

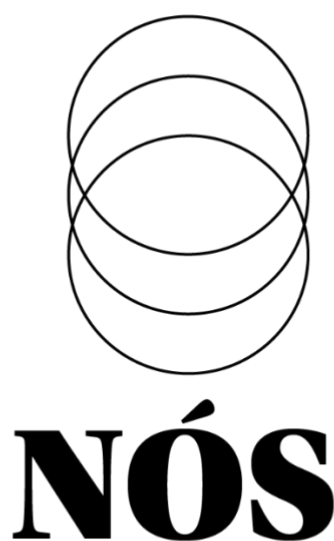
Feminismos, transfeminismos e teoria queer

Ano 2026 n. 04 | março - julho

ISSN: 3085-6663

NÓS

The background of the cover is a dark, textured blue. It is decorated with several thick, white, hand-painted vertical stripes of varying widths. Interspersed among these stripes are numerous colorful paint splashes and drips in shades of red, orange, yellow, and light blue, creating a dynamic and artistic visual effect.



feminismos, transfeminismos e teoria queer

Revista NÓS 2026 n. 04
ISSN: 3085-6663 | agosto - junho

Publicação do Grupo de estudos – NÓS

e-mail revista.grupo.nos@gmail.com

site: <https://revistanos.org/>

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original
ao autor com sugestões de mudanças.

editora responsável institucional | Tessa Moura Lacerda

editores responsáveis | Tessa Moura Lacerda e Rita Loiola

comissão editorial | Aline Dainez da Costa, Bárbara de Pina Cabral, Beethoven Hortencio Rodrigues da Costa, Carolina Antoniazzi, Cyndel Nunes Augusto, Flora de Oliveira, Gabriela Macedo, Paloma Stratz, Pietra Sábia, Raíssa Rodrigues Caravieri Temple, Vic Freitas, Vitor Nicolau Palomo Garcia.

conselho científico | Carla Rodrigues (UFRJ), Chiara Bottici (The New School for Social Research), Clarice Pimentel Paulon (UNESP), Érico Andrade (UFPE), Helena Vieira (Pesquisadora Independente), Heloisa Buarque de Almeida (USP), Juliana Aggio (UFBA), Marilena Chaui (USP), Pedro Ambra (PUC – SP), Renan Quinalha (Unifesp), Ricardo Fabbrini (USP), Sam Bourcier (Université de Lille), Susana de Castro (UFRJ), Virginia Costa (USP) e Vladimir Safatle (USP).

diagramação | Vitor Nicolau Palomo Garcia e Bárbara Cabral

projeto gráfico | Bárbara Cabral

capa | arte digital Bárbara Cabral

Sumário

Apresentação	6
(dê) forma	8
MULHERES Viviane Piccoli	8
Esboço para subverter o subjétil da escrita Luana Fúncia	13
Artigos	14
Vendedora ambulante Geneviève Fraisse	14
“Mãe só tem uma” Maria Ribeiro	47
Beauvoir filósofa: para uma fenomenologia da ambiguidade Christine Daigle	54
Cinderela, gênero e política: <i>ainda somos as mesmas?</i> Thamires Andrade Reiss e Daniela Auad	71
O gênero também é uma questão política nos consultórios Gustavo Amorin e Bárbara Molck	86
Freud e Irigaray: da primazia do olhar às possibilidades do toque Gabriela de Araújo e Lori Suzano	105
Agnès Varda e o indecifrável porvir: mal de arquivo e fabulação afirmativa em <i>Ulisses</i> Nicole Mendes	124
<i>Drag</i> : notas para uma breve genealogia feminista- <i>queer</i> Virginia Santos	133
Resenha do livro <i>Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación</i> , de Laura Quintana em diálogo com Damián Pachón Walter Gomes	156

Mini-dossiê: Lélia Gonzalez

168

Leituras, contextos e práticas: conexões entre Lélia Gonzalez e Retratis- tas do Morro Flora de Oliveira	170
A mãe da cultura brasileira José Malfate	190
Os lugares das mulheres negras dentro do processo de formação cultural do Brasil Alexandre Nunes	205
Entreatos: A memória como nervura da consciência na filosofia de Lélia Gonzalez Guilherme Guerra e Helena Nascimento	219

Apresentação

No inverno de 2019 nascia o Grupo NÓS – Grupo de Estudos sobre Feminismos da USP. Um grupo cujas discussões foram feitas, desde seu início, de maneira horizontal. Esse estudo coletivo fomentou projetos e pesquisas individuais, eventos, discussões e nos levou à ideia de ter uma revista em que pudéssemos tornar públicas essas conversas e conhecer a pesquisa de outras pessoas.

Este quarto número da revista é o resultado concreto dessa horizontalidade das discussões: a comissão editorial conduziu de maneira totalmente autônoma o processo de edição, desde a escolha dos textos até a feitura do “copiã” para revisão.

Neste quarto número da *Revista NÓS*, a questão racial está no centro do debate proposto por Tessa Lacerda sobre a potência de uma “encruzilhada de lutas” – em lugar de “intersecção de opressões” –; no prefácio inédito de Maria Ribeiro ao ensaio “O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça” de Rita Segato; no mini-dossiê sobre a obra de Lélia Gonzalez que reúne textos de graduandos da disciplina “O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez” (ministrada no primeiro semestre de 2025).

O debate sobre uma hierarquia de lutas está presente também na reflexão feita pela francesa Geneviève Fraisse a respeito de uma história do feminismo: conhecida por ser crítica da ideia de gênero, Fraisse escreve sobre o feminismo através da metáfora de uma “vendedora ambulante”.

A obra de Simone de Beauvoir está em discussão no artigo de Christine Daigle, sobre a atualidade de *O Segundo Sexo* e a crítica à leitura enviesada no meio anglófono (que define a obra como essencialista e ultrapassada por conta de falhas da tradução original de Howard M. Parshley).

Há ainda dois artigos que refletem sobre a transgeneridade: um a partir das tensões entre o modelo biomédico e o cuidado nos consultórios; outro a partir da *Drag* e sua prática transgênero de desidentificação com a norma.

O cinema está presente neste número em um artigo sobre Agnès Varda, e seu curta-metragem *Ulisses*; e também numa discussão sobre a primazia do olhar na obra de Freud, pensada a partir das sugestões de Luce Irigaray e da obra cinematográfica de Céline Sciamma.

A revista traz ainda um artigo que reflete sobre a “Cinderela” da Disney; e uma resenha do livro *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación*, de Laura Quintana em diálogo com Damián Pachón.

Na seção (dê)forma, que abre nossa revista, “Mulheres”, de Viviane Piccoli.

Convidamos vocês para o debate!



(dê) forma

MULHERES | Viviane Piccoli¹

A fotografia tem sido, historicamente, um veículo poderoso na construção e difusão de padrões de beleza, comportamento e feminilidade. Ao longo das gerações, esses registros visuais contribuíram para naturalizar determinadas expectativas sobre o que significa “ser mulher”, consolidando imaginários que moldam identidades. A série Mulheres parte da fotografia como matéria e memória. Por meio de rasgos, colagens e costuras, fragmentos de imagens são reorganizados para refletir sobre como a identidade feminina é construída a partir de representações, histórias familiares e heranças culturais. Ao preservar e reorganizar essas imagens, o trabalho também questiona como certos valores são transmitidos – entre eles, a persistente exigência social de que as mulheres estejam sempre belas, cuidadoras e disponíveis.

As obras também dialogam com a memória doméstica. Elementos cotidianos – a casa, o cuidado, os objetos, as flores, os gestos repetidos entre gerações – aparecem como parte de um universo feminino aprendido dentro das relações familiares. Mesmo quando há consciência crítica sobre a rigidez desses papéis, eles permanecem inscritos nas lembranças e nos afetos: nas avós, tias e mães que cuidam da casa e ensinam o valor das coisas. A materialidade dos trabalhos reforça essa investigação. Rasgos de fotografias em prata, impressões fotográficas, cartões-postais e tecidos são reorganizados em composições densas, criando emaranhados de imagens que evocam

¹ Viviane Piccoli (n. 1990, Casa Branca, São Paulo, Brasil) é fotógrafa, artista visual e artista-educadora. Seu trabalho explora temas como identidade, memória e pertencimento, com ênfase nas experiências de gênero. Suas pesquisas e projetos frequentemente partem de histórias pessoais e familiares entrelaçadas às vivências femininas. Por meio da apropriação de arquivos, do uso de técnicas manuais – como colagem, costura e bordado livre – e de processos fotográficos alternativos – cianotipia, antotipia e lumen print –, constrói narrativas visuais que transitam entre o íntimo e o coletivo. Também investiga o cotidiano e os ambientes domésticos, valorizando os aspectos ordinários da vida. Desde 2023, dedica-se ao estudo e à pesquisa da fotografia como prática e linguagem artística. É idealizadora e mentora da A Miúda Coisa, grupo de estudos em fotografia para mulheres fotógrafas. Conduz os encontros, realiza curadoria de conteúdos e orienta portfólios e processos criativos. Além disso, participa de cursos e grupos de estudo em fotografia e feminismo, ampliando continuamente sua prática. www.piccolivm.com @piccolivm.

irmandades, redes de cuidado e a multiplicidade de experiências femininas. Em alguns trabalhos, a costura substitui a colagem, unindo fragmentos descartados de fotografias e criando uma espécie de “falsa colagem”, onde o gesto de costurar também carrega simbolicamente a ideia de reconstrução e pertencimento.

Assim, a série se constrói como um espaço de experimentação – tanto formal quanto pessoal – no qual fragmentos de imagens e memórias são reorganizados para pensar o feminino como um território complexo: feito de imposições sociais, afetos, aprendizados e relações entre mulheres.



2

² TÍTULO: Mulheres | DIMENSÃO: 30 x 32 cm | TÉCNICA: colagem em papel com rasgos de fotografia em prata e impressões fotográficas. | ANO: 2024



3

³ TÍTULO: Mulheres | DIMENSÃO: 21,5 x 30 cm | TÉCNICA: colagem sobre papel cartão com rasgos de fotografia em prata, impressão fotográfica e cartão-postal. ANO: 2024



4

⁴ TÍTULO: Mulheres

DIMENSÃO: 24,5 x 28 cm

TÉCNICA: rasgos de fotografia em prata costurados sobre tecido.

ANO: 2024

Esboço para subverter o subjétil da escrita | Luana Fúncia¹

Às vezes penso se a escrita é uma forma de representação do mundo. Para mim, não. Imagine só se as letras “a” e “o” seriam ontologicamente representantes, supostas, de mulheres e homens. Ou, ainda, que escrever sem nenhuma letra “e”, como faz Perek em “O sumiço” seria equivalente a sumir com a possibilidade linguística de representar es não-binárias. Não. Eu me forço então a pensar na característica aleatória – não só da linguagem, mas da atribuição socialmente inata de gêneros. Afinal, é também discricionária e, portanto, arbitrária a decisão de quem categorizou gênero como correlato do órgão genital de nascença. Esta é só uma diferença constitutiva se pensarmos que o ser humano busca diferenciar para hierarquizar, então, é dispositivo de poder e nada mais. Volto novamente à escrita e penso que escrever é me livrar, eu me livro com o livro, livre. E essa liberdade de escrita, que, para Perek, seria impronunciável por conter “e”s nas três sílabas, não é – pela via contrária daquela pensada no início – possibilidade de me tornar livre na materialidade da existência. Ou seja, a escrita não representa o mundo, nem pode, sozinha, transformá-lo. Palavras ao vento, não são. Em alguma margem do impensado, brotam elas, inevitavelmente, livres e nascem sem gênero atribuído nem por órgão genital nem por conterem ao final da última sílaba as letras “o” ou “a”. São, assim, livremente pronunciáveis em sua liberdade, só ela, e não o gênero, constitutiva. Liberar da falsa dicotomia estas palavras que nascem não deixa de ser um exercício de liberdade, sem mesmo cogitar a ligação desta liberdade escrita e desta liberdade de escrita com o mundo real. Assim evito justamente as metafísicas filosóficas que vêm todas juntas com as velhas dicotomias.

¹ Sou Luana Fúncia, pesquisadora e professora de idiomas, nascida da zona norte de São Paulo. Cursei graduação em Direito e em Filosofia na USP, onde também concluí mestrado em Filosofia. Gostaria de ser escritora e, como uma vida é pouco para tantas paixões intelectuais, “escrevo livro no mundo” não é só uma lápide, mas também a antecipação em vida daquilo que em morte não poderei mais fazer. lgoncalvescarvalhofuncia@gmail.com



Vendedora ambulante^{1 2}

Geneviève Fraisse

Diretora de pesquisa emérita – CNRS / CRAL-EHESS

Paris, França

genevieve.fraisse@orange.fr

Resumo: Neste ensaio, a filósofa francesa Geneviève Fraisse recorre à figura da vendedora ambulante para refletir sobre seu próprio percurso no pensamento feminista, marcado pelo deslocamento constante e pela ausência de um lugar fixo para a questão sexo/gênero na tradição filosófica. A autora defende a necessidade de partir do empírico para construir uma epistemologia política, sustentada pela hipótese da historicidade: os sexos fazem história, em vez de expressarem uma essência fixa e ahistórica. Por meio de exemplos como a polêmica em torno do busto de Olympe de Gouges, os debates sobre o divórcio no século XIX, o trabalho doméstico, o movimento pela paridade política, o consentimento e a nudez como ativismo, Fraisse percorre diferentes facetas da democracia exclusiva que historicamente excluiu as mulheres, mostrando como a passagem ao universal permanece central tanto para o pensamento da igualdade quanto para o da emancipação.

Palavras-chave: feminismo; epistemologia feminista; historicidade; democracia exclusiva; Geneviève Fraisse.

Abstract: In this essay, the french philosopher Geneviève Fraisse draws on the figure of the peddler to reflect on her own trajectory within feminist thought, marked by constant displacement and the absence of a fixed place for the question of sex/gender within the philosophical tradition. The author argues for the need to depart from the empirical in order to build a political epistemology, sustained by the hypothesis of historicity: the sexes make history, rather than expressing a fixed, ahistorical essence. Through examples such as the controversy surrounding Olympe de Gouges's bust, nineteenth-century debates on divorce, domestic labor, the political parity movement, consent, and nudity as activism, Fraisse traces different facets of the exclusive democracy that has historically excluded women, showing how

¹ Este texto é uma tradução do ensaio “*Colporteuse*”, de autoria de Geneviève Fraisse. O original foi publicado como o primeiro capítulo da obra *Féminisme et philosophie* (Paris: Éditions Gallimard, coleção Folio Essais, 2020, p. 23-41). A tradução por Barbara Pina Cabral e a publicação nesta edição da *Revista NÓS* foram realizadas mediante a gentil cessão de direitos concedida pela própria autora.

² N. de T.: o termo francês *colporteuse* remete à figura daquela que transporta e vende mercadorias de porta em porta ou de lugar em lugar, carregando-as consigo. Optamos por traduzi-lo como vendedora ambulante, expressão que preserva o sentido central de movimento e de comércio itinerante, familiar ao leitor brasileiro. Evitamos o termo *mascate*, também possível, por carregar conotações históricas e regionais específicas que poderiam desviar o foco da imagem proposta pela autora: a de uma figura que, sem ponto fixo, traça seu próprio caminho enquanto difunde ideias feministas. Em português, a palavra perde seu radical francês que carrega a palavra corpo.

the passage to the universal remains central to both the thought of equality and that of emancipation.

Keywords: feminism; feminist epistemology; historicity; exclusive democracy; Geneviève Fraisse.

Ser vendedora ambulante é deslocar-se; é ter uma sacola cheia de mercadorias. Ser vendedora ambulante é não ter senão o próprio corpo para se transportar, para viajar, seja porque faltam meios, seja porque o objetivo da viagem exige uma forma singular de percurso. Ser vendedora ambulante é traçar o próprio caminho. Aqui, trata-se de um percurso no pensamento feminista.

A ambulante do feminismo, figura contemporânea, pratica o percurso individual dentro de uma história coletiva, naquele momento da história que se inscreve no final do século XX e no início do século XXI.

Mas por quê? Porque não há lugar fixo, nenhum ponto de partida assegurado e nenhum espaço já dado ao objeto sexo/gênero no pensamento instituído. Essa questão, associada à da igualdade entre os sexos e à da emancipação das mulheres, não é um objeto legítimo na tradição filosófica (assim como, até recentemente, nas demais disciplinas). É preciso, portanto, aceitar partir do empírico para construir uma epistemologia. *Le Feminisme, ça pense!* escrevi para apresentar *La Fabrique du féminisme* (2012, 2018), e a caixa de ferramentas escolhida não poderia ser ortodoxa. O que é relatado hoje testemunha, portanto, uma necessidade compreendida após os fatos, não uma escolha elaborada de antemão.

Ser vendedora ambulante é ter aceitado a necessidade da liberdade, a de construir a partir de fragmentos dispersos do saber; é, então, engajar-se em uma estratégia de pensamento que se constrói aos poucos. A partir daí, conferir inteligibilidade ao pensamento feminista é claramente uma ambição teórica.

É verdade que não há lugar atribuído pela tradição, nenhum filosofema sexo/gênero. Mas por que o deslocamento, o movimento, viria compensar essa ausência de porto seguro? Simplesmente porque apenas a história – a história do passado e a história em curso – pode oferecer uma matéria propícia à conceituação. Pode-se mesmo afirmar que a atualidade, a do feminismo desde os anos 1970, é o

caldeirão, a matéria, que permite criar enfim um espaço de inteligibilidade. Logo, desde o início, essa matéria convocou o conhecimento genealógico da emancipação das mulheres, fornecido pela história moderna e contemporânea, pela era democrática.

Até os anos 2000, eu me via como soldado de infantaria, não com a ideia de uma guerra a travar, mas pela convicção de que pertencer a um grupo, a um coletivo, o das feministas, fazia de mim uma soldada entre outras; soldada preocupada em avançar em conjunto. Depois, passei a preferir a imagem da vendedora ambulante. A figura da vendedora ambulante, como a do soldado, designa uma situação horizontal e sem superioridade. Não haverá mestre. A diferença, então, na passagem de uma figura à outra, está na distinção entre ser uma entre outras, ou ser uma singularidade. A singularidade, num engajamento duplo, teórico e prático, prevaleceu por causa de uma ambição pessoal, a de fabricar inteligibilidade, aliada à compreensão de um engajamento específico. Minha hipótese filosófica é a da historicidade, de uma temporalidade subversiva que se afasta do esquema da desconstrução social e que enfrenta o inevitável refrão do “desde sempre” atribuído às relações entre os sexos.

Naquilo que é carregado e trazido pelo comércio ambulante, distinguiremos três objetos: as novidades, as mercadorias, e uma lanterna mágica. Tomemos um exemplo, o de um texto publicado no blog « LibéRation de Philo » em outubro de 2015: trata-se de Olympe de Gouges e do busto cuja inauguração na Assembleia Nacional é então adiada. Assim, a novidade, a informação, é o acompanhamento de uma história que já dura mais de 20 anos³: a luta pelo reconhecimento, por parte da nação francesa, do papel dessa mulher durante a Revolução Francesa e de sua importância histórica como figura política. Ela havia ficado em primeiro lugar numa consulta popular pela internet para entrar no Panthéon em 2014, mas foi afastada pela presidência da

³ N. de T.: o trecho pode gerar confusão ao leitor brasileiro por condensar duas informações distintas. A autora separa, na verdade, dois planos temporais: a novidade imediata: o busto de Olympe de Gouges não estava pronto para a inauguração prevista na Assembleia Nacional em outubro de 2015; e o contexto histórico de longa duração: a luta de mais de 20 anos pelo reconhecimento oficial de Olympe de Gouges como figura política da Revolução Francesa. Os “mais de 20 anos” referem-se ao debate público em torno do seu legado, e não ao atraso do busto em si. Olympe de Gouges (1748-1793), autora da *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791), foi guilhotinada durante o Terror e permaneceu por muito tempo às margens da memória oficial francesa.

República do lugar reservado aos “grandes homens”. Foi então escolhida pela Assembleia Nacional para ter um busto ao lado de Jean Jaurès. Mas o busto não estava pronto para o dia previsto. Essa é a novidade, o fato do momento, a atualidade de outubro de 2015.

A mercadoria, ou seja, a análise da dificuldade em reconhecê-la como uma “grande mulher”, honra da pátria, permite a distinção entre a heroína política e a representante do povo, sublinha a pertinência de lhe dar um lugar na casa dos eleitos da nação uma vez que ela acreditava que uma mulher podia subir à tribuna (e não apenas ao cadafalso⁴). E a lanterna mágica? Ela ilumina a relação de Olympe de Gouges com o povo por meio de sua defesa da igualdade entre os sexos e de sua estatura de mulher pública, iluminação trazida por uma carta recentemente adquirida pela própria Assembleia Nacional, carta escrita poucos dias antes do 14 de julho de 1789; e na qual ela escreve que é preciso lembrar-se do povo. Assim, a atualidade é uma ocasião de reflexão e de construção de referências a partir da genealogia histórica.

É por isso que não há um ponto de vista teórico elevado, anterior à pesquisa, nem o domínio de um objeto já pronto e dado. Em contrapartida, poderia haver uma ambição filosófica: a de inscrever o pensamento feminista num quadro universal, trabalhando para tirá-lo de sua suposta particularidade.

A história é, portanto, convocada de duas maneiras: é uma evidência, lugar do engajamento necessário, ou incontornável; e é uma prova demonstrada, um saber que, reconstituído ou construído, organiza o inteligível.

O engajamento

Analisaremos ainda “a sorte de uma geração”, a que tinha 20 anos em 1968, que estudava na Sorbonne, que estava nas ruas com o *Mouvement de libération des femmes*⁵ (MLF) e outras urgências, tanto quanto nas bibliotecas para devorar os

⁴ N de T.: “cadafalso”: plataforma elevada de madeira onde eram realizadas as execuções públicas. A autora faz aqui uma ironia amarga: durante a Revolução Francesa, as mulheres podiam ser executadas publicamente como qualquer cidadão, podiam “subir ao cadafalso”; mas não tinham o direito de participar da vida política, de “subir à tribuna” para discursar. A própria Olympe de Gouges foi guilhotinada em novembro de 1793.

⁵ N. de T.: movimento de liberação das mulheres.

arquivos feministas. A minha. Esses anos 1970 são o encontro com Jacques Rancière e a fundação da revista *Les Révoltes logiques* em 1975, os cruzamentos com *Les Temps modernes* e seus fundadores.

O engajamento se exprime em duas experiências intelectuais, que ainda hoje são atuantes, a experiência da contradição, de um lado, e a experiência da relação teoria-prática, de outro. A contradição entre lutas solidárias foi uma evidência estrutural. No entanto, a emancipação das mulheres vai sempre na contramão da dos trabalhadores e das raças, não porque se oponham entre si, mas porque, em sua contiguidade política, há necessariamente uma tensão nas escolhas estratégicas. A hierarquia das lutas é intrínseca à realidade política. “As mulheres” eram, na linguagem marxista sobretudo, uma contradição “secundária”. Parêntese muito contemporâneo: o termo “interseccionalidade” responde agora a uma dupla exigência, científica e política, epistemológica e militante. Há certamente a ideia de uma superação da contradição. Não se esquivará, no entanto, da dificuldade, pois as tensões estratégicas não deixam de ter consequências teóricas. Da minha parte, propus falar de “contiguidade”⁶.

A segunda experiência foi a de nos interpelarmos mutuamente sobre a possível relação entre teoria e prática. O althusserismo e depois o maoísmo levantavam a questão do vínculo entre os dois termos e, mais ainda, refletíamos sobre a “prática teórica”, uma espécie de liga de múltiplas facetas, a da ação radical, a da subversão intelectual.

Assim o engajamento era uma causa, e não uma consequência do pensamento, uma base onde se colocar para refletir. O envolvimento político andava de par com a curiosidade intelectual. Daí, como uma evidência, a insuficiência de reivindicar seu campo, ou de dar sua opinião, uma vez que não se tratava apenas de defender uma posição, mas de enunciar suas condições de possibilidade. Desse ponto de vista, o exemplo claro pode ser o paralelo entre Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, ao mesmo tempo intelectuais e escritores. Em suma, diz Sartre, em *Plaidoyer pour les intellectuels* (1972), *o intelectual é percebido como aquele que se mete no que não lhe*

⁶ N. de T.: proximidade, mas mantive a tradução literal do termo.

diz respeito; ao passo que Beauvoir, isso salta aos olhos, se mete no que lhe diz respeito, em seus livros *O Segundo Sexo* e *A velhice*. Nesse sentido, o “privilegio” de Simone de Beauvoir, termo que destaco como central em sua escrita, vem dessa própria escrita, e a frequência com que essa palavra aparece sob sua pena revela, de maneiras diversas, o lugar que ela se atribui ao longo de sua vida, num engajamento tão prático quanto teórico. O privilégio não é aquilo que obstrui seu trabalho e seu engajamento, mas aquilo que ela analisa como um ponto de partida para estar o mais próximo possível de suas próprias competências. Assim, a intelectual não é apenas uma eventual representante de sua época, agora, com o ressurgimento do feminismo na segunda metade do século XX, ela é, de forma mais simples e mais contundente, representativa, exemplar.

Logo após o percurso de Simone de Beauvoir, que se envolveu em seus textos a partir de sua própria condição de mulher, ousando assumi-la, a transição para a figura da intelectual específica, proposta por Michel Foucault, surge como um desdobramento natural. Partir do específico, ou seja, do saber que se acumulou ao longo da vida, é precisamente o que permite que uma fala se justifique e ofereça um conteúdo autêntico ao engajamento. Hoje em dia, o intelectual específico é muitas vezes confundido com um especialista, bom apenas para transmitir conhecimentos técnicos. Trata-se de um incrível contrassenso, que se explica facilmente demais pelo espírito do nosso século XXI. É preciso sublinhar, portanto, que o intelectual específico não é um especialista, mas um pensador que retira sua força política daquilo que sabe, e não daquilo que ignora. Na tensão entre a posição (ou a postura) e o saber, a intelectual feminista escolhe precisamente pensar o “quê” e não se deter sobre o “quem”; pensar o problema, e não a identidade. Voltarei a isso. Neste momento, podemos tentar compreender como se inscreve na linhagem esquerdista o “saber situado”⁷, expressão que, hoje, serve de referência no que diz respeito à inserção social

⁷ N. de T.: o conceito de “saber situado” (*savoir situé*) remete à ideia de que todo conhecimento é produzido a partir de uma posição específica (social, política, histórica e corporal) e que essa posição influencia inevitavelmente o que se pode conhecer e como se conhece. A expressão foi popularizada pela filósofa e feminista norte-americana Donna Haraway em seu ensaio *Situated Knowledges* (1988). A pergunta “de onde você fala?”, muito recorrente nos movimentos de esquerda dos anos 1970, é a versão militante dessa mesma ideia: antes de ouvir o que alguém diz, pergunta-se qual é o lugar social e político

e política de todo pesquisador. Se se trata de analisar o “dado de partida” do pesquisador (assim como do intelectual que se engaja na vida pública), dado que não deve ser ignorado pelo leitor da pesquisa, em que isso faria avançar o “saber situado”, o famoso “de onde você fala?” dos anos 1970? Por meio de menos interpelação suspeita, e de mais preocupação com a epistemologia política?

A prova vivida, a prova demonstrada⁸

A prova vivida é simplesmente política. É preciso tomar nota das contradições políticas, evocadas mais acima, contradições estratégicas em função do papel primário ou secundário atribuído aos grupos dominados. Depois, ir além, e entrar na matéria do feminismo, por exemplo, formulando problemas. Pois formular problemas é afastar-se da opinião, dessa opinião à qual se quer reduzir o engajamento, para ir em direção a uma expressão filosófica de uma questão política: a igualdade entre os sexos.

Alguns exemplos, rapidamente, da prova vivida, prova da história em vias de se escrever:

1. O serviço doméstico (Fraisie, 1979): não o trabalho doméstico em si, nem as trabalhadoras domésticas, mas a equação serviço/igualdade. Um caso concreto da hierarquia existente entre as próprias mulheres: as feministas dos anos 1900 já haviam identificado essa dificuldade. Para mim, trata-se, no final dos anos 1970, de estabelecer a ligação entre três realidades: o trabalho doméstico não remunerado realizado por todas as mulheres, a pressão exercida pelo feminismo de “luta de classes” (que colocava as trabalhadoras em primeiro lugar) e o fato concreto de que havia um milhão

de quem fala. A autora questiona aqui se esse gesto de interpelação, quando reduzido a uma suspeita sobre a identidade do interlocutor, realmente faz avançar o pensamento crítico, ou se, ao contrário, o empobrece.

⁸ N. de T.: o subtítulo original em francês, “*L’épreuve, la preuve*”, joga com dois termos que em português se traduzem pelo mesmo vocábulo: prova. Em francês, há uma distinção entre os dois: *épreuve* designa uma experiência vivida, uma provação, algo que se atravessa na prática, como um teste; aqui, o engajamento político e histórico da autora. Já *preuve* designa uma demonstração, uma evidência verificável, algo que se pode comprovar; aqui, o saber construído a partir dessa experiência. Para preservar essa distinção ao argumento da autora, optamos por traduzir *épreuve* como prova vivida e *preuve* como prova demonstrada.

de mulheres pagas para realizar esse mesmo trabalho doméstico na casa de outras. A noção, o conceito de “serviço”, permite então dar nome a uma questão mais ampla: qual é o lugar do serviço numa sociedade democrática?

2. A democracia exclusiva (Fraisse, 1989): ou como a ruptura revolucionária permite e impede o pensamento da igualdade entre os sexos. Por meio de mecanismos próprios a um sistema democrático moderno, reconstrói-se um pensamento da exclusão das mulheres adaptado ao novo regime político, sobretudo graças ao jogo de oposição entre a exceção e a regra, os costumes e as leis, a razão e o sexo... E, quando democracia e república se confrontam, vemos reaparecer os dois governos, o civil e o doméstico, para estabelecer uma partilha republicana entre família e cidade, uma distinção entre as duas “metades da república”, diz Rousseau (Fraisse, 2000). Separação clássica dos governos, ao passo que a modernidade introduz o conceito de representação. Assim se diferencia o movimento pela paridade, onde eu notava a distinção entre governar e representar, entre ser nomeada e ser eleita, duas formas de entrada na política inteiramente específicas.
3. O consentimento (Fraisse, 2007): nos anos 1990, debate-se incessantemente sobre a autenticidade do consentimento de uma jovem que decide usar o véu ou de uma prostituta que assume sua profissão. Pode-se ser a favor do uso do véu e contra a prostituição; ou inversamente. Isso é da ordem da opinião militante. Ao reunir as duas questões do ponto de vista do ato de consentir, cuja complexidade foi estabelecida por três séculos de modernidade do contrato, pode-se colocar a questão do consentimento não como um simples argumento individual e individualista, mas, antes, como um argumento político, que inventa o mundo de amanhã. Assim, o consentimento político oferece um quadro teórico distinto daquele da filosofia neoliberal.

O comércio ambulante, percorrendo a história, é uma prova vivida conceitual. E, com uma ironia alegre, poderíamos retomar uma frase de Diderot em favor da vendedora ambulante: em *Sur les femmes*, ele escreve que enquanto os homens « leem nos livros », as mulheres leem “no grande livro do mundo”. Ler no grande livro do mundo: sim, é precisamente por aí que o pensamento feminista pode ser identificado. Digamos que há a prova vivida, a dificuldade, a complexidade de uma questão, e depois, há a prova demonstrada, aquilo que faz prova, aquilo que pode ser verificado.

Outros exemplos:

- 1) Deve-se dizer “conciliação” entre vida privada e profissional, ou “articulação”, como proponho quando, em 1997-1998, sou delegada interministerial para os direitos das mulheres? Se emprego a palavra “articulação”, estou na construção de uma evolução social, busca ativa da emancipação com vistas a uma compatibilidade entre trabalho e família; se emprego a palavra “conciliação”, reconheço uma dificuldade crônica, própria à vida das mulheres, um fracasso renovado mais do que um desafio de invenção social.
- 2) A paridade⁹: deve-se debater a diferença entre os sexos como fundamento da política, ou ao contrário como algo inerente ao universal? Esse debate é acirrado no final dos anos 1990. Minha proposta, então, é outra: em vez de buscar um fundamento teórico, observemos o impacto concreto, a dinâmica de igualdade e emancipação desencadeada pelo movimento pela paridade. Proponho inverter a fórmula kantiana e afirmar que a paridade é

⁹ N. de T.: o debate sobre a paridade política foi um dos mais acalorados da França no final dos anos 1990, culminando na lei de junho de 2000 que obrigou os partidos políticos a apresentar igual número de candidatos homens e mulheres nas eleições. O debate opunha dois campos: os diferencialistas, que defendiam a paridade argumentando que homens e mulheres são diferentes e que essa diferença deve ter representação política; e os universalistas, que eram contra, pois consideravam que introduzir a diferença entre os sexos na política contradiz o princípio republicano de igualdade entre cidadãos. Geneviève Fraisse propõe observar o que a paridade produz concretamente. Para isso, inverte uma fórmula do filósofo Immanuel Kant, que afirmava que algo pode ser “verdadeiro na teoria mas falso na prática”, e diz o oposto; independentemente de como o debate filosófico se resolva, os números comprovam que a paridade funciona como instrumento de igualdade política.

“verdadeira na prática e falsa na teoria”, ou seja, o que importa não é resolver o debate filosófico, mas reconhecer a pertinência do movimento político. E mais simples ainda: “só o número faz prova” para demonstrar a desigualdade na partilha do poder entre os sexos. Uma materialidade matemática com força de demonstração; verdadeira na prática.

Tirar à prova: é sem dúvida assim que se deve compreender minha passagem pela vida política. Foi um “serviço político”, serviço como um alistamento, sete anos de vida dedicados a um mundo que nunca me havia destinado a conhecer. A prova demonstrada: aproveitar esse tempo dado à vida governamental, como delegada interministerial, e à vida de representação, sendo eleita para o Parlamento Europeu, para testar a relação entre teoria e prática; mas, não tanto a passagem de uma à outra, da prática à teoria, do MLF às pesquisas em biblioteca e, depois, inversamente, da teoria à prática para a intelectual solicitada a tornar-se uma mulher política oriunda da sociedade civil. Não, a passagem à prática é antes de tudo a da verificação, verificação pela linguagem submetida ao real.

A sacola

Há a mercadoria transportada, e há a oferta de imagens que a lanterna mágica pode proporcionar.

A mercadoria é, evidentemente, o saber, um saber acumulado graças ao trabalho de genealogista da democracia. Precisemos que o saber não é a ciência. São elementos de compreensão, mas não uma teoria. Para construir os problemas, para identificar as noções capazes de sintetizar debates e transformá-los em objeto filosófico, apenas os textos, documentos e rastros desses três últimos séculos fornecem uma matéria. Essa matéria se organiza em seguida em torno da questão colocada. Assim, na sacola, há apenas objetos próprios à igualdade entre os sexos e à liberdade das mulheres, relacionados a questões políticas, ligadas e religadas ao mundo comum, universal.

Neste ponto do testemunho, uma precisão importante se impõe. O pensamento feminista sempre foi animado por um debate central, o da alternativa entre igualdade e diferença, universalismo e diferencialismo. Esse debate, eu deliberadamente o mantive à distância, e até o deixei de lado; ao qualificá-lo de “aporético” no confronto entre identidade e diferença, e ao caracterizar a expressão “diferença dos sexos” como “categoria vazia”. Hoje, o debate usa outros termos, gênero e *queer*, permitindo o primeiro, o gênero, no singular evidentemente, pois é um conceito, pensar o universal dos diversos sexos, e o segundo, a afirmação do múltiplo das sexualidades. O par “gênero e sexualidades”, muito empregado na linguagem acadêmica, expressa a renovação da problemática “universal / diferença” e permite, assim, interrogar o dois da dualidade sexual: binário ou não binário é a formulação mais atual. A questão é então saber se essa retomada é um deslocamento. Sim, talvez, se sublinharmos o ressurgimento de um debate da filosofia antiga: não o um oposto ao dois, o mesmo e o outro de nossa modernidade recente, mas o *Um diante do Múltiplo* de nosso mundo novo. Valeria a pena colocar a discussão presente em relação aos fundamentos filosóficos da Antiguidade grega.

De fato, escolhi, desde o início da pesquisa, manter distância, encontrar os problemas e os conceitos que os acompanham, sem me preocupar em caracterizar o ser sexuado. Mas, por que ter recusado essa questão, que é, no fundo, a da definição, talvez a da ontologia? Precisamente porque ao qualificar a alternativa de aporia (Fraisie, 2001, 2010), eu designava de imediato uma questão sem resposta. E preferia tomar atalhos.

Assim, na sacola, ou na mochila da vendedora ambulante, não há a mercadoria de uma definição, antiga ou nova, consolidada ou repensada de “sexo / gênero”. Emprego agora a expressão “sexuação do mundo” para mostrar como cada questão encontrada (serviço, consentimento, democracia, governo, representação etc.) oferece uma reflexão para a vida comum, simplesmente enriquecida por um olhar que leva o sexo em conta; não no sentido de uma divisão de posições ou situações entre os sexos, mas no sentido de uma perspectiva a mais para iluminar a história humana em sua totalidade.

Um exemplo, novamente, o do direito das mulheres a dispor de seus corpos, conquista possível graças a uma revolução científica, a contracepção (química, mecânica, e não mais apenas “natural”), e ao reconhecimento jurídico do aborto (legalizado ou descriminalizado, conforme os países e sua história). Ao ler e ouvir os slogans dos anos 1960 e 1970, é claramente a formulação do *habeas corpus* que se expressa: o slogan “nosso corpo, nós mesmas” precede o “meu corpo me pertence”, que conhecemos bem. Recorrer ao *habeas corpus* (Inglaterra, 1679)¹⁰ não é por acaso: essa referência coloca o direito de decidir sobre a própria fecundidade no horizonte de uma conquista civil muito anterior aos direitos humanos enunciados no final do século XVIII. Essa referência nos convida, portanto, a refletir sobre a historicidade em jogo. Ou o direito das mulheres a dispor de seus corpos aparece como um contratempo no século XX, que assiste ao triunfo do biopoder e da manipulação dos direitos humanos. Ou esse direito revela um impensado de nossa modernidade: o fato de que o corpo das mulheres, antes mesmo de qualquer civilidade e cidadania, é um lugar de poder masculino, portanto de despossessão para o sexo feminino. A noção de *habeas corpus* se insere assim, como que ao inverso, na controvérsia contemporânea sobre os “direitos humanos”. O direito a dispor do próprio corpo, para as mulheres, estaria em descompasso, e em tensão, com a discussão polêmica em torno dos direitos do homem no século XX? Uma espécie de contratempo político e filosófico?

Por conseguinte, entrevemos o sentido de minha proposta: a de “sexuar” nosso olhar, em vez de deixá-lo, de um lado, no neutro do implícito, do invisível ou, de outro,

¹⁰ N. de T.: para melhor compreender: neste trecho, a autora constrói um argumento em torno do princípio jurídico do *habeas corpus*, lei inglesa de 1679 que garantia que nenhuma pessoa poderia ser detida ou punida sem julgamento, isto é, que o corpo de cada indivíduo lhe pertence. Fraisse observa que os slogans feministas dos anos 1960-1970 (“nosso corpo, nós mesmas”, “meu corpo me pertence”) retomavam, sem necessariamente citá-lo, esse princípio muito anterior aos direitos humanos do século XVIII. A partir daí, ela apresenta duas hipóteses: ou o direito das mulheres ao próprio corpo é um contratempo, uma conquista tardia num século já dominado pelo biopoder e pela distorção dos direitos humanos, ou ele revela um impensado de nossa modernidade: o corpo das mulheres sempre foi um território de poder masculino, mesmo antes de qualquer noção de cidadania. Em ambos os casos, o *habeas corpus* que deveria proteger todos os corpos nunca protegeu, na prática, o corpo das mulheres, colocando o direito delas em tensão com os próprios “direitos do homem” [“droit de l’homme”], que é a tradução literal francesa para direitos humanos, que se proclamavam universais.

de reduzi-lo ao particular, ao específico. A “sexuação” propõe um universal enriquecido por essa perspectiva essencial.

E é então que a lanterna mágica contribui para a iluminação de uma história sexuada. A luz, ou o feixe de luz, é o que denomino “o operador igualdade”. Esse operador é um operador de pensamento, no sentido em que o princípio igualdade, inerente à era democrática, é indispensável para compreender o contemporâneo. Pode-se ler a genealogia da democracia sem encontrar a questão da igualdade entre os sexos? Alguns analistas assim pensam, e “evitam” essa questão dita secundária. Da minha parte, ter esse princípio de leitura dos textos ilumina, e não obscurece, a compreensão. Aqueles e aquelas que se opõem a essa leitura confundem com frequência o princípio de igualdade com as palavras justiça, ou equidade, e isso embaralha a compreensão dos dois últimos séculos. Mais ainda, o engajamento em ler a tensão entre democracia e república, ou em reconhecer a emancipação das mulheres a partir de um princípio político, a igualdade, permite escapar àquilo a que se quer reduzir o feminismo: militantismo, humor, ideologia vista como discurso fantasioso, em suma, não-pensamento.

A partir daí, compreenderemos que o princípio de liberdade, igualmente importante do ponto de vista da filosofia política, não tem a mesma capacidade de servir de operador: as controvérsias sobre a boa ou má liberdade para as mulheres são, desde o início, objeto de múltiplas polêmicas que fragilizam sua força epistemológica estruturante, mas não sua importância política.

Aproveitemos então para distinguir o ontológico do político. O ontológico enuncia a aporia do idêntico e do diferente, ao passo que o político, apoiando-se na igualdade e na liberdade, dirige ao ontológico questões precisas: igualdade de razão, portanto a cidadania e a educação de um lado, e liberdade do corpo, portanto a propriedade de si e a limitação da violência do outro. O ontológico e o político se cruzam, mas não se sobrepõem.

Evidentemente, seria necessário tomar o tempo da demonstração, do caso prático. Mas saibamos admitir que ao usar o operador igualdade, afastamos todo debate sobre o conteúdo do masculino e do feminino. Digamos mesmo que nos

dispensamos dele. Evitamos assim a confusão das definições em favor de uma reflexão sobre o funcionamento social e histórico da sexualização.

A passagem ao universal

Graças a esse feixe de luz produzido pelo operador igualdade, lemos os autores de outra maneira e, sobretudo, ampliamos a perspectiva. Exemplos rápidos, em torno do direito ao divórcio, indispensável, como se sabe, à emancipação das mulheres: compreende-se facilmente que o visconde de Bonald escreve um livro contra o divórcio no início do século XIX, obtendo em seguida sua proibição em 1816 (ele havia sido autorizado por uma lei de 1792). Compreende-se que a liberdade das mulheres é o fermento de sua autonomia futura e induz consequentemente um pensamento da igualdade entre os sexos. Uma mulher divorciada é uma cidadã em potencial. Mais interessante é considerar a profundidade que Bonald atribui a essa polêmica pós-revolucionária: o divórcio ameaça o Estado, escreve ele, o divórcio reorganiza profundamente a sociedade. De uma particularidade da vida privada, ele faz uma questão central da organização social. Também seguiremos com interesse a polêmica sobre o consentimento mútuo que a lei que restabelece o divórcio (por culpa) em 1884 suscita, notadamente em Émile Durkheim. Ele também se preocupa e argumenta para afastar uma mutualidade dos consentimentos entre os sexos (no entanto já presente na lei revolucionária). A ameaça não pesa sobre o Estado, como pensava seu predecessor, mas sobre a estrutura das relações sociais que não se deve fragilizar, nem mesmo colocar em perigo.

