répondre en recourant à mon propre vécu de la révolution, mais aussi aux analyses nombreuses auxquelles elles ont donné lieu de la part des politiciens, historiens et sociologues qui ont suivi avec intérêt et attention, tant en Tunisie qu'à l'étranger, le processus de la révolution tunisienne. Pour mieux comprendre ces deux tendances et les paradoxes qu'elles ont générés il faut sans doute revenir à Bourguiba et Ben Ali et considérer la politique qu'ils ont adoptée à l'égard des femmes, mais aussi à l'égard de l'islam et des islamistes.

2 Bourguiba et Ben Ali: féminisme d'Etat et laïcité de façade

Considéré comme le libérateur des femmes et comme le fondateur d'un état laïc, Bourguiba et après lui Ben Ali, qui a puisé dans son héritage, ont bénéficié jusqu'à la révolution du soutien de l'Occident qui a fermé les yeux sur les abus de leur régime. Jocelyne Dakhlia écrira à propos de Bourguiba dans un article publié le 21 janvier 2011 dans *Le Monde*: « Ce qui fondait aux yeux de la France éclairée la grandeur de Bourguiba et le privilège tunisien, c'est le statut des femmes et la laïcité » (DAKHLIA, 2011). Henri Gaino définit le régime de Ben Ali de « dictature laïque » ajoutant que « depuis Bourguiba, la Tunisie a été « le pays qui faisait le plus d'effort en matière d'éducation, d'émancipation des femmes »⁵. Certes aujourd'hui après la prise du pouvoir par Ennahdha et les menaces qui ont pesé sur les femmes et sur leurs droits, les Tunisiens et surtout les Tunisiennes se réclament de Bourguiba revendiquant son héritage féministe, cependant les clivages qui sont apparus au cours de la révolution résultent sans doute des contradictions de sa politique qui seront accentuées avec Ben Ali.

4 Nous renvoyons également à l'article d'Omar Saghi (2011).

5 Dans une déclaration faite le 18 janvier 2011 sur *France info*.

Rationnel et imprégné de l'esprit des lumières, Bourguiba engagera dès les débuts de l'indépendance des réformes importantes en vue de rompre avec les institutions juridiques et religieuses de l'état beylical⁶ qui représentaient à ses yeux un ordre archaïque et rétrograde et cherchera à édifier un état moderne. Il inaugurerà son pouvoir par la promulgation du Code du statut personnel le 13 août 1956, démantèlera par la suite la mosquée-université de la Zitouna au profit d'institutions étatiques séculières et s'activera à promouvoir les valeurs profanes de travail, de progrès, d'intelligence et de mérite au détriment des valeurs et des pratiques religieuses (le jeûne et le sacrifice du mouton) qui peuvent entraver la marche du pays vers le développement et le progrès. Par ces ruptures, Bourguiba ne visait pas cependant la séparation de la religion et de la politique et donc la création d'un état laïc : la constitution réfère à Dieu dans son préambule et stipule que l'islam est la religion de la Tunisie. En outre dans ses discours le combattant suprême recourait continuellement aux figures et aux symboles religieux pour légitimer sa politique⁷. C'est plutôt comme l'indique l'historien Augustin Jomier (2011) l'« assujettissement du religieux à l'état et la fonctionnarisation du culte » qu'il voulait afin de soumettre le domaine religieux au contrôle de l'Etat.

Le Code du statut personnel qui a permis d'accélérer l'émancipation des femmes par l'abrogation d'un nombre important de discriminations sacralisées par la *charia* comme la polygamie, la répudiation, le tuteur matrimonial, ainsi que par l'institutionnalisation du mariage monogamique et du divorce judiciaire égalitaire, et la légalisation de la contraception, et qui leur a accordé de nombreux droits (de travailler, de se déplacer, de voter et de se présenter aux élections etc.) s'inscrit lui aussi dans « un programme de promotion féminine visant à rattraper, de manière autoritaire et volontariste, la condition des femmes [occidentales] » (JOMIER, 2011). Il peut de ce fait être perçu comme un féminisme d'Etat. Elaboré avec l'aide des oulémas et justifié par une lecture éclairée de l'islam, le Code du statut personnel ne remettait nullement en question la religion et encore moins le patriarcat et la morale. Cette politique moderniste et « féministe » connaîtra d'ailleurs un essoufflement avec le temps et fluctuera selon la conjoncture politique : ainsi pour contrer l'opposition de gauche dans les années 70, Bourguiba revalorisera le patrimoine islamique et favorisera les partis et milieux religieux et changera son discours dans les années 80 face à l'opposition islamiste.

6 Qui se rapporte au Bey de Tunis et au régime monarchique instauré par Hussein, Bey en Tunisie en 1705.

7 Les références à la religion sont en effet omniprésentes dans ses discours qui sont travaillés par l'intertexte coranique et les métaphores religieuses et le Code du statut personnel est lui-même fondé sur une lecture moderne de la religion.