Não é sem interesse notar que são os adversários da igualdade entre os sexos que melhor expressam o que essa igualdade tem como significação global, e não categorial. Quero apenas sublinhar essa passagem ao universal, tão frequentemente negligenciada. Pois, se nos tornamos atentos a essa passagem, ganhamos em pertinência. Quando a fórmula “democracia exclusiva” se exporta, por sua capacidade formal, para outras leituras além da exclusão das mulheres, isso deve ser valorizado.

Mas a passagem ao universal diz respeito também ao pensamento da emancipação. Seja a reviravolta que acarreta a apropriação pelas mulheres de sua

nudez, da nudez em geral. Depois de terem sido, durante tantos séculos, colocadas numa nudez oferecida ao olhar – principalmente se pensamos na história da arte –, as mulheres do final do século XIX recuperam essa nudez, tanto reivindicando o poder de copiar o nu quanto se representando nuas elas mesmas. Mais ainda, um século depois, a nudez se torna política, ativismo que se deve saber mais difundido no mundo do que simplesmente o das Femen¹¹. O momento de ruptura histórica pode ser relacionado a Nietzsche quando ele coloca no condicional a relação entre mulher e verdade. Abandona-se então a alegoria da verdade representada por uma mulher, em favor do sujeito que desregula as relações antigas. Assim, é do ponto de vista do universal, entendido como a tradição clássica, que a sexuação intervém como leitura ao mesmo tempo filosófica e política.

Todos os exemplos evocados neste texto remetem a desenvolvimentos em trabalhos anteriores. Quanto ao engajamento que me acompanha nesse comércio ambulante, ele se encontra em toda parte. Está no objeto de pesquisa, o pensamento feminista; está no método, retorno a uma epistemologia política; está na ambição filosófica, demonstrar a historicidade dos sexos, mostrar que os sexos fazem a história, o que denomino agora a sexuação do mundo.

O engajamento se acompanha da escolha de se deslocar, de seguir um percurso ligado à história em vias de se fazer, de não se instalar num lugar; de sempre partir de novo.

Referências

FRAISSE, Geneviève. *Les deux gouvernements: la famille et la cité*. Paris: Gallimard, « Folio », 2000; reed. 2019.

_____. "Le jeu aporétique des deux sexes", in: *La Controverse des sexes*. Paris: PUF, Quadrige, 2001.

¹¹ N. de T.: as Femen são um movimento feminista internacional, fundado na Ucrânia em 2008, conhecido por realizar protestos em que as ativistas aparecem com o peito nu, com frases escritas no corpo.

_____. Service ou servitude. Essai sur les femmes toutes mains [1979]. Le Bord de l'eau, 2009; Points-Seuil, 2021.

_____. À côté du genre: sexe et philosophie de l'égalité. Le Bord de l'eau, 2010; ed. augmentada, PUF, Quadrige, 2022.

_____. Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France [1989]. Paris: Gallimard, « Folio Histoire », 2017.

_____. Du consentement [2007]. Paris: Seuil, 2017; Points, 2022.

_____. Féminisme et philosophie. Paris: Gallimard, « Folio Essais », 2020.

Encruzilhada de lutas: sobre identidade e “interseccionalidade”¹

Tessa Moura Lacerda

Professora da Universidade de São Paulo

São Paulo, Brasil

tessalacerda@usp.br

Resumo

E se pensássemos a potência trazida pela confluência presente na ideia de *encruzilhada*, em lugar de pensar a intersecção de sistemas de opressão que se cruzam, mas podem não se cruzar? A tese deste artigo é que é preciso cruzar, misturar, reunir, mergulhar, emaranhar as lutas – e não as opressões! Por isso, sugerimos trocar “interseccionalidade” (de opressões) por “encruzilhada” de lutas contra todas as formas de opressão. Para tanto, reconstruímos o argumento de K. Crenshaw, que cunhou o termo “interseccional” no âmbito jurídico, mas também recuperamos as críticas à ideia de interseccionalidade feita por feministas decoloniais da América Latina, como Lugones e Curiel, as críticas de bell hooks, de Angela Davis, além de comentários de Donna Haraway e de Chela Sandoval.

Palavras-chave: encruzilhada, interseccionalidade, identidade, luta, feminismos.

Abstract

What if we thought about the power brought by the confluence present in the idea of a crossroads, instead of thinking about the intersection of systems of oppression that intersect, but may not intersect? The thesis of this article is that it is necessary to cross, mix, reunite, immerse, and entangle the fights – and not the oppressions! Therefore, we suggest replacing “intersectionality” (of oppressions) with “crossroads” of struggles against all forms of oppression. To this end, we reconstruct the argument of K. Crenshaw, who coined the term “intersectional” in the legal field, but we also recover the critiques of the idea of intersectionality made by decolonial feminists from Latin America, such as Lugones and Curiel, the critiques of bell hooks, Angela Davis, as well as comments by Donna Haraway and Chela Sandoval.

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no evento “Fazendo e Desfazendo Gênero”, da ECA-USP, em setembro de 2025. Agradeço os comentários de Gean Oliveira Gonçalves, Manuel Fabrício e Cicélia Pincer Batista. Agradeço também ao incentivo de Douglas Barros para formular estas ideias como um texto.

Key words: crossroads, intersectionality, identity, struggle, feminisms.

I. Encruzilhada

Encruzilhada. Leda Maria Martins escreve sobre a encruzilhada:

Base de pensamento e ação, a encruzilhada, agente tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos. [...]

Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências [...]. (Martins, 2021, p. 51).

Encruzilhada é lugar radial, de intersecções, mas também de desvios. Encruzilhada, para Leda Maria Martins (2021, p. 50), é *conceito e operação semiótica* e aponta para a concepção filosófica de culturas africanas e afro-brasileiras indicando um lugar de mediações. Encruzilhada é *conceito, pensamento*, mas é também *ação*.

Já há algum tempo venho propondo substituímos a palavra – e o conceito – de “interseccionalidade” por “encruzilhada”. Primeiro, em razão da própria palavra: “encruzilhada” é uma palavra bem brasileira, com raízes em nossa cultura “amefricana” (para me apropriar da sugestão de Lélia Gonzalez, 2020), enquanto “interseccionalidade” é uma palavra pouco intuitiva.

Segundo o Dicionário Houaiss, “interseção” define-se como: “1. Encontro de duas linhas ou de dois planos que se cortam; cruzamento. [...] 3. mat.: operação pela qual se obtém o conjunto formado pelos elementos comuns a dois conjuntos” (Houaiss & Villar, 2001, p. 1637). A primeira acepção é datada de 1678, mas, parece-me, que muitas vezes a interseccionalidade é pensada a partir da segunda acepção que estou considerando na citação: há o grupo de mulheres, há o grupo racializado, há o grupo dos despossuídos etc. Ou, como sugere a feminista argentina María Lugones, gênero, raça e classe são pensados como categorias e tais categorias são pensadas de maneira binária: homem/mulher, branco/negro, burguês/proletário. Qual é o problema desta forma de explicar as coisas? Como afirma Lugones (2020, p. 80, nota 3), “a separação

categorial é a separação de categorias que são inseparáveis”. Quando se separa categorias inseparáveis, como se costuma interpretar a interseccionalidade, perde-se de vista a mulher negra, denuncia Lugones, pois a categoria de gênero tem a mulher como a vítima de opressão, a categoria de raça tem o homem negro como vítima modelo da opressão... Então, ao interseccionarmos os conjuntos constituídos por um grupo que sofre a opressão da raça e pelo grupo que sofre a opressão de gênero, perdemos de vista justamente a mulher negra, aquela que, nas palavras de Angela Davis, quando se movimenta, movimenta a sociedade inteira.²

Donna Haraway, feminista, branca do norte global e de origem católica, como ela mesma gosta de se definir, ou de *se situar*, em seu famoso *Manifesto ciborgue*, recupera o pensamento da *chicana* Chela Sandoval para propor a luta política feminista por coalizão, “afinidade, não identidade” (Haraway, 2023, p. 271). Sandoval propõe a identidade “mulheres de cor” como uma identidade pós-moderna e totalmente *política*, oriunda de uma “consciência opositiva”. Esse modelo teria nascido da habilidade de pessoas “que tiveram pertencimento estável nas categorias sociais de raça, sexo ou classe rejeitado” (Haraway, 2023, p. 271). A definição do grupo “mulheres de cor” não traz um critério essencial, é uma identidade política de quem se apropria conscientemente da negação, do não-lugar.

Por exemplo, uma *chicana* ou uma mulher negra americana não consegue falar nem como mulher, nem como pessoa negra, nem como uma *chicana*. Desse modo, ela está no ponto mais baixo de uma cascata de identidades negativas, deixada de fora até mesmo de categorias autorais oprimidas privilegiadas chamadas de “mulheres e negros” que reivindicavam importantes mudanças. A categoria “mulher” negava todas as mulheres não brancas; “negro” negava todas as pessoas não negras, assim como todas as mulheres negras. (Haraway, 2023, p. 271-272).

² “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”, a frase, impactante, foi proferida por Angela Davis em conferência na Universidade Federal da Bahia – UFBA, em 25 de julho de 2017. Sobre isso, ver por exemplo, https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/150114503_610956.html (consultado em 20 de abr. de 2026).

Se pensamos que há conjuntos distintos de opressões diferentes – racismo, sexismo, etarismo, classismo – ou apagamos a mulher negra e a *chicana*, como afirma Sandoval, ou diremos que, no caso da mulher negra, ela estaria no conjunto formado pelas opressões de raça e gênero, a mulher branca tem em comum com a mulher negra a opressão de gênero, mas não seria atingida pela opressão de raça... Estamos separando “opressões” ou “categorias” que são inseparáveis! Ochy Curiel, feminista afro-dominicana, se pergunta:

“o que a proposta da interseccionalidade faz?”, e responde: “Como seu nome indica, intersecciona. Então o problema da interseccionalidade é que, por meio dela, primeiro se assume que as identidades se constroem de maneira autônoma, quer dizer, que minha condição de mulher está separada de minha condição de negra e que minha condição de negra também está separada de minha condição de lésbica. E de classe. Esse é o primeiro problema. E que há um momento em que, como as autopistas, isso se intersecciona.” (Curiel, 2017, p. 116).

O ponto que quero levantar: é preciso misturar as pautas, misturar-se com a diferença, abraçar essa diferença, emaranhar-se e entender que as lutas se tornam mais fortes quando acontece esse emaranhado, essa *encruzilhada* de questões – e agora estou usando a palavra *encruzilhada* para questionar isso que se convencionou chamar de *interseccionalidade*. Esse questionamento leva em conta as críticas ao conceito liberal de *interseccionalidade* cunhado pela feminista Kimberlé Crenshaw no âmbito jurídico, críticas feitas por feministas decoloniais da América Latina, como María Lugones (2020, p. 54) e Ochy Curiel (2020, p.132), mas também por feministas do norte global, como Haraway e Sandoval, que, embora não façam referência direta ao conceito “interseccionalidade”, estão buscando uma possibilidade de construção de uma unidade política de luta anticolonialista (cf. Haraway, 2023, p. 272).

A minha tese é: é preciso cruzar, misturar, reunir, mergulhar, emaranhar as lutas – e não as opressões!

Mas voltemos ao Dicionário Houaiss, agora para refletir sobre a palavra *encruzilhada*:

Encruzilhada define-se como: 1. Lugar onde se cruzam ruas, estradas, caminhos; cruzamento, encruzada; 2. Rasteira que, semelhante ao corta capim, se torna completa quando o pé do agressor aplica um calço no adversário; sinônimos: ambívio, atravessamento, [...] junção, reunião... (Houaiss & Villar, 2001, p.1139).

E se pensássemos a potência trazida pela confluência presente na ideia de “encruzilhada”, em lugar de pensar a intersecção de sistemas de opressão que se cruzam, mas podem não se cruzar?

Inspiro-me também no livro de Douglas Barros, *O que é identitarismo?*. O afeto que a leitura desse livro despertou em mim foi o de encontro na revolta: o inimigo é um só! Precisamos unir as lutas, não as dissipar! Esse é o ponto. A quem serve a noção liberal de “interseccionalidade”? Posso ser afetada de maneiras diferentes, então não me importo com as lutas que supostamente não me atingem?! Ora, a questão é que essas opressões, separadas em categorias, atingem-nos a todas/es/os – e ninguém vê isso hoje, em que há uma agência do neoliberalismo e o marxismo perdeu a enorme força argumentativa – teórica e prática – que um dia já teve e que, por exemplo, dividiu o mundo em dois no período da Guerra Fria; foi apontado como “justificativa” das ditaduras latino-americanas financiadas pela potência capitalista dos EUA para acabar com o perigo comunista; levou jovens militantes a lutarem, com seriedade, pelo fim das ditaduras e pelo fim do capitalismo, por sociedades mais justas etc...

O que o livro de Douglas Barros denuncia é a impossibilidade de enxergarmos que estamos todos no mesmo barco. Impossibilidade, é claro, criada pela “Matrix”: a gestão neoliberal da “identidade” ou a “construção imaginária de comunidades excludentes entre si” (Barros, 2024, p. 30) que implica uma “guerra civil latente” de todos contra todos, “que aos poucos toma o tecido social” (idem *ibidem*).

Douglas cita a escritora Scholastique Mukasonga, do livro *Baratas* (sobre o genocídio dos tutsis em 1994), como a causa ocasional de seu livro: “Talvez a hipótese de um genocídio perpetrado por negros contra negros seja o alerta mais radical de quão assustadora é a identidade fechada em si mesma” (Barros, 2024, p. 30). Fascismos e fundamentalismos encontram aí seu solo. Eis por que é preciso pensar e

explicar a origem (política, histórica, conceitual) do “identitarismo” – que desde a abertura do livro é diferenciado e afastado da noção de identidade.

Na terceira e última parte do livro, Douglas Barros vai alinhar os temas que trabalhou nas duas partes anteriores: mostra de maneira muito interessante como a ideia de modernidade (e as feministas decoloniais concordariam tranquilamente com ele) ocultava na verdade “o desejo colonial e narcísico de que o mundo viesse a ser tão branco quanto a Europa.” (Barros, 2024, p. 141).

Se Lélia Gonzalez coloca a cultura e a sociedade brasileiras no divã para mostrar a neurose cultural de um racismo por denegação que não reconhece que o português é nossa língua e a cultura amefricana é o que nos define profundamente, Douglas Barros, seguindo nessa linha subversiva de Lélia Gonzalez, mas respondendo ao colonizador, coloca a Europa no divã para mostrar como a operação identitária empreendida pela Europa sobre populações não europeias pode ser explicada por esse desejo narcísico.

A Europa se autointitula como o universal e como algo a-histórico. A construção dessa identidade europeia levou ao sacrifício de indígenas e africanos: “O delírio na construção do identitarismo europeu, a violência contra a alteridade, [...] jamais foi superado e retorna com fervor em todas as crises do capital.” (Barros, 2024, p. 143).

Segundo Douglas Barros (2024, p.143),

os impérios europeus, no afã de produzir a ideia de *diferença* como inferioridade para a ultraexploração colonial, fizeram com que o indivíduo racializado e a mulher fossem entendidos como a humanidade em estado de potência que deveria ser conduzida à plena humanidade por seus supostos mestres no caminho do desenvolvimento efetivo.

Ora, as “identidades” raciais e de gênero nasceriam desse projeto de ultraexploração colonial. Vale a pena seguir com elas e nas estradas da interseccionalidade? É claro que os assim chamados, por Douglas Barros, de “identitarizados” passaram a lutar pela cidadania. Justíssimo! O problema é quando não se percebe as lutas como encruzilhada e acredita-se, como quer o colonizador, que há pautas identitárias separadas que, eventualmente, podem se combinar. O problema

é quando se isola as opressões de sua causa comum – o risco é o de uma guerra de todos contra todos.

As palavras, as ideias e suas ironias... como afirma Douglas Barros (2024, p.179): “A história das ideias, contudo, tem suas ironias: a expressão ‘política identitária’ partiu de um grupo de militantes negras e lésbicas que tinham como horizonte o socialismo revolucionário, o Coletivo Combahee River.”

O Coletivo Combahee River foi uma organização negra feminista de Boston, que atuou entre 1974 e 1980. Este nome é uma referência à ação de Harriet Tubman, que em 1863, libertou 750 pessoas escravizadas perto do Rio Combahee, na Carolina do Sul. O coletivo escreveu o *Manifesto do Coletivo Combahee River*, documento fundamental na história do feminismo negro contemporâneo e do desenvolvimento dos conceitos de identidade. Identidade que era uma construção positiva e tinha uma abertura questionadora: “Temos o direito como pessoas que não são apenas mulheres, não são unicamente negras, não são apenas lésbicas, não são apenas da classe trabalhadora.” – afirma Barbara Smith (2017, p. 59-60 apud Haider, Asad, 2024, p. 40), fundadora do coletivo, em um depoimento – “pessoas que incorporam todas essas identidades”, diz Barbara. No *Manifesto*, no coletivo, se afirma a *simultaneidade* das identidades: “achamos difícil a separação de raça, classe e opressão sexual, porque em nossas vidas elas são em geral sentidas simultaneamente” (Coletivo Combahee River, 2019). Identidade aqui é pensada não como uma prisão identitária, mas como a construção de uma identidade múltipla, plural, que exprime positivamente as lutas de que essas pessoas fazem parte: “Se as mulheres negras fossem livres, isso significaria que todos os outros seriam livres, já que nossa liberdade exigiria a destruição de todos os sistemas de opressão.” (Coletivo Combahee River, 2019). Essa construção de uma identidade plural está mais perto do que estou entendendo por *encruzilhada de lutas* e se distancia de um identitarismo que pode estar relacionado à ideia liberal de interseccionalidade.

Pode parecer um preciosismo – com a língua, por exemplo – mas acredito que esta pequena alteração que aponta uma **encruzilhada das lutas** em lugar de uma

intersecção de opressões pode significar uma enorme mudança de perspectiva e um ganho de força efetiva – e afetiva – para lutar e para lutar junto!

Tendo resumido assim meu argumento, voltemos alguns passos no caminho, para entender a construção da ideia de “interseccionalidade” no contexto jurídico. Vejamos o que afirma Kimberlé Crenshaw.

II. Interseccionalidade – de sistemas de opressão

O termo “interseccionalidade” foi cunhado em 1989 por Kimberlé Crenshaw, no artigo “Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics” [“Desmarginalizando a intersecção entre raça e sexo: uma crítica feminista negra à doutrina antidiscriminação, à teoria feminista e à política antirracista”]. O diagnóstico da jurista neste artigo é que mulheres negras são marginalizadas na teoria feminista e na política antirracista e que não basta tentar incluir as mulheres negras em estruturas já existentes que não comportam a multidimensionalidade da experiência das mulheres negras, mas é preciso entender a interação entre raça e gênero (Crenshaw, 1989, p. 139-140).

A intenção de Crenshaw, como ela evidencia em artigo posterior, é chamar atenção para as “várias formas pelas quais o gênero intersecta-se com uma gama de outras identidades e ao modo pelo qual essas intersecções contribuem para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres” (Crenshaw, 2002, p. 174). Em outras palavras, a jurista quer evitar que grupos vulneráveis de mulheres fiquem invisíveis às leis e a determinadas políticas públicas. Por isso, ela propõe criar um protocolo para a identificação dessas vulnerabilidades ou dessas diferentes formas de opressão, “um protocolo que pode ser usado na identificação de situações em que a discriminação de gênero é ampliada pela ou combinada com a discriminação racial, ou vice-versa.” (Crenshaw, 2002, p. 174). Para tanto, Crenshaw identifica dois problemas principais, que ela nomeia “superinclusão” e “subinclusão”. No primeiro caso, da superinclusão, “um problema ou condição imposta de forma específica ou desproporcional a um subgrupo de mulheres é simplesmente definido como um

problema de mulheres.” (Crenshaw, 2002, p. 174). No segundo caso, a subinclusão, “um subconjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema, em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres de grupos dominantes” (Crenshaw, 2002, p. 175) ou da experiência de homens.

A interseccionalidade se refere, portanto, à “associação de sistemas múltiplos de subordinação” (Crenshaw, 2002, p. 177). Gostaria de chamar atenção para as formulações empregadas por Crenshaw para descrever a interseccionalidade: vulnerabilidade de mulheres, subgrupo de mulheres, discriminação de gênero *ampliada por* ou *combinada com* discriminação racial. Ou ainda, em trechos que não citei: “discriminação composta”, “mescla de opressões” (Crenshaw, 2002, p. 179). O que essas expressões indicam é que se trata de discriminações distintas que podem ou não se combinar. A jurista é ainda mais explícita quando afirma que usa a metáfora da intersecção em uma analogia com avenidas:

os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. [...] Essas vias são por vezes definidas como excludentes [...]. Na verdade tais sistemas frequentemente se sobrepõem e se cruzam. (Crenshaw, 2002, p. 177).

Gostaria de notar aqui o “frequentemente” – é para questionar isso que escrevo. Mas não apenas. Antes de explicar, lembremos que a socióloga Patrícia Hill Collins, um dos principais nomes do feminismo negro estadunidense, adota a noção de “interseccionalidade” de Crenshaw e a entende como “relações interseccionais de poder” (Collins & Bilge, 2021, p. 16) ou um “sistema de *opressão* interligado” (Collins apud Akotirene, 2019, p. 21 – *itálico meu*).

Pelo conceito de interseccionalidade se entende, portanto, que sistemas de opressão – racismo, sexismo, classismo, colonialismo... – *podem* se combinar, e *algumas pessoas podem* estar sujeitas a um cruzamento de opressões. Segundo Carla Akotirene (2019, p. 72), o conceito permitiu que a conferência Mundial de Durban, em 2001, reunisse especialistas em torno de compromissos estabelecidos pelas Nações

Unidas de acordo com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos e com a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres*. Então precisamos reconhecer que a proposta de Crenshaw para a elaboração de um protocolo para tornar visíveis discriminações que passavam despercebidas (porque eram mescladas com outras) teve resultados exitosos. Mas meu questionamento é: por que afirmar que há opressões que *podem ou não* ser combinadas e há pessoas que *podem* estar sujeitas a uma mescla de opressões mas outras não.

Segundo Patrícia Hill Collins a “interseccionalidade” de Crenshaw deve ser remetida historicamente ao *Manifesto do Coletivo Combahee River*, que, todavia, usava ideia de *simultaneidade*, vale notar, simultaneidade de identidades. Todas as quais tinham *direitos* de reconhecimento.

Com efeito, o movimento liderado por mulheres negras sempre contestou a ideia de que “mulher” fosse uma categoria homogênea. A experiência de mulheres brancas da classe média não poderia servir como uma representação precisa do movimento feminista como um todo, era preciso reconhecer que as formas de opressão vividas por mulheres brancas de classe média eram diferentes das que eram experimentadas pelas mulheres negras. Mas essa experiência diversa precisa necessariamente levar a identitarismos (no sentido criticado por Douglas Barros)? bell hooks afirma que: “a luta para acabar com o racismo e a luta para acabar com o sexismo estão naturalmente entrelaçadas e fazê-las separadas era negar uma verdade básica da nossa existência, que a raça e o sexo são ambas faces imutáveis da identidade humana” (hooks, 2019, p. 35). Frisemos: as *lutas* – contra o racismo e contra o sexismo – estão *entrelaçadas*.

Angela Davis que, sem usar a expressão “interseccionalidade” publicou *Mulheres, raça e classe* em 1981, afirma que vê suas obras “como um reflexo não de uma análise individual, e sim de uma percepção, no interior de movimentos e coletivos, de que não é possível separar as questões de raça das questões de classe e das questões de gênero.” (Davis, 2018, p. 33). Sua crítica ao uso desse termo é o fato de que a ideia tem uma longa história, mas, me parece, a criação da palavra

“interseccionalidade” por Crenshaw caiu nas graças do discurso liberal porque retira, do conceito, a força das lutas populares:

por trás desse conceito de interseccionalidade há uma valiosa história de luta. Uma história de diálogos entre ativistas no interior de movimentos, entre intelectuais da academia e entre esses dois setores. Menciono essa genealogia que leva a sério as produções epistemológicas de pessoas cujo trabalho principal é organizar movimentos radicais porque considero importante evitar que o termo “interseccionalidade” apague histórias cruciais de ativismo. (Davis, 2018, p. 33-34).

Davis quer chamar a atenção para a força das *lutas* – não para as opressões! As questões “não estavam separadas em nosso corpo e também não estão separadas em termos de luta.” (Davis, 2018, p. 34). As identidades múltiplas ou simultâneas do Coletivo Combahee River ecoam aqui novamente. Davis chama atenção, porém, para a Third World Women’s Alliance [Aliança das Mulheres do Terceiro Mundo] que fala da tripla ameaça: racismo, sexismo e imperialismo, “o imperialismo refletia uma consciência internacional das questões de classe” (Davis, 2018, p. 33) – e não à toa está ausente nas análises de Crenshaw. Segundo Angela Davis, muitas formulações de intelectuais tentaram reunir essas questões apontadas pela Aliança das Mulheres do Terceiro Mundo. Ela cita seu próprio livro, cita o livro organizado por Gloria Anzaldua e Cherrie Moraga, *Esta ponte chamada minhas costas*, as obras de bell hooks, de Michele Wallace e a antologia *Todas as mulheres são brancas, todos os negros são homens, mas algumas de nós somos corajosas: estudos sobre as mulheres negras*. Eu acrescento a essa lista, os ensaios da brasileira Lélia Gonzalez, que muito dialogou com Angela Davis – “leiam Lélia Gonzalez!” disse Davis em sua fala mais recente no Brasil, e a primeira em São Paulo, no Parque do Ibirapuera, para uma multidão de 15 mil pessoas, em 2019.

Leiamos Lélia Gonzalez! Antes, porém, quero notar que, se “interseccionalidade” é um termo consagrado, como sugerem Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge, e a despeito da equivocidade do termo devemos usá-lo por estar sendo amplamente empregado por diversos atores sociais (cf. Collins & Bilge, 2021, p. 16), o

uso que está sendo feito é sempre para destacar a interligação de sistemas de opressão. Para além do problema de imaginar que esses sistemas de opressão podem não estar ligados ou podem ou não se combinar em relação a algum indivíduo, o problema que vejo no termo é o fato de colocar como protagonistas as opressões que vivemos, a violência que sofremos. Por isso, sugiro a ideia de encruzilhada de lutas. E volto a Leda Maria Martins: “Da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências [...]” (Martins, 2021, p. 51).

III. Nas encruzilhadas da América Latina de Lélia Gonzalez

Leiamos Lélia Gonzalez! E não pelo imperativo da frase de Angela Davis, mas porque se estamos situados, no tempo e no espaço, se nos relacionamos com tudo e com todos a partir de um *situs*, uma situação – inspirando-nos nos termos do filósofo seiscentista Leibniz –, então é a partir daqui que precisamos falar.

Filósofa brasileira e figura fundamental do movimento negro e do feminismo negro brasileiros, Lélia Gonzalez afirmou, em 1981 em entrevista ao jornal feminista pioneiro *Mulherio*, que “o movimento feminista tem suas raízes históricas mergulhadas na classe média branca, o que significa muito maiores possibilidades de acesso e de sucesso em termos educacionais, profissionais, financeiros, de prestígio, etc.” (Gonzalez, 1981, p. 8-9, apud Ratts & Rios, 2010, p. 104). Era isso que dificultava o feminismo hegemônico de perceber disparidades de classe e raça no grupo composto por pessoas percebidas como mulheres.

Lélia conta que, quando começou a participar, em 1985, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (vinculado ao Ministério da Justiça, do primeiro governo pós-ditadura civil-militar), percebeu que o movimento negro se mostrava mais avançado em suas reivindicações do que o movimento feminista:

Eu me recordo que, de repente, chegou uma mulher dizendo assim: olha, o movimento negro está se reunindo por uma questão incrível, a questão de crime inafiançável com relação à questão racial, a gente tem que trazer isso para nós. [...] e eu verificava uma anterioridade

do movimento negro na colocação de uma série de questões para o movimento feminista, que, por sua vez, passou para o movimento homossexual e, de repente, você constata isso a partir de uma experiência concreta. (Gonzalez, 1991, n.p., apud Ratts & Rios, 2010, p. 108).

Lélia critica o movimento feminista brasileiro por não enxergar as disparidades sociais entre as mulheres e reproduzir a opressão da mulher negra, mas não sai da luta e passa a figurar como uma voz importante ali, reconhecendo que há contribuições fundamentais na discussão feminista:

Ao centralizar suas análises em termos de uma concepção do capitalismo patriarcal (o patriarcado capitalista) evidenciam as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento de nossa luta como movimento. Ao demonstrar, por exemplo, o caráter público do mundo privado, desencadeou todo um debate público, em que surgiu o debate de questões totalmente novas – sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. – que se revelaram articuladas às relações de dominação/submissão. (Gonzalez, 1988, p. 134 apud Ratts & Rios, 2010, p. 111).

Lélia Gonzalez sabia que era preciso emaranhar as lutas. Era isso que estava dizendo na década de 1980. E quando ela, militante feminista que critica o movimento por não pensar as questões de classe e raça, militante negra que critica o movimento por não pensar a questão feminista, vira militante político-partidária, também vai criticar as esquerdas por não enxergarem a questão de raça.

Eu gostaria de colocar aqui que eu pertencço ao Movimento Negro Unificado, que estamos numa batalha violenta no sentido de conquistar um espaço para o negro na realidade brasileira, e o que eu tenho percebido é uma tentativa por parte das esquerdas em geral de reduzir a questão do negro a uma questão meramente econômico-social. [...] As correntes progressistas, elas minimizam da forma mais incrível as nossas reivindicações. (Gonzalez in Pereira e Hollanda, 1979, p. 204-205).

Depois de se candidatar a deputada federal pelo PT do Rio em 1982, Lélia Gonzalez deixa o partido (esclarecendo que a divergência era com o PT do Rio e não de

outros lugares do Brasil, como São Paulo) e concorre, em 1986, a deputada estadual pelo PDT com uma campanha avançadíssima para época, trazendo as questões do movimento homossexual, como a parceria de Herbert Daniel (ex-guerrilheiro e militante homossexual), do movimento negro e do movimento feminista.

Emaranhando todas essas lutas, trabalhando sempre na encruzilhada de raça, classe e gênero, Lélia Gonzalez atuou dentro e fora da academia deixando claro que, se as pessoas negras no Brasil tinham sido colocadas na lata de lixo da história, era preciso subverter isso e denunciar a neurose cultural da sociedade brasileira:

Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria a gente não é, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é “pretuguês” (Gonzalez in Pereira e Hollanda, 1979, p. 205-206).

Lélia leva o pretuguês para academia – foi professora universitária até o fim de sua vida, dava aulas na Pontifícia Universidade Católica – PUC do Rio de Janeiro. Em seus ensaios escreve muitas vezes em “pretuguês”, porque quer ser uma autora lida, acessível e dizer de onde veio, situar-se para então emaranhar-se.

Assim, sem separar as esferas, nesse emaranhado das lutas, Lélia Gonzalez afirma que há uma história não escrita no Brasil, e colocando a sociedade brasileira no divã da psicanálise lacaniana (ela ajudou a fundar o Círculo Lacaniano do Rio de Janeiro), Lélia Gonzalez mostra como a sociedade brasileira recalca o racismo. Aqui, o conceito cunhado por Marilena Chauí, de “duplo nó” é empregado por Lélia Gonzalez para mostrar que a sociedade brasileira afirma e nega o racismo simultaneamente, ou, em outras palavras, nega na linguagem, mas afirma em suas práticas cotidianas. A história oficial é uma história da consciência, a história não escrita, é uma história da memória, que aparece pelas mancadas do discurso da consciência: “a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética.” (Gonzalez, 2020b, p. 79). Lélia escreve em pretuguês não apenas para jornais ou revistas, não apenas em entrevistas, mas em ensaios acadêmicos. Ela nos diz

que se “nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira” (Gonzalez, 2020b, p. 77), então “o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados [...], que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.” (Gonzalez, 2020b, p. 77-78).

Lélia Gonzalez está mais viva do que nunca, ao contrário do que ouvi recentemente; Lélia não morreu. A reflexão sobre o “pretuguês” como língua que é base de nossa cultura, cultura que não pode ser dita latina, mas ladina – note-se, “ladinos”, na época do Brasil colônia, eram indígenas ou negros que já apresentavam certo grau de aculturação, e hoje se diz de pessoa que tem inteligência, vivacidade de espírito, astúcia, de quem é esperto – está completamente presente nas reflexões contemporâneas contra o colonialismo, inclusive na Filosofia.

O pretuguês é a assunção da fala, da palavra de quem foi silenciado por séculos no nosso país: mulheres, pessoas negras, minorias de todos os tipos – ora, nada mais atual do que isso. Lélia Gonzalez tem um discurso contra o colonialismo, não apenas da Europa, mas também dos Estados Unidos: ela critica inclusive o fato dos estadunidenses se autodenominarem americanos e pergunta: “e nós somos, o que somos, asiáticos?” (Gonzalez, 2020, p. 134), mostrando como os E.U.A. se colocam como colonizadores; e até mesmo o movimento negro estadunidense, quando nomeia as pessoas negras “afro-american”, relacionando a negritude diretamente à África e apagando séculos de uma história de luta que moldou uma cultura importante, é alvo de críticas de Lélia Gonzalez. Ela sugere para todos os povos das Américas a palavra Améfrica, que une, em vez de separar, pessoas de todo o continente, pessoas negras e indígenas.

Mais que isso: Lélia, visionária, sabia que era preciso emaranhar as lutas e não separar as pautas caindo na armadilha do identitarismo – que quase nada tem a ver com a identidade propriamente, já que o identitarismo é a cristalização de uma figura identitária que não tem empatia por outras lutas e pelo outro, de modo geral (cf. Barros, 2024). Quando afirma a categoria político-cultural de amefricanidade, Lélia

Gonzalez está ao mesmo tempo propondo a mistura das pautas e a união das pessoas que lutam contra o colonialismo e contra as opressões de raça, classe, gênero.

Lélia Gonzalez está mais viva do que nunca!

Referências

AKOTIRENE, Carla, *Interseccionalidade*. Col. Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.

ALVES, Alê, “Angela Davis: ‘Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela’”, *El País*, Salvador – 27 JUL 2017. https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html.

(consultado em 20/04/2026)

BARROS, Douglas, *O que é identitarismo?* São Paulo: Boitempo, 2024.

COLLINS, Patricia Hill & BILGE, Sirma, *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLETIVO COMBAHEE RIVER, *Manifesto do Coletivo Combahee River/ The Combahee River Collective Statement*, tradução de Stefania Pereira e Letícia Simões Gomes, PLURAL, Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 26.1, 2019, p. 197-207 – <https://revistas.usp.br/plural/article/view/159864/154434>. (consultado em 25/9/25).

CRENSHAW, Kimberlé, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, University of Chicago Legal Forum: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8. Available at: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>. (consultado em 24/9/25)

_____, “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos a gênero”, *Estudos feministas*, ano 10, 1º semestre de 2002.

CURIEL, Ochy in TEIXEIRA, Analba Brazão; SILVA, Ariana Mara da; FIGUEIREDO, Ângela, “Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA. Entrevista com Ochy Curiel”, *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Vol 03, N. 04 – Out. – Dez., 2017 – 106 –120. <https://doi.org/10.9771/cgd.v3i4.24674>.

<https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/24674/15431>.

(consultado em 25/9/25)

_____, “Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial” in Holanda, Heloísa Buarque de, *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020

DAVIS, Angela, *A liberdade é uma luta constante*, São Paulo: Boitempo, 2018.

GONZALEZ, Lélia, “A categoria político-cultural de amefricanidade”, *Por um feminismo afro-latino-americano*, organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b.

HAIDER, Asad, *Armadilha da identidade*, São Paulo: Editora Veneta, 2024.

HARAWAY, Donna, “Um manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX”, *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*. Tradução Rodrigo Gonçalves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023.

HOUAISS, Antônio & VILLAR, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOOKS, bell, *E eu não sou uma mulher?* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

LUGONES, Maria, “Colonialidade e gênero” in Hollanda, Heloisa Buarque de, *Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARTINS, Leda Maria, *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Patrulhas ideológicas*, São Paulo: Brasiliense, 1979.

RATTS, Alex & RIOS, Flávia, *Lélia Gonzalez*. Col. Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro, 2010.

“Mãe só tem uma”

Maria Ribeiro

Professora da Universidade de São Paulo (USP) e na
Coordenadoria Geral de Especialização, Aperfeiçoamento e
Extensão (COGEAE) da Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo (PUC-SP)
São Paulo, Brasil
donamariaribeiro@gmail.com

Resumo

O texto é um prefácio escrito por Maria Ribeiro para a obra "O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça" da antropóloga Rita Segato. O documento analisa a história da maternidade no Brasil colonial e pós-colonial, explorando o fenômeno da "mãe preta" (a mulher negra que exercia a função materna) em contraste com a "mãe cívica" (a mãe biológica branca). A autora dialoga com a tese de Lélia Gonzalez (1980), que argumenta que a mãe negra é a "verdade" da cultura brasileira, enquanto a mãe branca frequentemente ocupava um papel secundário. O texto descreve a transição histórica das "amas de leite" (amas negras escravizadas) para as "amas secas" (babás), impulsionada por discursos médico-higienistas do século XIX que temiam a "corrupção moral" ou transmissão de doenças através do leite materno negro. Maria Ribeiro compartilha uma anedota pessoal quando, em 2015, foi confundida com babá enquanto amamentava seu próprio filho de aparência branca, ilustrando a persistência da misoginia racializada no século XXI. O prefácio demonstra como as estruturas coloniais continuam definindo papéis sociais e íntimos, aplicando conceitos psicanalíticos à realidade racializada da esfera doméstica brasileira.

Palavras-chave: colonialidade; racismo antinegro; gênero; maternidade; forclusão.

Abstract

This text is a preface written by Maria Ribeiro for the book "O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça" by anthropologist Rita Segato. The document analyzes the history of motherhood in colonial and postcolonial Brazil, exploring the phenomenon of the "black mother" (the black woman who played the maternal role) in contrast to the "civic mother" (the white biological mother). The author engages with Lélia Gonzalez's thesis (1980), which argues that the "black mother" is the "truth" of Brazilian culture, while the white mother often played a

secondary role. The text describes the historical transition from “amas de leite” (enslaved black wet nurses) to “amas secas” (nannies), driven by 19th century medical-hygienist discourses that feared “moral corruption” or the transmission of diseases through black breast milk. Maria Ribeiro shares a personal anecdote from 2015, when she was mistaken for a nanny while breastfeeding her own white-looking son, illustrating the persistence of racialized misogyny in the 21st century. The preface demonstrates how colonial structures continue to define social and intimate roles, applying psychoanalytic concepts to the racialized reality of the Brazilian domestic sphere

Keywords: coloniality; anti-Black racism; gender; motherhood; foreclosure.

Era 22 de julho de 2025, quando uma mensagem de e-mail anunciava o convite: meu nome havia sido escolhido para prefaciar a primeira tradução para o inglês do ensaio “O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça”, argumento determinante elaborado pela antropóloga Rita Segato. Havia sido escolhido meu nome, eu dizia, pelas queridas Ana Minozzo e Raluca Soreanu, colegas e pesquisadoras vinculadas ao Department of Psychosocial and Psychoanalytic Studies sediado na University of Essex, também ambas dedicadas ao projeto FREEPSY – Free Clinics and a Psychoanalysis for the People: Progressive Histories, Collective Practices, Implications for our Times. Um segundo convite me veio da Carolina Antoniazzi, membra da comissão editorial da Revista NÓS e com quem tive o prazer de caminhar, virtualmente, ao longo de atividades formativas em psicanálise oferecidas pelo Coletivo Margens Clínicas.

“O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça” foi lançado na tarde de 10 de fevereiro de 2026, no Freud Museum London, última casa onde Sigmund Freud viveu até o dia da sua morte. Na presença de Rita Segato, estivemos eu, Hortense Spillers, Tania Rivera, Kwame Yonatan, Lizaveta van Munsteren, Ramsey McGlazer, Kristina Valendinova, Diana Caine e um público bastante atento e afetuoso.

O prefácio inédito, escrito por mim, pode ser lido depois do asterisco.

*

Fabulado pela antropóloga branca argentina Rita Segato, “O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça” é um ensaio. É um dos oito ensaios constantes de *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*, livro publicado pela primeira vez há pouco mais de uma década. A tese sobre as especificidades das maternidades brasileiras está amparada por uma investigação histórica, antropológica e anímica que deságua na “feição amaciadora” da escravizada negra, estratégia discursiva ocupada com o abrandamento das escolhas mortíferas reservadas pela colonialidade contra as populações não brancas, particularmente, as indígenas e negras. Intelectual negro-brasileira, filha de uma empregada doméstica de origem indígena e de um ferroviário negro, a antropóloga Lélia Gonzalez, no ano de 1980 e em diálogo com o psicanalista branco francês Jacques Lacan, chamou a “mãe preta” de “a verdade [que] surge da equivocação”. Em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, comunicação apresentada no Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Lélia Gonzalez escreve. “O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos [...]. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra” (Gonzalez, 1980).

A tese anunciada por Rita Segato é resultado de dezoito anos de meditação sobre um tal retrato instalado no Museu Imperial de Petrópolis, Rio de Janeiro, antiga residência de verão da realeza portuguesa. Rita Segato visitava o museu, quando deu com uma ama preta retinta carregando no colo um bebê branco, “[...] unidos por um abraço que delatava intensa sedução amorosa”. E, na pintura, uma das mãozinhas brancas se deitava intimamente sobre o seio da africana. A cena iconográfica lhe pareceu excessivamente familiar e ela conta ter levado dezoito anos, eu dizia, até tornar aquele excesso familiar uma tese sobre a dupla maternidade colonial brasileira e cujos efeitos remotos nos alcançam ainda hoje; a branca biológica “mãe cívica” e a negra adotiva “mãe transferida”.

A primeira, livre; a segunda, interdita – inclusive nos discursos histórico, museológico, na “escuta antropológica”, no íntimo familiar e no divã psicanalítico. Daí que o argumento publicado por Rita Segato também anunciava o seguinte: no Brasil, as

maternidades – das amas de leite às amas secas; das nutrizes negro-escravizadas às babás, às negras domésticas, no geral, e às brancas senhoras, no geral – são experiências tão específicas, mas tão específicas. Tão específicas que é necessário dar consequência para a notícia que se acaba de ler. De acordo com a antropóloga argentina, a dupla maternidade brasileira, rabiscada dos registros canônicos e interpretada para longe das complexidades do Édipo colonial, repercute na clínica psicanalítica, repetindo a “misoginia racializada” que, em 2025, é ainda o leitmotiv que embala a cena social brasileira.