Avec Ben Ali, les paradoxes de la politique de Bourguiba vont s'approfondir et générer des contradictions insoutenables parfois: cherchant à neutraliser les islamistes dont il se rapprochera dans un premier temps et qu'il réprimera violemment par la suite, faisant du voile sa cible principale, Ben Ali utilisera plus encore que Bourguiba la rhétorique et les symboles de l'islam, développera un discours sur l'identité arabo-musulmane, concurrencera l'influence des médias islamiques en créant la radio Zitouna, et procédera ainsi à une islamisation du pouvoir qui va renforcer l'islamisation des Tunisiens, islamisation favorisée par l'absence de débat d'idées et par un système éducatif sclérosé et abrutissant qui n'accorde aucune place à la culture générale. Tout en puisant dans l'héritage moderniste et féministe de Bourguiba, il contribuera à l'érosion progressive de cet héritage tant au niveau de la modernité qui deviendra surtout une modernité en trompe-l'œil, qu'au niveau de l'émancipation des femmes qui lui servira avant tout de vitrine pour l'Occident.

Ben Ali a certes ajouté quelques compléments au Code du statut personnel, mais les revendications essentielles des féministes concernant par exemple les discriminations dont sont victimes les femmes et certaines inégalités sont restées sans réponse, en outre des clivages de plus en plus nombreux entre la loi et sa pratique sont enregistrés par les activistes féministes qui sont soumises elles aussi à un dénigrement et à un contrôle policier continu. Ce contexte explique sans doute la mobilisation très importante des femmes qui se fera dès les premiers jours de la révolution.

3 Mobilisation des femmes et revendications féministes: laïcité et parité

Cette mobilisation ne touchera pas uniquement une élite féministe politisée déjà active du temps de Ben Ali, mais aussi des femmes qui se sont politisées avec la révolution et ont pris conscience du rôle qu'elles pourraient jouer dans la reconstruction du pays et d'autres inquiètes par la présence et l'arrogance des islamistes qui ont investi l'espace public au lendemain du départ de Ben Ali. Cette mobilisation prendra plusieurs formes : meetings, manifestations, création de nouvelles associations féministes et mise en place dans les partis de commissions de réflexion⁸ sur la condition et les droits des femmes qui doivent être inscrits dans la future constitution. En ouvrant le champ du possible, la révolution a donné aux femmes tunisiennes une énergie nouvelle et une volonté d'autodétermination

⁸ La première commission a été mise en place par le parti Ettajdid, aujourd'hui appelé parti El Massar (centre gauche), et regroupera tout à la fois des adhérentes au parti et un grand nombre d'indépendantes.

qui vont les pousser à repenser et à redéfinir leur place dans la Tunisie de demain.

Emanant de la volonté de Bourguiba et soumise à la conjoncture politique, l'émancipation des femmes en Tunisie a connu jusque-là un mouvement de flux et de reflux : ainsi après avoir été autorisé, les mariages entre musulmans et non-musulmans seront interdits par une circulaire en 1973 : un mariage mixte sans la conversion à l'islam du conjoint est considéré comme nul. L'égalité des droits notamment en matière d'héritage reste quant à elle bloquée. Pour Sana Ben Achour⁹ (2004) il y a une

distorsion entre le droit et la réalité [qui] est aggravée par le dualisme du statut légal des femmes selon qu'il s'agit de la vie publique ou de la vie privée... Cette ambivalence, génératrice de conflit d'interprétation, est entretenue par des tribunaux dont le référent est le droit musulman et par des gouvernants qui, tout en adhérant aux chartes, conventions et traités internationaux des droits de la personne, opposent à leur réception l'« islam religion d'État » (p. 3).

Tous ces éléments expliquent la volonté d'autodétermination des femmes tunisiennes et l'importance qu'elles accordent en priorité à la laïcité, seule garante de leurs droits, car comme le dit Djemila Benhabib, l'auteure de *L'automne des femmes arabes*: « il y a deux mouvements interdépendants, l'émancipation des femmes et la séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux ; c'est essentiel ; il faut commencer par enlever le référent religieux des constitutions » (BENHABIB, 2013, n.p.).

Les membres de ces commissions de réflexion vont procéder à une évaluation de la situation des femmes dans le pays, puis dresser une liste des améliorations qui devraient être introduites dans le Code du statut personnel et des droits qu'elles souhaiteraient voir figurer dans la nouvelle Constitution. Avec les différentes associations, ces commissions ont créé un front des femmes et élaboré en commun un manifeste où elles ont inscrit leurs principales revendications, manifeste qui a sans doute servi de base pour le projet de constitution que les femmes démocrates ont élaboré avec des juristes en février 2012 et proposé à l'Assemblée Constituante. Dans ce manifeste, la laïcité et la parité dans les listes électorales sont les revendications les plus importantes. Cependant si la parité dans les listes électorales a été adoptée et appliquée grâce à la loi de mai 2011, la laïcité, mal comprise et confondue avec l'athéisme va déclencher des réactions d'hostilité de la part des islamistes

⁹ Juriste et militante tunisienne, Sana Ben Achour enseigne le droit public à l'Université de Carthage. Elle a relevé à plusieurs reprises dans ses articles les écarts entre la législation, qui ne réfère pas au religieux, et son application par les juges.

qui vont s'en servir pour accuser les femmes et les démocrates d'athéisme et d'alliance avec l'Occident. Parallèlement, différentes actions à visées sociales et pédagogiques vont être menées dans le cadre de ce front des femmes : ainsi des caravanes seront organisées dans les régions, afin de sensibiliser à la question des femmes, d'expliquer le principe de la démocratie et d'aider les familles nécessiteuses et les réfugiés libyens ainsi que ceux qui les recueillaient.

Cet élan féministe qui a marqué les débuts de la révolution on le retrouvera même dans les écrits de certaines nahdhaouis comme Soumaya Ghanouchi ainsi que l'indique cet extrait d'un article publié dans *The Guardian* où elle associe étroitement la révolution à l'émancipation des femmes :

Les révolutions arabes n'ont pas seulement ébranlé le cœur des structures du despotisme, elles ont également fait voler en éclat de vieux mythes, dont celui de la femme arabe impuissante... condamnée à vivre dans une cage de silence et d'invisibilité dans une société dont la mission serait celle d'un gardien de prison. Or ce n'est pas ce type de femme qui a fait irruption sur le devant de la scène en Tunisie et en Egypte ces dernières années (GHANOUCI, 2011, n.p.).

Si Ennahdha a remporté les élections c'est sans doute parce qu'elle constitue comme la définit Djemila Benhabib (2013) « une force politique et une organisation moderne » qui a « travaillé la société au corps pendant des années » avec « suffisamment d'argent pour arroser tout le monde » et « qui avance soudée alors que l'opposition est éparpillée¹⁰» (n.p.), mais c'est sans doute aussi parce que ce parti a offert durant la campagne électorale un visage modéré et rassurant de l'islam. Alors que les islamistes égyptiens ont placé sur les affiches électorales une rose à la place du visage des candidates, les nahdhaouis ont accepté le principe de la parité dans les élections législatives même si cela leur a posé quelques problèmes et se sont engagés à respecter le Code du statut personnel¹¹ et l'une des candidates qui se sont présentées sur leurs listes n'a pas de voile et a un *look* très moderne (Souad Abderrahim).

Grâce à une stratégie de double langage savamment orchestrée ils ont pu ainsi toucher à la fois un électorat conservateur acquis à leur discours identitaire et religieux

10 Les raisons de la réussite des Frères musulmans aux élections sont les mêmes en Tunisie et en Egypte selon Benhabib (2013).

11 Dans leur ouvrage *Renaissances arabes, 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Geisser et Ayari (2011) montrent la complexité des relations entre les révolutions du printemps arabe et les islamistes et indiquent que l'intégration des mouvements islamistes peut servir à reconforter une partie des citoyens.

mais également un électorat moderniste qui a cru en leur capacité de concilier islam et modernité et de moraliser la vie publique. Cependant, une fois au pouvoir, Ennahdha montrera un visage différent.

4 Victoire d'Ennahdha: la révolution et les femmes prises en otage par les islamistes

Les premières élections libres d'octobre 2011 en Tunisie ont en effet donné aux islamistes une majorité relative qui va leur permettre de diriger un gouvernement de coalition et de transition. Cette victoire des islamistes en Egypte et surtout en Tunisie a suscité un grand étonnement et une profonde déception aussi bien chez les démocrates des pays concernés que dans le reste du monde où on parle volontiers de « révolution trahie », « d'une révolution qui a accouché d'un monstre islamiste, conservateur et liberticide »¹². Elle a fait de nouveau douter de la capacité des pays arabes à accéder à la démocratie et fait craindre également pour les femmes qui n'ont cessé d'être agressées en Egypte et en Tunisie d'abord par les policiers de Ben Ali et Moubarak, puis par les militaires et par les salafistes.

Au cours de la révolution, en plus de la violence physique, elles ont subi aussi des agressions sexuelles, en Tunisie la répression contre les manifestantes dans les régions et à Tunis a donné lieu à de nombreux viols de la part de la police, ces viols deviendront en Egypte parfois des viols collectifs et seront même commis, selon la journaliste égyptienne Mona Eltahawy qui en a été victime, par les révolutionnaires eux-mêmes. Des tests de virginité ont été également imposés par les militaires aux femmes de la place Tahrir. Ces agressions dues à la répression et fréquentes, selon la philosophe Geneviève Fraisse, en cas de guerre et de troubles sociaux, en raison de la rupture du lien social qu'ils occasionnent, se multiplieront avec l'arrivée d'Ennahdha au pouvoir et prendront plusieurs formes : morale, physique et sexuelle.