É preciso dar consequência para a notícia, eu dizia, porque as maternidades brasileiras têm sugerido boas perguntas sobre a função materna. Perguntas que Rita Segato endereça para a antropologia – especialmente para os estudos sobre o parentesco – e para a metapsicologia freudiana, quer dizer, para a cena primitiva e para a situação edípica. Dou exemplo de uma questão antropológica (e política). Conta-nos Rita Segato que a passagem do molhado ao seco – ou seja, do aleitamento compulsório (molhado) aos outros cuidados com as crianças (seco), da escravizada lactante à babá desmamada (ou “mãe substituta” ou “mãe de criação”) – deu-se a partir do auxílio do discurso médico higienista que, por sua vez, estava mesmo preocupado com a constituição de uma “linhagem escrava”, biologicamente determinada pelo contato entre as bocas famintas de criancinhas brancas e as mamas leitosas de negras d’África. Rita Segato se referiu ao binômio fundacional brasileiro como o “bebê rosado e carnal agarrado em gesto fusional ao peito negro de quem completa seu mundo projeta, [...] simultaneamente, uma cena pública e uma cena privada e, além disso, uma cena publicamente privada.” À época, e por volta da segunda metade do século XIX, o discurso médico associou, epidemiologicamente, a ama de leite à “[...] transmissão de enfermidades” e, moralmente, à iminência de “corrupção moral”. A branca criança deveria, doravante e via recomendação médica, sugar exclusivamente o seio asseado da branca mãe biológica. Nascia o slogan oitocentista “mãe só tem uma”.

Tudo dito porque o contato entre a branca criança e a negra ama de leite teria passado a indicar a “intimidade do colo”, um “laço de leite” não coincidente com o diagrama civilizatório da casa grande e da senzala. De todo modo, ali havia, e há ainda

agora, uma relação biopsicossocial cuja “continuidade histórica” terá como uma de suas culminâncias a epidermização do complexo de Édipo.

Mas, conta-nos Rita Segato, que as usuárias do serviço essencial de lactação humana – as brancas senhoras – não puderam sustentar integralmente nem a patologização da amamentação cruzada, nem a prescrição eugenista de que nutrissem, elas próprias, as brancas, as suas crias brancas, afinal. A governança biomédica recomendou, finalmente, que as brancas senhoras escolhessem as amas de leite entre as escravizadas de “origem conhecida”, nascidas e criadas junto da família senhorial, e isso seria como uma política de redução de danos. Durante a circulação planetária do novo coronavírus, em 2020, uns estados brasileiros incluíram as trabalhadoras domésticas, as babás e as cuidadoras de pessoas idosas entre as profissionais prestadoras de serviços essenciais. São considerados serviços públicos essenciais – indispensáveis para o atendimento das demandas comunitárias, de acordo com o ordenamento jurídico do Brasil – a assistência médico-hospitalar, a guarda e custódia de presos, a distribuição de energia elétrica, os serviços funerários, uso e controle de elementos radioativos, prevenção contra incêndios, as atividades religiosas etc.

Dou exemplo de uma questão psicanalítica (e política). A negra mãe escravizada é e não é o continente perdido para a branca criança herdeira. A mãe negra é um – dentre tantos continentes que virão, possivelmente, das amas de leite às amas secas; das nutrizas negro-escravizadas às babás, às negras domésticas, no geral. A mãe negra é apenas um dos continentes perdidos dentre tantos outros violentamente anexados. Violentamente anexar a mãe, território íntimo, significa inscrever a dominação no diacrítico materno-infantil. Um tipo de inscrição que tem lá as suas consequências – inúmeras e explicativas da tal “continuidade histórica” que mantém a negra doméstica como presença genética nos lares endinheirados, estatisticamente, mais brancos que não brancos, os lares. Lélia Gonzalez, naquela comunicação feita na década de 1980, declara: “ela [a mãe preta] é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama é a mulher; então ‘bá’ é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a ‘mãe

preta' é a mãe" (Gonzalez, 1980). No ensaio aqui prefaciado, quando Rita Segato se voltar para as mães do "povo de santo", Iemanjá e Oxum, as aspas de Lélia Gonzalez serão mais bem compreendidas. Eu, da minha parte, julgo o debate ao redor da diferença vincular atribuída a uma e à outra – ambas as mães são reconhecidas pelo código mitológico de matriz africana – das passagens mais interessantes feitas por Rita Segato para o reconhecimento das particularidades maternais brasileiras.

Historicamente e etnograficamente, as mães negro-brasileiras vivemos umas cenas com a maternagem e umas cenas que determinam, de maneira bastante particular, o resultado do encontro fusional entre "o bebê rosado" que nos suga o alimento e "o peito negro"; entre a criança branca herdeira e seu vetor de realização; entre a colonialidade e a figura adocicada e amansada da negra de estima; entre as crias recém-nascidas das brancas senhoras outrora rosadas e aquele corpo negro cujas estruturas celulares foram alteradas pela gestação, um apêndice vivo circunstancialmente bom para compra ou locação, um recurso nutricional e afetivo anunciado nos jornais de comércio.

[A forclusão da criança negra, ela mesma a razão pela qual o leite que alimenta a criança branca é produzido no corpo da mãe negra, é assunto para retornarmos. Conta-nos Clóvis Moura, sociólogo e historiador negro-brasileiro, que a criança escrava era considerada "[...] um peso quase morto dentro dos valores e dos modos de produção escravista, pois o seu senhor tinha que sustentá-la até que fosse útil como força de trabalho" (Moura, 2022, p. 118)].

A imprensa de 1850 transmitiu: "vende-se uma preta para ama de leite do primeiro parto e com 20 dias de parida" (Moura, 2022, p. 30).

Era 2015 quando, pela primeira vez pós-parto – bastante puérpera e negra –, eu deixei a minha casa para um passeio. Acompanharia minha irmã branca ao salão de cabeleireiro num bairro endinheirado. Eu carregava no colo o meu menino branco, Antonio, filho único, nascido há uns dois meses ou menos. Pela primeira vez, ele passearia do lado de fora de casa e, pela primeira vez, seria exibido para a vizinhança majoritariamente branca. Chorou o meu filho, no salão de cabeleireiro, minha irmã massageou seus pezinhos e deixei pular para fora da blusa uma enorme aréola negra e

hiperpigmentada, imediatamente abocanhada pela boca branca do meu menino branco. Uma mulher branca, revestida de joias, dirigiu-se à minha irmã branca:

– “Que bebê bonito. É seu?”

Perguntava a mulher branca para a minha irmã branca se o menino branco amamentando pela negra lhe pertencia.

O espanto diante do não-dito performado me ocupou dez anos até que eu pudesse elaborá-lo. *Ginecológicas: nascimento negro para além da tragédia* é o nome do livro que escrevi também capturada pela cena e pela repetição que não me saía da cabeça: uma repetição histórica, antropológica, psíquica. Havia compreendido que aquela mulher branca julgava mais legítimo que outra branca andasse acompanhada de sua negra de estima, ama de leite, vívido século XXI. Mais legítimo uma ama de leite naquele espaço reservado às brancas endinheiradas que uma negra autorizada a amamentar a própria criança.

A tradução para o conjunto anglófono de pessoas leitoras de “O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça” representa a ampla circulação de uma tese determinante, cuidadosamente erguida, sobre as formações social, histórica e psíquica brasileiras.

Referências

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. Disponível em: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/10316>. Acesso em: 29, ago., 2025.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. 1a. edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

RIBEIRO, Maria. *Ginecológicas: nascimento negro para além da tragédia*. 1a edição. São Paulo: Nossa Editora, 2023.

Beauvoir filósofa: para uma fenomenologia da ambiguidade

Christine Daigle¹

Professora na Universidade Brock

Ontário, Canadá

cdaigle@brocku.ca

Resumo

Este artigo defende a atualidade e a autonomia filosófica de *O Segundo Sexo*, contestando críticas que classificam a obra como meramente essencialista ou ultrapassada. A autora argumenta que muitas dessas interpretações equivocadas no meio anglófono derivam das falhas da tradução original de Howard M. Parshley, que omitiu partes do texto e desvirtuou o vocabulário fenomenológico de Beauvoir. A tese central é que Beauvoir propõe uma fenomenologia da ambiguidade, na qual o ser humano é compreendido entre o determinismo biológico e o construtivismo social. Ao enfatizar a “ambiguidade vivida” e a “consciência encarnada”, Beauvoir oferece as bases teóricas para fundamentar o feminismo contemporâneo como um movimento que questiona as noções fixas de gênero e identidade.

Palavras-chave: Simone de Beauvoir; Ambiguidade; Fenomenologia; O Segundo Sexo; Feminismo.

Abstract

This article defends the contemporary relevance and philosophical autonomy of *The Second Sex*, challenging critiques that label the work as merely essentialist or outdated. The author argues that many of these misconceptions in the Anglophone world stem from the flaws in Howard M. Parshley's original translation, which omitted sections of the text and distorted Beauvoir's phenomenological vocabulary. The central thesis is that Beauvoir proposes a phenomenology of ambiguity, in which the human being is

¹ Professora de Filosofia na Universidade Brock, no Canadá, onde também é Diretora do Instituto de Pesquisa Pós-Humanista. Este texto é uma tradução do artigo original “*Beauvoir philosophe: pour une phénoménologie de l’ambiguïté*”, de autoria de Daigle. O ensaio foi publicado primeiramente na coletânea *(Re)découvrir l’œuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième sexe à La Cérémonie des adieux.*, organizada por Julia Kristeva, Pascale Fautrier, Pierre-Louis Fort e Anne Strasser (Paris: Éditions Le Bord de l’eau, 2008, p. 149-157). A tradução por Barbara Pina Cabral e a publicação nesta edição da *Revista NÓS* foram realizadas mediante a gentil cessão de direitos concedida pela própria autora.

understood between biological determinism and social constructivism. By emphasizing “lived ambiguity” and “embodied consciousness”, Beauvoir provides the theoretical foundations to ground contemporary feminism as a movement that questions fixed notions of gender and identity.

Keywords: Simone de Beauvoir; Ambiguity; Phenomenology; The Second Sex; Feminism.

Em um artigo sobre *O Segundo Sexo*, Margaret Simons (1999, p.112) relata que uma filósofa feminista lhe perguntou, certa vez, qual seria uma boa razão para ler Beauvoir, visto que esta seria “ultrapassada, masculinista e, além do mais, simplesmente sartriana”². Esta filósofa feminista parece-me ter caído na armadilha revelada por Mary Dietz, que afirma, não sem humor, que, assim como a Bíblia, *O Segundo Sexo* é muito venerado, frequentemente citado, mas muito pouco lido³! Obra célebre, o ensaio de Beauvoir sobre a mulher não teria sido lido com a atenção que merece e, de fato, é amplamente incompreendido.

Afirma-se que Beauvoir, contentando-se em adotar o olhar sartriano, apresenta em sua obra um ponto de vista essencialista, heterossexista e masculino. Ora, um exame atento de *O Segundo Sexo*, bem como uma análise que vincule este ensaio aos escritos beauvoirianos anteriores – principalmente *Por uma moral da ambiguidade* – demonstram a inexatidão dessas críticas. Na realidade, e é o que este texto demonstrará, Beauvoir é a verdadeira instigadora da filosofia feminista contemporânea, na medida em que desenvolve uma fenomenologia sexuada que concebe o ser humano como um ser ambíguo. Trata-se de uma contribuição original ao pensamento feminista que nos permite repensar as noções de si, de identidade e de gênero – esta última uma noção tão calorosamente debatida hoje nos meios feministas norte-americanos.

² Simons, Margaret A., “Sexism and the Philosophical Canon: On Reading Beauvoir’s *The Second Sex*”, em Simons, Margaret A. (org.), *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existentialism*, Oxford, Rowman & Littlefield, 1999, p. 112.

³ Dietz explica, a respeito de *O Segundo Sexo*, que “como a Bíblia, *O Segundo Sexo* parece ter sido muito venerado, frequentemente citado e pouco lido.” (Dietz, 1992, p.78).

Certamente, Beauvoir, ao compreender a consciência como corpo, apropria-se do pensamento fenomenológico de filósofos como Merleau-Ponty e Sartre, mas o faz para, em seguida, ultrapassá-lo, ao atribuir ao corpo um caráter sexuado. Embora construa sua reflexão sobre bases fenomenológicas, Beauvoir pensa, portanto, para além do masculinismo reconhecido de seus predecessores. Aliada à noção de ambiguidade, esta fenomenologia sexuada constitui o fundamento de sua filosofia e lhe permite questionar o construtivismo social. Longe de adotar um ponto de vista essencialista, Beauvoir apoia-se em sua própria moral existencialista (e não na filosofia de Sartre, como muitos, inclusive a própria Beauvoir, afirmaram) e sustenta que é perfeitamente possível para o indivíduo transcender o que fizeram dele. Os fatos sócio-históricos que moldam o indivíduo nunca são inteiramente determinantes. Desta forma, a mulher, produto de construções sociais e históricas, só permanece presa nesse lugar na medida em que assim o consente. Sendo uma liberdade em situação, a mulher pode colocar em dúvida sua facticidade e contrapor-se a uma construção sexista de si mesma. A filosofia de Simone de Beauvoir evidencia as diferenças entre os seres humanos dos dois sexos sem transformá-las em essência. Ao enfatizar a ambiguidade humana, o pensamento de Beauvoir visa, antes, ir além dessas diferenças.

Explorarei a fenomenologia sexuada de Simone de Beauvoir em correlação com sua noção de ambiguidade, elaborada antes de *O Segundo Sexo*. Demonstrando como uma fundamenta a outra, mostrarei que Beauvoir não é nem essencialista, nem heterossexista, nem masculinista, tampouco “simplesmente sartriana”. Filósofa original, ela elabora um pensamento que inaugura o feminismo teórico e permite repensar categorias existenciais fundamentais para o ser humano. Rico, de um ponto de vista estritamente teórico, seu pensamento é também um ponto de vista moral e político. De fato, sua concepção do ser humano como um existente ambíguo implica uma moral em que cada um se esforça para contribuir com o florescimento de todos. Enquanto liberdade, o indivíduo busca a liberdade do Outro. Ele apela à liberdade do Outro para ser, ele próprio, livre. O pensamento de Beauvoir supera, desta forma, a lógica conflituosa que surge em Hegel ou Sartre assim que o problema da existência do

Outro é abordado. Suas concepções fenomenológicas e morais, que também fundamentam o político, resultam em uma política da libertação. Esta, fruto de mudanças sociais e políticas radicais, é necessária para uma vida ética liberada da luta das consciências. É somente a este preço que a libertação da mulher – e do homem – será alcançada. Tal libertação permitirá aos seres humanos vivenciarem a experiência autêntica de relações ambíguas entre indivíduos também ambíguos. A proposta ética e política de Simone de Beauvoir repousa, portanto, sobre uma filosofia original que se constitui como uma fenomenologia sexuada da ambiguidade.

Beauvoir diante da crítica feminista

É tentador atribuir as interpretações equivocadas de *O Segundo Sexo*, encontradas entre filósofas norte-americanas voltadas a um público anglófono, às falhas da tradução do zoólogo Howard M. Parshley⁴. Margaret Simons e diversas outras autoras chamaram a atenção para os problemas que essa tradução impõe à correta compreensão da filosofia de Beauvoir⁵. Ignorando o vocabulário filosófico utilizado pela autora, Parshley desvirtua seu pensamento ao diluí-lo em termos inapropriados que, frequentemente, chegam a contradizer o sentido do texto. As filósofas anglófonas acabam tendo em mãos um texto fraudulento e truncado (grandes porções do original

⁴ N. de T.: historicamente, a recepção da obra de Simone de Beauvoir nos países de língua inglesa foi profundamente prejudicada pela tradução de 1953, realizada pelo zoólogo Howard M. Parshley. Esta versão original em inglês apresentava graves deficiências: além de omitir cerca de 15% a 25% do texto original (incluindo nomes de mulheres e análises históricas), Parshley não dominava o vocabulário técnico da fenomenologia e do existencialismo. Como resultado, conceitos foram diluídos ou mal interpretados, levando muitos críticos norte-americanos a acusarem Beauvoir de inconsistência teórica ou de um rigor filosófico inexistente. Esta situação foi retificada com a publicação de uma nova tradução integral em 2009/2010, realizada por Constance Borde e Sheila Malovany-Chevallier. A edição restaurou todas as passagens cortadas e recuperou a precisão terminológica necessária para a compreensão do pensamento beauvoiriano. Em 2026, esta versão consolidou-se como o padrão acadêmico, permitindo que uma nova geração de pesquisadores anglófonos tivesse acesso à integridade do projeto filosófico de Beauvoir, superando as interpretações equivocadas geradas pelas lacunas da tradução de Parshley.

⁵ Para mais detalhes sobre este problema, o leitor deverá consultar os artigos de Margaret A. Simons (“The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What’s Missing from The Second Sex” e “Sexism and the Philosophical Canon: On Reading Beauvoir’s The Second Sex”, Simons, Margaret A. (dir.) *Beauvoir and The Second Sex: Feminism, Race and the Origins of Existentialism*. Oxford: Rowman & Littlefield, 1999, p. 101-114 e p. 61-71), Toril Moi (“While We Wait: Notes on the English Translation of The Second Sex”, Grosholz, Emily (dir.). *The Legacy of Simone de Beauvoir*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 37-68), e Christine Daigle (« Beauvoir: Réception d’une philosophie », *Horizons Philosophiques, Héritage et réception de la pensée existentialiste*, vol. 16, n. 2, Printemps 2006, p. 61-77).

não aparecem na tradução inglesa). O mau estado do texto seria suficiente para explicar as críticas feministas se estas proviessem apenas do contexto anglófono. No entanto, as mesmas acusações de masculinismo, heterossexismo e essencialismo também surgem no meio francófono.

Uma leitura atenta da obra, levando em conta a fenomenologia do corpo que nela opera, revela que Beauvoir oscila entre o determinismo biológico e o construtivismo social. Ela reconhece a existência de fatos biológicos, mas recusa-se a considerá-los como constituintes de uma essência. Não existe uma “natureza feminina”, assim como não existe uma “natureza masculina”. Certos fatos biológicos são, decerto, incontornáveis: a fêmea humana, assim como o macho, possui características fisiológicas que lhe são próprias. Mas, para a existencialista que é Beauvoir, não se pode deter-se nesses fatos. Seu ponto de vista existencialista é percebido como um fator de discórdia por certas críticas feministas: não seria o existencialismo um sistema de pensamento que encarna o masculinismo, situando-se, assim, nos antípodas do feminismo? Contudo, é precisamente ao adotar esse ponto de vista que Beauvoir se vê capaz de rejeitar qualquer noção de essência⁶.

Longe de ser uma filósofa essencialista, ela aceita que “a existência precede a essência” e, de fato, rejeita toda noção de essência, venha ela de um determinismo biológico, psicológico ou econômico. O fato de ter intitulado como “Destino” a primeira parte de sua obra não indica que Beauvoir concorda com os pontos de vista ali expostos. Pelo contrário, ela critica nesses capítulos a ideia de que os existentes devem cumprir um destino inscrito nas formas biológicas, psicanalíticas e do materialismo histórico. A autora insiste repetidamente no fato de que o indivíduo é livre para se escolher, apesar desse “destino”. Os dados da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico formam uma situação da qual o indivíduo pode escapar ao fazer uso de sua liberdade existencial, que lhe permite transcender essa situação⁷.

⁶ Para um excelente argumento, o leitor consultará o artigo de Kristana Arp, “Beauvoir’s Concept of Bodily Alienation”, in Simons, Margaret A. (dir.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park (Pennsylvania), Pennsylvania State University Press, 1995, p. 165.

⁷ Beauvoir, ao contrário de Sartre, leva em conta o peso da situação. A liberdade existencial não é absoluta, mas sempre situada. Este ponto de vista diferente sobre o poder da liberdade resolve vários problemas com os quais a filosofia de Sartre se deparou, mas não está isento de dificuldades. Assim, se é

As críticas feministas que leem mal Beauvoir, quando se dão ao trabalho de lê-la, tendem a esquecer ou a rejeitar o plano que ela anuncia ao final de sua introdução. Nela, ela expõe que o primeiro volume examinará a situação imposta à mulher, enquanto o segundo se debruçará sobre a maneira como a mulher vive essa situação. Esta análise em duas frentes destina-se a nos ajudar a “compreender quais dificuldades [as mulheres] enfrentam no momento em que, tentando escapar da esfera que lhes foi até agora atribuída, pretendem participar do *mitsein* humano” (Beauvoir, 1949, t.1, p. 32). Deve, portanto, estar claro que Beauvoir não endossa os mitos relacionados à feminilidade que ela expõe. Em vez disso, ela se ocupa em revelar as origens históricas e culturais da situação contemporânea da mulher. É evidente que, tendo sido elaborados sob o sistema patriarcal, esses mitos veiculam um ponto de vista masculinista. Em conjunto com os dados da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico, eles aderem a uma visão essencialista do humano, segundo a qual um homem é um “homem” e uma mulher uma “mulher”. A mulher que emerge desses dados e desses mitos revela-se um ser oprimido e alienado de sua própria potencialidade como um ser ambíguo. Vítima de ostracismo, ela é o Outro.

O método e os objetivos de *O Segundo Sexo*

Antes de nos debruçarmos sobre a filosofia da ambiguidade de Beauvoir, convém considerar o método fenomenológico adotado em sua obra, bem como os objetivos visados nela. Desde a publicação da resenha de *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty em *Les Temps modernes*, Beauvoir expressa seu entusiasmo pelo método fenomenológico. Convencida de seu potencial para a análise filosófica, ela o adota para sua própria empreitada. Concordo inteiramente com Karen Vintges quando ela afirma sobre *O Segundo Sexo*: “Longe de ser uma obra eclética e desajeitada, ela é estruturada de forma sistemática como uma empreitada filosófica

verdade que a liberdade é situada e que a situação imposta à mulher é uma situação de opressão – interiorizada pela mulher pela própria força dessa opressão – não é evidente que a liberdade situada da mulher possa se libertar dessa opressão.

fenomenológica.”⁸. A obra contém uma proliferação de exemplos e histórias vividas que caminham lado a lado com a tentativa fenomenológica de trazer à luz e analisar a experiência vivida dos indivíduos. Ao visar essa experiência, Beauvoir pode “colocar entre parênteses” os dados e os mitos que emergiram historicamente e que oprimem a mulher hoje. É igualmente importante considerar essa emergência de um ponto de vista histórico, daí a necessidade e a complementaridade dos dois volumes de *O Segundo Sexo*.

É interessante notar que o método beauvoiriano se assemelha à genealogia nietzschiana. Para elaborar uma crítica eficaz, Nietzsche acredita ser necessário filosofar historicamente, ou seja, identificar as fontes e a evolução dos conceitos ou teorias que se ataca. Assim, colocando-se como crítico da metafísica, Nietzsche tem o cuidado de mostrar que essa forma de pensamento tem sua origem no uso da linguagem, na experiência dos sonhos e na necessidade fundamental que os humanos têm de uma explicação racional do mundo. Tendo rastreado a origem humana, demasiadamente humana, da metafísica, torna-se fácil para ele invalidar e rejeitar esse discurso. Da mesma forma, Beauvoir, que critica a ideia de que existiria uma “natureza feminina”, utiliza a genealogia para demonstrar que essa ideia é ilusória. O conceito de “natureza feminina” é veiculado pelo sistema patriarcal e utilizado como ferramenta de opressão da mulher. Sua análise genealógica demonstra que ele tem uma origem histórica e que foi moldado de maneira histórica a fim de servir a interesses em evolução – interesses todos masculinos, nem é preciso dizer. Os inúmeros relatos do primeiro volume ilustram o fato de que o conceito de “natureza feminina” é uma falsificação masculina.

Enquanto a história moldou, para cada um dos dois sexos, papéis aos quais homens e mulheres devem se curvar, qualificando imediatamente o gênero como essencial, Beauvoir concebe o ser humano como ambíguo. A fim de estabelecer firmemente esse ponto de vista teórico e revelar a ambiguidade mantida sob controle por esses papéis, Beauvoir estuda a edificação social e histórica dos papéis masculino e

⁸ “[...] far from being a clumsy eclectic work, [it] is structured systematically as a philosophical phenomenological enterprise.” (Vintges, Karen, “The Second Sex and Philosophy”, em Simons, Margaret A. (org.), op. cit., p. 49).

feminino. Ela coloca o problema de forma muito clara na introdução de *O Segundo Sexo*: “De onde vem que este mundo sempre pertenceu aos homens e que apenas hoje as coisas começam a mudar?”. Mais adiante, acrescenta: “Legisladores, padres, filósofos, escritores, cientistas empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era desejada no céu e proveitosa na terra” (Beauvoir, 1949, t. 1, p. 22-23). As mulheres foram feitas inferiores aos homens: logo, elas o são. Todavia, como verdadeira existencialista, Beauvoir especifica que ser é ter-se tornado. No caso da mulher, como no do homem, seu devir esteve à mercê de forças sociais, históricas, econômicas, religiosas e intelectuais. O homem estava no comando dessas forças, enquanto a mulher era a vítima. Ela se tornou o que quiseram que ela se tornasse. Ela se tornou o Outro absoluto para o opressor masculino.

Com *O Segundo Sexo*, Beauvoir busca trazer à luz essa lógica binária de oposição no fundamento das filosofias masculinistas e dos sistemas de opressão nos quais o sistema patriarcal se insere. Beauvoir afirma: “Não se nasce mulher: torna-se mulher.” (Beauvoir, 1949, t. 2, p. 13). Ela destrincha essa afirmação e analisa todas as suas implicações, ressaltando seu conceito de ambiguidade. Ela pensa a diferença sem se prender a ela e enfatiza um “além da diferença” na ambiguidade.

A filosofia da ambiguidade

O Beauvoir concebe o ser humano como consciência intencional, encarnada e situada. Ela rejeita qualquer noção de um “eu” fixo e unificado. Sua concepção da encarnação e da situação aproxima-se muito da de Merleau-Ponty. Entretanto, em *Fenomenologia da Percepção*, as posições deste último em relação ao ser humano como corpo-sujeito permanecem dualistas e masculinistas, uma vez que ele não se preocupa com o significado vivido das diferenças sexuais. Beauvoir leva as coisas adiante ao apresentar uma fenomenologia sexuada.

Enquanto consciência intencional, situada e encarnada, eu sou meu corpo. Esse corpo tem um sexo. Meu “eu” é, portanto, sexuado na medida em que sou meu corpo. Dada a construção social e histórica do gênero, não é indiferente que eu seja de um sexo ou de outro. O que determina meu devir não é tanto meu corpo biológico, mas

meu corpo social, aquele que é imbuído de significados sócio-históricos. Meu corpo social é moldado pelos mitos patriarcais e pelos supostos dados que constituem um ponto de vista masculino sobre o corpo feminino. Ora, a mulher não vive seu corpo biológico; ela vive seu corpo social, e esse corpo social não é obra de suas mãos, mas das mãos do homem.

O ser humano existe em um mundo e sua presença no mundo requer sua encarnação. É enquanto ser de carne que o indivíduo está no mundo: “A presença no mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja, ao mesmo tempo, uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre este mundo: mas não é exigido que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular” (Beauvoir, 1949, t.1, p. 40). Há, portanto, uma profunda união entre o corpo e a consciência e, de fato, entre a consciência e o mundo. Embora não seja exigido que o corpo possua estrutura particular, o fato é que ele possui uma. O corpo é sexuado e não é indiferente que o seja. A apreensão do mundo encontra-se necessariamente informada por isso. O corpo biológico difere conforme seja macho ou fêmea. O sistema patriarcal ergueu-se historicamente sobre essa diferença, reforçando-a ao criar corpos sociais genéricos. Segundo Beauvoir, o macho é seu corpo e nunca se sente alienado dele. Em contrapartida, a fêmea vê seu corpo tomado pelo macho: “primeiro violada, a fêmea é em seguida alienada; ela carrega o feto em seu ventre [...] habitada por um outro que se nutre de sua substância, a fêmea, durante todo o tempo da gestação, é ao mesmo tempo si mesma e outra que si mesma”⁹ (Beauvoir, 1949, t. 1, p. 58). Apenas a fêmea humana vive seu corpo como outro que ela mesma. O macho fornece sua semente, mas seu corpo conserva sua integridade. A fêmea que serve à espécie torna-se outra que ela mesma. O serviço à espécie, embora não seja reservado apenas ao sexo feminino, é, ainda assim, muito mais oneroso para a fêmea do que para o macho.

⁹ Passagens como esta chocaram as feministas ginocentristas, que questionam as considerações de Beauvoir sobre a gravidez e a maternidade. O que elas esquecem de levar em conta é que Beauvoir adota aqui um ponto de vista descritivo. Ela observa que a biologia determina a fêmea humana a servir à espécie, mas insiste, mais adiante na obra, no fato de que a mulher pode escolher livremente optar por esse serviço à espécie ou contra ele. Sua crítica à mãe visa o fato de que a mãe é mãe porque desempenha um papel que escolheram por ela (portanto, imposto). Se a mulher escolhe livremente e autenticamente tornar-se mãe, tudo isso pode ser uma experiência positiva. É, portanto, falso dizer que Beauvoir se coloca como crítica absoluta da maternidade.

De maneira interessante, o fato de a mulher experienciar o ato sexual de reprodução e a gravidez como alienação revela a ligação propriamente feminina entre consciência e corpo. Seu corpo é ela mesma e ela se sente alienada, tomada pelo macho e pela espécie, assim que seu corpo é penetrado pelo macho ou ainda quando seu corpo é investido por um outro corpo que cresce nela. Ela difere, então, de si mesma. Essas experiências ameaçam o vínculo entre sua consciência e seu corpo, elas questionam seu ser consciente enquanto este corpo específico. Ela pode, contudo, recuperar sua integridade por um ato de vontade e exercendo sua liberdade. Permanece, contudo, que sua apreensão do mundo e sua presença no mundo são fundamentalmente modificadas, e que seu ser consciente também é alterado por isso. A mulher que vive essas experiências é uma outra para si mesma.

O ponto de vista de Beauvoir sobre a intencionalidade abre-se para a noção de ambiguidade que está no cerne de sua filosofia. Eu sou uma consciência encarnada e sexuada. Não estou só no mundo: sou para mim e para e com os outros. Ambígua, sou consciência e corpo, imanência e transcendência, eu e um outro, de um sexo e de um gênero, uma unidade de consciência e uma intersubjetividade. Como seres ambíguos, os seres humanos, machos e fêmeas, estão engajados em relações com outros que são, eles também, ambíguos. Esta ambiguidade, Sonia Kruks a definiu como “um amálgama irreduzível de facticidades e de liberdade”. Livre, mas situado, o indivíduo pode, por um ato de liberdade, escapar de sua situação. A tarefa do filósofo feminista é demonstrar que as facticidades são “fabricadas” por uma compreensão histórica e social enviesada do ser humano. Trata-se também de mostrar que o indivíduo não está irremediavelmente ligado a essas facticidades, que ele pode subtrair-se a elas (embora não possa, ao contrário do que diria Sartre, fazer tudo o que quer). É a essa tarefa que Beauvoir se dedica.

É porque o indivíduo é livre que lhe é possível lançar um olhar crítico sobre o devir de sua facticidade e neutralizar a construção sexista de si. É sua ambiguidade, o jogo entre liberdade existencial e situação, que permite ao indivíduo escapar da construção social de si. A consciência livre pode agir sobre sua facticidade. Ao reconhecer essa ambiguidade fundamental, Beauvoir evita os obstáculos próprios às

filosofias – as de Sartre e Hegel, por exemplo – que repousam sobre dicotomias como a consciência e sua própria situação, a consciência e o Outro.

A sexualidade: o auge da ambiguidade¹⁰

Beauvoir sustenta que há uma tripla ambiguidade no cerne do humano: 1) o humano é imanente e transcendente, 2) o humano é livre e deve se fazer livre, 3) o indivíduo está em conflito com o Outro e, no entanto, precisa do Outro para se realizar¹¹. Em *O Segundo Sexo*, ela acrescenta outra dimensão a esta ambiguidade já bastante complexa. Bergoffen explica que Beauvoir propõe “uma nova compreensão do sujeito: a subjetividade = a ambiguidade do corpo”¹². O ser humano é consciência e corpo. Ele é uma consciência encarnada, e isso significa que o indivíduo é uma consciência encarnada sexuada. A análise que Beauvoir faz da sexualidade e das relações sexuais mostra que é na experiência erótica que isso é plenamente realizado pelo indivíduo. Ela explica: “A experiência erótica é uma daquelas que revela aos seres humanos, da maneira mais pungente, a ambiguidade de sua condição; nela, eles se experimentam como carne e como espírito, como o outro e como sujeito” (Beauvoir, 1949, t. 2, p. 190). Embora ela demonstre que a experiência da mulher em relação ao encontro erótico é vivida de forma conflituosa, Beauvoir insiste no fato de que não é necessário que seja assim. Uma outra experiência é possível. Ela acredita que seres humanos autênticos poderiam ter uma experiência erótica diferente e melhor em relação àquela de que desfrutam sob a opressão patriarcal. A autora descreve essa

¹⁰ Para uma discussão mais detalhada da problemática da sexualidade e da encarnação em Beauvoir, o leitor consultará o meu artigo *Where Influence Fails: Embodiment in Beauvoir and Sartre*, in: Daigle, Christine e Jacob Golomb (dir.). *Beauvoir and Sartre: The Riddle of Influence*, a ser publicado pela Indiana University Press em 2008. Nele, comparo o pensamento de Beauvoir ao de Sartre e demonstro que ela resolve diversos problemas inerentes ao pensamento sartriano.

¹¹ Explorei a problemática da ambiguidade no âmbito de um exame da ética beauvoiriana em meu artigo *The Ambiguous Ethics of Beauvoir*, in: Daigle, Christine (dir.). *Existentialist Thinkers and Ethics*. Montréal et Kingston: McGill/Queen's University Press, 2006, p.120-141. O leitor interessado nesta abordagem poderá consultá-lo.

¹² “[Beauvoir] proposes a new understanding of the subject: subjectivity = the ambiguity of the body.” (Bergoffen, *Debra, Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic*, em Simons, Margaret A. (org.), op. cit., p.191).

experiência em termos de generosidade¹³. Cito este longo trecho que ilustra perfeitamente um encontro erótico, generoso e ambíguo:

A assimetria do erotismo macho e fêmea cria problemas insolúveis enquanto houver luta dos sexos; eles podem facilmente ser resolvidos quando a mulher sente no homem, ao mesmo tempo, desejo e respeito; se ele a cobiça em sua carne ao mesmo tempo em que reconhece sua liberdade, ela se reencontra como o essencial no momento em que se faz objeto, ela permanece livre na submissão à qual consente. Então, os amantes podem conhecer, cada um à sua maneira, um prazer comum: o prazer é sentido por cada parceiro como sendo seu, embora tenha sua fonte no outro. [...] Sob uma forma concreta e carnal, realiza-se o reconhecimento recíproco do eu e do outro na consciência mais aguda do outro e do eu. [...] a alteridade não tem mais um caráter hostil. (Beauvoir, 1949, t. 2, p. 189).

É necessário, para que este encontro seja vivido na reciprocidade da ambiguidade – onde cada um é consciência livre e carne passiva, objeto de desejo e sujeito desejante, si mesmo e outro – uma “recíproca generosidade de corpo e de alma” (Beauvoir, 1949, t. 2, p. 190).

Historicamente, o homem e a mulher não puderam desfrutar de tais relações harmoniosas, estando presos, ambos, a papéis a desempenhar que os afastam de seu ser ambíguo. Que isso seja um fato histórico não impede a possibilidade real de um encontro diferente entre os sexos. O encontro com o Outro é problemático, certamente, pois o indivíduo nele se arrisca, mas o conflito não é necessariamente o seu desfecho. É possível encontrar nele a realização autêntica da ambiguidade.

A experiência sexual também é reveladora de uma outra ambiguidade: a ambiguidade da própria sexualidade do indivíduo. De acordo com o que a autora propõe anteriormente na obra sobre os dados da biologia – que determinam o indivíduo apenas parcialmente –, Beauvoir insiste em dizer que a sexualidade da mulher é, ao mesmo tempo, masculina e feminina, tal como a do homem: “Na verdade, o homem é, como a mulher, uma carne, portanto uma passividade, joguete

¹³ Deixo aqui minha referência aos excelentes trabalhos de Debra Bergoffen sobre a questão, em particular, seu livro *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997.

de seus hormônios e da espécie, presa inquieta de seu desejo: e ela é como ele, no cerne da febre carnal, consentimento, dom voluntário, atividade; ambos vivem, cada um à sua maneira, o estranho equívoco da existência feita corpo” (Beauvoir, 1949, t. 2, p. 658). Todavia, para que os indivíduos possam se desenvolver como seres ambíguos, é necessário que ocorram mudanças sociais, econômicas e culturais profundas. Como Beauvoir afirma na conclusão, é apenas quando “for abolida a escravidão de uma metade da humanidade e todo o sistema de hipocrisia que ela implica, que a ‘seção’ da humanidade revelará seu autêntico significado e que o casal humano encontrará sua verdadeira face” (Beauvoir, 1949, t. 2, p. 662), uma face ambígua.

Problemas (ou a ambiguidade da ambiguidade)

A maneira como Beauvoir desenvolve a noção de ambiguidade é atraente, mas não deixa de apresentar problemas. Uma dificuldade considerável refere-se à ambiguidade vivida. O que seria essa ambiguidade em termos concretos? O que seria a ambiguidade vivida? O que seria uma experiência humana de consciência encarnada e situada, despojada do corpo social que veicula significados, valores e sistemas de opressão? Seria essa experiência algo como um corpo fenomenal situado em algum lugar entre o corpo biológico e o corpo social? Um corpo livre de significados sociais alienantes? Livre de todas as categorias? Ou melhor, a ambiguidade vivida não se resumiria a uma oscilação, a uma reversibilidade, em vez de uma ambiguidade real e vivida simultaneamente? A única experiência possível para o indivíduo é esse passar constante de um ao outro – por exemplo, do espírito à carne ou do eu ao Outro? É possível viver-se ao mesmo tempo como carne e espírito? Como espírito/carne? A carne passiva pode ser vivida, ao mesmo tempo, como consciência livre? O que significaria tal experiência vivida para o indivíduo?

Uma outra questão se coloca a respeito da ambiguidade. Afirmei, na introdução, que a filosofia de Beauvoir vai além das diferenças que ela aponta ao enfatizar a ambiguidade humana. Mas pode-se perguntar se a noção de ambiguidade não exige, se não uma eliminação das categorias, ao menos a adição de inúmeras categorias intermediárias. Se, por exemplo, o gênero é ambíguo e não vinculado às

características sexuais do corpo, como sustenta Beauvoir, não deveríamos multiplicar as categorias? Do hipermasculino ao hiperfeminino, não haveria uma infinita variedade de gêneros? Ou seria o gênero um papel performativo em fluxo constante ou em oscilação entre esses dois polos? Quando fala de sexualidade e de relações sexuais portadoras de relações autênticas e ambíguas, Beauvoir mantém as distinções binárias tradicionais entre feminino e masculino. Ela dedica, sim, um capítulo ao lesbianismo, mas as categorias em operação em sua análise referem-se sempre às sexualidades feminina e masculina. Ora, parece que, segundo seus próprios termos e seguindo seu apelo à ambiguidade, seria necessário ir além dessas categorias, o que significaria explorar outras categorias e uma multidão de gêneros. Muito bem, mas ainda seria preciso poder determinar tanto esses gêneros quanto o que, concretamente, levaria a essas experiências. Ou seria esse um caminho errado? A ambiguidade não se resumiria, simplesmente, à ausência dessas categorias? O prazer puro de existir como um ser fluido e ambíguo? Para o filósofo em busca de uma receita (Beauvoir, 1947, p.187, nos previne, em *Por uma moral da ambiguidade*: “A moral, não mais do que a ciência e a arte, fornece receitas. Pode-se propor somente métodos”) esta noção de ambiguidade, por mais atraente que possa parecer, coloca problemas. Dito isso, a filosofia de Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo*, em continuidade com aquela desenvolvida em *Por uma moral da ambiguidade*, permite nos elevarmos para fora do pensamento binário. Ela estabelece, assim, os fundamentos do feminismo que questiona as noções de gênero e de identidade. Michèle Le Doeuff tem toda a razão quando diz de *O Segundo Sexo* que ele é “o movimento antes do movimento”. Ele abre o caminho e fornece as bases teóricas para uma reflexão feminista.

Conclusão: Para uma ética e uma política da ambiguidade

O Segundo Sexo inicia o feminismo teórico à medida que examina a questão da mulher em si mesma. O que é a mulher? Como ela se vive? Beauvoir repensa a diferença sexual e busca escapar do pensamento binário ao recusar vincular gênero e sexo. Ela reconhece a diferença, mas insiste em dizer que esta não é determinante. Essa diferença importaria apenas se o indivíduo fosse posto como estando encerrado

em sua facticidade. Ora, como ser ambíguo e liberdade situada, o indivíduo pode viver sua diferença da maneira que desejar. A ênfase na ambiguidade do ser humano permite não encerrar o indivíduo em um papel, em uma essência, ao mesmo tempo em que reconhece a existência da diferença. Beauvoir permite-nos, portanto, pensar o gênero, a diferença, a identidade, a situação, a facticidade, a encarnação e os papéis individuais de uma forma nova, graças à sua concepção do ser humano como ser ambíguo.

Além disso, *O Segundo Sexo* oferece uma base teórica ao feminismo como movimento político. A filosofia de Beauvoir propõe um fundamento ontológico e fenomenológico para o apelo à libertação política. Na conclusão de seu ensaio, Beauvoir explica que a libertação da mulher – e do homem, por extensão – será alcançada pela implementação de mudanças sociais importantes. Homens e mulheres estão presos a papéis moldados historicamente. A mulher perde neles, como Outro inessencial, mas o homem, por mais opressor que seja, também perde. Ambos perdem porque não podem desfrutar de seu ser ambíguo. Nem um nem outro podem florescer plenamente enquanto estiverem engajados em uma relação desigual. A mulher deve tornar-se igual para si mesma e para o homem: é apenas entre iguais que as relações interpessoais levarão à experiência da ambiguidade.

As análises fenomenológicas de Beauvoir estão entrelaçadas com proposições éticas e políticas que postulam que o indivíduo deve buscar viver experiências autênticas de relações ambíguas com o Outro. É preciso visar o encontro ambíguo entre indivíduos eles mesmos ambíguos. Para isso, as condições propícias ao florescimento e à experiência desta ambiguidade devem ser criadas. Isso implica a rejeição do sistema de valores e significados patriarcal que, ao determinar naturezas feminina e masculina, constitui uma negação da ambiguidade. A proposição ética, ou seja, a busca da experiência autêntica da ambiguidade, está, portanto, intimamente ligada à proposição política que exige ações concretas que levem a mudanças socioeconômicas radicais¹⁴. Beauvoir compreende que, se o ser humano é uma

¹⁴ Um tema recorrente em sua obra e, no entanto, muito pouco examinado, é o do poder econômico. Beauvoir insiste repetidamente no fato de que o sistema de opressão do qual a mulher é vítima repousa

consciência encarnada e situada, é preciso trabalhar para que a situação imposta ao indivíduo seja favorável ao seu florescimento. Isso só acontecerá se trabalharmos por mudanças concretas.

O projeto de Simone de Beauvoir em *O Segundo Sexo* articula-se de maneira complexa. Pode-se ler a obra como um verdadeiro programa ético e político edificado sobre a noção central de ambiguidade. O ser humano é fundamentalmente ambíguo e é preciso que ele possa viver essa ambiguidade¹⁵. Todo sistema que nega isso é alienante para o ser humano, macho ou fêmea, e deve ser rejeitado. O ensaio de Beauvoir sobre a mulher examina como a mulher vive essa alienação e propõe caminhos de saída. Beauvoir permite-nos pensar a alienação, revisar nossos esquemas de pensamento e escapar das categorias binárias. Ela propõe uma revisão crítica da história e traz à luz nossos erros dentro do sistema de valores patriarcal. *O Segundo Sexo* pode, portanto, ser lido como uma obra paradigma no interior da qual se elabora uma reavaliação feminista da história e dos sistemas de valores. Esta última conduz a proposições éticas e políticas positivas que repousam sobre uma ontologia que não exclui mais o feminino. Cabe a nós, filósofas feministas herdeiras de Beauvoir, pensar o que a ambiguidade vivida significa, bem como o que a autenticidade na ambiguidade, enquanto ideal moral, implica em nossa própria experiência vivida.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard, 1949. 2 v.

BEAUVOIR, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris: Gallimard, 1947.

BERGOFFEN, Debra. *The Philosophy of Simone de Beauvoir: gendered phenomenologies, erotic generosities*. Albany: State University of New York Press, 1997.

sobre interesses econômicos. Sua libertação deve, portanto, passar por um ganho econômico. Se a mulher puder obter uma independência econômica, adquirirá um poder que lhe permitirá modificar a situação que lhe é imposta e escapar dela.

¹⁵ Poder-se-ia questionar essa formulação mostrando que, se isso corresponde à sua proposição ética, Beauvoir torna-se culpada de derivar o que “deve ser” do que “é”. Ora, penso que Beauvoir propõe algo inteiramente diferente na medida em que, neste caso, o que “é” não é fixo. Não se trata aqui de uma essência à qual se deveria tentar corresponder, mas de uma maneira de ser, da aspiração de viver-se como ambíguo, o que está nos antípodas da tentativa de se enredar em uma essência ou em um ser. Para Beauvoir, trata-se de existir e de se fazer.

BERGOFFEN, Debra. "Out from Under: Beauvoir's philosophy of the erotic". In: SIMONS, Margaret A. (ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995. p. 179-192.

DAIGLE, Christine. "The Ambiguous Ethics of Beauvoir." In: DAIGLE, Christine (dir.). *Existentialist Thinkers and Ethics*. Montréal; Kingston: McGill-Queen's University Press, 2006. p. 120-141.

DIETZ, Mary, "Introduction: Debating Simone de Beauvoir", *Signs* 18, Autumn 1992.

LE DOEUFF, Michèle. *L'Étude et le rouet: des femmes, de la philosophie, etc.* Paris: Seuil, 1989.

MOI, Toril. *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

SIMONS, Margaret A. *Beauvoir and the Second Sex: feminism, race, and the origins of existentialism*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. *The Second Sex*. Tradução de Howard M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf, 1953.

Cinderela, gênero e política: *ainda somos as mesmas?*

Thamires Andrade Reiss

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de
São Carlos (PPGE-So/UFSCar)
São Carlos, Brasil
thami_reiss@hotmail.com

Daniela Auad

Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade
Federal de São Carlos (PPGE-So/UFSCar)
São Carlos, Brasil
auad.daniela@gmail.com

Resumo

O texto propõe uma análise crítica de elementos do conto Cinderela, a partir da versão da Disney de 1950. Investiga como elementos como a hipervalorização da beleza, a submissão, a rivalidade entre mulheres e a realização pelo encontro do amor romântico heterossexual moldam imaginários e reforçam padrões patriarcais. A discussão aponta a permanência e atualização desses ideais no contexto contemporâneo. Por fim, defende a desconstrução dessas narrativas como forma de ampliar as possibilidades de existência feminina, rompendo com modelos coloniais, sexistas e heteronormativos que ainda limitam a liberdade das mulheres na sociedade atual.

Palavras-chave: Cinderela, gênero, cinderelização, padrões de beleza, colonização.

Abstract

The text proposes a critical analysis of elements of the tale Cinderella, based on the 1950 Disney version. It investigates how elements such as the overvaluation of beauty, submission, rivalry between women and the fulfillment from finding heterosexual romantic love shape imaginaries and reinforce patriarchal standards. The text points out the permanence and updating of these ideals in the contemporary context. Finally, it defends the deconstruction of these narratives as a way of expanding the possibilities

of female existence, breaking with colonial, sexist and heteronormative models that still limit women's freedom in today's society.

Keywords: Cinderella, gender, "cinderelization", beauty standards, colonization.

Introdução

Uma jovem órfã, explorada pela madrasta e por suas filhas, realiza sozinha o trabalho doméstico da casa. Com a ajuda de uma fada-madrinha, consegue ir ao baile organizado para que o príncipe escolha, entre as jovens do reino, sua futura esposa. Os dois dançam, mas, ao fugir à meia-noite, ela deixa para trás um sapatinho de cristal. De posse do objeto, o príncipe inicia a busca pela donzela então eleita e, ao encontrá-la, casa-se com ela e, enfim, *comme il faut*, são felizes para sempre. É difícil, ao menos nos contextos urbanos brasileiros, encontrar alguém que não reconheça esse enredo, ainda que em versões ligeiramente distintas. Publicado pela primeira vez em 1697 na versão de Charles Perrault na obra intitulada *Histórias ou Contos do Tempo Passado, com Moralidades (Histoires ou contes du temps passé, avec les moralités)*, o conto *Cinderela* foi sucessivamente reescrito e adaptado ao longo dos séculos, consolidando-se de modo duradouro em nossos imaginários como exemplo do que seria o real "final feliz".

Partindo desse enredo amplamente difundido, este artigo propõe uma reflexão sobre alguns de seus elementos estruturais, em diálogo com formulações teóricas que abordam a dimensão política do gênero. Interessa-nos, mais especificamente, examinar quatro eixos recorrentes: a redenção pela beleza, o silêncio e a submissão, a rivalidade e a competição entre mulheres, e a realização da vida feminina pelo êxito no amor romântico heterossexual. Esses eixos retomam questões formuladas na dissertação de mestrado da primeira autora, orientada pela segunda, em que se analisaram obras de literatura juvenil que reproduzem tais elementos (Reiss, 2023)¹⁶. Ao retomá-los aqui, o texto também aprofunda um problema que segue aberto na

¹⁶ Está em andamento a pesquisa doutoral que busca ramificar e aprofundar a discussão sobre os quatro eixos citados, sendo as autoras do presente texto, respectivamente, a doutoranda e sua orientadora.

pesquisa em andamento: a permanência, no século XXI, de processos de cinderelização das mulheres.

Para desenvolver essa discussão, escolhemos como fonte principal o filme *Cinderela*, lançado pela Disney em 1950. Trata-se de uma versão que se tornou clássica, condensou de forma exemplar os traços centrais do conto e alcançou ampla circulação cultural, o que a torna particularmente produtiva para observar a difusão histórica de ideais de feminilidade. Além disso, por situar-se em um momento de massificação da indústria cultural do pós-guerra, essa adaptação permite articular a análise do enredo à produção social de sensibilidades, desejos e modos de vida.

Nessa direção, a provocação de Michel Foucault (1979) acerca da necessidade de corpos socialmente produzidos para determinados regimes históricos oferece uma chave importante de leitura. Se, nos anos 1950, a versão da Disney participava da produção de corpos femininos ajustados àquele contexto, interessa-nos perguntar o que produz, hoje, a permanência dos mesmos ideais narrativos. Em outros termos, buscamos compreender de que modo a atualização contínua de *Cinderela* segue, no presente, colaborando para a fabricação de feminilidades desejáveis, inteligíveis e hierarquizadas.

Gênero e os corpos

Se a permanência de *Cinderela* continua a produzir modelos de feminilidade, é preciso explicitar de que modo tais modelos se sustentam historicamente. Em diálogo com Judith Butler (2019), partimos da compreensão de que o gênero não designa uma essência, mas identidades constituídas no tempo por meio da repetição de atos socialmente regulados. Nesse sentido, a relativa estabilidade dos ideais dirigidos às mulheres entre gerações não decorre de sua naturalidade, mas da reiterada reprodução de normas que limitam as possibilidades de existência.

A difusão de ideais cinderelizados pode, então, ser lida como uma das formas pelas quais se preserva a subalternização feminina, ainda que sob aparência de atualização. Mudam-se certos traços periféricos; mantém-se, porém, uma estrutura básica que continua a organizar a relação hierárquica entre homens e mulheres e a

concentrar as mulheres em torno da aparência, da competição e da busca pelo olhar masculino.

Diante disso, percebemos como a constituição do gênero envolve uma dimensão violenta. Trata-se, em primeiro lugar, de um processo coercitivo, atravessado por consequências punitivas. Mulheres percebidas como feias, pouco femininas ou inadequadas às expectativas normativas não são apenas julgadas: são punidas de modos diversos na família, na escola, nos serviços de saúde, nos espaços públicos e no trabalho. A sanção incide, portanto, sobre aquelas que não fazem da conformação estética e comportamental um eixo central de suas vidas.

Há, ainda, outra dimensão dessa violência que merece destaque. O ideal a ser alcançado não se apresenta de modo plenamente fixado ou transparente; ele opera antes como um acordo tácito, permanentemente reiterado, que produz a crença na necessidade de sustentar determinadas direções performativas. Simone de Beauvoir (1970) já apontava algo semelhante, ao observar que parte das mulheres se esforça por encarnar um modelo de feminilidade que não se encontra formulado de maneira estável, mas em termos vagos, difusos e, justamente por isso, eficazes. A força dessa norma reside em grande medida no fato de que ela não se encerra numa prescrição única, mas se atualiza em sucessivas reiteraões.

Por isso, tais ficções culturais não são impostas apenas de modo direto e igualmente delineadas, a despeito do tempo e do lugar. Elas se modificam e se refazem num movimento contínuo de repetição, reinterpretação e reinscrição dos significados socialmente estabelecidos. O resultado é uma busca sempre inacabada: o ideal permanece inalcançável, embora permanentemente desejável. A punição de quem falha em sustentar a ilusão de um gênero essencial reforça esse circuito e mantém vivo o esforço de adaptação (Butler, 2019).

Isso não significa, contudo, que os sujeitos sejam simples receptáculos passivos da norma. Agimos em uma cadeia histórica já em curso, a partir de acordos, possibilidades e limites anteriores a nós. Nessa medida, quando o conto de *Cinderela* é reiteradamente atualizado e, ao mesmo tempo, preserva sua estrutura básica, o que se evidencia é a permanência de um repertório de diretrizes e restrições. Em termos

formais, trata-se de um circuito reiterativo: conserva-se aquilo que serve à manutenção do aprisionamento, ao passo que traços secundários podem ser modernizados, produzindo a impressão de novidade sem que se altere o núcleo dos ideais em jogo.

Nesse sentido, a escolha da versão da Disney de 1950 ganha maior precisão quando articulada ao diagnóstico de Paul Preciado (2018) sobre as transformações do pós-guerra. O filme surge em um momento de reconfiguração dos modos de governar os corpos, marcado pela expansão da cultura de massa e pela crescente centralidade da produção audiovisual na circulação de valores, desejos e identidades. Desse modo, sua análise interessa não apenas por se tratar de uma adaptação célebre do conto, mas porque essa adaptação se insere em um contexto histórico em que a feminilidade passa a ser amplamente produzida, distribuída e consumida como linguagem cultural.

Lido a partir desse quadro, o filme *Cinderela* participa de um regime em que gênero, sexualidade, prazer e identidade tornam-se objetos de gestão política da vida. A força do filme não está somente na narrativa que conta, mas na forma como oferece uma gramática afetiva para a vida feminina: romantiza o trabalho doméstico, estetiza a docilidade e associa reconhecimento social à adequação da mulher a um ideal de pureza, beleza e contenção. A relevância histórica da obra, portanto, está justamente em sua capacidade de condensar e difundir, em larga escala, esse repertório. Se, no novo capitalismo descrito por Preciado, não se produzem apenas objetos, mas desejos, signos, afetos e modos de subjetivação, então a longevidade de *Cinderela* deixa de parecer um simples resíduo cultural e passa a se revelar como uma tecnologia narrativa ainda funcional.

É justamente nesse ponto que a leitura de Preciado se encontra com o universo simbólico de gênero mobilizado pelo clássico da Disney. Ao descrever a passagem para o que chama de “capitalismo farmacopornográfico” (Preciado, 2018, p. 54-57), o autor não está apenas nomeando um traço excessivo do presente, mas formulando uma hipótese sobre a mutação do capitalismo contemporâneo. Trata-se de um regime em que processos biotecnológicos, farmacológicos, midiáticos e pornográficos se articulam na produção e na regulação de corpos, prazeres, identidades e desejos. Nesse contexto, as indústrias farmacêutica e audiovisual não aparecem como esferas

separadas, mas como polos centrais de um mesmo circuito de fabricação de subjetividades.

A ideia trazida por Preciado de que vivenciamos um tipo de capitalismo cognitivo, por sua vez, ajuda a especificar esse movimento. Nesse novo estágio, não se produzem apenas objetos materiais, mas também informação, linguagem, símbolos, afetos, excitação, ideais e variáveis identitárias. O valor econômico desloca-se, em grande medida, para a capacidade de produzir signos e de gerir a vida em seus níveis mais íntimos. Por isso, concordamos com a perspectiva do autor quando afirma que a cultura audiovisual não pode ser lida como simples reflexo de uma época: ela participa ativamente da invenção de sujeitos.

A permanência de *Cinderela* torna-se ainda mais visível quando o enredo é aproximado do inventário elaborado por Preciado acerca de “alguns códigos semiótico-técnicos da feminilidade heterossexual branca pertencentes à ecologia política farmacopornográfica do pós-guerra” (Preciado, 2018, p. 130). O interesse analítico desse inventário não reside apenas em sua força enumerativa. Ao reunir signos e práticas como a honra das virgens, o imaginário em torno das princesas Disney, o imperativo de ficar em casa e praticar o trabalho doméstico, ter as mãos pequenas e corresponder a um ideal de beleza e de magreza, o que inclui a presença marcante de transtornos alimentares como bulimia e anorexia, além de comportamentos de discrição e recato, o autor oferece um repertório particularmente útil para compreender a forte durabilidade cultural da obra.

O que essa enumeração evidencia é que a feminilidade heterossexual branca do pós-guerra não se organizou apenas em torno de grandes instituições, mas também por meio de detalhes cotidianos, gestos mínimos, disciplinamentos sensoriais, roteiros afetivos e tecnologias de embelezamento. Trata-se, em outros termos, de uma ecologia política: um ambiente cultural saturado de signos que forma disposições corporais e morais. A persistência de *Cinderela* decorre precisamente de sua capacidade de condensar e manter atualizados como narrativas muitos desses códigos, o que ajuda a explicar por que o enredo continua socialmente reconhecível, atualizável e funcional.

Cinderela e cinderelização

No interior dessa gramática cultural, a personagem Cinderela encarna um modelo de feminilidade que o filme apresenta como desejável. Jovem, bela, inocente, calma, delicada, sonhadora e pacífica, ela busca preservar relações aparentemente harmoniosas, mesmo sob violência cotidiana. Seu tom de voz é baixo, seus gestos são contidos e sua conduta tende ao silêncio para não incomodar. Em suas ações diárias, submete-se ao que lhe é exigido. A personagem condensa, assim, um ideal de feminilidade que, longe de ser natural, é historicamente produzido.

A escolha dessa versão específica do conto se articula, aqui, ao diagnóstico de Beauvoir (1970) sobre a fabricação social da mulher. A *Cinderela* da Disney pode ser lida como figura exemplar daquilo que, no contexto de circulação do filme, se apresentava como ideal de feminilidade: não uma mulher “natural”, mas uma mulher produzida para parecer naturalmente dócil, bela, fútil, pueril e ajustada. Nesse sentido, a crítica da autora permanece decisiva ao mostrar que a chamada “verdadeira mulher” é um produto artificial da civilização, e não o desdobramento espontâneo de qualquer essência feminina.

A constituição do que o filme entende por feminilidade também dialoga com um ponto fundamental destacado por Gayle Rubin (2017): a produção do gênero exige a repressão daquilo que é socialmente tomado como seu oposto. No caso das mulheres, isso implica a contenção de traços associados ao masculino: ocupar muito espaço, falar alto, agir com iniciativa, transgredir expectativas, tornar-se excessivamente visível fora dos códigos da delicadeza. A oposição entre Cinderela e suas meias-irmãs torna esse mecanismo especialmente visível, pois distribui valor moral e legitimidade entre modos distintos de presença feminina.

O encontro entre a versão da Disney, o texto de Beauvoir e a permanência contemporânea desses códigos permite compreender o quanto as determinações sociais do feminino continuam produzindo diminuição, limitação e aparente consentimento. Uma das pistas mais importantes trazidas por Beauvoir diz respeito ao que se aprende desde a infância sobre o amor: a educação das mulheres conspira para barrar-lhes os caminhos da revolta e da aventura, exaltando em seu lugar o valor do

amor, da dedicação e do “dom de si” (Beauvoir, 1970, p. 490). *Cinderela* dramatiza precisamente esse circuito. Sua recompensa não vem da ruptura com a ordem que a oprime, mas da manutenção da doçura, da paciência e da espera amorosa.

A crítica de Beauvoir à formação das mulheres para o amor servil permite ampliar a análise em outra direção. Se, até aqui, *Cinderela* mostrou a força de um ideal de feminilidade produzido pela docilidade, pela espera e pela promessa de recompensa amorosa, torna-se possível aproximar esse problema das reflexões de Virgínia Woolf (1929) sobre as condições materiais e simbólicas da existência feminina, em *Um teto todo seu*. Para a autora, a reivindicação de dinheiro, tempo, espaço, privacidade e condições para estudar e escrever corresponde à exigência de que as mulheres possam existir para além da destinação relacional e decorativa que lhes foi historicamente atribuída.

Se, no início do século XX, Woolf apostava na autonomia material e simbólica – dinheiro, tempo, privacidade, espaço para ler e escrever – como condição para a expansão da vida feminina, o presente mostra que outras formas de limitação coexistem com certos ganhos históricos. A centralidade dos padrões de beleza produz uma espécie de acesso condicionado: estar alinhada ao ideal pode oferecer a ilusão de pertencimento, valorização e reconhecimento, sem desfazer a lógica que continua a tomar as mulheres como seres a serem corrigidos, completados ou legitimados.

Essa lógica ajuda a explicar a recorrência, em produtos audiovisuais e midiáticos, da narrativa de redenção da mulher considerada feia, inadequada ou mal arrumada. Quadros de transformação, dias de princesa, novelas e filmes repetem, com pequenas variações, a mesma estrutura: uma mulher só passa a viver uma vida socialmente reconhecida como melhor depois de aproximar-se dos padrões autorizados de beleza. A força dessa fórmula indica o quanto ela encontra identificação cultural e o quanto a busca pela beleza se apresenta, em muitos contextos urbanos judaico-cristão-ocidentais, como quase universal para as mulheres.

Nessa chave, a beleza não constitui apenas um atributo estético, mas um dispositivo disciplinar. Em diálogo com Foucault (1979), pode-se dizer que os padrões de beleza participam de um aparelho punitivo que atua como mecanismo de seleção

entre o normal e o anormal. A partir das contribuições de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), pode-se acrescentar que, em nossa cultura, as distinções corporais se convertem facilmente em distinções hierárquicas porque a visualidade ocupa um lugar central na organização do valor social. A personagem aqui analisada é especialmente ilustrativa dessa lógica: ao entrar no castelo, Cinderela torna-se imediatamente visível como a mulher mais bela, a mais distinta, a mais digna de atenção.

O vestido, nesse contexto, é muito mais que adereço narrativo. Ele concentra a dimensão visual e disciplinar da feminilidade. Como observa Beauvoir (1970), nada é menos natural do que vestir-se como mulher, e a vestimenta exigida pelos padrões de beleza funciona como mais um limitador da vida feminina. A *toilette* aparece, assim, ligada à oferta de si como mercadoria visual, como corpo a ser lido e valorizado segundo certos códigos de desejabilidade.

Para ser mulher, nessa economia simbólica, é preciso vestir-se – e sustentar as consequências desse vestir – como uma mulher. Trata-se de oferecer-se como visualidade regulada dentro de certos padrões e limitações. É fazer do corpo um conjunto-mulher, isto é, um corpo moldado para caber em uma ideia histórica de “mulher” e para sustentar repetidamente esse projeto corporal (Butler, 2019).

Nessa lógica, a beleza não apenas qualifica; ela hierarquiza. O corpo feminino disciplinado, adornado e tornado legível como corpo desejável passa a disputar olhares, atenção e legitimidade. É nesse quadro que a beleza se converte em virtude socialmente recompensada: quando aumenta as chances de ser escolhida.

Rivalidade feminina, amor romântico e casamento

A rivalidade entre mulheres, tal como aparece em muitas produções midiáticas, costuma ser organizada como uma disputa moralmente simplificada entre bem e mal. De um lado, situam-se figuras como Cinderela: belas, dóceis, sofridas, desinteressadas e supostamente movidas apenas pelo amor. De outro, aparecem mulheres ambiciosas, invejosas, excessivas ou interessadas em dinheiro, como a madrasta e suas filhas. O que se encena, assim, não é apenas um conflito entre personagens femininas, mas

uma pedagogia moral da feminilidade, na qual certas formas de ser mulher são legitimadas, enquanto outras são marcadas como desvio, vulgaridade ou ameaça.

Nesse ponto, mostra-se especialmente produtiva a observação de Woolf (1929, p. 135) sobre o campo da literatura: “mulheres são duras com as mulheres. As mulheres não gostam das mulheres”. Na mesma direção, o ciúme aparece como sentimento recorrente, como no exemplo que ela registra: “Será que ela é mais alta do que eu? Como penteia o cabelo?” (Woolf, 1929, p. 102). O mercado do amor nos coloca, assim, em comparação por meio da aparência, e a relação entre mulheres passa a ser figurada de maneira excessivamente simples e monótona, quase nunca como amizade, apoio ou cooperação, mas quase sempre em função dos homens.

Em *Cinderela*, essa lógica se torna especialmente visível. A protagonista não se define apenas por suas virtudes individuais, mas também pelo contraste com outras mulheres, construídas como caricaturas da feiura moral e da feminilidade fracassada. A madrasta, e as irmãs Anastasia e Drizella não funcionam apenas como antagonistas da trama: elas dão forma negativa àquilo que Cinderela deve parecer ser em sua versão ideal. O enredo depende, portanto, de uma distribuição desigual de valor entre mulheres, em que a delicadeza de uma só pode brilhar, diante da ridicularização ou da desqualificação das outras. Nessa economia narrativa, o mercado do amor organiza a comparação entre mulheres por meio da aparência, da desejabilidade e da elegibilidade. Também por isso a vida de Cinderela se mostra dramaticamente rarefeita: sua existência é tão esvaziada de outros vínculos, interesses e formas de realização que a própria narrativa precisa recorrer a extensas sequências musicais com animais para sustentar o desenvolvimento do filme.

Uma vez mais alinhada ao padrão de beleza – ou até mesmo acima dele, já que o filme produz certa homogeneidade entre as demais jovens do reino –, Cinderela se torna finalmente apta a encontrar um grande amor. Mas não qualquer amor: trata-se do amor de um homem, de um amor heterossexual, socialmente legitimado. É por meio dessa relação que ela pode realizar seu sonho e tornar-se completa, segundo a lógica da própria narrativa. Esse movimento se esclarece quando se considera que, em

sociedades hierarquizadas pelo gênero, as mulheres são definidas em relação aos homens, ao passo que o contrário não se impõe da mesma maneira (Beauvoir, 1970).

Woolf formula essa assimetria com nitidez ao observar o empobrecimento radical que haveria na literatura se os homens fossem representados apenas como apaixonados por mulheres, e nunca como amigos, soldados, pensadores ou sonhadores: “que pequena quantidade de papéis nas peças de Shakespeare lhes poderiam ser atribuídos, como sofreria a literatura!” (1929, p. 104). Essa estrutura narrativa empobrece radicalmente a representação das relações entre mulheres. Em vez de amizade, solidariedade, cooperação ou reconhecimento mútuo, o que se oferece com frequência é um repertório de comparação, vigilância, ressentimento e disputa. Não se trata de afirmar uma hostilidade feminina natural, mas de reconhecer o peso de uma tradição cultural que insiste em colocar as mulheres diante umas das outras como rivais. Também por isso, o ciúme, a comparação corporal e a atenção obsessiva à aparência estão presentes de modo recorrente como sentimentos e práticas femininas socialmente esperadas.

Sob essa perspectiva, para Beauvoir (1970) a relação entre homens e mulheres pode ser pensada como relação entre castas, em que os homens ocupam a posição superior. Uma aliança com essa casta promete vantagens concretas, como proteção material, reconhecimento e acesso a recursos. O filme não mostra o que acontece com a vida de Cinderela após o casamento com o príncipe, mas deixa evidente que, por meio dele, ela deixa de ser a jovem explorada da casa e passa à posição de princesa, com o status e os meios materiais correspondentes. Essa aliança, contudo, não traz apenas vantagens; pode também implicar alienação e perda de liberdade, como explicita o seguinte trecho:

Efetivamente, ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto, porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa das vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida. O homem que constitui a mulher como Outro encontrará, nela,

profundas cumplicidades. Assim, a mulher não se reivindica como sujeito, 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).

No filme, ser escolhida e casar-se com o príncipe constitui a salvação de Cinderela. Desamparada após a morte do pai, é a figura do marido-príncipe que surge como resposta legítima para sua vulnerabilidade. O casamento tradicional heterossexual passa, assim, a ser representado como sonho último e objetivo central de realização da vida das mulheres. O quanto, ainda hoje, mulheres solteiras têm de ouvir comentários sobre sua solteirice? Por que Cinderela – ou qualquer outra mulher – não poderia encontrar realização em outros aspectos da vida? Por que continuam sendo vistas como incompletas aquelas que não têm um homem? Mulheres não podem encontrar amparo, apoio e cooperação entre mulheres? Por que, no filme, as mulheres que vivem sem os homens aparecem como amarguradas, tristes e sofridas? Cinderela, a madrasta e as filhas não poderiam viver bem juntas?

Nas culturas ocidentais, esse mecanismo pode ser lido também à luz da “esposarização da cidadania”, isto é, da mediação do acesso feminino à participação social pela condição de esposa (Oyěwùmí, 2021, p. 193). Com isso, a produção e a difusão do filme como parte de uma cadeia mais ampla de circulação do enredo de *Cinderela* e de ideais cinderelizados podem ser pensadas como elemento de um processo mais amplo de colonização.

A circulação literária e cinematográfica, no Brasil, dos chamados contos de fadas oriundos da Europa converteu-se em estratégia bastante eficaz de colonização de comportamentos. Não se trata apenas da difusão de histórias estrangeiras, mas da disseminação massiva de formas específicas de imaginar a infância, o amor, a beleza, a família e, de modo decisivo, o que deve ser uma mulher. Muitos dos contos de fadas similares à *Cinderela* que se tornaram largamente conhecidos entre nós carregam marcas patriarcais persistentes e reproduzem discursos que colaboram para a manutenção da desigualdade de gênero.

O problema não está apenas no fato de se tratar de narrativas europeias, mas no modo como participam da naturalização de uma determinada organização colonial da diferença. As personagens femininas que povoam esses contos, reiterados em livros, filmes, adaptações televisivas e materiais voltados à infância, são, em sua maioria, princesas, burguesas, brancas e magras, apresentadas como modelos de feminilidade desejável, pois correspondentes ao que se veicula e se entende por bom e belo, a partir de relações de gênero tradicionais, hierarquizadas e polarizadas. Por isso, não funcionam apenas como personagens de ficção, mas como veículos de associação do valor feminino à passividade, à domesticidade e à legibilidade corporal dentro de um ideal racializado. É nesse quadro que se torna especialmente significativa a formulação de María Lugones (2019, p. 358) segundo a qual essas figuras são valorizadas ao reproduzirem “a humanidade e o capital por meio da sua pureza sexual, passividade e domesticidade”.

A força desses enredos não decorre apenas de sua repetição, mas do tipo de memória que vão tecendo, organizando e substituindo, pois priorizando em detrimento de outras. Pode-se dizer que a reiteração dessas narrativas coloniais participa de um processo de colonização da memória. Não se trata somente de fazer circular outras histórias, mas de reordenar o próprio campo do imaginável, tornando centrais certos mundos, certos corpos, certos vínculos e certas formas de reconhecimento, enquanto outros passam a ocupar posição periférica, residual ou folclorizada. É nesse sentido que Lugones (2019, p. 361) vincula o projeto civilizatório colonial à colonização do “entendimento das pessoas sobre si mesmas, sobre suas relações intersubjetivas, suas relações com o mundo espiritual, com a terra, com a matéria da sua concepção sobre a realidade, a identidade, e a organização social, ecológica e cosmológica”.

Enquanto isso, narrativas de matriz indígena, africana, caipira e outras tradições locais, transmitidas por nossas e nossos ancestrais, vão sendo progressivamente deslocadas, desautorizadas ou reduzidas a um lugar secundário. Não se trata, portanto, de opor de maneira ingênua, o nacional ao estrangeiro, mas de reconhecer que a hegemonia desses contos participa de um processo mais amplo de colonialidade

cultural, no qual também se impõem modelos de feminilidade, humanidade e vida social, com ideais de relações de gênero, raça, classe, geração e outros.

Considerações finais

A partir das reflexões expressas no presente artigo, o sucesso duradouro de *Cinderela* e de contos afins não pode ser entendido apenas como permanência inocente de clássicos infantis. Sua difusão continuada em contextos domésticos, escolares e midiáticos participa da formação de subjetividades e sensibilidades, bem como da legitimação de valores que seguem organizando, de maneira desigual, quem pode aparecer como plenamente humano, desejável, civilizado e feminino. Assim, a crítica de Lugones (2019) se torna decisiva para este artigo, uma vez que ela permite compreender o que nós, nas pesquisas realizadas, conceituamos e definimos como a cinderelização das mulheres não diz respeito somente à reprodução de padrões patriarcais, mas também à inscrição desses padrões em uma longa história de colonialidade, e enquanto tal do que se entende por Humanidade.

Se, como observou Rubin, nós, mulheres, não sofremos opressão apenas por sermos mulheres, mas, mais ainda, por uma obrigação de sermos o que é socialmente considerado mulher, então a tarefa feminista é maior do que apenas eliminar a opressão sobre as mulheres: trata-se também de enfrentar as sexualidades compulsórias e os papéis sexuais, em busca da construção de uma sociedade em que “a anatomia sexual de uma pessoa seja irrelevante para quem ela é, o que ela faz, e para com quem ela faz amor” (Rubin, 2017, p. 55).

Nessa direção, como indica Butler (2019, p. 222), “a transformação das relações sociais está, portanto, na transformação de condições sociais hegemônicas”. Desconstruir narrativas coloniais, patriarcais e naturalizadas sobre os gêneros – como *Cinderela* – torna-se fundamental para que possamos construir condições de vida mais livres para todas as pessoas. Isso implica abrir espaço para formas mais variadas de existência e de realização, de modo que as pessoas não apenas se tornem algo previamente esperado, mas possam inventar-se e refazer-se em movimentos

constantes. Já não somos as mesmas e não precisamos mais dos padrões de vida do século XVII.

Referências

BEAUVOIR, Simone. 1970. O segundo sexo. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

BUTLER, Judith. 2019. Os atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 213-230.

CINDERELA. 1950. Direção: Clyde Geronimi, Hamilton Luske e Wilfred Jackson. Produção: Walt Disney. Estados Unidos: Walt Disney Productions. 1 filme (74 min), color.

FOUCAULT, Michel. 1979. Poder-corpo. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, p. 145-152.

LUGONES, María. 2019. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 357-377.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. 2021. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

PRECIADO, Paul. 2018. Texto junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições.

REISS, Thamires Andrade. 2023. Cinderelas modernas: o que os best-sellers juvenis ensinam sobre ser mulher? Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba.

RUBIN, Gayle. 2017. O tráfico de mulheres. In: Políticas do sexo. São Paulo: Ubu.

WOOLF, Virgínia. 1929. Um teto todo seu. São Paulo: Círculo do Livro

O gênero também é uma questão política nos consultórios

Gustavo Dias Santiago de Amorim

Mestrando em Saúde Coletiva pela Universidade de São Paulo (USP)

São Paulo, Brasil

gustavodsamorim@usp.br

Bárbara Vukomanovic Molck

Pesquisadora colaboradora da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

São Paulo, Brasil

bavukomanovic@gmail.com

Resumo

O artigo analisa as tensões entre o modelo biomédico, gênero e cuidado, por meio de um ensaio teórico-conceitual qualitativo, com abordagem hermenêutica e análise crítica de literatura no campo da saúde coletiva, examinando como práticas clínicas e tecnologias moldam corpos e subjetividades no contexto das pessoas trans. À luz dos conceitos de Foucault (biopolítica) e de Preciado (regime farmacopornográfico, tecnogênero e *potentia gaudendi*) discute-se a ambivalência entre autonomia e regulação nas intervenções hormonais e cirúrgicas e os efeitos normativos de protocolos e linhas de cuidado. Inspirado por Espinosa, argumenta-se pela ampliação da potência de agir em encontros clínicos que reconheçam afetos e intersubjetividade. Conclui-se pela necessidade de reconfigurar o encontro clínico como espaço ético e dialógico, valorizando narrativas trans como saberes legítimos e enfrentando desigualdades no SUS, de modo a orientar práticas emancipatórias que ampliem a diversidade dos corpos e das vivências.

Palavras-chave: Serviços de Saúde para Pessoas Transgênero; Acesso aos Serviços de Saúde; Políticas de Saúde; Equidade em Saúde; Identidade de Gênero.

Abstract

The article analyzes tensions between the biomedical model, gender, and care through a qualitative theoretical-conceptual essay with an hermeneutic approach and critical analysis of literature in the field of public health, examining how clinical practices and

technologies shape bodies and subjectivities in the context of trans people. In the light of the concepts of Foucault (biopolitics) and Preciado (pharmacopornographic regime, technogender, and *potentia gaudendi*), the article discusses the ambivalence between autonomy and regulation in hormonal and surgical interventions and the normative effects of protocols and care guidelines. Drawing from Spinoza, the article argues for expanding the power to act in clinical encounters that recognize effects and intersubjectivity. It is concluded that there is a need to reconfigure the clinical encounter as an ethical and dialogical space, valuing trans narratives as legitimate forms of knowledge and addressing inequalities within Brazil's Unified Health System (SUS), so as to guide emancipatory practices that broaden the diversity of bodies and lived experiences.

Keywords: Health Services for Transgender Persons; Health Services Accessibility; Health Policy; Health Equity; Gender Identity.

Introdução

A trajetória de evolução técnica e científica que possibilitou o desenvolvimento das ciências da saúde, da maneira como as entendemos e experimentamos, transformou também a forma como os corpos e suas funções são compreendidos socialmente. Com a consolidação do modelo anatômico-clínico a partir do século XVIII, a medicina passou a exercer um papel central na organização do saber sobre o corpo, vinculando a saúde a ideias de normatividade. Esse modelo, viabilizado por avanços como as descobertas provenientes dos estudos anatômicos, a clínica hospitalar e o desenvolvimento de tecnologias diagnósticas e terapêuticas, ao mesmo tempo em que ampliou a capacidade de reconhecer e tratar doenças, também estabeleceu padrões que moldaram práticas de cuidado e representações do que é considerado “normal” ou “patológico”. A partir desse entendimento, a medicina não apenas responderia às necessidades biológicas, mas também seria uma resposta às dinâmicas sociais e culturais que influenciam a forma como o cuidado em saúde é ofertado e recebido (Giordani; Hoffmann-Horochovski, 2020).

A partir do século XX, a medicina avançou significativamente em sua capacidade de intervir nos corpos, impulsionada por inovações nas ciências empíricas e pelo desenvolvimento de tecnologias que transformaram profundamente as práticas de

cuidado. Avanços no campo da cirurgia, terapias hormonais e a descoberta de medicamentos revolucionários não apenas aprimoraram o tratamento de condições clínicas, mas também abriram caminho para intervenções que transcendem os limites estritamente relacionados aos processos de saúde e doença, tocando aspectos sociais e culturais da experiência humana (Giordani; Hoffmann-Horochovski, 2020).

Esse desenvolvimento no campo médico foi contemporâneo ao surgimento dos estudos de gênero, que, no final desse mesmo século, começaram a descrever e a analisar as experiências de transgeneridade. Antes disso, essas vivências eram frequentemente ignoradas ou patologizadas no discurso científico, permanecendo à margem das discussões acadêmicas. Com o avanço desses estudos, as experiências trans passaram a ganhar maior legitimidade, sendo reconhecidas não apenas como expressões válidas da diversidade humana, mas também como temas centrais para pensar a relação entre corpo, identidade e sociedade (Ranger, 2024).

O diálogo entre o desenvolvimento biomédico e as teorias de gênero trouxe novos significados às práticas médicas voltadas à população trans, ao mesmo tempo em que expôs as tensões presentes nesse campo. As tecnologias que prometem emancipação e transformação corporal são frequentemente mediadas por sistemas regulatórios que limitam o acesso, especialmente em contextos marcados por desigualdades. Assim, enquanto abrem caminhos para a afirmação de identidades, essas intervenções também reforçam barreiras e geram contradições entre autonomia e regulação (Ranger, 2024).

Preciado (2018), ao propor o conceito de regime farmacopornográfico, contribui para a análise dessas dinâmicas quando descreve a forma com que essas tecnologias, aliadas à mídia e ao mercado, produzem corpos e identidades como artefatos tecnopolíticos. O acesso a esses atendimentos frequentemente se relaciona com expectativas sociais que normatizam o gênero, situando-o dentro de um regime que regula o corpo tanto por intervenções farmacológicas quanto por mecanismos de validação cultural e social.

Preciado desenvolve o seu trabalho baseando-se na obra de Michel Foucault, que anteriormente contribuiu para essa reflexão ao propor o conceito de biopolítica,

que apresenta como práticas de cuidado e controle se relacionam na gestão da vida coletiva. A medicina, segundo Foucault, opera como um mecanismo que organiza a vida, regulando corpos e populações por meio de dispositivos que vão além da simples cura, incluindo práticas de normalização e exclusão (Foucault, 1979). No contexto das tecnologias voltadas para a afirmação de gênero, isso se traduz em intervenções que simultaneamente possibilitam transformações corporais desejadas e impõem narrativas de adequação que muitas vezes invisibilizam vivências não conformes.

Essas contradições evidenciam a necessidade de um debate crítico e aprofundado. O campo da saúde, ao lidar com esses desafios, é convidado a refletir sobre as ambiguidades do cuidado. É necessário construir abordagens éticas, inclusivas e emancipadoras, proporcionando práticas que possam acolher as demandas de sujeitos diversos sem reproduzir lógicas excludentes.

Este artigo propõe refletir sobre essas questões, investigando os desafios e as possibilidades a partir de discussões que vão além do campo biomédico, adotando uma metodologia de ensaio teórico-conceitual qualitativo, com abordagem hermenêutica e análise crítica de literatura interdisciplinar no campo da saúde coletiva (Ayres, 2005).

Regime farmacopornográfico e *potentia gaudendi*

O conceito de regime farmacopornográfico foi elaborado por Preciado (2018) na obra *Texto Junkie* para descrever como o corpo contemporâneo é governado por tecnologias biomoleculares e dispositivos semióticos que regulam o prazer, o desejo e a identidade. No centro dessa análise está a *potentia gaudendi* – a força orgásmica ou excitatória do corpo – que, segundo Preciado, não é uma qualidade essencial ou inata, mas algo que só se torna conhecido e acessível quando mobilizado como força de trabalho. Diferentemente de leituras que entendem o mercado como um poder externo que expropria ou reprime a sexualidade, Preciado argumenta que o corpo desconhece sua própria *potentia gaudendi* até que ela seja colocada para trabalhar, revelando um cenário de exploração profundamente enraizado no funcionamento das economias contemporâneas (Preciado, 2018).

Essa força orgásmica, quando regulada pelo regime farmacopornográfico, deixa de ser apenas uma expressão de prazer e passa a ser um componente integral da economia global. A sexualidade, nesse contexto, é governada por um estrito controle tecnobiopolítico, no qual cada órgão do corpo é definido por sua função produtiva. Os órgãos corporais e suas funções são transformados em alvos de regulação, organizados de maneira a priorizar a funcionalidade e a produtividade (Preciado, 2018; Münchow, 2021; Oliveira, 2020).

No caso das pessoas trans, o regime farmacopornográfico encontra um de seus exemplos mais claros e complexos. As terapias hormonais, como testosterona e estrogênio, e as cirurgias de afirmação de gênero, de certa forma, também os inserem em circuitos de produção e consumo. Essas tecnologias, ao prometerem a possibilidade de transformar e afirmar identidades de gênero, simultaneamente oferecem emancipação e reforçam normatividades. A testosterona, por exemplo, amplamente utilizada em transições de pessoas transmasculinas e homens trans, é uma substância que simboliza masculinidade e potência, mas que também é mercantilizada dentro do sistema farmacêutico global, gerando lucros significativos para a indústria farmacêutica (Münchow, 2021; Oliveira, 2020).

Nesse cenário, vão surgindo novas formas de exploração do corpo e de sua força orgásmica. A sexualidade, que deixa de ser um domínio privado, torna-se uma força de trabalho integrada ao mercado, e o corpo é reorganizado para servir a um sistema que transforma prazer e desejo em capital. O corpo sexual pode ser compreendido como uma “reserva contínua de excitação”, estrategicamente organizada e mobilizada para gerar lucro. Essa mobilização vai além da materialidade do corpo físico, operando também no campo das representações culturais, onde o desejo e a sexualidade são produzidos e administrados como recursos econômicos (Oliveira, 2020).

Ao mesmo tempo, a *potentia gaudendi* também pode ser compreendida como uma possibilidade de resistência. Apesar de ser capturada e mobilizada pelo mercado, essa força não é totalmente controlável. A experiência inicial de Preciado com a

testosterona, por exemplo, desafia esse sistema ao subverter os significados culturais atribuídos ao corpo e à masculinidade (Preciado, 2018).