Les salafistes ont commencé, dès les premiers jours de la révolution, à s'attaquer, dans les manifestations, aux femmes en raison de leurs slogans en faveur de la laïcité et de l'égalité ; sur le net où la blogueuse Lina Ben Mheni et la cinéaste Nadia El Feni

¹² Nous renvoyons à ce propos à l'article de Dakhli (2013) « Une révolution trahie ? Sur le soulèvement tunisien et la transition démocratique » où elle indique que « la plupart des commentateurs font de l'élection du parti Ennahdha après les élections d'octobre 2011 la figure de la trahison » parce que « La révolution des jeunes, épris de liberté et de justice, aurait accouché d'un monstre islamiste, conservateur et liberticide » et que « Les premières élections libres post-révolutionnaires auraient porté au pouvoir des adversaires de la démocratie et de la liberté » (n.p.).

dont la projection du film « Ni Allah, ni maître »¹³ CinemAfricArt s'est achevée par des affrontements entre les salafistes et le public, sont insultées et menacées. Cette épreuve de force s'accroîtra avec la prise du pouvoir par la Troïka et sera encouragée par la passivité du gouvernement voire même sa complicité ; car Ennahdha ne cache plus son projet d'islamisation du pays et ses députés à l'assemblée nationale demandent à ce que la *charia* soit la source de la Constitution.

Les femmes sont alors soumises à une violence verbale et parfois physique de la part des islamistes à cause de leur tenue jugée indécente ou tout simplement parce que leur présence dans l'espace public dérange. Dans les écoles, dans les universités, et dans les quartiers populaires où ils ont multiplié les écoles coraniques, les islamistes tentent d'imposer le hijab aux femmes et font porter le voile à des fillettes de 3 ans parfois.

A la Faculté des Lettres, des Humanités et des Arts de la Manouba, un groupe de salafistes fait un sit-in pour imposer le port du Niqab, interdit dans les salles de classe, et agresse le doyen que deux étudiantes niqabées accusent de violence à leur égard et traînent devant la justice. L'un des cas les plus représentatifs de cette violence est celui de Meriem Ben Mohamed, une jeune fille violée par des policiers alors qu'elle se trouvait la nuit avec son fiancé dans sa voiture et qui fut accusée « d'atteinte à la pudeur » parce que ses agresseurs ont dit l'avoir trouvée dans « une posture indécente ». Nous partageons le point de vue de Djemila Benhabib (2013) quant à la visée de ces agressions : « Ce qui se joue c'est non seulement une pression politique, mais en même temps une instrumentalisation du pouvoir judiciaire et du pouvoir policier de façon à museler les femmes, à les bâillonner, à les éjecter de la scène publique » (n.p.).

Par ailleurs les acquis des femmes sont remis en question : la polygamie est présentée comme une solution au célibat des femmes et le mariage coutumier revient à l'ordre du jour et est pratiqué par certains islamistes, des prédicateurs moyen-orientaux invités par les salafistes font l'éloge de l'excision inconnue en Tunisie à laquelle ils donnent par euphémisme le nom de « chirurgie esthétique ». Dans les débats présentés par les médias certains proposent même, pour diminuer le chômage, de réduire l'embauche des femmes, proposition reprise à l'assemblée, et d'autres de baisser à 13 ans l'âge du mariage

13 Le film est passé le 26 juin 2011 lors de l'événement « Touche pas à mes créateurs » organisé par le collectif associatif Lam Echaml au CinemAfricArt. Des salafistes du parti Hizb El Tahrir alors non autorisés ont saccagé la salle, agressé son directeur et le public pour empêcher la projection. Nadia El Fani a choisi à la suite de la violente polémique qu'a suscitée le film, de changer son titre assez provocateur de *Ni Allah ni maître* et de lui donner celui de *Laïcité Inch'Allah*. Le film a par ailleurs obtenu le Grand Prix International de la Laïcité 2011.

pour les filles¹⁴. Enfin à l'Assemblée constituante, les députés d'Ennahdha proposent dans le projet de la Constitution de remplacer le principe de l'égalité entre la femme et l'homme au sein de la famille par celui de la complémentarité dans l'article 28¹⁵.

Simultanément une campagne de dénigrement et de diffamation des féministes est menée sur le net. Toutes les féministes sont amalgamées et assimilées à l'UNFT¹⁶ qui était proche de l'ancien régime, et accusées d'avoir été à la solde de Ben Ali et de sa femme et d'islamophobie. Cet extrait peut donner une idée de la nature des propos tenus à leur sujet et des reproches qu'on leur fait :

Un certain nombre de mouvements [...] veulent s'emparer de la rédaction la future Constitution tunisienne [...] pour [y] introduire beaucoup de dispositions juridiques qui ne sont pas de nature constitutionnelle [...] D'autre part, les revendications actuelles des mouvements féministes tunisiennes (sic) semblent être inadaptées à la réalité sociale du peuple tunisien qui a trop souffert durant le règne de BEN ALI (sic) des conséquences du féminisme d'Etat [...] Durant le règne du dictateur BEN ALI (sic), le pouvoir tunisien a fabriqué un féminisme d'Etat institutionnalisé à des fins politiciennes servant notamment la répression qui a été exercée sur le peuple tunisien, durant 23 ans, l'emprisonnement et la torture des milliers de citoyens tunisiens accusés d'intégrisme musulman, de fanatisme, d'obscurantisme et de terrorisme islamique, etc.¹⁷ (BEN AICHA, 2011, n.p.).

Dans un autre article, Mounir Ben Aicha, l'auteur de cet extrait, s'évertuera dans une démonstration vertigineuse dans laquelle il finit lui-même par se perdre à montrer comment la loi sur l'héritage en Tunisie qui n'accorde aux femmes que la moitié de la part des hommes leur est en fait plus favorable que la loi française.

14 Le leader du parti salafiste « ouverture et fidélité » Bahri Jlassi, tristement célèbre pour les idées obscurantistes et choquantes qu'il prônait, a appelé entre autres dans ses différentes apparitions à la télévision à baisser l'âge du mariage pour les jeunes filles à 13 ans.

15 Selon Mme Farida Laabidi députée d'Ennahdha qui a présidé la commission des droits et libertés, cet article a été voté par 12 voix (9 d'Ennahdha, 1 du groupe Liberté et dignité, 1 du Mouvement Wafa et 1 du CPR).

16 L'Union Nationale de la Femme Tunisienne, est une organisation non gouvernementale née en 1956, avec l'indépendance de la Tunisie. Aussi bien sous Bourguiba que sous Ben Ali cette organisation a travaillé en accord avec la politique du parti en place, le Néo-Destour puis le RCD (Le Rassemblement constitutionnel démocratique) et a été de ce fait considérée comme l'instrument du pouvoir et en quelque sorte comme une « courroie de transmission des mots d'ordre du régime auprès de la population féminine ». Cf. Attia (2017).

17 Propos aussi incohérents qu'aberrants tenus par un certain Mounir Ben Aicha qui semblent faire des femmes l'instrument de répression des islamistes par Ben Ali et accusent les féministes d'avoir été les alliées de Leila Ben Ali.

Le plus étonnant, c'est que personne parmi les officiels ne défend véritablement les droits des femmes, la ministre des femmes elle-même Sihem Badi, supposée acquise à la cause féminine de par sa fonction et les longues années qu'elle a passées en France avant de devenir ministre, tient un discours contradictoire et démagogique : interrogée à propos du mariage coutumier, elle le présente d'abord comme « une liberté personnelle »¹⁸, puis dans ses réponses aux internautes au *Monde Fr* qui la questionnent sur ce sujet le 8 mars 2012 à l'occasion de la journée de la femme, comme « un vrai danger pour la stabilité de la famille et les droits des femmes et des enfants ». Dans la même interview, elle affirme la nécessité d'améliorer le Code du statut personnel et défend l'idée que la *charia* qu'elle assimile aux « valeurs universelles » soit la source de la constitution (BADI, 2012a).

Cependant, loin de céder à ce mouvement de régression et à cette vague de violence qui va enfler et grossir et petit à petit menacer non seulement les femmes mais l'ensemble des démocrates et emporter les deux opposants Chokri Belaïd et Mohamed Brahmi, les tunisiennes se mobiliseront davantage et encadrées par la société civile s'engageront dans un combat farouche contre les islamistes.

5 Combat des femmes et réappropriation de la révolution

La remise en question de leurs acquis et les atteintes à leur liberté susciteront chez elles des réactions tant individuelles que collectives qui viendront confirmer les hypothèses d'un grand nombre d'analystes du printemps arabe pour qui la révolution ne peut s'achever que par les femmes.