Tecnogênero: da normatização à produção de subjetividades

A invenção da categoria de “gênero” marca um ponto de ruptura que redefine os regimes de produção e controle sobre os corpos no século XX. Longe de ser uma criação oriunda de uma agenda feminista, o “gênero” nasce como uma ferramenta biotecnológica desenvolvida nas indústrias médicas e terapêuticas norte-americanas no pós-guerra (Preciado, 2018).

O termo “gênero” foi introduzido na clínica por John Money em 1955, em um esforço para descrever e moldar subjetividades a partir de intervenções tecnológicas no corpo. Trabalhando com bebês intersexuais, Money articulou o conceito de gênero como um “papel social” ou “identidade psicológica”, passível de modificação através de técnicas biomédicas, como reposição hormonal ou cirurgias, e de práticas sociais. Essas tecnologias não apenas normatizavam corpos considerados ambíguos, mas também criavam subjetividades alinhadas a uma ordem biopolítica preexistente (Money; Hampson; Hampson, 1955).

Na era da farmacopornografia, o gênero é um artefato industrial, profundamente influenciado por fluxos semiótico-técnicos que conectam biologia, economia e política. Pênis, vaginas, hormônios e cromossomos deixam de ser “verdades” biológicas imutáveis e se tornam biocódigos produzidos e gerenciados para atender às exigências de normatização e exploração econômica. A masculinidade e a feminilidade, nesse contexto, não possuem conteúdo empírico próprio; elas são, antes de tudo, ficções fabricadas e reproduzidas em escala global pelas indústrias médica, midiática e alimentícia (Preciado, 2018).

Preciado explora essa ambiguidade descrevendo um conjunto de expectativas sociais e culturais que moldam as experiências de gênero de forma invisível, mas profundamente invasiva:

Alguns códigos semiótico-técnicos da feminilidade heterossexual branca pertencentes à ecologia política farmacopornográfica do pós-guerra:

Adoráveis mulheres, a coragem das mães, a pílula, o coquetel hipercarregado de estrogênios e progesterona, a honra das virgens, A bela adormecida, a bulimia, o desejo de um filho, a vergonha da defloração, A pequena sereia, o silêncio diante do estupro, A gata borralheira, a imoralidade última do aborto, os biscoitos e bolos, saber fazer um belo boquete, o bromazepam, a vergonha de ainda não ter feito sexo,... E o vento levou, dizer não quando você quer dizer sim, ficar em casa, ter as mãos pequenas, as sapatilhas de Audrey Hepburn, a codeína, o cuidado com os cabelos, a moda, dizer sim quando você quer dizer não, a anorexia, saber em segredo que sua melhor amiga é quem realmente a atrai, o medo de envelhecer, a necessidade constante de estar de dieta, o imperativo da beleza, a cleptomania, a compaixão, cozinhar, a sensualidade desesperada de Marilyn Monroe, a manicure, não fazer barulho ao andar, não fazer barulho ao comer, não fazer barulho, o algodão imaculado e cancerígeno do Tampax, a certeza da maternidade como laço natural, não saber chorar, não saber lutar, não saber matar, não saber muito de quase nada ou saber muito de tudo mas não poder afirmá-lo, saber esperar; a elegância discreta de Lady Di, o Prozac, o medo de ser uma vadia safada, o Valium, a necessidade do biquíni e da calcinha fio dental, saber se conter, deixar-se dar o cu quando preciso, resignar-se, a depilação precisa do púbis, a depressão, a sede, os sachês de lavanda que cheiram bem, o sorriso, a mumificação em vida do rosto liso da juventude, o amor antes do sexo, o câncer de mama, ser sustentada financeiramente, ser deixada pelo marido por uma mulher mais jovem...

Alguns códigos semiótico-técnicos da masculinidade heterossexual branca pertencentes à ecologia política farmacopornográfica do pós-guerra:

James Bond, futebol, usar calças compridas, saber levantar a voz, Platoon, saber matar, saber sair na porrada, os meios de comunicação de massa, a úlcera estomacal, a precariedade da paternidade como laço natural, o jaleco, o suor, a guerra (incluindo a versão televisiva), Bruce Willis, a Operação Tempestade no Deserto, a velocidade, o terrorismo, o sexo pelo sexo, ficar de pau duro como Ron Jeremy, saber beber, ganhar dinheiro, Rocky, Prilosec, a cidade, o bar, as putas, o boxe, a garagem, a vergonha de não ficar de pau duro como Ron Jeremy, Viagra, câncer de próstata, o nariz quebrado, a filosofia, a gastronomia, Scarface, ter as mãos sujas, Bruce Lee, pagar uma pensão para a ex-mulher, violência doméstica, filmes de terror, pornô, jogatina, apostas, o governo, o Estado, a corporação, alimentos embutidos, caça e pesca, botas, a gravata, a barba de três dias por fazer, álcool, infarto, calvície, Fórmula 1, viagem à Lua, a bebedeira, enforçar-se, relógios grandes, calos nas mãos, manter o ânus bem fechado, camaradagem, gargalhadas, inteligência, saber enciclopédico, obsessões sexuais, ser um conquistador, misoginia, ser

um skinhead, serial killers, heavy metal, deixar a esposa por uma mulher mais jovem, o medo de tomar no cu, não ver os filhos depois do divórcio, vontade de dar o cu... (Preciado, 2018, p. 47).

Preciado (2018) usa também o caso da classificação do hirsutismo para ilustrar essa dinâmica. Durante o século XIX, mulheres com crescimento excessivo de pelos eram apresentadas como “anomalias monstruosas” em espetáculos de circo. Já no regime farmacopornográfico, essas características são medicalizadas e transformadas em quadros clínicos com excesso de andrógenos, o que as torna consumidoras de terapias hormonais ou cirúrgicas. Essa transição evidencia como o corpo é continuamente ressignificado para servir às demandas do biocapitalismo, convertendo diferenças corporais em patologias que justificam intervenções normatizadoras.

De forma similar, a cirurgia de redesignação sexual e os tratamentos hormonais destinados a pessoas trans também são enquadrados nesse regime. A promessa médica de reconhecimento e a transformação do corpo para alinhar-se às subjetividades desejadas revelam-se profundamente ambivalentes. Essas práticas, enquanto oferecem possibilidades de transformação, também reforçam normas cisgêneras, condicionando o acesso ao cuidado médico à conformidade com narrativas patologizantes, como a disforia de gênero, ou a adesão a modelos binários de identidade (Preciado, 2018; Münchow, 2021; Oliveira, 2020).

Preciado (2018) destaca que o regime farmacopornográfico funciona como um sistema de normatização e como um laboratório de novas subjetividades que, ao mesmo tempo, limita o acesso e regula as identidades dentro de parâmetros específicos, mas também abre espaços para experimentação e subversão.

A relação intrínseca entre as vivências trans e as tecnologias biomédicas é um ponto central do conceito de tecnogênero. Durante as discussões em uma disciplina sobre gênero e corpo oferecida em um departamento de filosofia, surgiu a afirmação de que “não existem pessoas trans fora do esquema farmacopornográfico”, o que gerou muitas reflexões sobre as implicações desse sistema. Posteriormente, em uma tentativa de esclarecimento, foi afirmado que:

Quando eu afirmei que não existe transexual fora do esquema farmacopornográfico eu não pretendi reduzir todas as experiências/vivências transgêneras do mundo. Eu estou encarando a produção da mulher transexual como uma vivência muito específica, dentre as muitas possíveis. Como são estes os termos do CID10, F64, eu entendo que essa categoria ficou popularmente atrelada à noção de disforia e, portanto, do desejo de acesso às terapias hormonais e procedimentos cirúrgicos. De modo que estes corpos só se produzem dentro desse esquema rato-de-laboratório, de normalização e cura. E me colocando nesse lugar, que jamais contempla toda a diversidade trans no mundo.

Essa colocação descreve muito bem o que discurremos até aqui sobre como as narrativas biomédicas têm moldado as vivências trans, consolidando normas que condicionam o acesso às tecnologias a diagnósticos como a disforia de gênero e inscrevendo os corpos trans em sistemas de regulação e consumo que perpetuam lógicas de normalização.

A ideia de tecnogênero é um instrumento teórico e prático que questiona as fronteiras entre o natural e o artificial, o biológico e o cultural, evidenciando como o gênero não é uma essência imutável, e sim algo que funciona como um programa operacional, produzido e reproduzido em circuitos que atravessam o corpo e a subjetividade, com brechas para resistências e transformações (Perelson, 2018). A emancipação farmacopornográfica passa pela reapropriação dessas técnicas para produzir subjetividades que desafiem as lógicas do biocapitalismo, sendo papel da saúde coletiva a luta por acesso equitativo às tecnologias e pela valorização da diversidade de corpos e vivências (Costa-Val & Guerra, 2019).

Comunicação clínica e resistência

A comunicação clínica é um dos pilares fundamentais do cuidado em saúde, especialmente no atendimento a pessoas trans, que frequentemente enfrentam barreiras materiais e simbólicas no acesso a serviços. Ayres (2005) enfatiza, a partir da aplicação da filosofia hermenêutica ao campo da saúde, que a comunicação deve ser entendida como um processo ético e relacional, em que os sentidos sobre saúde, doença e cuidado são construídos de forma compartilhada entre profissional e

paciente. A prática clínica envolve o reconhecimento do outro como sujeito pleno, cuja experiência e narrativa são centrais para o cuidado (Ayres, 2005).

Essa perspectiva hermenêutica é particularmente relevante no atendimento a pessoas trans, cujas trajetórias de saúde muitas vezes se desenrolam em um contexto de exclusão, estigma e invisibilização. Contudo, essas mesmas práticas comunicativas, quando mediadas por estruturas normativas, podem se tornar dispositivos que reforçam desigualdades e perpetuam exclusões.

O primeiro grande desafio enfrentado pelas pessoas trans é o acesso aos serviços de saúde. A experiência de exclusão começa na tentativa de entrar no sistema. Muitas vezes, o acesso é mediado por barreiras institucionais e interpessoais que refletem desigualdades sociais mais amplas (Rocon et al., 2019). A ausência de políticas públicas robustas e de treinamento adequado para profissionais de saúde resulta em um ambiente que, em vez de acolher, afasta (Ayres, 2005). Esse contexto faz com que muitas pessoas trans evitem buscar atendimento, temendo discriminação ou julgamentos (Rocon et al., 2019).

Esse fenômeno se agrava quando observamos a fragmentação e desigualdade na oferta de serviços. Enquanto alguns hospitais privados desenvolvem núcleos especializados com alta tecnologia e equipe interdisciplinar, esses serviços frequentemente estão restritos a uma parcela muito específica da população. Esse modelo, muitas vezes promovido como referência, levanta questões importantes: quais corpos e identidades têm acesso a esses espaços? Que experiências ficam de fora? E mais, como esses serviços moldam as expectativas sobre o que seria um “cuidado ideal”? (Giordani & Hoffmann-Horochovski, 2020).

Mesmo após vencer as barreiras de acesso, muitas pessoas trans relatam que suas experiências nos serviços de saúde são mediadas por práticas comunicativas que invisibilizam suas demandas e reduzem suas identidades a aspectos ligados à transgeneridade. A busca por atendimento para condições comuns, como dor, febre ou questões emocionais, muitas vezes é desviada para perguntas invasivas sobre transição, uso de hormônios ou cirurgias realizadas. Essa redução reflete não apenas o desconhecimento técnico dos profissionais, mas também a maneira como o campo

clínico é estruturado a partir do que Preciado (2022) descreve na obra *Eu sou o monstro que vos fala*, como um “cis-tema”.

Outro desafio crítico é o descompasso entre a alta regulação das tecnologias de gênero e o baixo preparo técnico de muitos profissionais de saúde para lidar com essas demandas. Embora o acesso a terapias hormonais e cirurgias de afirmação seja rigidamente controlado por protocolos, grande parte dos profissionais não recebe formação adequada sobre os fundamentos dessas intervenções ou simplesmente não se interessa por essa demanda. Surge, então, a ideia de que esse tipo de cuidado deveria ser direcionado para equipes altamente especializadas, implicitamente reforçando a ideia de controle e patologização (Rocon et al., 2019).

A construção de protocolos para o atendimento de pessoas trans ilustra outro ponto de atenção importante: embora esses documentos sejam importantes para padronizar o cuidado, sua elaboração é frequentemente realizada sem a participação ativa de pessoas trans. Isso resulta em diretrizes que, mesmo quando bem-intencionadas, correm o risco de reproduzir visões reducionistas e binárias de gênero, desconsiderando a diversidade de vivências e trajetórias trans. Nesse sentido, a ausência de vozes trans na construção desses modelos reflete uma captura institucional que perpetua hierarquias existentes. Se o objetivo é promover um cuidado de fato emancipador, é indispensável que as pessoas trans estejam no centro desses processos, não apenas como beneficiárias, mas como agentes ativos na definição de políticas e práticas (Costa-Val & Guerra, 2019; Preciado, 2018).

A comunicação clínica precisa abandonar a pretensão de neutralidade e reconhecer-se como um campo político e ético, reconhecendo, para isso, as limitações do modelo biomédico. Somente reconfigurando o espaço clínico como um espaço de diálogo e acolhimento será possível transformar a experiência de cuidado em saúde, promovendo práticas mais inclusivas e alinhadas aos princípios de equidade e diversidade. Assim, o espaço da saúde poderá deixar de ser um dispositivo de controle para se tornar um ato de emancipação, onde sujeitos possam ser reconhecidos em sua plenitude e o contexto social compreendido considerando as dinâmicas do regime

biopolítico da farmacopornografia e seus atravessamentos nas práticas do campo da saúde (Ayres, 2005; Foucault, 1979; Preciado, 2018, 2022).

Práticas clínicas normativas e desafios

A estruturação dos protocolos e linhas de cuidado norteadoras para o atendimento à população trans reflete avanços institucionais importantes, mas também incorre no risco de contribuir para a perpetuação de práticas normativas que limitam a diversidade das vivências trans. Vale ressaltar que, mesmo com contradições, o processo transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS) é um marco importante na política pública brasileira. Seu desenho e implementação, porém, ainda trazem significativos pontos de atenção (Rocon et al., 2019).

Os protocolos do SUS exigem a obtenção de laudos médicos e psicológicos como parte do processo de acesso a terapias hormonais e cirurgias de afirmação de gênero. Essa estrutura não apenas burocratiza o acesso, mas também condiciona o reconhecimento da identidade trans à validação de profissionais que frequentemente não possuem formação suficiente para compreender as complexidades dessas vivências. A necessidade de conformidade a diagnósticos, como o de “incongruência de gênero”, reforça a ideia de que essas identidades precisam ser comprovadas ou legitimadas dentro de uma moldura patologizante (Rocon et. al, 2019). Recuperando o conceito foucaultiano de biopoder, essa abordagem representa uma forma de controle que opera não apenas sobre corpos individuais, mas também sobre populações, regulamentando quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo de cuidado (Foucault, 1979; Preciado, 2018).

Os protocolos atuais também falham em abordar a pluralidade das demandas trans. Identidades não binárias, por exemplo, enfrentam barreiras adicionais devido à centralidade das categorias binárias de gênero nos critérios de elegibilidade. Além disso, as demandas de saúde que não se relacionam diretamente à transição de gênero, como saúde mental, prevenção de doenças e cuidado integral, frequentemente são negligenciadas ou tratadas de forma inadequada pelos serviços de saúde (Costa-Val & Guerra, 2019).

Essa exclusão é agravada pelas desigualdades estruturais no Brasil. A concentração de serviços especializados em regiões urbanas e no Sudeste limita o acesso para populações periféricas e rurais, forçando muitas pessoas a recorrerem à automedicação ou a alternativas informais e perigosas, como o uso de silicone industrial (Rocon et al., 2019).

O desafio de reformular os protocolos reside na necessidade de reorientar seu papel enquanto dispositivos de cuidado, para que deixem de funcionar como instrumentos de regulação e exclusão. Essa transformação requer a inclusão ativa de pessoas trans na construção de diretrizes, rompendo com uma tradição que frequentemente invisibiliza suas demandas e experiências. Além disso, é crucial que esses protocolos sejam flexíveis o suficiente para abarcar a pluralidade de vivências e identidades, reconhecendo que a diversidade não pode ser limitada por categorias normativas. Nesse contexto, descentralizar o acesso e integrar práticas de acolhimento em diferentes níveis do sistema de saúde são passos essenciais para garantir que o cuidado seja verdadeiramente equitativo e acessível (Costa-Val & Guerra, 2019).

Micropolíticas do encontro clínico

Um dos aspectos mais evidentes do fenômeno normativo é a construção do discurso que reduz as vivências trans ao paradigma do “corpo errado”. Esse enquadramento, originado nas formulações médicas de Money e colaboradores (1955) e amplamente criticado por Preciado (2018), embora tenha permitido o acesso a tecnologias biomédicas como terapias hormonais e cirurgias, também reforça uma narrativa que privilegia trajetórias alinhadas ao binarismo de gênero. Como destacam Costa-Val e Guerra (2019), pessoas trans cujas vivências não correspondem a essas expectativas muitas vezes enfrentam dificuldades adicionais no acesso a cuidados de saúde ou têm suas experiências deslegitimadas.

O encontro clínico, nesse sentido, torna-se um campo de disputa entre normatização e acolhimento. As normas biomédicas estruturam não apenas as práticas de cuidado, mas também as expectativas sociais sobre o que significa ser trans (Foucault, 1979). Profissionais de saúde, muitas vezes presos a essas normas, podem

reproduzir práticas que invisibilizam a diversidade das experiências trans, tratando-as como desvios que precisam ser corrigidos. Por outro lado, esses mesmos encontros podem ser espaços de resistência, onde narrativas hegemônicas são questionadas e novas formas de cuidado podem emergir (Ayres, 2005).

Essa resistência começa com o reconhecimento de que o cuidado não pode ser limitado ao que é considerado “compreensível” pelas normas biomédicas. A diversidade de possibilidades de vivências sexuais e de gênero desafia essas normas, apontando para a necessidade de práticas que valorizem a singularidade e reconheçam a legitimidade de histórias que escapam ao binarismo ou rejeitam intervenções corporais como forma principal de validação (Costa-Val e Guerra, 2019).

A transformação do encontro clínico em um espaço de criação de novas práticas depende de uma reconfiguração ética que vá além das diretrizes protocolares (Ayres, 2005). Isso implica repensar o papel das narrativas trans no cuidado em saúde, reconhecendo-as não apenas como experiências a serem “interpretadas”, mas como saberes legítimos que podem reorientar as práticas. É necessário também desnaturalizar as normas que governam o encontro clínico, questionando os pressupostos que sustentam o modelo biomédico e abrindo espaço para abordagens mais inclusivas e participativas (Costa-Val & Guerra, 2019).

Nesse contexto, a valorização das narrativas trans como centrais para o cuidado é fundamental. Ao invés de reduzir essas experiências a categorias pré-definidas, é preciso reconhecer sua complexidade e diversidade, permitindo que moldem as práticas clínicas de forma a atender às demandas reais das pessoas trans. O encontro clínico, assim, deixa de ser um espaço impositivo e verticalizado para se tornar um lugar de diálogo e transformação, onde o cuidado é construído de forma colaborativa e compartilhada (Costa-Val & Guerra, 2019).

Os relatos individuais são fundamentais para compreender as múltiplas vivências trans e suas interações com os serviços de saúde. Extraídos do artigo de Alexandre Costa-Val e Andréa Maris Campos Guerra (2019) intitulado “Corpos trans: um ensaio sobre normas, singularidades e acontecimento político”, os exemplos a seguir ilustram algumas dinâmicas que permeiam essas experiências:

Há, nesse sentido, diversos relatos bastante emblemáticos, cujos fragmentos recolhemos ao longo da construção deste ensaio, seja em meios de comunicação de massa, seja em redes sociais de domínio público, no intuito de melhor evidenciar essa questão (optamos por adotar nomes fictícios e extrair fragmentos para impedir a identificação dos protagonistas dessas experiências).

Marta, por exemplo, ao nascer foi registrada como Mário, mas sempre se sentiu uma mulher. Na adolescência, foi expulsa da casa dos pais, que não concordavam com seus comportamentos. Atualmente, aos 50 anos, se define como uma mulher trans. Não sente nenhum incômodo com seu pênis e afirma, contundentemente, que não precisa fazer a cirurgia de redesignação sexual para se sentir uma “mulher de verdade”.

Sônia passou por todos os procedimentos acompanhada por sua esposa, que a conheceu ainda quando se portava socialmente como homem. Continuam juntas até hoje, têm uma filha e vivem uma vida sexualmente ativa. Sônia se considera homossexual. Sua esposa se autodefine como heterossexual e explica que está com Sônia por amor.

Igor, um homem trans, desde pequeno se sente um homem e tem atração por homens. Indignado com a obrigatoriedade de acompanhamento psicológico compulsório para ter acesso ao tratamento hormonal no SUS, optou por manter a medicação que conseguia, desde a pré-adolescência, por outros meios. Na audiência para mudança de seu nome social, se sentiu humilhado pela promotora que, em tom jocoso, o questionou: “Como alguém pode entender os casos em que a pessoa nasce mulher, mas opta por virar homem e, depois de toda a transformação, namora com outros homens?!”.

Marlene, ativista, se sente completamente realizada após a cirurgia de transgenitalização que fez no exterior a pedido do companheiro. Mesmo após a operação, teve dificuldades para mudar seu nome social na Justiça brasileira. Há dez anos vive com esse companheiro, se sente uma mulher e faz questão de dizer em seu blog que é travesti, mantendo o termo que, desde muito cedo, lhe atribuíram. Nunca estudou e nunca teve um emprego formal. Ainda que tenha encontrado um lugar em suas relações mais próximas, experimenta em sua rotina o preconceito e a discriminação de ser o que é (Costa-Val; Guerra, 2019, p. 125).

Intersubjetividade, potência e autonomia: um diálogo entre Preciado e Espinosa

A filosofia de Espinosa, centrada na ideia de potência de agir, encontra na obra de Preciado um ponto de inflexão queer. Esse encontro possibilita uma leitura crítica sobre como a intersubjetividade – entendida como o entrelaçamento das

subjetividades – pode subverter as normativas dominantes, promovendo a autonomia (Münchow, 2021; Preciado, 2011).

Espinosa define a potência como o esforço contínuo (*conatus*) de cada ser em perseverar em sua existência, expandindo suas capacidades em interação com outros corpos e forças. Essa concepção é ampliada por Preciado no conceito de *potentia gaudendi*, descrita como a força orgásmica e relacional dos corpos, que transcende a sobrevivência para abarcar prazer, conexão e criação coletiva. Ao reinterpretar a potência de agir descrita por Espinosa, Preciado resgata o debate para a esfera da biopolítica contemporânea, mostrando como os dispositivos farmacopornográficos governam corpos e desejos, ao mesmo tempo em que oferecem brechas para sua subversão (Münchow, 2021; Preciado, 2011).

Essa disputa é essencial para compreender como a intersubjetividade pode atuar como um recurso para resistência. Para Espinosa, as interações entre corpos podem tanto aumentar quanto diminuir a potência de agir. Da mesma forma, Preciado mostra que as relações intersubjetivas podem ser catalisadoras de novos modos de existência, desafiando os poderes que delimitam o que um corpo pode ou não ser. A subversão ocorre quando os corpos regulados tomam o controle das ferramentas que os oprimem, transformando-as em instrumentos de autonomia (Münchow, 2021; Preciado, 2011).

A intersubjetividade, nesse contexto, não é apenas um encontro entre subjetividades, mas um espaço de criação coletiva que questiona as bases das regras sociais. Espinosa já antecipava essa dinâmica ao observar que os afetos entre os corpos constituem redes que tanto restringem quanto expandem as possibilidades de ação. Preciado expande essa ideia ao propor que a interação entre corpos marginais cria uma “multidão de anormais”, um coletivo que desafia os postulados hegemônicos ao propor novas formas de subjetivação (Münchow, 2021; Preciado, 2011).

Essa multidão, descrita por Preciado, não é passiva; pelo contrário, é um agente de transformação capaz de produzir novos significados para os corpos e os desejos. Na prática, isso significa que a intersubjetividade viabiliza que corpos marginalizados –

como os corpos trans – possam reconfigurar suas identidades e criar alianças que rompam com a lógica binária e cisnormativa (Preciado, 2011).

No campo da saúde, a intersubjetividade desempenha um papel central na promoção da autonomia. A prática clínica, frequentemente guiada por protocolos reducionistas, muitas vezes ignora a complexidade das experiências. Espinosa e Preciado nos ajudam a pensar em como essas práticas podem ser transformadas em encontros dialógicos, onde a potência de agir do paciente é reconhecida e ampliada (Münchow, 2021; Preciado, 2011).

A autonomia, nesse sentido, não é um estado dado, mas um processo que exige o rompimento com as normas que restringem a ação. Para Preciado, isso significa questionar a centralidade dos protocolos que regulam a transição de gênero, como o acesso a hormônios e cirurgias, e propor uma prática que reconheça a agência dos pacientes em decidir sobre seus corpos. Inspirado por Espinosa, esse movimento pode ser entendido como uma afirmação da potência de agir, na qual o indivíduo, em interação com outros corpos, encontra maneiras de expandir sua existência (Münchow, 2021; Preciado, 2011). Espinosa propõe que a liberdade surge quando os indivíduos agem de acordo com sua própria natureza, em harmonia com o todo. Preciado retoma essa ideia ao sugerir que a autonomia não pode ser alcançada isoladamente; ela depende de redes de apoio e alianças que desafiem os dispositivos de controle (Münchow, 2021; Preciado, 2011).

Quando profissionais de saúde se engajam em uma prática dialógica, que reconhece as singularidades dos corpos trans e respeita sua autonomia, eles criam condições para que os espaços de cuidado se tornem espaços de transformação. Por fim, o diálogo entre Espinosa e Preciado nos mostra que a intersubjetividade é, antes de tudo, um espaço de criação. Ao reconhecer as conexões entre os corpos e os afetos como motores da potência, somos convidados a reimaginar as práticas sociais e clínicas. Nesse sentido, a subversão das normas não é apenas uma ruptura, mas uma expansão das possibilidades de vida, onde a autonomia é construída coletivamente.

Referências

AYRES, José Ricardo de C. M. *Hermenêutica e humanização das práticas de saúde*. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 10, n. 3, p. 549–560, set. 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232005000300013>.

COSTA-VAL, Alexandre; GUERRA, Andréa. *Corpos trans: um ensaio sobre normas, singularidades e acontecimento político*. *Saúde e Sociedade*, v. 28, n. 1, p. 121–134, mar. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902019170251>.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Capítulo IX. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIORDANI, Rubia Carla F.; HOFFMANN-HOROCHOVSKI, Marisete Teresinha. *O cuidado com o corpo e a obrigatoriedade da saúde: sobre hexis e poder na modernidade*. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, n. 11, p. 4361–4368, nov. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-812320202511.06062019>.

MONEY, John; HAMPSON, John G.; HAMPSON, Joan L. “An examination of some basic sexual concepts: The evidence of human hermaphroditism”. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, v. 97, p. 301–319, 1955.

MÜNCHOW, Cleiton Z. “Espinosa depreciado: potência de agir como *Potentia Gaudendi*”. *Cadernos Espinosanos*, n. 45, p. 135–160, 30 dez. 2021.

OLIVEIRA, Ana. “Ficções porno-políticas do corpo (a partir de Preciado)”. *Revista Estudos Feministas*, v. 28, n. 3, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n361544>.

PERELSON, Simone. “Do “limbo feliz” de Herculine ao “tecnogênero” de Preciado: um novo cenário para a abordagem psicanalítica da sexualização”. *Ágora*, v. 21, n. 3, p. 289–300, 1 dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982018003001>.

PRECIADO, Paul. B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, Beatriz. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, p. 11–20, abr. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100002>.

PRECIADO, Paul. B. *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Trad. de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022.

RANGER, Jamie. “How Should Men be Made?” *Technophany, A Journal for Philosophy and Technology*, v. 3, n. 1, p. 1–21, 24 jan. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.54195/technophany.18559>.

ROCON, Pablo. C. et al. “Desafios enfrentados por pessoas trans para acessar o processo transexualizador do Sistema Único de Saúde”. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, v. 23, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/Interface.180633>.

Freud e Irigaray: da primazia do olhar às possibilidades do toque

Gabriela Vieira Brasil de Araújo

Mestranda em Psicanálise na Université de Montpellier Paul-Valéry
Montpellier, França
psi.gabrielabrasil@gmail.com

Lori Mattoso Silva Suzano

Doutoranda em Filosofia na UERJ
Rio de Janeiro, Brasil
lorimattoso@gmail.com

Resumo

A proposta desse artigo é traçar uma crítica ao que argumentaremos ser uma primazia do visual na obra freudiana e suas consequências. Essa crítica se dará através de Luce Irigaray, ilustrada com uma obra cinematográfica de Céline Sciamma. Para tanto, elegemos o seguinte percurso: resgataremos as noções de Freud sobre o complexo de Édipo e de castração, e de inquietante que, no seu conjunto, estabelecem uma relevante equiparação do falo ao olho. Destacaremos como Irigaray define a questão da escopofilia a partir da leitura tradicional da psicanálise, em que a primazia do ver na percepção estaria atrelada ao privilégio de uma compreensão falocêntrica da diferença sexual. Por fim, cremos poder demonstrar como as obras de Céline Sciamma e Luce Irigaray se alinham na órbita de uma outra compreensão do ver e seus desdobramentos.

Palavras-chave: Psicanálise; Feminismo; Luce Irigaray; Sigmund Freud; Falocentrismo.

Abstract

The proposal of this article is to trace a critique of what we will argue as a visual primacy in Freud's work and its consequences. This critique will evolve through the elaborations of Luce Irigaray, illustrated by one cinematographic work of Céline Sciamma. Therefore, we chose the following path: we will rescue Freud's notions of the *Oedipus* complex and castration, and the uncanny, which, as a whole, establish a relevant equivalence of the phallus with the eye. We will highlight how Irigaray defines the issue of scopophilia from the traditional reading of psychoanalysis, in which the visual primacy in the perception would be linked to the privilege of a phallogocentric understanding of sexual difference. Finally, we believe we can demonstrate how the

works of Céline Sciamma and Luce Irigaray are aligned in the orbit of another understanding of seeing and its consequences.

Keywords: Psychoanalysis; Feminism; Luce Irigaray; Sigmund Freud; Phallocentrism.

1 Introdução

A proposta desse artigo é traçar uma crítica ao que argumentaremos ser uma primazia do visual na obra freudiana e suas consequências. Essa crítica se dará através de Luce Irigaray (1930-), articulada com uma obra cinematográfica de Céline Sciamma (1978-). Pretendemos, então, demonstrar que a psicanálise é herdeira de uma representação ocidental que privilegia o ver e que isso se encontra explícito, principalmente, nas elaborações freudianas. Apresentaremos que, em Sigmund Freud (1856-1939), é a primazia do visual que garante a primazia do falo¹. Este primado fálico se configura em termos de existência e ausência, em que não ter o falo equivale a não ser, o que permitirá a Freud formular que “no estágio da organização genital infantil que então se segue há masculino, mas não feminino” (Freud, 2011, p. 175). No entanto, não-toda a psicanálise pensa nestes termos. Luce Irigaray, filósofa, linguista e psicanalista, elabora uma teoria crítica à primazia do ver e propõe outras possibilidades. Nesse sentido, concordamos com a seguinte consideração:

[...] a marca das metafísicas dominantes no pensamento ocidental (aquelas que espremam e engolem de maneira jibóica todas as outras) é o ocular, é a teoria desencarnada, imaterial e, por isso, justamente, o feminino é para Irigaray o ponto cego dessas teorias. (Gabriel, 2009, p. 33).

A partir da teoria de Irigaray, consideramos que “modelos neutros/universais/monossexuais sempre acabarão sendo modelos implicitamente masculinos” (Whitford, 1991, p. 86, tradução nossa²). Nosso propósito aqui não consiste em colocar em análise todo o horizonte teórico que se enquadra nesses

¹ Estamos conscientes da complexidade do conceito “falo” e do debate em torno dele no interior do campo psicanalítico, e mesmo sua evolução e transformação a partir de Lacan. No entanto, o que pretendemos explicitar neste artigo é o amparo biológico nas origens do conceito e suas consequências.

² No original: “Neutral/universal/single-sex models always turn out to be implicitly male ones”.

termos masculinos, porque o horizonte seria amplo demais para o escopo de um artigo, pretendemos sim tratar especificamente da psicanálise freudiana, no que diz respeito ao seu viés masculino que prioriza o visual. Esse viés, conforme Irigaray (2017), seria responsável por aniquilar a possibilidade de uma diferença – seja ela sexual ou qualquer outra – visto que a mulher seria pensada em um sistema já sistematizado para e pelo mesmo, ou seja o masculino. Assim, a hipótese central da autora é de que no interior de uma teoria nesse formato, não existiriam realmente dois sexos, mas um só – em outras palavras, existe apenas o masculino e o inverso deste, como em uma representação especular³.

Ao localizar uma ausência do feminino na psicanálise freudiana – e a existência apenas do masculino e do inverso deste, como em uma representação especular – Irigaray não buscará definir o que é o feminino, nem encerrar conceitualmente no que ele consiste, pois fazer isso seria o mesmo que a ciência masculina tem feito repetidamente: definir o que é a mulher. Ao contrário, suas considerações sobre a possibilidade de uma diferença sexual pretendem irromper as barreiras rígidas da lógica fálica que represam a fluidez de possibilidades outras, sendo a primazia do visual um dos componentes desta barreira, já que, como será demonstrado mais adiante, o olhar ampara a centralidade do masculino.

Em *Este Sexo que não é só um Sexo* (2017) e *Speculum of the Other Woman* (1974), Luce Irigaray tece críticas incisivas ao olhar fálico e propõe o toque como uma via para novas possibilidades perceptivas e no campo teórico. Ao valorizar o toque enquanto percepção, Irigaray destaca sua capacidade de integrar e positivar todo(s) o(s) corpo(s), superando a dicotomia entre sujeito e objeto do olhar, ou o privilégio de uma única parte do corpo (o falo, por exemplo). Nessa perspectiva, a experiência tátil dissolve a distinção entre quem vê e quem é visto, promovendo uma interação recíproca e a emergência de uma alteridade – porque ambos se tocam. Mesmo assim, a nossa hipótese de conclusão é a de que Irigaray não troca simplesmente a primazia

³ O conceito de representação especular e de *speculum* em Irigaray são complexos e se referem, em resumo, ao sequestro de qualquer subjetividade diferente daquela que ocupa o lugar de universalidade com finalidade de transformá-la em matéria pura, em um objeto que possa refletir a subjetividade “universal” ao mesmo tempo em que ampara pela negatividade e passividade que lhe foi imposta (ver mais em Irigaray, 1987, 2017).

do olhar pela consideração do toque. Sua proposta transcende a simples inversão e almeja uma reformulação que incorpore uma possibilidade de pluralidade: do corpo, dos corpos, e suas diversas formas de experiência.

Neste artigo, elegemos o seguinte percurso para apresentação do tema: primeiramente, resgataremos as noções de Freud sobre o complexo de Édipo e o complexo de castração que, na medida em que elegem a primazia do falo, dependem do amparo visual. Após isto, passaremos ao texto freudiano do *Inquietante* (1919)⁴, que entendemos fazer uma relevante equiparação do falo ao olho. A partir de considerações sobre esse texto, pretendemos sublinhar a leitura que a psicanálise faz do ver, estabelecendo como essa temática se desdobra em outras obras de Freud. Em seguida, traremos as contribuições de Irigaray para o tema e recorreremos a uma obra cinematográfica de Céline Sciamma: *O Retrato de uma Jovem em Chamas* (2019). Destacaremos como Irigaray define a questão da escopofilia a partir da leitura tradicional da psicanálise, em que a primazia do ver na percepção estaria atrelada ao privilégio de uma compreensão falocêntrica da diferença sexual, para demonstrar como a descrição do feminino, por esta autora, gera outras possibilidades na formulação psicanalítica, bem como outras possibilidades no campo dos sentidos e das percepções. Pretendemos, por fim, demonstrar como a obra de Céline Sciamma e o pensamento de Luce Irigaray se alinham na órbita de uma outra compreensão do ver e seus desdobramentos. Ao subverter a lógica escopofílica do espetáculo cinematográfico, Sciamma propõe uma crítica próxima de Luce Irigaray ao modo supostamente natural com o qual a técnica visual havia sido privilegiada pela psicanálise – e também pela linguagem cinematográfica.

2 Do falo aos olhos

A emergência da prevalência do falo nas considerações freudianas é concomitante à elaboração do complexo de Édipo e do complexo de castração. Essa

⁴ Trata-se de um texto originalmente intitulado como *Das Unheimlich*. O termo alemão recebeu diferentes traduções para o português. Na Edição Standard das *Obras Completas* de Freud, da Editora Imago, foi vertido para “o Estranho”; na editora Autêntica foi adotado o neologismo “o Infamiliar”; e na Companhia das Letras, a qual utilizamos aqui para citações e referências, o termo foi traduzido, por Paulo César Souza, para “o Inquietante”.

prevalência irá aparecer também na compreensão de outras dinâmicas psíquicas por Freud, como no fenômeno do inquietante, que culmina em uma elaboração fálica dos olhos, e na concepção do fetichismo, que toma o falo como parâmetro. Pretendemos passar brevemente por essas elaborações, a fim de apresentar como a centralidade do falo está amparada pela percepção visual, assim como o visual também é compreendido falicamente. Para isso, priorizamos o uso de citações diretas do autor, com o objetivo de demonstrar como essa equiparação é feita nas palavras de Freud.

No texto *A Organização Genital Infantil* (1923), Freud atualiza seu texto anterior, os *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade* (1905), onde ele acrescenta as considerações de que, durante o desenvolvimento da sexualidade infantil, há um interesse nos genitais e em sua atividade, e que eles adquirem significação preponderante. Embora haja um interesse pelo corpo, é o falo que vai ser eleito como genital de referência para Freud – afirmando que:

[...] a principal característica dessa “organização genital infantil” constitui, ao mesmo tempo, o que a diferencia da definitiva organização genital dos adultos. *Consiste no fato de que, para ambos os sexos, apenas um genital, o masculino, entra em consideração. Não há, portanto, uma primazia genital, mas uma primazia do falo.* (Freud, 2011, p. 171, grifo nosso).

Desse modo, é nessa obra que a primazia do falo é formalizada por Freud. O argumento para que o menino seja adotado como parâmetro para descrição é o de que “falta-nos o conhecimento dos processos correspondentes na menina” (Freud, 2011, p. 171). A partir dessa referência masculina, Freud considerará que a primazia do falo é fundamental na origem do complexo de castração e que só devemos falar deste complexo quando a ideia de perda ficou ligada ao genital. A ideia de perda, nesse caso, ocorre quando o menino observa a ausência de pênis na menina e, na dinâmica do complexo de castração, tal constatação “é vista como resultado de uma castração, e o menino se acha ante a tarefa de lidar com a castração em relação a ele próprio” (Freud, 2011, p. 173). Como consequência da organização genital infantil elaborada por Freud, restará a seguinte disposição: há masculino, mas não feminino; de modo que a

oposição é entre genital masculino e genital castrado, o que só posteriormente, já na puberdade, virá a ser dualizado por masculino e feminino, situação na qual o masculino assume o sentido de sujeito, atividade e posse do pênis e o feminino, por outro lado, assume o sentido de objeto e a passividade (Freud, 2011, p. 174).

Em um texto posterior, a *Dissolução do Complexo de Édipo* (1924), Freud avançará no assunto, situando a fase fálica como simultânea a do Complexo de Édipo e reafirmando que “[...] o desenvolvimento sexual da criança chega até uma fase em que o genital já assumiu o papel condutor. Mas esse genital é apenas o masculino, mais precisamente o pênis; o feminino não foi ainda descoberto” (Freud, 2011, p. 205-6). A dissolução do complexo de Édipo, tema do texto, deriva justamente da ameaça de castração que se consuma, enfim, através da observação do genital feminino, de forma que:

[...] a observação que finalmente desfaz a incredulidade do garoto é a do genital feminino. Em algum momento, o menino orgulhoso de possuir um pênis vê a região genital de uma menina e tem de se convencer da falta do pênis, num ser tão semelhante a ele. Com isso também a perda do próprio pênis se torna concebível, a ameaça de castração tem efeito a posteriori. (Freud, 2011-b, p. 207).

Neste ponto, já podemos destacar a importância implícita que a função do olhar ocupa em relação ao falo na ameaça de castração, ou seja, conforme Freud, é o gesto de olhar e verificar a ausência de falo na menina que garante a assunção por parte do menino de que é possível que se tenha o falo castrado. Nos permitimos afirmar que, na psicanálise, desde Freud, o sentido dos olhos possui grande importância e, esse sentido, se estabelece em uma clara dualidade conformada em termos de sujeito e objeto, sendo o menino ocupante da posição de sujeito que vê a menina enquanto objeto castrado a ser visto. Na linha do que foi apresentado até aqui, a dinâmica do complexo de Édipo evidencia que o ver é fundamental porque, nesse momento, a criança “trabalha com a energia do prazer de olhar” (Freud, 2016, p. 103), logo, a via do ver compõe a dinâmica do reconhecimento de ausência e presença do falo, assim

como uma ideia de perda do falo, que constituem este complexo, juntamente com a ameaça paterna.

A elaboração do *Inquietante* é o outro cenário em que o olhar ganha destaque na obra de Freud. Sem adentrar-nos no conceito de inquietante, o que nos interessa é como, neste texto, a temática do ver ganha contorno através do conto do Homem da Areia, cujo título se refere ao personagem que “arranca os olhos das crianças” (Freud, 2010, p. 257), o qual seria o principal responsável pelo efeito inquietante do conto. Em verdade, todo o conto do Homem da Areia gira em torno da alusão aos olhos. Quando criança, o personagem Nathaniel ouve acerca do homem da areia: “É um homem mau, que aparece quando as crianças não querem ir para a cama e joga punhados de areia nos olhos delas, e os olhos, eles pulam fora da cabeça, sangrando.” (Freud, 2010, p. 257). Disso, o garoto passará toda a vida amedrontado pela ameaça aos olhos. Freud faz uma equivalência do homem da areia à figura do pai e dirá, então, que o estudo dos sonhos, das fantasias e dos mitos o ensinou que “o medo em relação aos olhos, o medo de ficar cego, é frequentemente um substituto para o medo da castração.” (Freud, 2010, p. 261). Em outras palavras, Freud equipara os olhos ao falo, alertando que se deve levar em consideração que há uma “relação substitutiva entre olho e membro viril, manifestada em sonhos, fantasias e mitos” (2010, p. 261). Com isso, se justifica que o medo que Nathaniel tem de ter seus olhos arrancados é o equivalente ao medo da castração. Como veremos adiante, Irigaray nos ensina que essa é uma compreensão fálica do olhar que converge em uma maneira específica, não neutra, do ver.

Os instintos e seus destinos (2010) é outro texto importante para seguir o caminho da equiparação freudiana entre o falo e os olhos. A passagem abaixo ganha destaque, pois nela Freud fará uma breve consideração sobre o ver nos termos da escopofilia/voyeurismo que merece nossa atenção. Nesse texto, é definido que:

[...] o instinto de olhar é autoerótico no início de sua atividade, pode ter um objeto, mas encontra-o no próprio corpo. Apenas depois ele é levado (pela via da comparação) a trocar esse objeto por um análogo do corpo alheio. (Freud, 2010, p. 68, grifos nossos)

Tal afirmação, acompanhando a trilha de Freud, nos permite concluir que o olhar tem como ponto de partida o corpo de quem vê, o que pode explicar porque Freud elege o pênis como referência. Além disso, a equiparação do falo aos olhos descrita no Inquietante também ganha sentido por ter se tratado de um personagem masculino, Nathaniel. Nesse caso, como é um menino que vê o próprio corpo, o parâmetro do que é para ser visto é o órgão masculino, ou seja, até aqui, só se pôde falar de falo porque o masculino foi o ponto de partida – o que permitirá a Irigaray elaborar um contraponto à economia fálica, conforme demonstraremos mais à frente.

De acordo com essa perspectiva, na qual o instinto de olhar parte do próprio corpo e o corpo que é tido como referência é aquele que porta o falo, consequentemente, o corpo da mulher foi observado como uma ausência de falo. Assim, em Freud, decorre-se que: na ausência do órgão no corpo feminino, compreende-se que ali há algo faltando, portanto, uma castração. Essa consideração refletirá no texto *O fetichismo* (1927), no qual Freud correlaciona o fetichismo ao complexo de castração e, portanto, ao pênis, do seguinte modo:

Se eu afirmar agora que o fetiche é um substituto para o pênis, certamente causarei decepção. Apresso-me então a acrescentar que não é o substituto de um pênis qualquer, mas de um especial, bem determinado, que nos primeiros anos infantis tem grande importância, porém é perdido depois. Isto é: normalmente seria abandonado, mas o fetiche se destina exatamente a preservá-lo. Colocando isso de maneira mais clara, o fetiche é o substituto para o falo da mulher (da mãe), no qual o menino acreditou e ao qual – sabemos por quê – não deseja renunciar. (Freud, 2014, p. 245-246).

Com isso, considera-se que o fetichismo ocorre em razão da falta de pênis na mulher, que será assimilada pelo fetichista através da negação, fazendo do fetiche um substituto para o genital. Nessa lógica, no entanto, Freud alerta que o pavor da ausência de pênis na mulher não se restringe ao fetichista, de modo que cada “ser masculino” será impactado ao seu modo por essa constatação visual. O autor afirma que:

[...] provavelmente nenhum ser masculino é poupado do pavor da castração ao *avistar* os genitais femininos. Por que alguns se tornam homossexuais em consequência desta impressão, outros a rechaçam pela criação de um fetiche e a grande maioria chega a superá-la, é algo que não conseguimos explicar. (Freud, 2014, p. 247, grifo nosso).

Tendo todas essas considerações freudianas à mão, seguimos os passos de Luce Irigaray (2017), que considera que a primazia do visual, na psicanálise, está atrelada ao primado do falo, do um, que depende do olhar para se concretizar, e que deixa de lado toda uma economia da diferença que se daria em outros termos. A autora levanta ainda a hipótese de que essa prevalência do olhar seria estranha a um chamado erotismo feminino, mais relacionado ao toque – conforme apresentaremos na seção seguinte sobre o pensamento da autora.

3 As possibilidades do toque

Luce Irigaray é uma filósofa, linguista e psicanalista, conhecida no cenário feminista francês ao lado de Julia Kristeva (1941-) e Hélène Cixous (1937-). O termo feminismo francês foi cunhado após a chegada das obras das autoras nos Estados Unidos. No entanto, trata-se de um termo paradoxal pois as próprias autoras não se denominam feministas. Segundo esse movimento, é preciso primeiro fazer emergir uma subjetividade feminina nos seus próprios termos, a lógica aqui é de que a diferença sexual não estaria estabelecida e essa, portanto, seria a reivindicação primordial. Por isso, Laurie Laufer (2022) propõe o termo *psicanalistas diferencialistas* ou *psicanalistas da diferença*⁵ para se referir às autoras.

Os trabalhos de Irigaray concentram-se em um estudo crítico da filosofia ocidental, destacando-se, sobretudo aqui, sua crítica à psicanálise de Sigmund Freud e Jacques Lacan (1901-1981), especialmente em sua tese *Speculum: de l'autre femme* (1974), que precedeu a destituição de sua ocupação na Universidade de Vincennes após uma comissão de membros designada por Lacan reprovar seu projeto de ensino sem qualquer explicação. É em *Speculum* que a autora se debruçou nas elaborações

⁵ Tradução nossa. No original: *psychanalystes différentialistes*.

freudianas, principalmente no que diz respeito ao Complexo de Castração (Irigaray, 2017).

Como abordado na seção anterior, é na estruturação de ambos, Complexo de Castração e Complexo de Édipo, em que o falo adquire centralidade na argumentação de Freud. E é no interior desses processos que Irigaray localiza a relação entre a diferença sexual e o olhar. Para ilustrar ainda mais a relação que a autora localiza, apresentamos uma citação de Freud da conferência *Sobre a sexualidade feminina* (1931):

Também já vimos que uma outra diferença entre os sexos diz respeito ao complexo de Édipo. Nisso temos a impressão de que o que afirmamos sobre o complexo de Édipo se aplica, a rigor, apenas ao menino, e que estamos certos em rejeitar o nome de “complexo de Electra”, que busca enfatizar a analogia no comportamento dos dois sexos. A fatal conjunção de amor a um genitor e ódio simultâneo ao outro, como rival, existe apenas no garoto. *Nele, é a descoberta da possibilidade da castração, demonstrada pela visão dos genitais femininos, que impõe a transformação do complexo de Édipo* e leva à criação do Super-eu, assim dando início aos processos que visam inscrever o indivíduo na comunidade civilizada. (Freud, 2014, p. 89, grifos nossos).

Ou seja, para o autor, o reconhecimento da castração se dá quando o menino olha para a menina e vê o que ele considera como uma falta de pênis, a ameaça de sua castração. E ainda, este efeito no homem, Freud diz, causa a repulsa pela mulher, ao percebê-la castrada. Na mulher, por outro lado, se na melhor das hipóteses ela se tornar uma “mulher saudável”, este efeito assumirá a “inveja do pênis”, e ela reconhecerá a natural “superioridade do homem” e “sua própria inferioridade” (FREUD, 2014). Para finalizar, com um salto conclusivo um tanto quanto questionável, ele remata: “Provavelmente não será errado dizer que essa diferença na relação entre o complexo de Édipo e o da castração marca indelevelmente o caráter da mulher como ser social.” (Freud, 2014, p. 90).

É nesse contexto que Irigaray (2017) destaca a presença definidora do olhar, pois, é a partir do olhar do menino que o falo se torna o órgão valioso e a menina assume o status de ausência, de um nada para ser visto. Os desdobramentos desse

reconhecimento que se dá no interior do Complexo de Castração são múltiplos, e em réplica a essa elaboração de Freud, Irigaray diz que a entrada da mulher em uma economia do visual, escópica, significa a designação dela própria à passividade, pois ela seria o “belo objeto” a ser olhado. Desse modo:

Se o seu corpo encontra-se erotizado dessa maneira e solicitado a fazer um movimento duplo de exibição e de reserva pudica para excitar as pulsões do “sujeito”, seu sexo representa o *horror do nada para ser visto*. Uma falha nessa sistemática da representação e do desejo. “Buraco”, em seu objeto escopofílico. *Que esse nada para se ver* deva ser excluído, rejeitado dessa cena da representação, é o que já pode ser notado na estatuária grega. O sexo da mulher está simplesmente ausente nela: mascarado, recosturado em sua “fenda” (Irigaray, 2017, p. 36, grifos da autora).

Para a autora, esse breve momento em que a mulher se coloca ao olhar masculino define a questão da (in)diferença sexual na psicanálise e funda a primazia do falo, uma lógica em que as únicas alternativas seriam ter o falo ou não-ser, não existir. Ou seja, é neste momento que qualquer experiência corporal não elaborada pelo masculino é recalcada. E, ainda, essa prevalência da *pulsão escópica* será responsável por toda uma estruturação da estética e pela exclusão de qualquer sentido que fuja deste único. Também é a partir disso que podemos constatar o quanto a sexualidade feminina (e todas as outras) são pensadas tendo o órgão sexual masculino como parâmetro. É neste “eixo de visibilidade da (chamada) sexualidade masculina” que o falo se torna o olhar e tudo o que pode ser visto (Irigaray, 1987, p. 48, tradução nossa).

A ideia também levantada por Freud de que a dinâmica estabelecida entre menino e menina no interior no Complexo de Castração marca a vida social da mulher reforça, dentro da diferença sexual, os papéis sociais referentes à binaridade homem/mulher. Irigaray marca que a predominância de um só órgão nessa estrutura funda uma etiologia do sujeito, denunciando o status permanente do homem como sujeito universal. A mulher, representando tudo aquilo que é negativo ou oposto a este mesmo sujeito universal, só entra em jogo enquanto um suporte a esta economia, completamente fora de qualquer outra representação. Pois, não é aquela mesma

inveja do pênis que reforça a ideia de que “se eu não o tenho e o invejo então só pode ser algo de extremo valor”? (Irigaray, 1987, p. 49, tradução nossa).

É pensando nessa discordância que a autora propõe uma outra lógica, uma lógica do toque que leva em consideração os lábios vaginais. Podemos considerar que em Irigaray, “Os lábios vulvares funcionam como um esquema, que situa a carne entre o sensível e o conceitual, sem que um prevaleça sobre o outro. [...] Os lábios suspendem a oposição entre o eu e o outro, entre a atividade e a passividade” (Malabou, 2009, p. 25, tradução nossa). Trata-se de um “toque de pelo menos dois (lábios) que mantêm a mulher em contato com ela mesma, mas sem discriminação possível daquilo que se toca” (Irigaray, 2017, p. 36, grifos da autora). Para a Irigaray, o olhar (nessa concepção fálica) é estranho a um erotismo feminino, e a entrada em uma economia escópica implicaria para mulher se tornar um “belo objeto a ser olhado” (2017, p. 36).

Fugindo da centralidade do um, ela diz: “Ora, a mulher tem sexos um pouco em todos os lugares. O seu gozo processa-se em vários lugares.” (Irigaray, 2017, p. 38). É importante destacar que essa “mulher” designada aqui é o que, como dito acima, vai se colocar como oposto/diferente à economia masculina, aquilo que, de dentro da diferença sexual, vai questionar e implodir essa estética/discursividade que privilegia apenas o um. Essa outra existência propõe uma percepção/linguagem que não passa pela lógica da significação do visto. Ao ser processado em todos os lugares, esse gozo potencializa os outros sentidos, as outras possibilidades.

Assim, não se trata de construir uma oposição centrada na constituição biológica da mulher, da forma como é feito com o falo, e sim de positivar todas as experiências possíveis que não as do pretense sujeito universal. Nas palavras da autora, “não se trata de elaborar uma nova teoria em que a mulher seria o *sujeito* ou o *objeto*, mas sim de fazer emperrar a própria maquinaria retórica, de suspender sua pretensão à produção de uma verdade e de um sentido demasiadamente unívocos” (Irigaray, 2017, p. 90). Essa movimentação abre espaço para outras modalidades de percepções/linguagens, que não teriam mais apenas o masculino como “o todo”, o que

é algo central para nossa discussão, pois, como pode a alteridade fazer reivindicações numa ordem prescrita exclusivamente pelo falo?

Em resumo, nossa leitura da autora não se inclina em considerar que existam modos de percepção estritamente relacionados ao masculino ou ao feminino, nem que o sexo por si mesmo seja capaz de ditar qual via de percepção será privilegiada, mas entendemos que Irigaray nos oferece a possibilidade de reconhecer que a psicanálise, na medida em que elegeu a primazia do falo, dependente da função visual, deixou de fora outras formas de percepção, como o toque, por exemplo.

4 O olhar-toque em cena

O Retrato de uma Jovem em Chamas é um filme de 2019, dirigido pela cineasta francesa Céline Sciamma, cujo destaque está na produção de um cinema afetivo e de temáticas dissidentes, visto que, em sua filmografia, o uso narrativo do olhar e do toque são mobilizadores de intimidade e compreensão. Mais do que apenas histórias impressas em tela, suas personagens são corpos vivos, que encontram sentido na experiência com outros corpos. Não apenas um conjunto de objetos parciais, os corpos no cinema de Sciamma são denúncias a um simbólico que recalcou vivências potentes de percepção. Em seus filmes, tudo o que é condenado, ignorado e violentado em nossa cultura ganha uma presença sensível ao ser retratado pelo seu olhar, um olhar marcado por seu gênero.

No filme em questão, a arte é um elemento central. A linguagem visual busca se aproximar de obras femininas esquecidas através do tempo. Cada frame é representado como uma pintura, são pincelados pelas mãos de uma mulher. A narrativa se desenvolve no século XVIII e tem como eixo a breve relação de Marianne e Héloïse. Marianne é uma pintora contratada pela mãe de Héloïse para pintar um retrato que, depois, será entregue a um pretendente da filha. Resistente ao casamento arranjado e ao noivo desconhecido, Héloïse se recusa a posar para a pintura. Depois da tentativa fracassada de outros artistas em retratá-la, Marianne aceita, então, a tarefa. Para tal, teria de fingir ser uma dama de companhia para passar o dia com Héloïse, a observando e memorizando suas feições, e pintar apenas durante a noite, em segredo.

A resistência de Héloïse quanto ao seu retrato demonstra muito bem as ideias levantadas por Irigaray sobre a posição da mulher na economia fálica: um mero objeto de troca, apenas um suporte ao masculino (Irigaray, 2017 p. 39). Nesse primeiro momento do filme duas coisas se destacam: Marianne, uma mulher de sua época, que pintava sob o nome de seu pai e Héloïse, que vivia em um convento, e que foi obrigada por sua família a casar-se com um pretendente no lugar de sua irmã, que a pouco havia se suicidado.

Em um primeiro momento do filme, mesmo muito próximas, Marianne e Héloïse não dividem a tela. Ora uma olha, ora outra é observada, os olhares nunca se encontram. O que predomina é o olhar de Marianne, que localiza em Héloïse os contornos de seu trabalho, as feições daquela que é olhada se tornam, então, esboços de mãos e orelhas que, à princípio, não passam de concepções técnicas. Com o trabalho finalizado, Marianne comunica a Héloïse o verdadeiro objetivo de sua presença e revela o retrato, mas um diálogo de insatisfação se desenrola. Héloïse não se enxerga naquele retrato e demonstra decepção ao saber que os olhares de Marianne sobre ela não passavam de uma tentativa de apreensão. Héloïse questiona: “Essa sou eu? É dessa forma que você me vê?” e Marianne defende sua técnica, as regras, concepções e ideias universais do que seria uma boa pintura, denunciando o olhar de seu pai, um olhar masculino que representa a excelência artística. Para Héloïse pouco importa a verossimilhança do retrato, ela demanda algo que chama de “presença”. O quadro se situa em um afastamento tanto de Marianne enquanto pintora – que dá lugar ao Pintor –, quanto de Héloïse, o belo objeto a ser olhado, mas que se esquia à representação. Diante da insatisfação de Héloïse, Marianne tenta apagar o rosto do retrato e o borra, aproximando seu trabalho com o fracasso de um retrato deixado pelo pintor contratado anteriormente pela mãe. Esse ato marca a convocação de Héloïse, seria necessário um deslocamento do olhar.

Na nossa compreensão, o longa-metragem se manifesta como uma passagem do olhar contemplativo e masculino para o olhar-toque. Como colocado nas seções anteriores, existe uma apropriação do olhar pelo masculino através de uma equiparação do falo aos olhos e isso repercute em uma série de questões metafísicas e

universais. Existe um olhar contemplativo que é encarnado pelo sujeito universal e projetado ao mundo, inclusive à arte. Houve uma grande preocupação por parte de Sciamma em propor essa questão no filme, em uma entrevista sobre o processo de produção ela diz:

Vejo [o filme] como um manifesto sobre o olhar feminino. Vejo isso como uma grande oportunidade de criar coisas novas, novas imagens, novas narrativas. São imagens muito poderosas e que não são vistas. [...] A narrativa do filme é baseada na igualdade em histórias de amor, porque não há dominação de gênero. Incorporar a igualdade em um diálogo amoroso pode ser um alerta para muitas pessoas. Por isso é tão importante contar histórias. É para nos representar, para que muitas pessoas se sintam vistas. *E o filme é sobre esse olhar mútuo*. Mas politicamente envolve muito mais do que nossas histórias (St. James, 2020, tradução nossa⁶, grifo nosso).

Como em todos os seus filmes, existe um olhar sendo privilegiado aqui, mas não o olhar fálico. Em vista disso é que a diretora posiciona uma discussão acerca do mito de Orfeu e Eurídice entre as personagens, “[...] porque é basicamente sobre como o olhar masculino pode te matar” (St. James, 2020, tradução nossa⁷).

Héloïse aceita posar para o retrato e o filme transita para seu segundo momento. Se antes os olhares não se encontravam, agora eles se tocam. É preciso que Marianne deixe cair suas concepções de técnica, que rompa com o Pintor e enxergue com o olhar-toque. Isso se torna possível através da relação íntima que cresce entre as duas, mas, sobretudo, é uma fala de Héloïse que simboliza essa passagem: “Se você olhar para mim, para quem estarei olhando?”. É nessa movimentação que se encontra o efeito do filme, sua capacidade de se colocar na experiência própria do feminino, de um estilo feminino que responde a uma fonte tátil e uma experiência encarnada no corpo que desconcertam a representação exclusivamente masculina que Luce Irigaray

⁶ Cf. “I see [the movie] as a manifesto about the female gaze. I see this as such a strong opportunity to make new stuff, new images, new narratives. They are such powerful images, and they are so not seen. [...] The narrative of the film is based on equality among the love story, because there is no gender domination. Embodying equality in a love dialogue could be a wake-up call for a lot of persons. That’s why it’s so important to tell stories. It’s to represent us, so a lot of people feel seen. And the film is about that mutual gazing. But it politically involves much more than our stories (St. James, 2020)”.

⁷ Cf. “Orpheus and Eurydice is a myth that has been looked at by feminists a lot, because it’s basically about how the male gaze can kill you (St. James, 2020)”.

questiona. Para Céline Sciamma, o cinema é a construção de uma representação do mundo e seu objetivo com *O Retrato da Jovem em Chamas* não foi o de inventar uma história impossível no passado, mas sim, através do seu olhar, do olhar-toque de Marianne, pintar na história da arte, na memória, o amor entre Marianne e Héloïse. Representar, e então, fazer existir.

5 Conclusão

O filme *O Retrato de Uma Jovem em Chamas* traduz em imagens os dois tópicos trabalhados neste artigo: a primazia do olhar e as possibilidades do toque. Na conceituação freudiana, através da consideração do falo, o olhar ganha predominância quando dualizado entre o sujeito que vê e aquela que é olhada enquanto objeto – não há encontro. No filme, esse desencontro se encena na dicotomia entre Marianne, pintora sob o nome do pai, performando o olhar masculino, e Hèloïse, o objeto passivo a ser visto e representado. Na primazia da economia escópica, os olhares não se encontram porque, na verdade, há apenas um sujeito que vê e, com esse limite, o que é visto se transforma em um borrão – o resultado da tentativa de se capturar, na tela, Hèloïse enquanto um objeto. A pintura borrada é o indício de que a prevalência do olhar não dá conta de sua pretensão: apreender o objeto. Em resumo, a exclusividade do ver enquanto cerne da percepção, com seu efeito de discriminação formal, exclui o encontro que pode ser sentido através do toque e, com isso, cristaliza as posições de sujeito e objeto.

Como representado no segundo momento do filme, ir em direção ao toque, é produzir conjunções. A diretora elabora entre as personagens um olhar conjugado ao toque quando Hèloïse, ao romper com a passividade, sai da posição de objeto e convoca Marianne a um encontro sensível: não se trata mais de ser percebida, mas de perceber em conjunto – um olhar que se toca. Aqui, a compreensão de Irigaray encontra lugar, ganhando relevo a consideração de que:

Esse “estilo” não privilegia o olhar, mas remete toda representação à sua fonte, também tátil. Nisso, ela se re-toca sem nunca constituir ou se constituir em uma unidade. A simultaneidade seria o seu

“apropriado”. Uma apropriação que não se detém jamais na identidade possível a si, de forma alguma. (Irigaray, 2017, p. 91).

Essa maneira de perceber não exclui o olhar, pelo contrário, sua simultaneidade nos permite pensar no que chamamos de um “olhar-toque”, perturba o corte dicotomizante de Freud e faz explodir toda noção de sujeito e objeto, garantindo um sentido que funcione “[...] como um remeter de um (uma) a outro, sem parada possível, e que a proximidade confunda, assim, toda a adequação, apropriação” (Irigaray, 2017, p. 92). Ou seja, se em Freud a menina foi um objeto passivo a ser visto, agora já não se fala em sujeito e objeto. E, ainda que ambos, Freud e Irigaray, recorram ao corpo como ponto de partida em suas considerações, trata-se de movimentos bastante distintos. Freud remonta o ver a uma centralidade e reduz toda a função do olhar à visualização da presença e da ausência do falo, de um suposto universal, definindo esse movimento em termos de sujeito e objeto. Já Irigaray recorre ao corpo da “mulher” – não considerado por Freud –, para propor uma percepção que ultrapassa os limites do “um”, do falo, desancorando o falocentrismo ao mesmo tempo em que propõe outras emergências de sentido, uma pluralidade, sem um, sem falta, sem todo ou não-todo. Ou seja, o movimento de Irigaray favorece outras existências em um terreno antes fértil apenas para o portador do falo. E, assim, longe de fazer uma mera inversão da elaboração de Freud, Irigaray, como a personagem Hèloïse, garante a dissolução da binaridade de objeto-negatividade x sujeito-atividade, ao ousar convocar o toque, o encontro. Propor a multiplicidade é mais do que considerar outras possibilidades de percepção, é criar outras possibilidades de existência.

Referências

FREUD, Sigmund. 1915. “Os instintos e seus destinos”. In: _____. *Obras completas*, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 51-81.

_____, Sigmund. 1919. “O inquietante”. In: _____. *Obras completas*, volume 14: História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 248-283.

_____, Sigmund. 1923. “A organização genital infantil”. In: _____. *Obras completas*, volume 16: O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 168-175.

_____, Sigmund. 1924. “A dissolução do complexo de Édipo”. In: _____. *Obras completas*, volume 16: O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 203-213.

_____, Sigmund. 1927. “O fetichismo”. In: _____. *Obras completas*, volume 17: inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 245-251.

_____, Sigmund. 1933. “Sobre a sexualidade feminina”. In: _____. *Obras completas*, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. (1930-1936). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 87-95.

_____, Sigmund. 1905. “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: _____. *Obras completas*, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 13-172.

GABRIEL, Alice de Barros. 2009. *A casa da diferença: feminismos e diferença sexual na filosofia de Luce Irigaray*. Brasília: Universidade de Brasília, Faculdade de Filosofia. 106 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

IRIGARAY, Luce. 2017. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. 1ª ed. São Paulo: Editora Senac.

_____, Luce. 1987. *Speculum of the other woman*. GILL, GILLIAN C. (Trad.) 3ª ed. New York: Cornell University Press.

LAUFER, Laurie. 2022. “Le rire des féministes, post, trans* and the rest of us”. In: _____. *Vers une psychanalyse émancipée: Renouer avec la subversion*. Paris: La Découverte, p. 46-94.

MALABOU, Catherine. 2009. *Changer de différence: Le féminin et la question philosophique*. Paris: Éditions Galilée.

ST. JAMES, Emily. 2020. *Portrait of a Lady on Fire*: director Céline Sciamma on her ravishing romantic masterpiece, [Online]. Vox. Disponível em: <Portrait of a Lady on Fire: Céline Sciamma on her romantic masterpiece – Vox> . Acesso em 01 de abril de 2025.

WHITFORD, Margaret. 1991. *Luce Irigaray: philosophy in the feminine*. 1ª ed. London and New York: Routledge.

Agnès Varda e o indecifrável porvir: mal de arquivo e fabulação afirmativa em *Ulisses*

Nicole Mendes

Mestranda em Meios e Processos Audiovisuais pela Escola de Comunicação e
Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP)

São Paulo, Brasil
nicoleclip@gmail.com

Resumo

Agnès Varda, em seu curta-metragem *Ulisses*, explora a memória e o arquivo por meio de uma fotografia de enorme valor afetivo. Questionamos, aqui, a capacidade do arquivo de preservar fielmente o passado, evocando Jacques Derrida e seu conceito de “mal de arquivo” – a pulsão destrutiva inerente à tentativa de registrar a memória. A partir disso, investigamos como Varda, em vez de buscar uma verdade absoluta, opta por uma fabulação afirmativa, preenchendo lacunas com performances e interpretações, dissolvendo fronteiras entre o real e a ficção. Assim, *Ulisses* não reconstrói o passado, mas, a partir da fabulação afirmativa e performática, inscreve-se materialmente em Varda, no processo de sua afirmação enquanto construtora de sentidos.

Palavras-chave: Memória; Arquivo; Fabulação; Performance; Fotografia.

Abstract

In her short film *Ulysses*, Agnès Varda explores memory and the archive through an immense affective value photograph. Here, we question the archive's capacity to faithfully preserve the past, evoking Jacques Derrida and his concept of “archive fever” – the destructive impulse inherent in the attempt to record memory. From this, we investigate how Varda, instead of seeking absolute truth, opts for an affirmative fabulation, filling gaps with performances and interpretations, dissolving boundaries between reality and fiction. Thus, *Ulysses* does not reconstruct the past, but, through affirmative and performative fabulation, materially inscribes itself within Varda, in the process of her affirmation as a constructor of meaning.

Keywords: Memory; Archive; Fabulation; Performance; Photography.

Philippe Dubois atribui a *Ulisses*, filme de Agnès Varda, um exercício de escavação da memória, uma arqueologia de sua própria memória. A obra baseia-se em uma fotografia registrada 28 anos antes; fotografia que, como admitido em entrevistas e no próprio filme, tem imenso valor afetivo para a cineasta. Na composição estão dispostos, às margens do mar, um homem nu de costas, uma criança nua de olhar curioso e uma cabra morta.

O cinema afetivo de Varda ilumina o vínculo já visível entre memória e sentimento. Diante do estranho movimento de preservar tão importante registro, colado em um armário por quase 30 anos, ao mesmo tempo em que se dissipam as circunstâncias e detalhes do momento registrado e se abrem as fissuras do arquivo, Varda não é econômica nas tentativas de enchê-lo de sentido frente à aporia na decifração do porquê dessa importância específica.

Seja o símbolo de sua estreia no cinema, seja o afeto pela mitologia que a composição evoca, fato é que os motivos pelos quais a foto ecoou em Varda só podem ser por nós especulados e, como nos parece evidente, só podem ser especulados até mesmo por ela.

Não só a ressonância afetiva da fotografia é polifônica, como vemos pelas diferentes reações emocionais de pessoas direta ou indiretamente nela envolvidas, quando com ela confrontadas, como também sua ressonância é histórica. Note-se que é sabido que ali figuram Fouli Elia, o homem nu adulto, e *Ulisses*, a criança, além da cabra morta. É sabido também que Varda era fotógrafa à época, estava fotografando e dirigindo as composições das fotos, como mostra o filme. Mas o que nos diz a imagem sobre a historicidade daquele momento? Existe uma história “memorificada” objetiva, fidedigna, circular e transparente deste momento, tal como sugere uma determinada leitura eurofalocêntrica totalizante da história? Estaria tal história, com esta ou outra natureza, enterrada no inconsciente daqueles que presenciaram o momento, em uma espécie de arquivo virtual? É isso que aqui tentamos responder.

Aproximamo-nos de Jacques Derrida para, reconhecendo na pulsão de destruição da memória a razão-de-ser do ato de arquivar, sugerir que o arquivo

produto deste ato arquivístico da fotografia carrega paradoxalmente o mal de arquivo derridiano (a pulsão destrutiva de que falamos), não podendo ser jamais a memória, mesmo que inconsciente:

Pois o arquivo, se esta palavra ou esta figura se estabiliza em alguma significação, não será jamais a memória nem a anamnese em sua experiência espontânea, viva e interior. Bem ao contrário: o arquivo tem lugar em lugar da falta originária e estrutural da chamada “memória”. (Derrida, 2001, p. 22).

Em outras palavras, em *Ulisses*, há a insuficiência significativa do arquivo enquanto material palpável, dizível, de modo que portas semânticas para a significação crítica e criativa são abertas. O arquivo, portanto, não é mais o documento institucionalizado, circular, que, como um carimbo, atesta uma verdade.

Assim, a fotografia invocada no filme, por si só, se examinada e reexaminada por Varda, jamais trabalharia para decifrar sua importância em sentido exato. Haveria silêncio quanto ao não-dito, quanto àquilo que é exterior ao que visivelmente se lê na foto – e pode ser facilmente identificado pelas crianças que seguram a fotografia numa tentativa de apreensão.

Este não-dito, no entanto, e onde Varda busca mergulhar e significar, não é finito e determinável. Argumenta-se aqui que este não-dito, ou mal, é interminável e indeterminável: “trata-se deste performativo porvir cujo arquivo não tem mais nenhuma relação com o registro do que é, da presença do que é ou terá estado atualmente presente” (Derrida, 2001, p. 93).

Acreditamos na relevância desta diferenciação pois a abertura da imagem-arquivo perante o porvir (o porvir, não bastando nem mesmo o futuro) se mostra uma interessante possibilidade dentro do fazer cinematográfico feminino, principalmente no recorte *found footage*: o cinema, mas não só ele, pode lidar com o mal de arquivo de que falamos e preencher as lacunas deixadas por ele através da manipulação deste, não necessariamente de forma física. Este preenchimento não é – ou não deve ser – ensimesmado, finalístico, circular; e sim aberto, indeterminado, espiral, rumando a uma escavação que encontra uma porta para o “além” ao invés da “Pompeia”

totalizante (como quis Dubois). Varda é explícita em dado momento de *Ulisses*: “Poderia tê-la tirado no domingo passado ou ontem, eu ou outra pessoa. Aqui está a imagem, isso é tudo. Podes ver o que quiseses nela. Uma imagem é isto e mais.” (VARDA, 1982).

Esse nebuloso estado do futuro, mas também do que foi o passado, das reverberações do arquivo no exterior e no interior, é um caleidoscópio da memória. Pode-se dizer, portanto, que o arquivo derridiano a que associamos a preciosa fotografia de Varda em *Ulisses* possui um leque de facetas, e permite à cineasta uma experiência afirmativa de fabulação e construção semântica.

Uma das facetas vê na pulsão de destruição da memória, vinculada à pulsão de morte freudiana, a motivação do ato arquivístico, como a fotografia. Trata-se de uma “impaciência absoluta de um desejo de memória” (Derrida, 2001, p. 9) diante da força que a aniquila. Esta proposta se direciona ao radical, significando que, antes da experiência estética de fotografar – que implica a composição, a direção dos modelos, o enquadramento, entre outros – existe na essência do ato do registro arquivístico a conservação da memória, talvez o congelamento daquele instante, mesmo que isso se mostre impossibilitado pelo mal de arquivo, que tratamos a seguir.

Outra dessas facetas é a paradoxal característica de ser o próprio arquivo uma não-memória, um ato contra o arquivo, o que Derrida chama de “mal de arquivo”. O que aquele arquivo, aquela fotografia, nos diz sobre a memória daquele momento? Varda prova afetivamente que nada, ou quase nada. O homem nu, já muito mais velho, tem dificuldade de recordar, ou admite não querer recordar: parece perder-se no que pode ser dito sobre a fotografia. A criança, agora adulta, também. A mãe da criança diz, mas não diz sobre o momento e sim sobre a época em que a foto foi tirada, em que a criança passava por problemas de saúde. Não queremos aqui dizer que Varda busca a objetividade histórica do momento: inclusive parte desta reflexão é argumentar que ela não existe e nem é buscada pela cineasta. Mas, é inegável que Varda tenta costurar o sabor da memória do momento, peça-chave para desvendar, agora subjetivamente, a importância da foto para si, em um ato de autonomia fabulatória que a afirma não

como fotógrafa-captadora-de-momentos, mas como fotógrafa-cineasta construtora de sentidos diante da aporia, ou, em outros contextos, frente à dor.

A vulnerabilidade do arquivo a seu “mal” intrínseco também me parece viva, a título de complementação, em *Nostalgia* de Hollis Frampton, um filme que, como o de Varda, lida com a fotografia e a escassez (ou riqueza) da memória. Frampton, fotógrafo-cineasta como Varda, utiliza fotografias antigas, em semelhança ao *Ulisses* desta, para descrevê-las, contextualizá-las, misturando verdades, meias-verdades e ficção, também empenhado em ocupar o arquivo, preenchê-lo, para significar além da história fidedigna e objetiva, que de todo modo é inalcançável. Frampton o faz de maneira menos afetuosa que Varda, e não poderia ser diferente tendo em vista certa subjetividade afetiva ser marca do cinema da cineasta. De todo modo, e como ninguém, descreve Dubois sobre o filme de Frampton:

Assim, surge a primeira deformação relativa a esse esquema demasiado simples: as 13 fotografias são mostradas consumindo-se uma a uma, em tempo real, sobre uma placa elétrica aquecida. A duração de cada plano-sequência é determinada pelo tempo necessário para que a foto, de início intacta, escureça progressivamente de dentro para fora (e de baixo para cima), contorcendo-se e reduzindo-se a um pedaço de papel carbonizado, tornando indecifrável qualquer representação. Auto-de-fé iconoclasta e fascinante experiência do tempo. O efeito psíquico produzido pela visão contínua dessa consumação literal e simbólica é intenso, como se sentíssemos ao vivo, profundamente, fisicamente, essa carbonização de imagens-memória, essa redução dos fragmentos de uma vida que termina em cinzas. Vemos o irremediável concretizar-se diante de nossos olhos. Imagens que queimam, certamente sinal de um gesto radical: o da destruição e do desaparecimento de tudo, mesmo da recordação e do passado [...]. (Dubois, 2012, p. 49).

Então surge ainda outra faceta, consequência da anterior, que é, a partir dessa pulsão destrutiva, do fogo de Frampton que queima o arquivo-memória, a abertura de um horizonte indeterminado, o horizonte do porvir, sendo justamente para este âmbito que trabalham as imagens de Varda em seu *Ulisses*. Dubois acerta: é uma escavação (em busca do sabor de que falamos). É a escavação que vem depois da

aporia diante do “nada”, que, em seu silêncio, revela ser “tudo”. E é “tudo” porque abre-se para o futuro e para o (indeterminado) passado.

A operação em *Ulisses* é, em uma frase, o preenchimento do arquivo pela performance. Performance que está em tudo, desde o posicionamento da câmera em frente a Fouli, Ulisses e sua mãe, entregando-lhes a fotografia e perguntando sobre ela, até a interação com crianças, que nada sabiam sobre o contexto e sobre as pessoas da foto, envolvendo também a entrega e as perguntas, passando pelo mesmo exercício com a cabra viva, e depois com as imagens históricas do ano da foto. Todas essas ações são atos performáticos que preenchem o arquivo, em uma posição afirmativa do pensar e do significar de uma mulher fotógrafa-cineasta, concretizando dessa maneira a proposição de Derrida:

O estranhamento resultado desta repetição performativa, a efetuação irrepreensível deste *enactment*, o que em todo caso não deixa de se demonstrar, é que a interpretação do arquivo (aqui, por exemplo, o livro de Yerushalmi) não pode esclarecer, ler, interpretar, estabelecer seu objeto, isto é, uma herança dada, senão inscrevendo-se nele, isto é, abrindo-o e enriquecendo-o bastante para então aí ocupar um lugar de pleno direito. (Derrida, 2001, p. 88).

A performance discutida por Derrida nos aproxima, portanto, da potência do falso de Nietzsche, também abordada por Deleuze. Essa penetração no arquivo, que o preenche, inscreve-se nele e o enriquece, ao nosso ver e como agora parece claro no conjunto da obra de Derrida, não envolve uma atividade comprometida com o fidedigno. *Ulisses*, assim, mostra a sua importância como um manifesto contra a história e contra o arquivo tal como são supostos comumente, abrindo frestas em direção a uma fabulação potente.

Yosef H. Yerushalmi, ao construir um diálogo com o fantasma de Freud, estando este já morto, não deixa de considerar, nas respostas que atribui ao pai da psicanálise, os arquivos por este deixados. Estes arquivos permitem uma voz espectral de Freud que, portanto, enriquece seu próprio *corpus*, ou o arquivo-Freud. Mas esta voz performática, que busca interpretar, não seria, de fato, uma fabulação? E quanto a esta fabulação, seria apropriado dizê-la fictícia, em um regime de cisão entre a “verdade” e

a “mentira”? Ou seria ela uma ação afirmativa no regime cronológico do tempo, entendida como a potência de (re)construção contínua – nunca absoluta, nunca circular, nunca verdadeira (mas nunca falsa) – do arquivo-memória?

Glaura Cardoso, analisando o uso da fotografia no cinema nacional, também observa esta abertura ao futuro, esta ressignificação em aberto, afirmativa, que se tece com os diversos recursos do fazer cinematográfico e realiza aquilo que chama de “duplo movimento” o qual, a seguir, argumentamos que existe no *Ulisses* de Varda:

[...] o mesmo ocorre em *Acácio*, *Nos olhos de Mariquinha* e *Moscou* que, a meu ver, não pretendem reduzir o mundo ao dispositivo, ao contrário, a partir do interior da casa das personagens e de suas caixas de retratos, o dispositivo se torna uma janela para acessar o mundo. Os filmes buscam um duplo movimento. Ao se concentrarem na esfera do vivido, encontram também o fora, uma vez que só podem empurrar as imagens solicitadas para um futuro (Lisovsky, 2014) – ainda que esse futuro se encerre provisoriamente na tessitura fílmica –, por estarem abertos a uma possibilidade de ressignificação, pela impossibilidade de reduzi-las e submetê-las a uma verdade acabada [...] Os filmes operam num sistema de forças que busca potencializar o narrar, por mais vacilante e frágil que seja a fala, por mais gastas estejam as palavras (e as imagens), por mais inacessível esteja o passado (e seus mortos), embora a fotografia possa ser “prova” material do tempo vivido ou de uma existência. O uso dessas imagens fotográficas parece evidenciar, nessas abordagens, algo comum: a partilha de um filme por vir. (Vale, 2020, p. 50-51).

Varda caminha neste sentido durante todo o percurso do filme por meio de dois movimentos. Um primeiro movimento, aquele da escavação, acertadamente posto por Dubois. Varda escava sua memória e a memória dos outros a partir do arquivo, tenta desvendá-lo já assumindo seu completo mistério. No segundo movimento, Varda parece ceder à sua força aniquiladora, o mal de arquivo, e faz a escolha afetiva e afirmativa de fabular. Friso: não é mentir ou dizer a verdade; trata-se de pular no abismo, no porvir que oferece este arquivo, performando e fabulando até que este arquivo seja ocupado por direito ou apropriado, ainda que nunca absolutamente ou unilateralmente. Frampton e Varda estão em sintonia no que toca à abolição ao regime autoritário da verdade e do tempo cronológico. Tento iluminar essa associação entre o

mal de arquivo de Derrida e a potência do falso de Nietzsche através do seguinte trecho:

A fórmula geral apresentada por Deleuze em seu *Imagem-Tempo* é a necessidade de ultrapassar a fronteira entre o real e o imaginário ou ficcional, compreendendo que não há uma ruptura entre ambos e que tanto o real como a ficção podem estar a serviço do modelo de verdade. [...] Ultrapassar a fronteira não é extingui-la, mas torná-la incerta, variável, fugidia, de modo que já não sabemos se o que se passa é real ou imaginário. Tomando um conceito emprestado de Bergson, Deleuze diz que é preciso fabular ou ficcionar esta fronteira, libertando o real e a ficção do modelo da verdade por meio da “função fabuladora” (Bergson, 1978). Se o modelo do verdadeiro limita e submete a ficção, a função fabuladora é o que afirma a ficção como uma potência, uma potência de criação que uma vez liberada nos permite compreender que mesmo a verdade é uma ficção. (Melo, 2017, p. 99).

O sentido de associar Varda a este movimento se confirma na cena final do filme. Durante todo o percurso, associamos o nome Ulisses à criança nua, curiosa e observadora, figurada na fotografia. Também associamos o nome ao homem adulto, que um dia foi essa criança, e que se mostra quase indiferente àquela fotografia.

É justo no final, depois de Varda refletir e comentar sobre a multiplicidade de coisas que vê na imagem, os meninos lendários e tristes *Oliver Twist* ou *O Pequeno Príncipe*, o enigma da Esfinge em três gerações, uma mãe, um pai, a mitologia greco-romana, todas essas verdades-mentiras sobre o que é aquela foto, que a mãe da criança, aquela enigmática criança, revela que seu nome de batismo na verdade é Antônio, não tendo sido possível registrá-la como Ulisses, embora tenham os pais escolhido chamá-la assim, e somente assim, pela vida toda.

Isto é, torna-se evidente a potência da função fabuladora e sua inscrição material em nossas vidas. O tipo de fabulação afirmativa que vemos no *Ulisses* de Varda é aquele que assume o abismo e o mito do elo verdade-mentira, reconhecendo nos atos performáticos que ocupam esse limiar uma potência de construção material de sentidos. Varda assume o seu mal de arquivo fotográfico para, então, posicionar-se como construtora de sentidos, como investigadora, como uma voz *afirmativa* da história (mas a história abismal, e não aquela unilateral e unificante dos arquivos

institucionalizados euro- e falocêntricos, donos de uma narrativa “verdadeira” apenas pela *detenção* física do material, seja fotográfico, artístico, audiovisual, jornalístico etc.).

Referências

ALTER, Nora. 2006. *The Elephant's Memory: The Filmed Essay*. In: Chris Marker. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

DE SOUZA, Tainah Negreiros. 2016. Ulisses (1982) e a fotografia no cinema de Agnès Varda. Imagofagia. *Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, n. 14, p. 12.

DERRIDA, Jacques. 2001. *O mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

DUBOIS, Philippe. 2012. *A imagem-memória ou a mise-en-film da fotografia no cinema autobiográfico moderno*, [Online]. Revista Laika, v. 1, n. 1, p. 18-54, jul., 2012. Disponibilidade: acesso [03 de abril de 2025] Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistalaika/article/view/137162>.

MELO, Danilo. 2017. *Cinema, subjetividade e as potências do falso*, [Online]. Ayvu: Revista de Psicologia, v. 4, n. 1, p. 94-108, 2017. Disponibilidade: acesso [03 de abril de 2025] Disponível em: <https://periodicos.uff.br/ayvu/article/view/22230>.