La réaction individuelle la plus spectaculaire est celle de la *femen* Amina Sboui qui s'est montrée sur le net les seins nus avec l'inscription « mon corps m'appartient ». Cet acte a déclenché la colère des islamistes mais il a également choqué un grand nombre de Tunisiens même parmi les féministes. Cependant si certaines d'entre elles y ont vu une provocation inutile, d'autres le considèrent comme une lutte ouverte contre un islamisme qui ne respecte pas toujours les droits des femmes. Pour le sociologue Smain Laacher, il s'agit là d'un « événement majeur » car avec Amina et Aliaa Magda Elmahdy c'est la première fois que « des jeunes femmes arabes montrent publiquement, totalement ou en

18 La ministre affirme que «le mariage coutumier est une vieille pratique dans la société tunisienne et qu'il s'agit d'une forme d'engagement entre deux personnes s'inscrivant dans le cadre des libertés personnelles », sans préciser que cette pratique est interdite par la loi et que ceux qui s'y adonnent sont passibles d'une peine de prison. Cf. Badi (2012b).

partie, leur corps nu » ajoutant :

Ces corps sont des corps qui refusent de se soumettre et par lesquels advient aussi le politique ; c'est un corps qui agit contre la violence des hommes et de toutes les institutions gouvernées par des hommes, armés ou non. C'est un corps qui fait de la résistance, autrement dit qui fait de la politique contre le «souverain» (terrestre et divin), mais aussi contre tous les petits tyrans ordinaires et les millions d'autoentrepreneurs en morale religieuse (LAACHER, 2013, n.p.).

Cette résistance prend aussi des formes plus directes et plus effectives à travers l'action collective des femmes et de la société civile qui s'élèveront à chaque fois contre les tentatives d'islamisation du pays et de remise en question des acquis des femmes comme cela a été le cas pour la *charia* que les députés d'Ennahdha ont voulu inscrire dans la constitution et adopter comme source de la législation et du principe de la complémentarité entre les hommes et les femmes qui devait remplacer celui de l'égalité. Toutes ces mesures ont été vivement dénoncées et ont donné lieu à un ample mouvement de contestation qui a obligé à chaque fois Ennahdha à reculer : la manifestation impressionnante du 13 août 2012, jour de la commémoration de la promulgation du Code du statut personnel qui a eu lieu en plein mois de ramadan après la rupture du jeûne en est un exemple significatif.

Devançant Ennahdha et craignant ses dérives, les membres de l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates¹⁹ ont rédigé en février 2012 un projet de constitution dans lequel elles ont présenté, selon son ancienne présidente, la juriste Sana Ben Achour, « une vision alternative de la constitution tunisienne » (LA PRESSE, 2012). Ce projet qui défend la séparation du politique et du religieux et garantit les droits économiques, sociaux, syndicaux, culturels, écologiques des femmes sur la base de l'égalité entre les hommes et les femmes, l'adoption du principe de parité dans les instances de représentation et l'interdiction de toute discrimination entre les sexes, sera soutenu par un rassemblement devant l'Assemblée Nationale Constituante (ANC).

Par ailleurs, les affaires de la *femen* Amina Sboui et de Meriem Ben Mohamed seront suivies de près par les femmes. Meriem, la jeune fille violée sera défendue par plusieurs avocates féministes. Le viol, habituellement tu, a été raconté, dans les détails, sur les chaînes de télévision par la victime, en faveur de laquelle des actions de soutien, rassemblements et manifestations, ont été organisées par les femmes. A la suite de ces actions, la justice a condamné, après des tergiversations, les policiers violeurs à 15 ans de

¹⁹ Telles que Radhia Nasraoui, Saida Garrach et Bochra Bel Haj Hmida.

prison.

L'assassinat de Chokri Belaid le 6 février 2013 et celui de Mohamed Brahmi²⁰ le 25 juillet 2013 propulseront sur la scène publique et politique leurs épouses, Bisma Belaid et Mbarka Brahmi, jusque-là peu médiatisées, qui prendront le flambeau de leurs maris et deviendront des figures emblématiques et des opposantes farouches aux islamistes qu'elles incriminent de l'assassinat de leurs époux. Elles forceront le respect par leur courage, leur engagement, leur ténacité et leur éloquence et deviendront un pôle autour duquel vont se rassembler les forces démocratiques du pays et s'organiser, durant l'été 2013, la résistance contre Ennahdha. Le sit-in des députés de l'opposition qui se sont retirés de l'Assemblée Nationale Constituante et ont occupé la place du Bardo demandant la dissolution de l'ANC et la démission du chef du gouvernement Laarayedh, accusé d'avoir échoué sur le plan sécuritaire mais aussi politique et économique, s'est étendu sur une grande partie de l'été 2013 et n'a pu réussir que grâce à l'implication des femmes et à leur mobilisation aux côtés des sit-ineurs.

Des femmes de tout âge, jeunes, vieilles et même très vieilles, voilées et non voilées, sont sorties plusieurs fois dans la rue et ont pris part à toutes les manifestations et scandé des slogans contre la violence et contre Ennahdha. Le collectif Hraier Tounès²¹ qui rassemble plusieurs associations féministes a organisé le 13 août 2013 de la place Bab Saadoun à celle du Bardo une marche pour un état civil et le droit à la différence qui a drainé plus d'une dizaine de milliers de personnes qui ont, hommes et femmes confondus, crié entre autres slogans « la voilà, la voilà la femme tunisienne ! ».

A côté de Bisma Belaid et Mbarka Brahmi, plusieurs figures féminines ont émergé durant la révolution et joué un rôle déterminant au cours de la transition. Maya Jribi a marqué le paysage politique de cette période, en tant que secrétaire générale du parti

20 Deux hommes politiques connus pour leurs prises de position contre l'islamisme politique et contre Ennahdha.

21 Le collectif HraierTounès : le 13 août regroupe la Commission nationale de la femme active qui relève de l'UGTT, l'UNFT, l'Association tunisienne des femmes démocrates (ATFD), l'Association des femmes tunisiennes pour la recherche sur le développement (AFTURD), le Collectif pour les femmes de Tunisie et la Ligue tunisienne de défense des droits de l'Homme (LTDH). Il se compose également de l'association «Mousawat» (égalité), le réseau «Destourna», l'association «femme et leadership», l'association «Bayti», l'Association pour la promotion de la femme arabe, Amnesty international, la Chambre nationale des femmes d'affaires, l'association «Citoyenneté et démocratie» et l'association «Voix de la femme».

Al Joumhourî²², et Wided Bouchamaoui, présidente de l'UTICA²³, a été membre du Quatuor du dialogue national qui a obtenu le 9 octobre 2015 le prix Nobel de la paix. Mais c'est dans le domaine syndical et associatif qu'elles se distingueront : certaines d'entre elles ont même présidé des syndicats de secteurs dominés par les hommes comme le syndicat des prisons et de la réhabilitation pénitentiaire (Olfa El Ayari) ou celui des magistrats tunisiens (Raoudha Laabidi) ainsi que celui des journalistes (Najiba Hamrouni). Dans la société civile, les femmes sont également très présentes. Les associations fondées et présidées par les femmes se sont multipliées durant la transition et certaines d'entre elles, comme l'Association des magistrats tunisiens présidée par Kalthoum Kennou, celle des jeunes avocats, présidée par Imen Bejaoui, et surtout l'ONG El Bawssala, observatoire de la constituante, présidée par la jeune Amira Yahyaoui²⁴ ont eu une fonction importante dans le contrôle et la régulation du processus démocratique. Pour donner plus de visibilité aux femmes et leur permettre d'accéder aux sphères de décision, Olfa Tounsi et Amel Mzabi ont créé, l'une une radio Cap FM qui s'impose de plus en plus dans le champ médiatique, et l'autre, un journal, *Ecojournal*, spécialisé, comme l'indique son nom, dans l'économie. Pour elles, il ne suffit pas de changer les lois pour assurer l'égalité entre les sexes mais il faut aussi « révolutionner les mentalités ».

Ainsi, le combat mené par les femmes tout au long de cette période de transition fut à la fois intense et décisif pour les femmes elles-mêmes mais aussi pour le pays. En effet, cette résistance leur a permis de reconquérir des droits, qu'on leur a souvent reproché d'avoir obtenu sans avoir lutté, et de transformer ainsi le féminisme d'état en féminisme de combat. Elles ont également, avec les sit-ineurs du Bardo, orienté l'élaboration de la nouvelle constitution, une constitution qui confirmera l'égalité des sexes et respectera les droits humains, et soutenu le processus démocratique. Grâce à leur vote, la victoire a été remportée par Nida Tounès, parti laïc, aux élections législatives de 2014 où elles ont obtenu plus de 31 des sièges contre 23 aux élections de 2011. En outre, une femme, Kalthoum Kannou, la présidente de l'Association des magistrats tunisiens, a fait partie des candidats aux élections présidentielles où elle a eu un nombre de voix supérieur à celui de certains chefs historiques de l'opposition²⁵.

²² Parti d'opposition sous Ben Ali et la Troïka, Al Joumhourî avait le nom de Parti démocrate progressiste qui eut jusqu'en 2006 comme secrétaire général, Nejib Chebbi, son fondateur.

²³ Union Tunisienne, du Commerce et de l'Artisanat.

²⁴ En 2014, elle reçoit le prix de la Fondation Chirac pour « son action de prévention d'un embrasement en Tunisie ».

²⁵ Comme Najib Chebbi par exemple.

La clef féminine dont dispose la Tunisie selon Mathieu Guidère (2012)²⁶ a donc pleinement fonctionné et la révolution a non seulement fait tomber la dictature et démantelé tout un système politique, elle est également en train de transformer la société tunisienne et son rapport aux femmes. Par ailleurs, elle a accéléré la roue du temps et perturbé le cycle des saisons : le printemps arabe a donné lieu sans doute à un long hiver islamiste mais qui a été suivi immédiatement par un autre printemps des femmes.