OLIVEIRA, Ana Paula Silva. 2018. *Memória, Cinema e Fotografia: reflexões sobre o filme Ulysse, de Agnès Varda*, [Online]. Revista Dispositiva, Minas Gerais, v. 7, n. 11, p. 60-70, out., 2018. Disponibilidade: acesso [02 de abril de 2025] Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/dispositiva/article/view/18572>.

VALE, Glaura Cardoso. 2020. *A mise-en-film da fotografia no documentário brasileiro e um ensaio avulso*. Belo Horizonte (MG): Relicário Edições/Filmes de Quintal.

VARDA, Agnès. *Ulisses*. França: Ciné-Tamaris, 1982. Filme (22 min).

*Drag: notas para uma breve genealogia feminista-queer*¹

Virginia Santos

Graduada em História pela Universidade Estadual de Montes Claros
Montes Claros, Minas Gerais
worksbytechno@gmail.com

Resumo

O artigo analisa a performance drag a partir de sua presença na literatura feminista-queer e enquanto uma manifestação artística, cultural e política que desafia os binários de sexo/gênero. Fundamentando-se na aparelhagem teórica de nomes como Judith Butler, Paul B. Preciado, Esther Newton, Sam Bourcier e Jack Halberstam, e utilizando o método da genealogia de Foucault, a pesquisa aponta como drag construiu-se na teoria e práxis como uma prática transgênero de desidentificação com a norma.

Palavras-chave: Performance Drag; Feminismo; Teoria Queer; Gênero; Transgênero.

Abstract

This article analyzes drag performance's presence in feminist-queer literature and as an artistic, cultural, and political manifestation that challenges sex/gender binaries. Drawing on the theoretical framework of authors such as Judith Butler, Paul B. Preciado, Esther Newton, Sam Bourcier, and Jack Halberstam, and utilizing Foucault's genealogy as its method, the article highlights how drag has been constructed in theory and praxis as a transgender practice of disidentification with the norm.

Keywords: Drag Performance; Feminism; Queer Theory; Gender; Transgender.

¹ Este artigo é uma versão editada e reduzida do primeiro capítulo de uma monografia defendida pelo departamento de História da Universidade Estadual de Montes Claros, intitulada *Velour: drag para além dos binários* (2024).

Introdução

Para começar a falar de *drag* não é necessário fazer uma jornada histórica ao longo dos milênios em busca da figura do praticante de travestimento², sejam nos atores da Era Elisabetana ou nos performistas de *Kabuki* do Japão, e traçar as origens do *drag* contemporâneo nessas modalidades de teatro – amplamente analisadas em *Drag: A History of Female Impersonation in the Performing Arts*, de Roger Baker (1994). Numa tentativa de produzir uma análise inovadora, de francamente economizar tempo e espaço, e especialmente de evitar o ímpeto essencialista que assombra a historiografia tradicional³, que seria capaz de aglomerar toda e qualquer forma antiga de travestimento em torno de uma projetada ancestralidade e essência *drag*, essa pesquisa opta por localizar a emergência do *drag* contemporâneo no Ocidente na segunda metade do século XX, e tomando como ponto de partida a etnografia concluída por Esther Newton em sua icônica obra *Mother Camp*, 1968. Essas e demais decisões metodológicas da pesquisa serão devidamente esclarecidas posteriormente, mas por ora é de interesse adentrar um pouco na obra de Newton para começarmos a explorar o tema.

No prefácio da *Phoenix Edition* de *Mother Camp*, a autora comenta a sua própria etnografia e afirma acreditar que sua análise continua possuindo um valor e que “aqueles que desejam colocar as coisas em dia encontrarão em *Mother Camp* uma sólida base de referência para suas próprias explorações” (Newton, 1979, p. XI). É seguindo essa crença de Newton que a presente pesquisa localiza mais à frente no livro uma definição provisória, porém e segura, para *drag*:

² A palavra “travestimento”, ou por vezes “travestismo”, é utilizada nas edições do referencial bibliográfico aqui utilizado de Judith Butler, Esther Newton e outros. Nessas obras, a palavra é uma tradução do substantivo e verbo em inglês *drag*, designando assim uma prática de imitação infiel às normas binárias de gênero (Bourcier, 2022, p. 159). Usaremos o termo para nomear as várias modalidades de *drag* numa ampla esfera, compreendendo que a palavra nomeia literalmente o ato de vestir roupas e acessórios do sexo tido como *oposto* em concepções heterossexuais e hegemônicas (ou *cross-dressing*, como é conhecido também em inglês).

³ Em sua continuação e crítica à genealogia de Nietzsche, Michel Foucault alerta sobre as armadilhas de uma busca pelas *origens*: “fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história: será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos” (Foucault, 2021, p. 64).

O termo homossexual para aquele que pratica o travestismo é “*drag queen*”. “*Queen*” é um substantivo genérico para homens homossexuais. “*Drag*” pode ser usado enquanto adjetivo ou substantivo. Enquanto substantivo significa a roupa de um sexo quando usada pelo outro sexo (terno e gravata quando vestidos por uma mulher também constitui *drag*). A habilidade de “fazer *drag*” é amplamente espalhada no mundo gay, e muitos dos grandes eventos sociais incluem ou focam em *drag* (“bailes *drag*”, “festas à fantasia”, etc). *Drag queens* simbolizam a homossexualidade apesar das afirmações verdadeiras de muitos homossexuais de que eles nunca vão assistir às performances de *drag queens* profissionais (chamadas de “imitadores de mulheres” para o bem do mundo hétero), nunca se vestem em *drag* eles mesmos, e preferam homens “masculinos” (Newton, 1979, p. 3, tradução nossa).⁴

A definição proposta por Newton situa *drag* a todo instante no seio da cultura gay norte-americana, a qual a autora já encontra consolidada na década de 1960 quando inicia a escrita do livro. Newton não procura fornecer ao leitor definições de *drag* de outros contextos e processos históricos: a *drag* newtoniana, a quem ela entrevista, não tem uma herança antiga que vem a ser revelada, ela simplesmente está ali, manifestada nas relações homossexuais e no trânsito do gay ianque pelas casas de show e pelas ruas escuras. É interessante notar também que o seu trabalho de campo em *drag* foi um dos primeiros a ser realizado sobre comunidades gays de forma geral (Boyce *et al*, 2018, p. 1), proporcionando valiosas observações sobre estilos de vida que desviam das normas heterossexuais urbanas e ocidentais de sexualidade e gênero no século XX – décadas depois, não é uma surpresa encontrar Newton em *Problemas de Gênero*, de Judith Butler. Por essa relação direta com a literatura feminista-*queer*, *Mother Camp* ocupa um lugar privilegiado dentro da bibliografia aqui utilizada e atua como uma forma de apresentar *drag*; ainda que não tenha se voltado para *drag kings* (“mulheres” que se vestem de “homens”), que na época eram chamados de *drag*

⁴ No original: “The homosexual term for a transvestite is ‘drag queen’. ‘Queen’ can be used as an adjective or a noun. As a noun it means the clothing of one sex when worn by the other sex (a suit and tie worn by a woman also constitute drag). The ability to ‘do drag’ is widespread in the gay world, and many of the larger social events include or focus on drag (‘drag balls’, ‘costume parties’, etc.). Drag queens symbolize homosexuality despite the truthful assertions of many homosexuals that they never go to see professional drag queens (called female impersonators for the benefit of the straight world) perform, never wear drag themselves, and prefer ‘masculine’ men”.

butches e bastante escassos em comparação às *queens*, problema que a própria autora observa (Newton, 1979, p. 5).

Tendo estabelecido essa definição primordial para *drag*, que a identifica como uma prática cultural e urbana por excelência *queer*, ou não-heterossexual e em confronto com aquilo considerado o “normal” (Halperin, 1995, p. 62), a pesquisa mobilizará conceitos do feminismo pós-estruturalista e *queer* (Judith Butler, Jack Halberstam, Paul B. Preciado, Sam Bourcier etc.) enquanto um saber localizado (Haraway, 2023), para assim dar conta de entender as nuances da performance *drag*.

Que usos foram feitos da *drag* nas teorias de gênero/sexo/sexualidade em cânones da chamada teoria *queer*? O que *drag* revela sobre o nosso corpo? É *drag* sempre subversivo? Seria *drag* um ato de imitação? Existe uma necessária discordância entre o gênero do performista e o gênero que é performado? Essas e outras questões, que tornaram a polêmica figura da *drag queen* (e em menor escala do *drag king*) uma peça essencial para essas teorias, serão percorridas.

Enfatizamos também no método da atual pesquisa a noção de cartografia *queer* proposta por Paul B. Preciado em seu texto homônimo (2017a). Tal ferramenta de investigação crítica é aqui estabelecida como orientação teórico-metodológica para todo o texto, que se configura como um exercício contra-histórico ao rejeitar o que o autor chama de cartografias identitárias dominantes:

Elas partem da noção de identidade sexual (ou de diferença sexual, no caso do feminismo), seja esta entendida como um fato natural ou biológico incontestável, seja entendida como o produto de um processo de construção histórica ou linguística (explicado com instrumentos teóricos marxistas, psicanalíticos etc.) que, uma vez constituído, funciona como um núcleo rígido e invariável cuja trajetória pode ser traçada e descrita como a física de um sólido (Preciado, 2017a, p. 2).

Uma cartografia *queer* é herdeira do trabalho genealógico de Michel Foucault em *Vigiar e Punir*, que foi mais tarde compreendido por Deleuze e Guattari como uma tarefa cartográfica que “esboça um mapa dos modos de produção da subjetividade”, e o seu objetivo é o de prestar mais atenção a como o uso de tecnologias e o

deslocamento pelo espaço urbano produzem tais subjetividades, e não de trabalhar a partir da noção de identidades fixas, comum em pesquisas que dissertam a respeito de minorias sexuais e de gênero e de outros corpos em desvio (Preciado, 2017a, p. 16).

Tendo apontado brevemente para a relação que existe entre a teoria contemporânea de gênero e a performance *drag*, é interessante observar que em *Manifesto Contrassexual* (o primeiro livro de Paul B. Preciado) encontramos a afirmação: “O sucesso argumentativo da teoria do gênero de Butler decorre em grande parte da eficácia com que a performance da *drag queen* lhe permitiu desmascarar o caráter imitativo do gênero” (Preciado, 2017b, p. 91). Este artigo se volta então a uma análise de *Problemas de Gênero*, que nos permitirá de uma só vez identificar como o gênero em si é conceituado por Judith Butler e o que há por trás de uma modalidade de travestimento que a tornou tão essencial para estranhar⁵ o caráter natural das identidades, ou desfazer o *status* ontológico e natural do corpo e as camadas do binário Homem/Mulher.

Desfazendo a ontologia do gênero

Num primeiro movimento em direção ao seu objetivo de propor novas ferramentas de análise teórica e política para o debate acerca do corpo, Butler apresenta a noção de Ordem Compulsória Sexo/Gênero/Desejo e dinamita uma concepção que até aquele momento era bastante comum dentro e fora dos círculos feministas: existe um sexo, essa categoria nomeia os atributos físicos, “naturais”, do Masculino e do Feminino; a partir do sexo, a Cultura se ocupa do papel de criar um Gênero, que se manifesta através dos papéis sociais de “Homem” ou “Mulher”; por fim, os Homens e Mulheres assumem o desejo uns pelos outros no âmbito da heterossexualidade.

Os três componentes desta ordem apresentam uma relação de dependência e linearidade e produzem como resultado o corpo percebido como inteligível (Butler,

⁵ Em sua obra *Um Corpo Estranho*, Guacira Lopes Louro sugere a palavra *estranhar* como uma alternativa do português brasileiro para se utilizar o *queer* enquanto verbo (*queering*); o termo vem da expressão “tu tá me estranhando?” que é dita como resposta a uma situação de ser desafiado ou perturbado de maneira incomum e compartilha conotações com a palavra em inglês (Louro, 2004, p. 64).

2017, p. 47). Num decisivo golpe epistêmico que acerta tal ordem compulsória, Butler esclarece que a categoria de sexo é também culturalmente produzida, possui sua própria história e talvez sempre tenha sido o mesmo que o gênero, não se localizando, portanto, numa posição que esteja anterior ao discurso⁶ (Butler, 2017, p. 27).

A afirmação de Butler está sustentada pela obra de Thomas Laqueur, historiador que registra as transformações sociais do sexo, que antes existia num regime “monossexual” e depois é submetido à separação dimórfica tão conhecida nas concepções contemporâneas que são lidas como dadas e imutáveis (Laqueur, 2001, p. 189-241). Da mesma forma, a autora também se baseia na obra genealógica de Michel Foucault para considerar que “a categoria de sexo, anterior a qualquer caracterização da diferença sexual, é ela própria construída por via de um modelo de sexualidade historicamente específico” (Butler, 2017, p. 53).

Invertendo completamente a continuidade que existe entre sexo/gênero/desejo, a autora indica que a heterossexualidade tecnicamente precede os outros componentes da ordem e é responsável por estabelecer a falsa coerência e natureza às quais estamos acostumados, visto que em suas próprias palavras “a instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual” (Butler, 2017, p. 53). A autora nomeia essa forma de produção e controle da identidade no âmbito do sexo/gênero/desejo de matriz heterossexual.

Estabelecendo, portanto, a noção de matriz heterossexual como uma elaboração inicial para compreender a formação de corpo e identidade, uma pergunta essencial se torna inevitável: como exatamente ocorre essa formação? Quais são os mecanismos precisos que permitem a materialização de tais práticas reguladoras heterossexuais citadas acima? Uma resposta se manifesta na obra de Butler num dos conceitos mais importantes para a teoria pós-estruturalista de gênero, a

⁶ A presente pesquisa se utiliza do pequeno glossário proposto por Tamsin Spargo para aplicar a noção de discurso sendo entendida como “uma prática material situada historicamente que produz relações de poder. Os discursos existem dentro das instituições e grupos sociais, dão suporte a eles, e estão ligados a saberes específicos” (Spargo, 2017, p. 52).

performatividade. Podemos estabelecer uma definição para a performatividade de gênero a partir do excerto do *Problemas de Gênero*:

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e político, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia externo de interno e, assim, institui a “integridade” do sujeito. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora (Butler, 2017, p. 235).

A noção de performatividade de gênero desenvolvida por Judith Butler, e por outras autoras como Eve K. Sedgwick, foi responsável por introduzir um giro na teoria feminista do início dos anos 1990 e caracterizou o que alguns consideram a primeira onda da teoria *queer* (Bourcier, 2012, p. 237). O paradigma epistemológico popularizado por Butler foi concebido a partir de uma leitura cruzada entre John Austin, Jacques Derrida e Michel Foucault, que foi capaz de evidenciar como as identidades sexuais e de gênero não são realidades psicológicas e individuais dos sujeitos, mas sim práticas discursivas por meio das quais se atinge o próprio *status* de sujeito e o direito à vida pública (Preciado, 2018a, p. 121). Quando entrevistada para a revista *Radical Philosophy*, Butler esclareceu que essa perspectiva não deve ser confundida com uma prática voluntária e aleatória, na qual seria possível simplesmente assumir um gênero de maneira súbita – a performatividade é um veículo através do qual é possível conceder um estatuto ontológico aos corpos e se torna viável somente através de uma constante repetição e ritualização de práticas materiais (Butler; Segal; Osborne, 1994, p. 33).

Embora Butler não tenha poupado esforços para evitar leituras superficiais de sua obra, o que foi pensado como um modelo argumentativo em seu livro acabou sendo assumido como um paradigma para a nova política de gênero da qual ela foi precursora. O principal problema dessa perigosa abordagem da obra butleriana, que injustamente exagera a natureza discursiva do gênero como algo teatral, advém do exemplo que a autora utilizou em *Problemas de Gênero* para construir a tese da performatividade: a *drag queen*. A partir desse ponto podemos retornar para uma citação anterior, ou seja, a afirmação de Paul B. Preciado sobre o sucesso da *drag queen* como ferramenta teórica no conceito de performatividade de gênero. Para responder o que existe em *drag* que permitiu tal sucesso, bem como compreender plenamente as leituras precárias de Butler mencionadas, será feita uma análise do conceito de *drag* em sua obra.

A *drag* em Butler e o testogel de Preciado

Em *Problemas de Gênero* a *drag* ocupa uma posição de maior centralidade no terceiro capítulo, intitulado “Atos Corporais Subversivos”, quando a autora se apoia na análise da conhecida figura do performista, que é nomeado como uma *drag queen*: “um homem homossexual que muitas vezes, ou habitualmente, se veste com roupas femininas” (Newton, 1979, p. 100). A *drag queen*, segundo Butler, desmonta⁷ o gênero ao se montar para uma performance, o que torna mais explícito o caráter performativo da identidade. Em suas palavras:

A performance da drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero. Se a anatomia do performista já é distinta de seu gênero, e se os dois se distinguem do gênero da performance, então a performance sugere uma dissonância não só entre sexo e performance, mas entre sexo e gênero, e entre gênero e performance. Por mais que crie uma imagem unificada da “mulher” (a que seus críticos se opõem frequentemente), o travesti também

⁷ Aqui é feito um trocadilho com a noção de montaria, que é parte do vocabulário *drag* e designa o processo através do qual o performista se monta, constrói seu personagem, com trajes, acessórios e cosméticos (Vencato, 2002, p. 39).

revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. *Ao imitar o gênero, a drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência* (Butler, 2017, p. 237, *itálicos nossos*).

Neste momento em seu livro, Butler se mostra influenciada pelo trabalho já mencionado de Esther Newton que, não por coincidência, já havia de certa forma antecipado a tese butleriana. Em sua etnografia, após se dedicar muitas horas em pesquisas de campo com performistas *drag*, Newton também fez uma sugestão de que as chamadas “mulheres reais” produziam sua identidade tão artificialmente quanto as *queens*, a partir do uso de signos que definem tradicional e hegemonicamente a noção da Mulher Americana (Newton, 1979, p. 5). Somando a investigação da *drag* ao método genealógico foucaultiano e à uma ferrenha crítica à heterossexualidade como regime político⁸, Butler dá continuidade às formulações de Newton e conclui que:

Afirmar que todo gênero é como se montar, ou como ser *drag*, é sugerir que a “imitação” está no próprio cerne do projeto *heterossexual* e de seus binarismos de gênero, que o travestismo não é uma imitação secundária que supõe um gênero anterior e original, mas que a heterossexualidade hegemônica é em si um esforço constante e reiterado de imitação de suas próprias idealizações. Que ela deva repetir essa imitação, que estabeleça práticas patologizantes e ciências normatizadoras a fim de produzir e consagrar sua própria reivindicação na originalidade e propriedade, sugere que a performatividade heterossexual está ameaçada por uma angústia que nunca pode ser completamente superada, que seus esforços para se tornar suas próprias idealizações nunca poderão ser alcançados de forma definitiva ou total, e que está continuamente assombrada por esse domínio de possibilidade sexual que deve ser excluído para que

⁸ A noção de heterossexualidade como um regime político é atribuída à obra de Monique Wittig, especificamente em seu ensaio *Do contrato social*. Podemos sintetizá-la a partir de uma citação do texto homônimo de sua coletânea de ensaios, *O Pensamento Hétero*: “Os discursos que oprimem particularmente a todos nós, lésbicas, mulheres e homens homossexuais, são os que pressupõe que o fundamento da sociedade, qualquer sociedade, é a heterossexualidade. Esses discursos falam sobre nós e alegam dizer a verdade em um campo apolítico, como se todos os signos desse campo pudessem escapar do político neste momento da história e como se, no que diz respeito a nós, pudessem existir signos politicamente insignificantes. Esses discursos de heterossexualidade nos oprimem uma vez que nos impedem de falar a não ser que falemos nos termos deles” (Wittig, 2022, p. 59). Paul B. Preciado observa que Wittig e Foucault estiveram bem próximos em suas análises da sexualidade como uma forma de gestão política e pública do corpo e constata que ambos se tornaram cânones para os estudos *queer* (Preciado, 2005, p. 113-115).

se possa produzir o gênero heterossexualizado. Nesse sentido, então, o travestismo é subversivo na medida em que reflete a estrutura imitativa pelo qual o gênero hegemônico é produzido e contesta a afirmação da heterossexualidade quanto a seu caráter natural e original (Butler, 2017, p. 215-216).

No mesmo capítulo de *Corpos que Importam*, o livro que dá sequência a *Problemas de Gênero* e de onde a citação em questão foi extraída, Butler estende a discussão e investiga em quais contextos o travestimento pode não ser subversivo, mas para os propósitos desta pesquisa nos dedicaremos a uma leitura das possibilidades, por excelência *queer*, inerentes a *drag*, isto é, como *drag* atua como uma ferramenta para estranhar a normatividade do gênero e quando se configura enquanto uma prática política e cultural de comunidades gays, trans e de outras minorias sexuais. Para atingir esse objetivo será necessário adentrar ainda mais no diálogo que existe entre a obra de Butler e Preciado e esclarecer essas definições aqui sublinhadas e ainda incompletas.

Em sua obra inaugural, Paul B. Preciado ocupa uma posição mais obviamente crítica e exigente para com o trabalho de Judith Butler, embora estivesse em muitos níveis dando continuidade aos conceitos presentes em *Problemas de Gênero* e *Corpos que Importam* e se mostrando herdeiro da filósofa norte-americana. Por exemplo, a seguinte citação a seguir é bastante ilustrativa do diálogo belicoso que o autor tentou construir com a mesma: “o gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas) como desejaria Judith Butler. O gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos” (Preciado, 2017b, p. 29). A mesma crítica é realizada com maior intensidade em outros contextos, como é o caso de sua entrevista concedida para Jesus Carrillo, em que Preciado executa uma retrospectiva da teoria feminista *queer* e esclarece que a sua primeira onda já mencionada foi responsável por estabelecer uma ortodoxia performativa que pulverizou precocemente o corpo e negligenciou os aspectos hipermateriais do gênero, aqueles mais notáveis nas experiências de pessoas trans e intersexo – uma consequência do hipertextualismo e excesso de formalidade encontrados na hegeliana obra de Butler (Carrillo; Preciado, 2010, p. 53).

Ao se preocupar com a popularização da crítica aqui ilustrada por Preciado, Butler se encarregou da tarefa de retornar ao tema do corpo e desconstruir a sua materialidade em *Corpos que Importam*, esclarecendo os pontos de sua obra anterior que foram criticados com tanto vigor. Num capítulo bastante denso e que coloca lado a lado Aristóteles e Luce Irigaray, Platão e Foucault, talvez baste identificar a seguinte nota de rodapé como uma justificativa acerca da discussão corpo/materialidade/discurso que Butler nos apresenta:

Isso não significa fazer da “materialidade” o efeito de um “discurso” que é sua causa; ao contrário, implica deslocar a relação causal reformulando a noção de “efeito”. O poder se estabelece em e por meio de seus efeitos, já que esses efeitos são as ações dissimuladas do próprio poder. Não existe um “poder”, tomado como um substantivo, que tenha a dissimulação como um de seus atributos ou modos. Essa dissimulação opera por meio da constituição e formação de um campo epistêmico e um conjunto de “conhecedores”, e quando esse campo e esses sujeitos são tomados como certos na condição de fundamentos pré-discursivos, o efeito dissimulador do poder foi bem-sucedido. O discurso designa o local em que o poder é instalado como poder formativo das coisas, historicamente contingente, em determinado campo epistêmico. A produção de efeitos materiais é o trabalho formativo ou constitutivo do poder, uma produção que não pode ser constituída como movimento unilateral da causa para o efeito. A “materialidade” aparece só quando se apaga, se esconde, se cobre, sua condição de algo constituído de forma contingente por meio do discurso. A materialidade é o efeito dissimulado do poder (Butler, 2019, p. 68-69).

É plausível afirmar que a crítica de Paul B. Preciado era menos sobre as implicações teóricas de Butler e mais sobre seus métodos. Podemos apontar para o fato de que em uma nova versão do *Manifesto* (2020) e outros textos, ele discretamente substitui problemáticas sentenças sobre a obra de Butler por afirmações mais razoáveis e que o livram de sua responsabilidade das primeiras publicações. Na obra em questão, na qual o autor não mais acusa Butler de *desejar que o gênero seja um efeito de práticas discursivas*, agora apenas ressaltando que *alguns leitores* fizeram essa interpretação de sua obra (Preciado, 2020, p. 27). Considerando o rigor teórico com o qual o autor leu e mesmo traduziu a obra de sua antecessora, é difícil partir do

pressuposto de que ele não estava ciente dos problemas de sua própria crítica; se torna mais fácil considerar que o mesmo desaprovava a ausência de uma ênfase no aspecto visceral, somático, molecular, farmacológico e pornográfico da performatividade – ao que o autor se propõe a discutir em seus livros e especialmente no longo e central ensaio que é *Testo Junkie*, como veremos mais adiante a seguir.

Os textos de Preciado se caracterizam por uma maior ênfase na obra genealógica de Foucault para executar uma releitura do sexo/gênero, instalando essas noções no centro do que o autor declara como um projeto de investigar a história da humanidade enquanto a história das tecnologias (Preciado, 2017b, p. 23). É precisamente a este ponto que foi dedicada a discussão do capítulo “História da Tecnossexualidade”, de *Testo Junkie*, no qual o autor formaliza uma síntese e destrincha para o leitor a genealogia que Foucault executou em *A Vontade de Saber* e *Vigiar e Punir*:

A descontinuidade da história, do corpo, do poder: Foucault descreve as transformações da sociedade europeia do final do século XVIII a partir do que ele chama de uma “sociedade soberana” para uma “sociedade disciplinadora”, o que vê como o deslocamento de uma forma de poder que decide e ritualiza a morte para uma nova forma de poder que planeja tecnicamente a vida em termos de população, saúde e interesse nacional. *Biopouvoir* (biopoder) é o termo com que se refere a essa nova forma de poder produtivo, difuso e em expansão. Ultrapassando o domínio jurídico e da esfera punitiva, o poder torna-se uma força de “somatopoder” que penetra e constitui o corpo do indivíduo moderno. Este poder já não se comporta como uma lei coercitiva, um mandato negativo: é mais versátil e acolhedor, adquirindo a forma de “uma arte de governar a vida”, uma tecnologia política geral transformada em arquiteturas disciplinadoras, (prisões, quartéis, escolas, hospitais, etc.), textos científicos, tabelas estatísticas, cálculos demográficos, manuais, recomendações de uso, calendários de regulação reprodutiva e projetos de saúde pública. Foucault sublinha a centralidade do sexo e da sexualidade nessa moderna arte de governar a vida (Preciado, 2018a, p. 75).

É vital para a construção de um vocabulário técnico-político, que nos permitirá estudar as várias formas de *drag*, a abordagem histórica, pessoal, política e explícita que Preciado utiliza para elaborar seu próprio conceito de gênero. Não se limitando a

uma recontextualização da obra de Foucault, ele acrescenta um novo capítulo à história das tecnologias: a Era Farmacopornográfica, produzindo assim uma análise da emergência de novas técnicas biomoleculares, ou fármacos, e semiótico-técnicas, ou pornôs (2018a, p. 36):

Após a Segunda Guerra Mundial, o contexto somatopolítico da produção tecnopolítica do corpo parece dominado por uma série de novas tecnologias do corpo (biotecnologia, cirurgia, endocrinologia, engenharia genética etc) e da representação (fotografia, cinema, televisão, internet, videogame etc.) que se infiltram e penetram como nunca a vida cotidiana. Trata-se de tecnologias biomoleculares, digitais e de transmissão de informação em alta velocidade. Esta é a era das tecnologias suaves, ligeiras, viscosas e gelatinosas que podem ser injetadas, inaladas – “incorporadas”. A testosterona que eu utilizo é uma das novas tecnologias gelatinosas (Preciado, 2018a, p. 84-85).

Embora sejam concepções que se complementam e não constroem muita divergência entre si, a diferença no método dos autores pode ser percebida no fato de que enquanto Butler afirma que o gênero “não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (Butler, 2017, p. 235), Preciado está inclinado a dizer que o gênero não tem conteúdo empírico para além das tecnologias que o produzem (2018a, p. 111). É necessário, então, lembrar o que Preciado entende por tecnologias de gênero, conceito que primeiro foi apresentado por Teresa de Lauretis:

Pode-se começar a pensar o gênero baseado numa visão teórica foucaultiana, que vê a sexualidade como uma “tecnologia sexual”; dessa forma seria possível propor que também o gênero, como representação e como autorrepresentação, fosse produto de diferentes tecnologias sociais, como cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana (Lauretis, 2019, p. 123).

A noção de contrassexualidade⁹ é mobilizada para colocar sob um holofote os aspectos antes obscurecidos pelos textos canônicos da performatividade: o autor não

⁹ “O nome contrassexualidade provém indiretamente de Michel Foucault, para quem a forma mais eficaz de resistência à produção disciplinar da sexualidade em nossas sociedades liberais não é a luta contra a

se utiliza apenas de clássicos filósofos gregos ou de críticas à psicanálise para discutir a materialidade do corpo, mas afirma de uma vez por todas que “os órgãos sexuais não existem em si” e são produtos de uma sofisticada tecnologia que se disfarça de Natureza (Preciado, 2017b, p. 31); seu objeto de estudo são as transformações tecnológicas dos corpos sexuados e generizados (2017b, p. 24), e sua tarefa é identificar os espaços errôneos do texto que é o corpo: transexuais, bichas, intersexuais, caminhoneiras, etc. (2017b, p. 27). Seu objetivo é evidentemente semelhante às intenções de Judith Butler ao apontar para o potencial desestabilizante, proliferativo e subversivo que existe na performatividade/citacionalidade/*drag*.

O que mais nos interessa na escrita do presente artigo é a forma como Preciado articulou os conceitos de tecnologia/poder/corpo/materialidade, a importância que ele atribui ao aspecto prostético da performatividade. A prótese na obra preciadiana é apresentada como uma ideia que o permite explorar a relação entre corpo e tecnologia, ou como a tecnologia é *incorporada* (Preciado, 2017b, p. 158) e serve como evidência máxima da ausência de barreiras entre o real e o artificial, ou o natural e o sintético; o termo foi historicamente utilizado para designar aquilo que é necessariamente artificial e substitui ou copia um órgão vivo – mas, como nos lembra o autor, também pode dar nome à criação de um novo órgão ou à modificação tecnológica dos órgãos existentes (2017b, p. 164). O autor conclui que o sujeito contemporâneo é produzido através de processos de incorporação prostética e seu estatuto é o do ciborgue, como já evidenciado por Donna Haraway (2019, p. 159).

A certeza de ser homem ou mulher é uma bioficção somatopolítica produzida por um conjunto de tecnologias do corpo, técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funcionam como próteses de subjetivação. O gênero é um programa operacional capaz de desencadear uma proliferação de percepções sensoriais sob a forma de afetos, desejos, ações, crenças e identidades (Preciado, 2018a, p. 127).

proibição (como aquela proposta pelos movimentos de liberação sexual antirrepressivos dos anos setenta), e sim a contraproductividade, isto é, a produção de formas de prazer-saber alternativas à sexualidade moderna” (Preciado, 2017b, p. 22).

Na gramática política de Paul B. Preciado, o gênero é entendido como aquilo que se produz tecnobiopoliticamente (ou fármacopornograficamente) a partir da circulação e incorporação de biocódigos: eles são criados e controlados pela matriz heterossexual no âmbito hegemônico, mas seu acesso e desuso – a desidentificação, ou rejeição do *copyright* em favor do *copyleft*¹⁰ – é possível para todos os corpos; em outras palavras, somos simultaneamente um produto do sistema e o potencial de seu fracasso (Preciado, 2018a, p. 129). É aqui que o autor apresenta não a *drag queen* como um exemplo hiperbólico da performatividade de gênero, mas sim a autoexperimentação hormonal e as micropolíticas *drag king* como estratégias para decodificar o gênero (2018a, p. 128) e contrabandear próteses, com as quais ele próprio ativamente se envolveu. É com essa particular gramática de Preciado – que se situa numa posição madura da genealogia feminista, na qual muitas autoras já foram incorporadas ao seu próprio *corpus teórico* – que se torna possível articular um conjunto de ferramentas teóricas para partir em direção ao objetivo central desta pesquisa.

Práticas transgênero

A performance do travestimento existe como uma prática social há séculos, tendo sido observada, por exemplo, tanto na Lisboa dos anos 1700 quanto na França de 1800 (Feinberg, 1996, p. 88), mas ela ganhou mais notoriedade na arte do teatro inglês durante o século XIX (Feinberg, 1996, p. 95). É também de ampla notoriedade o fato de que os bares *queer* noturnos, onde *drag queens* se reuniam, foram alvos de ataques por forças policiais durante as décadas de 1950 e 1960 nos Estados Unidos (Baker, 1994), levando ao famoso conflito e episódio paradigmático para a história das minorias sexuais: a chamada Rebelião de Stonewall, de Nova Iorque, em 1969¹¹.

¹⁰ A palavra é um trocadilho com *copyright* (literalmente “direitos autorais” em inglês), onde *direita* é substituído por *esquerda* no inglês. O autor faz uso do termo ao longo do livro e em conjunto com outros para nomear estratégias de contraproduktividade e desarticulação da hegemonia do gênero. Sendo assim, poderia ser o mesmo que o *hackeamento*, *pirataria* ou mesmo *terrorismo* de gênero (Preciado, 2018a, p. 351-417).

¹¹ O conflito aconteceu no bar gay *Stonewall Inn* em Manhattan, no qual uma coalizão de minorias sexuais, lideradas por mulheres trans, revoltaram-se contra as agressões e invasões policiais constantes. A rebelião durou alguns dias e tornou-se emblemática na luta pelos direitos sexuais e de gênero, sendo

No âmbito das performances de *drag king*, cujos praticantes parecem não ter desenvolvido uma cultura de shows em bares *queers* ao longo do século XX (Halberstam, 1999, p. 35), um ponto de emergência normalmente apresentado são as oficinas de performance organizadas por Diane Torr em Nova Iorque (e também em São Francisco) desde 1989 (Halberstam, 1999, p. 79). *Drag queens*, por sua vez, no mesmo período e cidade, viviam o auge da cultura de bailes no Harlem (majoritariamente composta por pessoas negras, latinas e empobrecidas) em Manhattan, como visto no documentário *Paris is Burning*, de Jennie Livingston (1980).

Ao escrever sobre esses tipos diferentes de performance *drag*, uma discussão em comum sobre a terminologia e, conseqüentemente, sobre qual seria a diferença entre uma pessoa trans e uma pessoa que faz *drag*, por exemplo, acaba sendo inevitável: esses são problemas levantados pela mídia ou mesmo em conversas do dia a dia. Realizando uma breve pesquisa no *Google* é possível encontrar matérias como “Travesti, trans, *drag*, identidade de gênero e mais: entenda a diferença” (Elise, 2019), e utilizando a mesma fonte, também nos deparamos com a resposta popularmente aceita para essa a diferença em questão: a *drag queen* não é uma identidade de gênero e se trata de entretenimento, por isso se difere de uma pessoa transgênero que se identifica como mulher trans (Elise, 2019). Ainda prestando atenção na referência citada acima, observa-se a utilização do termo identidade de gênero, e para isso fazemos uso de outra obra de Judith Butler para esclarecer o conceito e outros que estão relacionados a ele:

No entanto, agora, “gênero” também significa “identidade de gênero”, uma questão de particular importância na política e na teoria da transgeneridade e transsexualidade. “Transgênero” se refere às pessoas que se identificam ou vivem, de maneira cruzada, como outro gênero, que podem ou não ter passado por tratamentos hormonais ou cirurgias de redesignação sexual. Dentre as pessoas transsexuais e transgênero, há quem se identifique como homem (FpM, do feminino para o masculino) ou como mulher (MpF, do masculino para o feminino), e há outras pessoas que, com ou sem cirurgia, com ou sem hormônios, identificam-se como trans, como

até mesmo considerada por algumas fontes como a emergência do movimento LGBT contemporâneo. Para mais informações consultar o *website* que funciona como um monumento digital em memória do evento: <<https://stonewallforever.org>>. Acesso em: 18 jan. 2026.

transmasculinas ou transfemininas; **cada uma dessas práticas sociais** carrega diferentes fardos e promessas (Butler, 2022, p. 19, grifo nosso).

Na frase destacada, a seleção lexical de Butler ao chamar as diferentes identidades de gênero de práticas sociais não é por acaso: como discutido neste artigo, não há *status* ontológico no gênero, não se trata de essência ou natureza, e sim algo que se executa repetidamente; vemos, portanto, que nesse sentido não é possível fazer uma distinção estrita e *a priori* entre a mulher trans e a *drag queen*, ou o homem trans e o *drag king*; em realidade, a intersecção dessas categorias é enorme, e muitas vezes um mesmo indivíduo realiza a reivindicação simultânea de *drag* e trans para produzir sua identidade. Há ainda outras nomenclaturas populares acerca do tema, como é o caso da identidade de “transformista”: não há um consenso sobre serem considerados *drag queens* ou *kings*, mas o termo é em geral associado a performances de imitação fiel, cópias rotineiramente realizadas por performistas de personalidades famosas específicas (Vencato, 2002, p. 67).

Essa afirmação da não-distinção ontológica entre *drag* e trans pode ser sustentada por uma análise bibliográfica dos estudos de *drag king* das últimas décadas, principalmente o livro *The Drag King Book*, de Jack Halberstam e Del LaGrace Volcano (1999), uma essencial contribuição teórica que foi pioneira nos estudos do tema. Como diz Halberstam, o *drag king* como objeto de estudo, ou como a face dos espetáculos *drag*, chegou tardiamente aos holofotes em comparação com as *queens*, das quais vários entendimentos a respeito já existiam para os observadores (Halberstam, 1999, p. 32). É de interesse providenciar a definição para o performista *drag* que Halberstam e Volcano oferecem: “qualquer pessoa (independente do gênero) que conscientemente faz da masculinidade uma performance (1999, p. 16)”. Prosseguindo com a leitura da introdução de Volcano, chegamos ao trecho de maior interesse no momento:

Em meu dicionário *drag kings* são parte do espectro transgênero, mas nem todo mundo que faz *drag* é transgênero ou quer ser. Um exemplo: um homem numa despedida de solteiro coloca uma peruca,

bota uma maquiagem e veste o vestido favorito de sua esposa, tudo por uma risada. A sua identidade enquanto um cara normal, um velhote, um “homem de verdade” está sólida como uma rocha no que lhe diz respeito (Volcano, 1999, p. 27, tradução nossa).¹²

Este não é o único momento no livro ou nos estudos da performance *drag* em geral em que a separação de um performista com uma possível identificação como pessoa trans se mostra questionada, e o mesmo também pode ser observado no caso de *drag queens*. Nomeadamente, podemos pensar na artista Peppermint, participante da nona temporada de *Rupaul's Drag Race*, e que de forma notável já se apresentava como uma mulher transgênero desde o início do programa. Numa entrevista concedida ao *Huffpost*, Peppermint fez o comentário:

Sabe, nem sequer passou pela minha cabeça até pouco tempo que existe uma diferença entre [fazer] *drag* e [ser] trans. Para mim, por tanto tempo, fazer *drag* era a minha forma de conseguir me expressar como mulher e fazer a escolha de vestir coisas que eu sentia que eram maravilhosas, e maquiagens e cabelo, e tudo isso (Nichols, 2017).

Ficou evidente através da aparelhagem teórica aqui utilizada que o conceito de *drag*, o estatuto ontológico e político do performista e os significados atribuídos ao termo passaram por interpretações restritas e limitadas – aquelas que distinguem necessariamente *drag* de transgeneridade, ou as que reduzem *drag* ao puro entretenimento. O que inicialmente foi produzido pelos discursos clínicos do século XIX e XX como uma perversão e forma de fetichismo (Bourcier, 2022, p. 150), passou a ser compreendido como um fenômeno cultural *queer* e digno de ser estudado sem o uso de dispositivos patologizantes, como no trabalho da pesquisadora Esther Newton, e continuou a demonstrar transformações conceituais.

¹² No original “In my dictionary Drag Kings are part of the transgendered spectrum but not everyone who does drag is transgendered or wants to be. An example: A man at a stag party puts on a wig, slaps on the make-up and dons his wife’s favourite frock, all for a laugh. His identity as a regular, a geezer, a ‘man’s man’ is rock solid as far as he’s concerned”.

Finalmente, foi possível chegar a uma definição ampla do travestimento, e suas várias encarnações, como práticas políticas, produzidas com verdadeiras tecnologias de incorporação próstética disponíveis a todos:

Falar de “práticas transgênero”, em vez de “mulheres travestidas”, permite não reproduzir os recortes e as exclusões que são operados pelas categorias médicas e ideológicas relativas ao travestimento; permite não fechar as expressões de gênero em categorias que não fazem jus às experiências e à maneira como se identificam todas aquelas e todos aqueles que praticam registros de identificação masculinos/femininos ou que participam da performance masculina/feminina. Mas, sobretudo, optar por uma denominação como “práticas transgênero” também ajuda a quebrar os quadros epistemológicos que formaram nossa apreensão dos gêneros e que continuam a informar a percepção e a reflexão dos historiadores, sociólogos e antropólogos – “*experts*” em cultura e sociedade... Afinal de contas, a maior parte deles, de nós, continua a trabalhar com base em categorias como a mulher e o homem, o masculino e o feminino, mas também com os nexos culturalmente construídos que mantêm essas categorias. A partir do momento em que aceitamos falar de práticas transgênero, admitimos que nós também estamos em plena performance e, portanto, que nós nos tornamos parte do objeto/do sujeito de estudo (Bourcier, 2022, p. 161).

A contribuição de Sam Bourcier para o conceito de *drag*/travestimento transcrita foi oferecida num diálogo íntimo com os trabalhos de Butler, Halberstam e Preciado, sendo, portanto, uma maneira oportuna de costurar as várias manobras conceituais exploradas até agora. O autor conclui dizendo que *drag* pode ser colocado lado a lado com outras tecnologias, sejam elas cirúrgicas ou ideológicas, de transição: todas elas são técnicas de alteração corporal e podem ser aglomeradas sob o termo guarda-chuva de “práticas transgênero” (Bourcier, 2022, p. 161).

Considerações Finais

É assim, portanto, que *drag* poderia ser conceituado como um conjunto de técnicas de contraprodução próstética do gênero e da consciência, e que é parte do espectro maior de práticas transgênero. Nos parece interessante propor uma posição ontopolítica compartilhada entre esses sujeitos, mas é importante lembrar que muitas

pessoas de dentro da comunidade *drag* optam pela separação das categorias de trans e performista *drag*. Seja qual for a relação do performista *drag* com a identidade de gênero, quando é uma performance *queer* decididamente se trata de uma operação que pode ser identificada como desidentificação¹³ da norma heterossexual.

A desidentificação, por sua vez, se relaciona com a noção de *queer worldmaking*, ou construção de mundo *queer*, uma operação performativa, de propriedades tectônicas e no âmbito da esfera pública que confronta o gênero hegemônico (Muñoz, 1999, p. 196). A partir da construção de um corpo trans com a proliferação de tecnologias da dissidência, diferentes realidades *queers* são criadas e habitadas por performistas *drag*, fazendo dessa manifestação artística e política um universo ainda a ser explorado. Apontamos para a multiplicidade de caminhos que poderiam ser seguidos numa pesquisa que tem *drag* como tema, e enfatizamos que as fontes são virtualmente ilimitadas.