Bibliographie

ATTIA, S. Tunísia: renaissance de l'organisation féminine UNFT. **Jeune Afrique**, 15 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.jeuneafrique.com/502929/politique/tunisie-renais-sance-de-lorganisation-feminine-unft/>>. Acesso em: novembro de 2020.

BADI, S. Je veux que la femme soit présente dans les postes de décision. **Le Monde Fr.**, 8 mar. 2012a. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/international/article/2012/03/08/sihem-badi-je-veux-que-la-femme-soit-presente-dans-les-postes-de-deci-sion_1654236_3210.html>. Acesso em: novembro 2014.

BADI, S. Le mariage coutumier est une liberté personnelle. **Business News.**, 01 fev. 2012b. Disponível em: <<http://www.businessnews.com.tn/Sihem-Badi--%C2%AB-Le-mariage-coutumier-est-une-libert%C3%A9-personnelle-%C2%BB,520,29089>>. Acesso em: novembro de 2014.

BEN ACHOUR, S. Les chantiers de l'égalité au Maghreb. **Policy Paper**, n. 13, p. 1-24, dez. 2004. Disponível em: <https://www.ifri.org/sites/default/files/atoms/files/pp_13_sbachour.pdf>. Acesso em: novembro de 2014.

BEN AICHA, M. Le risque du détournement de la Révolution tunisienne par la future Assemblée Nationale Constituante. **Nawaat.org.**, Disponível em: <<http://nawaat.org/portail/2011/04/04/lavenir-de-la-revolution-tunisienne-dans-la-future-assemblee-natio-nale-constituante>>. Acesso em: novembro de 2014.

26 Dans le deuxième chapitre de cet ouvrage, « Les clés pour comprendre le monde arabe » où il tente de donner des « clé[s] de compréhension » des différents états constitutifs de la Ligue arabe a fin de « mieux saisir les enjeux et les rapports de force », il associe la Tunisie à la clé féminine.

BENHABIB, D. Le statut des femmes est l'enjeu majeur des révolutions arabes. **Les Observateurs**, 19 jun. 2013. Disponible em: < <http://www.lesobservateurs.ch/2013/06/19/benhabib/>>. Acesso em: novembro de 2014.

DAKHLI, L. Une révolution trahie ? Sur le soulèvement tunisien et la transition démocratique. **La Vie des idées**, 19 fev. 2013. Disponible em: <<http://www.laviedesidees.fr/Une-revolution-trahie.html>>. Acesso em: novembro de 2014.

DAKHLIA, J. Ben Ali: les ressorts de la complaisance française. **Le Monde**, 21 jan. 2011. Disponible em: < https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/01/21/ben-ali-les-ressorts-de-la-complaisance-francaise_1468722_3232.html >. Acesso em: novembro de 2014.

FRAISSE, G. Révolutions arabes: la démocratie est-elle incompatible avec le droit des femmes ?. **L'OBS, le Plus**, 8 mar. 2012. Disponible em: <<http://leplus.nouvelobs.com/contribution/210393-revolutions-arabes-la-democratie-est-elle-incompatible-avec-le-droit-des-femmes.html>>. Acesso em: novembro de 2014.

GEISSER, V.; AYARI, M. B. **Renaissances arabes, 7 questions clés sur des révolutions en marche**. Ivry-sur-Seine: Édition de l'Atelier, 2011.

GHANOUCHE, S. Une révolution dans la perception des femmes arabes. Réflexions sur les manifestations égyptiennes, tunisiennes et yéménites. **The Guardian**, 11 mar. 2011. Disponible em: < <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/mar/11/arab-women-revolutionised-egypt-tunisia-yemen> >. Acesso em novembro de 2014.

GUIDÈRE, M. **Le choc des révolutions arabes**. *De l'Algérie au Yémen, 22 pays sous tension*. Paris: Éditions Autrement, 2012.

JOMIER, A. Laïcité et féminisme d'Etat : le trompe-l'œil tunisien. **La Vie des idées**, 12 abr. 2011. Disponible em: <<http://www.laviedesidees.fr/Laicite-et-feminisme-d-Etat-le.html>>. Acesso em: novembro de 2014.

LA PRESSE. Quelle place pour les droits des femmes dans la Constitution?. **La Presse**, 12 jun. 2012. Disponible em: < <https://www.turess.com/fr/lapresse/51147>>. Acesso em: novembro de 2014.

LAACHER, S. Nécessaire féminisme radical en pays arabe. **Le Monde**, 25 abr. 2013.

Disponível em: < https://www.lemonde.fr/idees/article/2013/04/25/necessaire-feminisme-radical-en-pays-arabes_3166884_3232.html >. Acesso em: novembro de 2014.

SAGHI, O. La femme arabe et la révolution. **Omar Saghi Chroniques**, 16 nov. 2011. Disponível em: < omarsaghi.com/2011/11/16/la-femme-arabe-et-la-revolution/ >. Acesso em: novembro de 2014.