Mundos *drag* hoje existem no cinema, na moda e na música: *kings* e *queens* e *in-betweens* estão em livros, documentários e nas ruas. Esta foi apenas uma breve genealogia e diante disso esperamos ter honrado o legado de estudos que começaram com Esther Newton há cinco décadas em *Mother Camp* – em resumo, desejamos, mesmo que de forma modesta, ter contribuído para *colocar as coisas em dia*, assim como desejou a autora.

Referências

BAKER, Roger. *Drag: A History of Female Impersonation in the Performing Arts*. New York: NYU Press, 1994.

BOURCIER, Sam. 'F***' the Politics of Disempowerment in the Second Butler. *Paragraph*, Edinburgh, v. 35, n. 2, p. 233-253, 2012.

¹³ O conceito usado de desidentificação dentro dos estudos *queer* foi desenvolvido na ocasião em que o autor José Esteban Muñoz pesquisou o trabalho de Vaginal Davis, uma estrela *drag* negra com raízes na cena *punk* de Los Angeles, e que Muñoz define como uma terrorista de gênero (Muñoz, 1999, p. 95). Em essência, Muñoz enxergou em sua performance “um modo performativo de reconhecimento tático que várias minorias empregam num esforço de resistir ao discurso opressivo e normativo da ideologia dominante” (Muñoz, 1999, p. 97, tradução nossa).

BOURCIER, Sam. *Queer Zones* (vol. 1). Trad. Henrique Provinzano Amaral e Thiago Mattos. São Paulo: Crocodilo, 2022.

BOYCE, Paul *et al.* A commitment to difference: An interview with Esther Newton. *Sexualities*, Thousand Oaks, v. 21, n. 5-6, p. 1-19, 2018

BUTLER, Judith; SEGAL, Lynne; OSBORNE, Peter. Gender as performance. *Radical Philosophy*, Charlottesville, n. 67, p. 32-39, 1994.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do sexo*. Trad. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019.

BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. Trad. Carla Rodrigues *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11a Ed. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARRILLO, Jesús; PRECIADO, Paul B. Entrevista com Beatriz Preciado. *Revista Poiésis*, Niterói, v. 11, n. 15, p. 47-71, 2010.

ELISE, Jacqueline. Travesti, trans, drag, identidade de gênero e mais: entenda a diferença. *Universa Uol*, 29 de jan. de 2019. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/01/29/glossario-entenda-a-diferenca-entre-trans-crossdresser-drag-e-mais.htm?cmpid=copiaecola&cmpid=copiaecola2019>. Acesso em: 29 nov. 2024.

FEINBERG, Leslie. *Transgender Warriors: making history from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

HALBERSTAM, Jack; VOLCANO, Del LaGrace. *The Drag King Book*. Londres: Serpent's Tail, 1999.

HALPERIN, David. *Saint Foucault: towards a gay hagiography*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

HARAWAY, Donna. Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: HARAWAY, Donna. *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*. Trad. Rodrigo Tadeu Gonçalves. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023, p. 319-352.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 156-211.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 121-155.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MUÑOZ, José Esteban. *Disidentifications: queers of color and the performance of politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NEWTON, Esther. *Mother Camp: female impersonators in America*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

NICHOLS, James Michael. Peppermint Opens Up About Coming Out As Trans On “RuPaul’s Drag Race”. *Huffpost*, 29 de abril de 2017. Disponível em: https://www.huffpost.com/entry/peppermint-rupauls-drag-race_n_59039e57e4b02655f83d622d. Acesso em: 29 nov. 2024.

PARIS is burning. Direção de Jennie Livingston. Produção de Jennie Livingston. Estados Unidos: Academy Entertainment Off White Productions, 1990. (78 min.).

PRECIADO, Paul B. Cartografias queer: o flâneur perverso, a lésbica topofóbica e a puta multcartográfica, ou como fazer uma cartografia “zorra” com Annie Sprinkle. *Performatus*, Inhumas, v. 5, n. 17, p. 1-32, 2017a.

PRECIADO, Paul B. *Countersexual manifesto*. Trad. Kevin Gerry Dunn. Com prefácio de Jack Halberstam. New York: Columbia University Press, 2020.

PRECIADO, Paul B. Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de El Pensamento Heterossexual. In: CÓRDOBA, David; SAEZ, Javier; VIDARTE, Paco (Orgs.). *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans*. Barcelona: Egales, 2005, p. 111-131.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. 2a ed. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2017b.

PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

PRECIADO, Paul B. *Queer: história de uma palavra*. *Resista!*, 12 de abril, 2018b. Disponível em: <https://resistadotblog.wordpress.com/2018/04/12/queer-historia-de-uma-palavra/>. Acesso em: 29 nov. 2024.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na Era Farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

SPARGO, Tamsin. Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase. Trad. Heci Regina Candiani. Autêntica: Belo Horizonte, 2017.

VENCATO, Anna Paula. *Fervendo com as drags: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina*. 124 f. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Ilha de Santa Catarina, 2002.

VOLCANO, Del LaGrace. Foreword. In: HALBERSTAM, Jack; VOLCANO, Del LaGrace. *The Drag King Book*. Londres: Serpent's Tail, 1999, p. 10-32.

WITTIG, Monique. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Trad. Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

Resenha do livro *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación*, de Laura Quintana em diálogo com Damián Pachón

QUINTANA, Laura; PACHÓN SOTO, Damián. *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación*. Barcelona: Herder Editorial, 2023.

Walter Bruno Azevedo Gomes

Doutorando em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Belo Horizonte, Brasil

walterbrunoazevedo@gmail.com

Resumo

Em *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación* (2023), Laura Quintana analisa a interseção entre afetos, instituições e lutas políticas na América Latina, criticando o capitalismo como regime afetivo que naturaliza desejos e gera impotência. A obra sintetiza temas de seus trabalhos anteriores, como a corporeidade e os afetos políticos, propondo a emancipação como experimentação micropolítica – não como projeto universal. Quintana defende que o conflito é inerente à vida social e que afetos como ressentimento e raiva, quando politizados, podem reverter estruturas coloniais e neoliberais. A autora enfatiza a produção do “comum” via práticas democráticas radicais, desafiando hierarquias e redefinindo justiça. Leitura essencial para compreender a crítica latino-americana contemporânea.

Palavras-chave: Afetos políticos, emancipação, capitalismo, conflito social, América Latina.

Abstract

In *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación* (2023), Laura Quintana examines the intersection of affects, institutions, and political struggles in Latin America, critiquing capitalism as an affective regime that naturalizes desires and generates impotence. The book synthesizes themes from her previous works, such as corporeality and political affects, proposing emancipation as micropolitical experimentation rather than a universal project. Quintana argues that conflict is inherent to social life and that emotions like resentment and rage, when politicized, can challenge colonial and neoliberal structures. She emphasizes the creation of the

“common” through radical democratic practices, contesting hierarchies and redefining justice. An essential read for understanding contemporary Latin American critical thought.

Keywords: Political affects, emancipation, capitalism, social conflict, Latin America.

Esta resenha apresenta o livro *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación*, de Laura Quintana, ainda inédito no Brasil. Doutora em Filosofia pela Universidad Nacional de Colombia e professora na Universidad de los Andes, Quintana é uma das principais referências da filosofia política contemporânea na América Latina. Sua obra investiga as interseções entre poder, estética e emancipação, explorando como dinâmicas sociais e afetivas moldam instituições e práticas de resistência.

Em *Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación* (2023), Laura Quintana sintetiza e aprofunda temas centrais de sua produção intelectual, equilibrando acessibilidade e rigor teórico. Organizada em oito diálogos, a obra retoma e amplia discussões de seus trabalhos anteriores, como *Rabia: Afectos, violencia, inmunidad* (2021) – estudo crítico sobre a relação entre afetos, capitalismo e violência – e *Política de los cuerpos* (2020), que, em interlocução com Jacques Rancière, explora a corporeidade como eixo para compreender desigualdades e práticas políticas. A estrutura dialógica não apenas facilita a compreensão de conceitos complexos, mas também reforça o compromisso da autora com uma filosofia engajada e coletiva.

Nesta terceira obra, a filósofa adota um formato não convencional: um diálogo com Damián Pachón Soto, filósofo colombiano que assume o duplo papel de coautor e interlocutor. A escolha ultrapassa o aspecto meramente estilístico, adquirindo uma função metodológica clara: romper com modelos hegemônicos de produção do conhecimento e fomentar uma reflexão dinâmica e colaborativa. Ao substituir a escrita monológica tradicional por um formato dialógico, Quintana não apenas desafia hierarquias intelectuais, mas também convida o leitor a participar de uma construção coletiva de sentido.

Já no prólogo, o livro apresenta a concepção de filosofia que o orienta: uma prática engajada com a realidade concreta, seus problemas e contradições, distante de

uma abordagem burocrática ou alienada. A filosofia, aqui, assume um papel crítico diante do presente, desafiando interpretações habituais e expondo tensões sociais. Os autores rejeitam qualquer pretensão de um “messianismo filosófico” e defendem uma postura mais horizontal, que escuta a alteridade e dialoga ativamente com outras disciplinas, ampliando as possibilidades de compreensão e transformação do mundo.

O Capítulo 1 parte da pergunta “Pensar situadamente?” para afirmar que todo pensamento é necessariamente situado. Em outras palavras, a produção filosófica é sempre marcada pelo contexto social, geopolítico e histórico de onde emerge. Reconhecer essa condição situada não é apenas um gesto de humildade epistêmica, mas uma ferramenta crítica para revelar como as experiências, as relações de poder e as instituições configuram os limites e as possibilidades do conhecimento. Enraizado nas realidades da Colômbia e do Sul Global, seu trabalho desafia a pretensão de neutralidade da filosofia tradicional, que historicamente se apresentou como universal e desvinculada de localizações concretas.

Quintana aponta que a filosofia que lhe foi ensinada tradicionalmente não acolhia essa localização do pensamento, restringindo-se a um cânone europeu, anglo-saxão e masculino, excluindo vozes de mulheres e outros lugares de produção de pensamento. No entanto, ressalta que pensar situadamente não se resume a vincular uma voz filosófica a uma biografia ou contexto histórico-cultural específico, pois isso poderia descartar a emergência do inédito e da singularidade de um enunciado. Para Quintana, “pensar situadamente” implica considerar não apenas um emplotamento espacial, mas também modos de ter experiência, coordenadas que definem o que é pensável, dizível e imaginável, e as instituições que regulamentam o que é possível e desejável fazer.

No final do capítulo, a autora apresenta suas estratégias metodológicas, denominadas “composições”, que dialogam com dois referenciais teóricos centrais: a noção de “cena”, proposta por Jacques Rancière, e o conceito de “constelação”, desenvolvido por Walter Benjamin. Essas “composições” buscam explorar a heterogeneidade do presente, os conflitos latentes e as possibilidades de emergência de novas dinâmicas sociais, articulando análise crítica e imaginário político.

No Capítulo 2, intitulado “Compreender a política desde os corpos”, Quintana, inspirada em Nietzsche, critica a dicotomia entre natureza e cultura, destacando como os corpos são moldados por práticas sociais e históricas, carregando em si a inscrição nas formas de sentir, valorizar e desejar.

A política é analisada a partir da corporalidade¹, entendendo que os corpos são produtos de relações geopolíticas, econômicas e afetivas. Reconhecer essa historicidade permite compreender tanto os limites impostos por essas inscrições quanto as possibilidades de transformação por meio de novas práticas corporais e institucionais. A agência, nesse sentido, não é totalmente determinada pelas materialidades inscritas no corpo, tampouco escapa delas.

A transformação social exige a reconfiguração de hábitos, instituições e relações de poder. Isso permite que corpos se desidentifiquem, rompam papéis e redefinam suas formas de existir. Em diálogo com Rancière, Quintana sustenta que a emancipação dos corpos ocorre pela afirmação de capacidades negadas e pela disputa por condições de igualdade antes invisibilizadas.

Embora dialogue com Foucault sobre as tecnologias do eu e a “estética da existência”, Quintana busca ir além, interessando-se mais pelas estratégias de crítica imanente dentro das relações de poder. Para ela, a transformação corporal não visa apenas à criação de singularidades, mas à produção de deslocamentos que reconfiguram o campo social. Assim, a ideia de “fazer-se outro corpo” implica transformar os modos de sentir e organizar a experiência, criando espaços onde formas de vida antes marginalizadas possam ser reconhecidas como legítimas.

Por fim, o capítulo discute mais do que uma estética da existência: Quintana propõe uma compreensão estética da corporalidade, onde os corpos podem ser deslocados, torcidos e reconfigurados, desafiando as formas de sujeição que os fixam a determinadas identidades. O dissenso emerge justamente na disputa pelos modos de objetivação e experiência sensível, abrindo caminho para reapropriações e novas possibilidades de existência.

¹ Embora em algumas abordagens contemporâneas prefiram o termo “corporalidade” para indicar uma compreensão corporificada e situada, reservando “corpo” para uma visão naturalizada e objetivadora, a filósofa utiliza os dois termos indistintamente em suas reflexões.

No Capítulo 3, intitulado “Espaços Afetivos e Vida Relacional”, Laura Quintana examina o giro afetivo na filosofia contemporânea, movimento que ressignifica o papel dos afetos, emoções e paixões na constituição do político. A autora retoma tradições filosóficas que vão de Spinoza – para quem os afetos são forças relacionais que circulam entre corpos, espaços e práticas – a Nietzsche, Heidegger, Deleuze e Guattari, destacando como esses pensadores deslocaram a análise do sujeito individual para dinâmicas coletivas e materiais. Quintana adota o termo “afetos”, definindo-os como intensidades que atravessam corpos e modulam sua capacidade de agir, em contraste com as emoções, frequentemente reduzidas a estados subjetivos. Para ela, os afetos possuem uma dimensão política incontornável: são vetores que moldam desejos, valores e modos de habitar o mundo, atuando como dispositivos de manutenção ou subversão de ordens sociais.

A autora enfatiza a importância de considerar as relações que compõem os afetos e suas condições históricas, questionando como emergem, de quais instituições e lógicas sociais dependem, como excedem certas codificações culturais e de que maneira atravessam repartições sensoriais. Assim, os afetos são essencialmente relacionais, surgindo no encontro e na interação entre corpos.

Como agentes, somos constantemente afetados, e nossa potência de agir nunca está apartada das condições que nos atravessam. No entanto, podemos nos mover entre elas, intervindo, decompondo e recompondo os agenciamentos que nos constituem, pois eles são indeterminados, múltiplos e sempre em arranjos². Essa ontologia relacional, proposta por Quintana, problematiza dicotomias consolidadas, examinando como estados, substâncias, materialidades e fronteiras não são dados fixos, mas processos em constante emergência, constituídos por formas dinâmicas de relação.

² Laura Quintana utiliza o conceito de “ensamblaje” (ou assemblage, que aqui optamos por traduzir como arranjos) em referência ao “agencement” de Deleuze e Guattari (1995), para enfatizar a natureza relacional e produtiva do desejo, sem, contudo, se vincular diretamente a essa escola de pensamento. A partir dessa perspectiva, argumenta que os arranjos afetivos estruturam as relações sociais e moldam as formas como os indivíduos experimentam o mundo. Quintana destaca a materialidade dos afetos, sua produção em contextos históricos e geográficos específicos, e defende que a transformação social exige a reconfiguração desses arranjos, de modo a desestabilizar estruturas de poder e abrir espaço para novas formas de existência e resistência.

A autora segue adiante e, no quarto capítulo “Capitalismo como Regime Afetivo”, amplia a compreensão do capitalismo para além das leituras estritamente economicistas, sejam marxistas ou neoliberais. Para a autora, o capitalismo não é apenas um sistema econômico, mas um regime afetivo que produz subjetividades. Ele opera como um *sensorium* histórico, estruturando o que é reconhecido como experiência dentro de um campo de percepção, inteligibilidade e afetividade.

Os afetos não se reduzem a reflexos passivos das estruturas econômicas, eles emergem de práticas, normas e instituições que articulam tanto a vida social quanto a econômica. O que é considerado valioso – como esse valor é produzido, distribuído e até mesmo a definição do que constitui um “corpo produtivo” – enraíza-se em orientações afetivas e marcos de sentido historicamente construídos. Essas orientações não apenas regulam as relações materiais, mas também definem hierarquias simbólicas, revelando como afetos e economia se entrelaçam na produção de subjetividades e na legitimação de sistemas de poder.

Essa lógica atravessa as formas de relação entre humanos e não humanos, modelando modos de habitar e de se organizar. Toda estrutura econômica é permeada por regimes sensoriais e corporificados que sustentam diferentes “economias afetivas”. O capitalismo, entendido como regime afetivo, é constituído por relações materiais heterogêneas – como colonização, industrialização e divisão do trabalho – e se caracteriza pela acumulação abstrata de riqueza, impulsionando um crescimento ilimitado.

Em síntese, Quintana demonstra que o capitalismo opera não apenas como um sistema econômico, mas como uma rede afetiva e relacional, profundamente enraizada em relações sociais de trabalho, exploração e apropriação de corpos e territórios. A autora destaca ainda a modulação capitalista dos desejos, mecanismo que naturaliza hierarquias e reproduz lógicas de acumulação.

O Capítulo 5, “Emancipar-se”, apresenta a visão da filósofa sobre a emancipação como um processo dinâmico e cotidiano, enraizado nas experiências corporais e nas relações sociais. Ela diferencia as abordagens humanistas, que pressupõem um sujeito soberano, e marxistas, que veem o sujeito político coletivo,

apontando para a importância dos corpos como agentes que podem transformar suas condições de existência.

Quintana ressalta que a emancipação surge das rupturas na forma como se vive o corpo e se habita o mundo. Em vez de uma passagem linear da escuridão à luz, ela entende esse processo como “trabalhos de torsão”, em que práticas cotidianas e materiais – corporais, afetivas e espaciais – desdobram e tensionam as relações de poder, criando possibilidades para uma vida mais igualitária. Para ela, mesmo em contextos adversos, os corpos podem desenvolver um impulso transformador, fruto de reflexões e mobilidade conquistada a partir de necessidades específicas.

Além disso, a autora propõe que a emancipação não deve ser vista apenas como a superação do conflito social, mas como a capacidade de reconfigurar relações e criar novas formas de convívio que articulam micropolíticas e macropolíticas. Ela critica visões que naturalizam o capitalismo e sua lógica de crescimento e impotência, ressaltando que resistir a esse sistema significa romper com discursos que limitam as possibilidades de transformação.

Por fim, Quintana defende que o Estado, quando excessivamente regulador, pode cercear alternativas emancipatórias e que as instituições devem acolher novos conflitos e demandas para possibilitar transformações efetivas. Em resumo, a emancipação, para Quintana, é um processo de experimentação, reconfiguração e criação contínua, onde os corpos se tornam protagonistas na construção de um futuro mais justo e compartilhado.

Desdobrando os temas anteriores, o Capítulo 6, “Conflito e Violência”, apresenta a tese central de Laura Quintana: o conflito é inerente, irreduzível e inevitável nas sociedades humanas, pois surge da multiplicidade de identidades, necessidades e relações historicamente constituídas em contextos marcados por diferenças e desigualdades estruturantes. A autora rejeita a visão do conflito como um mal a ser eliminado, defendendo, em vez disso, que ele é um fenômeno dinâmico que expõe fissuras nos regimes hegemônicos de conhecimento e poder, revelando disputas por reconhecimento e redistribuição.

Quando os critérios hegemônicos de organização social são questionados, os conflitos adquirem dimensão política, exigindo a criação de mecanismos que não suprimam, mas administrem as diferenças. Quintana alerta, porém, que a idealização de uma harmonia absoluta – frequentemente associada a projetos liberais ou autoritários – leva à negação do dissenso, neutralizando o potencial transformador das tensões.

A violência, por sua vez, é compreendida como possibilidade intrínseca ao conflito, manifestando-se em múltiplas formas – desde a violência física até a estrutural e simbólica –, inclusive como instrumento estatal de manutenção da ordem. Quintana destaca, porém, a produtividade política do conflito: ao politizá-lo, criam-se oportunidades para reconfigurar noções de justiça, igualdade e do comum, desafiando hierarquias estabelecidas. Nesse sentido, a autora questiona o monopólio estatal da violência (em diálogo crítico com a tradição weberiana), defendendo a ampliação de espaços de participação popular para confrontar violências institucionais e simbólicas, como o racismo estrutural ou a precarização do trabalho.

No capítulo “Ressentimentos e Digna Raiva”, Laura Quintana problematiza a visão hegemônica que reduz o ressentimento a um afeto negativo, resgatando seu potencial emancipatório e introduzindo o conceito de “digna rabia” (“raiva digna”). A autora argumenta que o ressentimento, longe de ser uma mera patologia, é um fenômeno ambíguo e complexo: pode tanto ancorar-se no passado – como no “ressentimento narcisista”, que idealiza uma harmonia impossível e nega o conflito – quanto transmutar-se em força crítica, à maneira de Nietzsche, que associa o ressentimento à autoproblematização e ao questionamento de valorações binárias. Inspirada em Jean Améry, Quintana destaca o ressentimento ético irreconciliatório como forma de resistência às políticas de esquecimento, mantendo viva a memória da dor para romper narrativas hegemônicas e abrir espaço a futuros radicais.

A autora rejeita a associação do ressentimento à lógica burguesa do mérito – que o reduz à frustração individual por não receber o “merecido” – e confronta interpretações como a de Martha Nussbaum, que reduz a raiva a um desejo retaliativo. Em diálogo com pensadoras feministas negras, como Audre Lorde, e latino-americanas,

como María Lugones, Quintana redefine a “digna rabia” como um afeto coletivo emancipatório: não um impulso destrutivo, mas uma força criativa que confronta estruturas de opressão e reconfigura as fronteiras do político.

Diferente da ira ou do ódio, que tendem à destruição, a “digna rabia” é ligada ao dissenso, solidária e orientada à transformação institucional. O capítulo conclui que tanto o ressentimento crítico, quanto a “raiva digna” são afetos politicamente produtivos: ao vincular a memória do dano à ação coletiva, desafiam reconciliações superficiais, expõem violências estruturais e reivindicam futuros radicais, nos quais a emancipação emerge não da negação do conflito, mas de sua reinvenção ética e sensível.

Ao sintetizar as discussões apresentadas o capítulo 8, “Instituições, Estado e Produção do Comum”, analisa criticamente o papel do Estado e das instituições nas sociedades contemporâneas, propondo uma abordagem que evita tanto o antiestatismo radical quanto o estadocentrismo. Enfatiza que o Estado, embora heterogêneo e atravessado por conflitos (composto por dispositivos, lógicas e agentes diversos), possui potencial para enfrentar crises como a devastação ecológica e a injustiça social, desde que desative suas estruturas coloniais, patriarcais e antidemocráticas. A autora defende uma redemocratização do Estado, combatendo a fusão neoliberal entre poder estatal e interesses corporativos, por meio de modelos descentralizados que ampliem a participação cidadã em políticas públicas e garantam condições materiais para uma vida digna.

Quintana ressalta a tensão produtiva entre sociedade civil e Estado: movimentos sociais não apenas contestam instituições de fora, mas também as transformam internamente, utilizando direitos existentes para criar demandas e reconfigurar estruturas de poder.

Além do Estado, Laura Quintana destaca o papel central de instituições não estatais – como linguagens, práticas cotidianas, saberes locais e movimentos comunitários – na organização da vida social. A autora redefine instituições como “matrizes de relações”, que devem operar como estruturas dinâmicas e adaptáveis, capazes de incorporar conflitos e transformar afetos e normas enraizados. Para

Quintana, a produção do comum emerge como alternativa radical à mercantilização da vida: distinto do âmbito público estatal, o comum refere-se a processos coletivos que reconfiguram espaços e recursos mediante práticas participativas diretas, resistindo à privatização neoliberal e a fronteiras excludentes. Sua construção é contingente e conflitiva, exigindo institucionalidades emancipatórias que não apenas acolham disputas, mas articulem justiça social, sustentabilidade ecológica e redistribuição de poder.

Portanto, o capítulo propõe um equilíbrio crítico: reconhecer o Estado como ferramenta possível (porém imperfeita) para o bem coletivo, ao mesmo tempo em que se valorizem práticas autônomas e comunitárias que produzem o comum. A transformação institucional passa pela articulação entre ação estatal reformada e poder popular, visando uma democracia radical onde a dignidade humana e a preservação da vida sejam centrais.

Por fim, o epílogo do livro, escrito por Damián Pachón Soto apresenta algumas reflexões finais e destaca elementos importantes da trajetória filosófica de Laura Quintana, bem como autores e conceitos relevantes para o seu pensamento. O texto ressalta o papel marginal da mulher na história intelectual e filosófica da América Latina, com pouca representatividade na produção, circulação do saber e oportunidades de incidência na esfera social e cultural.

Espacios afectivos: Instituciones, conflicto, emancipación consolida Laura Quintana como uma das vozes mais originais da filosofia política latino-americana ao articular afetos, corpos e conflitos como eixos centrais para repensar a emancipação. Sua crítica ao capitalismo como “regime afetivo” é particularmente potente, ao revelar como desejo, violência e impotência são moldados por lógicas coloniais e neoliberais. No entanto, a obra não se limita à denúncia: ao propor a “digna rabia” e o “comum” como práticas insurgentes, Quintana desafia tanto utopias universalistas quanto resignações pós-modernas, reivindicando a experimentação e a contingência como motores da transformação social.

Essa perspectiva adquire urgência diante das crises políticas da América Latina, onde regimes autoritários, desigualdades estruturais e a mercantilização da vida

tornam ainda mais visível a dimensão política dos afetos. A defesa do conflito como motor de mudança ressoa nas mobilizações feministas na América Latina, nas lutas dos povos originários, nos movimentos LGBTQIA+ e em múltiplas insurgências que contestam a precarização da vida. Quintana nos lembra que politizar os afetos não é um exercício abstrato, mas uma estratégia concreta de resistência e sobrevivência para corpos historicamente marginalizados.

Ao integrar filosofia política, estudos afetivos e perspectivas (pós)coloniais, *Espacios afectivos* propõe uma nova gramática política, onde a emancipação não se dá por grandes narrativas totalizantes, mas na criação de espaços comuns, na reconfiguração de sensibilidades e na disputa por outras formas de existência. Mais do que uma análise crítica, a obra é um convite à ação, reafirmando a filosofia como um ato político capaz de abrir fissuras no real e reimaginar o possível.

Referências

QUINTANA, Laura. *Rabia: afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder, 2021.

QUINTANA, Laura. *Política de los cuerpos: Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Barcelona: Herder Editorial, 2020.

Dossiê

Lélia Gonzalez



Mini-dossiê: Lélia Gonzalez

Tessa Moura Lacerda

Durante o primeiro semestre letivo de 2025, ministrei, no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, a disciplina optativa Filosofia Geral III, que trazia por título “O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez”. Foi um acontecimento: as turmas da tarde e da noite, cada uma à sua maneira, foram tomadas pelo vigor do pensamento de Lélia Gonzalez. As discussões coletivas, intensas, fazia com que as aulas do noturno acabassem muito mais tarde do que havíamos combinado e, a turma da tarde, por sua vez, resolveu produzir como trabalho de extensão um samba enredo³ sobre Lélia Gonzalez!

O curso se norteava, como dizia a ementa, por dois pontos principais: 1. a ideia de que as pessoas negras, que foram postas na lata de lixo da História brasileira, podem assumir seu lugar de sujeito e deixar de ser objeto ou *infans*, conceito lacaniano que indica aquele que é falado. Autora de uma escrita irônica, Lélia Gonzalez afirma que “o lixo vai falar e numa boa!”

2. a categoria político-cultural de amefricanidade, ligada ao que a filósofa chama de “pretuguês”, isto é, a língua que falamos no Brasil não é português, mas pretuguês, pois é um português enegrecido: adotamos muitos vocábulos e modos africanos de falar sem saber. Eis por que, afirma a filósofa, a batalha discursiva, em termos de cultura, foi ganha pelo negro. Somos amefricanos, pois a cultura que construímos aqui é algo único, que nos liga à África, mas é uma produção singular das Américas.

Estes conceitos foram importantes para que refletíssemos, na sala de aula, com Lélia Gonzalez, sobre o enegrecimento da cultura brasileira, entendendo que a resistência ao racismo pode se dar de maneira ativa, através de revoltas, quilombos, etc., mas pode se dar através da cultura.

³ O processo de feitura do samba-enredo pode ser visto neste vídeo produzido por Pietra Sábria: <https://www.youtube.com/watch?v=t34QiXfSyhM&t=3s> (consultado em 28/05/26).

Parte da riqueza das discussões que fizemos em sala está presente aqui nestes belos artigos produzidos por alguns dos estudantes.

Boa leitura! Axé!

Leituras, contextos e práticas: conexões entre Lélia Gonzalez e Retratisas do Morro⁴

Flora de Oliveira

Mestranda na linha de pesquisa Processos Artísticos, experiências educacionais e mediação cultural no Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista (UNESP)

São Paulo, SP

floradeoliveira895@gmail.com

Resumo

Neste artigo, busca-se fazer um breve panorama das investigações de Lélia Gonzalez acerca das condições das mulheres negras na sociedade brasileira, recuperando textos da autora feitos nas décadas de 1970 e 1980 e publicados na coletânea *Por um feminismo afro-latino-americano*. Um aspecto caro para a análise são os estereótipos da mãe preta, doméstica e mulata que derivam da figura da mucama. Gonzalez considera os aspectos internos tão importantes quanto os externos para a manutenção no racismo e, a partir disso, são relacionadas imagens do projeto Retratisas do Morro, escritos de bell hooks sobre a importância da fotografia na vida negra, artigos das revistas *Zum* e *Geledés* que associam a dimensão técnica da fotografia ao racismo e, por fim, questionamentos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí sobre a produção de saberes e suas referências.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Retratisas do Morro; Leitura de Imagens; Política Visual; Mulheres negras.

Abstract

In this article, we aim to do a brief outlook on Lelia's Gonzalez investigations about the life conditions of black women in Brazilian society, based on texts made in the 1970's and 1980's and published in the compilation *Por um feminismo afro-latino-americano*. An important aspect to analyse are the stereotypes of "mãe preta", "doméstica" and "mulata", that originated from the notion of "mucama". Gonzalez considers internal aspects as important as external ones for the persistence of racism. Considering that, some images of the project Retratisas do Morro are linked to the theme, and also

⁴ Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso "Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez", ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

writings of bell hooks about the importance of photography on black people's life, articles from Zum and Geledés journals that associate the technical dimension of photography with racism and, finally, Oyèrónké Oyěwùmí reflections about knowledge production and its references.

Keywords: Lélia Gonzalez; Retratisistas do Morro; Image Reading; Visual Politics; Black women.

“Temos entre nós, hoje [...] uma das mais brilhantes antropólogas que os negros puderam conhecer na história da sociedade brasileira, que é Lélia Gonzalez” (Gonzalez, 2020, p. 227). Com estas palavras, Benedita da Silva apresentou Lélia Gonzalez (1935 – 1994) na abertura de seu discurso na reunião da subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, em 1987, realizada para discutir as bases para a constituição de 1988. Mais de trinta anos após sua morte, a autora continua sendo uma das principais intelectuais sobre feminismo e questões raciais no Brasil, com uma produção acadêmica e militante que acompanhou sua vida e que continua atual.

Neste texto, vamos reconstituir parte do caminho da pesquisa de Gonzalez para tentar entender a situação das mulheres negras. Ele parte da observação de dados socioeconômicos e, nesta análise, evidenciam-se dois problemas: a falta de dados, devido a exclusão de índices raciais no IBGE das décadas de 1960 e 1970, e a necessidade de um estudo multidisciplinar para entender as causas da tripla discriminação contra as mulheres negras. A autora realizou um exame sociológico do desenvolvimento brasileiro associando-o com questões de formação histórica e social. A partir disso, constatou um quadro: *o racismo de denegação* se forma a partir da integração do *mito da democracia racial* e da ideologia de branqueamento em um contexto altamente hierarquizado, herdado da colonização ibérica. Esse racismo é o principal sintoma da neurose cultural brasileira, que fica evidenciada na figura da mucama, da qual derivam as noções de mulata, doméstica e mãe preta, essenciais para entender as condições das mulheres negras no Brasil. Por fim, Gonzalez aponta a amefricanidade como um caminho para a transformação desse contexto: repensar a

identidade dos habitantes da Améfrica Ladina é imprescindível para destruir a estrutura de pensamento colonial.

Em paralelo à análise da trajetória conceitual gonzaleana, vamos considerar algumas reflexões sobre imagens, relacionando os conceitos propostos a fotografias do Retratisistas do Morro⁵. O projeto objetiva a conservação da memória do bairro periférico Aglomerado da Serra, em Belo Horizonte-MG, e compreende a recuperação de negativos de fotografias dos moradores, recolhimento de seus depoimentos, além das exposições dessas imagens. Seu objetivo é uma mudança nos paradigmas das imagens que formam os brasileiros, questionando como a identidade nacional tem sido formada até então. Para relacionar a representação e formação subjetiva dos indivíduos, que também têm seu papel na perpetuação do racismo, vamos citar a perspectiva da pesquisadora Janaína Damasceno⁶ sobre o projeto do Retratisistas, presente no catálogo da exposição.

As questões técnicas da fotografia são caras para essa discussão sobre a reprodução de imagens de pessoas negras. Desde o embranquecimento de figuras históricas até a pré-configuração dos filmes da Kodak que utilizavam o parâmetro da pele branca, os exemplos mostram que a técnica não é neutra. O pensamento “ocidentocêntrico” também está presente na produção de imagens, por isso vamos associar a questão técnica à análise da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí sobre o conhecimento produzido na academia. No livro *Arte na minha mente: política visual*⁷, a filósofa estadunidense bell hooks apresenta a centralidade das fotos familiares para pensar sobre a relação que a arte tem com a vida de pessoas negras, como forma de

⁵ A exposição de mesmo nome circulou pelos Sescs Pinheiros, Guarulhos, São José dos Campos e Araraquara, entre outros museus, de 2023 até o momento. Algumas das fotografias do projeto fazem parte do acervo de importantes coleções como do MoMA (The Museum of Modern Art) em Nova Iorque. A fotografia Aniversário de 6 anos da Renatinha (1988) de Afonso Pimenta é uma das imagens mais emblemáticas do acervo.

⁶ Janaína Damasceno é filósofa e antropóloga. Atualmente é professora da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Assinou a curadoria das exposições “No verbo do silêncio, a síntese do grito” do fotógrafo Walter Firmo e “Gordon Parks – A América sou eu” no Instituto Moreira Salles.

⁷ O livro *Art on my mind: visual politics* [Arte na minha mente: política visual] foi publicado nos EUA em 1995 e não tinha versão em língua portuguesa até a tradução feita em 2024 por Rodrigo Lopes, integrante do NUPE (Núcleo de Negro de Pesquisa e Extensão do Instituto de Artes da Unesp), projeto realizado como parte de sua pesquisa de doutorado no IA-Unesp.

resistência. Os autores e as imagens escolhidas tangenciam a obra gonzaleana em pontos importantes, adicionando novas camadas às suas proposições.

Para analisar a situação da mulher negra no Brasil, Lélia Gonzalez observa dados do Censo Demográfico e entende tanto a realidade que eles refletem, quanto as limitações desta abordagem. Examinando especificamente os indicadores para mulheres negras, na pesquisa de 1950, constata que sua maioria tinha baixa escolaridade, muitas eram analfabetas e 90% trabalhavam no setor de serviços pessoais, ou seja, eram empregadas domésticas (Gonzalez, 2020, p. 44). Neste período, a industrialização brasileira cresceu e mais mulheres começaram a ocupar postos de trabalhos, no entanto, isso não transformou a realidade das mulheres negras. As novas atividades profissionais exigiam uma qualificação a que a maioria delas não tinha acesso e, mesmo quando a possuíam, ainda sofriam discriminação. Os anúncios de vagas utilizavam o eufemismo “boa aparência” nas exigências, o que significava que esses postos eram apenas para mulheres brancas (Gonzalez, 2020, p. 45). Ao mesmo tempo, Gonzalez lida com a falta indicadores de raça no Censo de 1960 e de 1970 e ressalta que essa manobra servia para ocultar a desigualdade social e racial no país. As informações da pesquisa são fundamentais para observar os efeitos e entender como o racismo tem lugar estrutural na composição da sociedade brasileira. Porém, mesmo com dados defasados, ela entendeu que seu estudo precisaria abranger algo para além desses marcadores, isto porque eles podem refletir os efeitos do racismo, mas não revelam a ideologia que está arraigada no cotidiano e que o constrói. Assim, a autora dedicou-se a um estudo interdisciplinar que integrou ciências sociais, história, filosofia e psicanálise.

O ponto de partida de análise sociológica de Gonzalez é que o desenvolvimento brasileiro aconteceu de forma desigual e combinada e este processo culmina no fato de que a mulher negra é uma de suas maiores vítimas, sofrendo tripla discriminação. O crescimento econômico no país se deu de forma desigual, com um abismo entre ricos e pobres. Também ocorreu de forma combinada articulando três formas capitalistas (comercial, competitiva e monopolista) em um único sistema, que transforma a superpopulação em massa marginal e em exército de reserva (Gonzalez, 2020, p. 19).

Essa conjuntura econômica forma uma amálgama com a questão social, fortalecida pela hierarquização racial herdada da colonização e solidificando a exclusão de uma parcela da população de pretos e pardos, que compõem a maioria da classe mais pobre, e que é a mais afetada pelo desemprego e pela oferta de subempregos. A autora aponta que, dentro dessas circunstâncias, a mulher negra sofre uma tripla discriminação – racial, de gênero e de classe – ocupando o lugar mais vulnerável da escala social. Ao mesmo tempo, além de serem o pilar do sustento de suas famílias, estas mulheres ainda realizam o trabalho doméstico em suas casas, resultando em uma jornada dupla.

A pesquisa de Gonzalez integrou considerações sobre as heranças históricas e filosóficas, retomando a mucama como figura central para entender a situação da mulher negra no Brasil. A definição de “mucama”, de 1983, não difere daquela encontrada no dicionário online Michaelis em 2025: “**mu·ca·ma** (sf., OBSOL.): escrava negra escolhida para ajudar nos serviços caseiros, para acompanhar pessoas da família ou para servir de ama de leite; camba. Var.: mucamba. Etimologia: *quimb. mukama*”. Essa acepção é apontada por ela como insuficiente, uma tentativa de mascarar as condições originais e as violências sofridas por essas mulheres. A mucama era uma mulher escravizada que cuidava da casa grande, dos filhos dos senhores, de seus próprios filhos e do marido (Gonzalez, 2020, p. 42). Gonzales propõe que a partir dessa figura vão aparecer três noções centrais: mulata, doméstica e mãe preta.

Antes de nos aprofundarmos nas diferenciações entre mulata, doméstica e mãe preta, é necessário entender como acontece o racismo de denegação no Brasil e seus tentáculos. Gonzalez diferenciou duas formas de desenvolvimento do racismo a partir da colonização: o aberto e o de denegação. No racismo aberto, qualquer pessoa que tem descendência negra é considerada negra, a miscigenação é desencorajada e até mesmo proibida, para manter as pessoas brancas “puras”, e a segregação é materializada por leis explícitas que continuaram em vigor após a abolição da escravatura. Isso aconteceu nos Estados Unidos e na África do Sul, por exemplo, e uma das consequências foi a ênfase de uma identidade racial entre as pessoas discriminadas. Já o racismo de denegação se desenvolveu nas colônias de países

ibéricos e se caracteriza pela tentativa de omissão do preconceito: ele não é declarado, a miscigenação acontece e isso serve para justificar uma presumida igualdade entre as pessoas. Afirma-se que o país é uma “democracia racial”, porém o racismo é mantido por meio da ideologia de branqueamento e estruturado por uma hierarquia social que mantém a desigualdade entre as pessoas brancas e as racializadas (Gonzalez, 2020, p. 109).

A definição de *mucama* criticada por Gonzalez reflete o mito da democracia racial. O esvaziamento do termo no dicionário oculta as camadas de violência da escravidão. Dessa forma, o mito suaviza definições e relações de forma a apagar as injustiças e a real contribuição do negro para a construção da sociedade. Sua base é a crença de que todos são iguais no Brasil e têm as mesmas oportunidades. Essa suposta igualdade serviu para justificar políticas públicas e a falta delas, como a retirada do marcador de racialidade do Censo por duas décadas. O mito é explicitado como um

modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é “um cidadão igual aos outros”, graças à Lei Áurea nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. (Gonzalez, 2020, p. 38).

A tentativa de embranquecer o Brasil foi política pública por décadas e teve como consequência a ideologia de branqueamento. O cientificismo justificou ideologicamente uma segunda onda do colonialismo europeu no século XIX e aplicou a teoria de evolução das espécies para fundamentar uma suposta superioridade branca. Essas especulações serviram para teorizar o racismo, numa tentativa de argumentá-lo cientificamente, e foram base de políticas públicas para tentativas de embranquecimento da população brasileira por décadas. Gonzalez faz menção em seu discurso na constituinte que “o Brasil foi o único país que rejeitou o imigrante não branco, porque o propósito fundamental era transformar este país num país capaz de

chegar à civilização” (Gonzalez, 2020, p. 213). Além disso, houve o incentivo à imigração europeia até 1930. Essas tentativas de embranquecer o Brasil têm desdobramentos até hoje em movimentos conscientes e inconscientes que caracterizam a ideologia de branqueamento.

A autora cita os anúncios de emprego que exigiam “boa aparência”, que articulavam ativamente a discriminação, interferindo em quem ocupava as vagas de emprego com melhores remunerações. Na prática, eles reiteravam que a aparência negra era considerada ruim, forjando isso nos inconscientes e interferindo nas possibilidades que pessoas negras enxergavam para si no mercado de trabalho. Nas palavras de Lélia Gonzalez:

[a ideologia do branqueamento] reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 2020, p. 111).

Fotos feitas para documentos da época são representativas de como a ideologia do branqueamento moldava a aparência das pessoas e como elas se enxergavam.

Figura 1: Retrato de Sônia Cristina da Silva



Fonte: Prêmio Pipa. Fotógrafo: João Mendes. (1979)

A imagem é datada, o que indica que ela seria utilizada para algum documento. A alta luminosidade deixa em suspenso a cor da pele de Sônia Cristina. A foto 3x4, feita por João Mendes, faz parte do projeto Retratisistas do Morro e faz parte de um conjunto de imagens que podem ser consideradas representativas de seu período histórico: servia para um objetivo burocrático em um momento do Brasil em que o embranquecimento da imagem era uma estratégia de sobrevivência. As imagens feitas em estúdio fotográfico também são recuperadas pelo projeto e a circulação dessas fotos era variada, para além dos documentos. Muitas pessoas as enviavam para parentes distantes, por exemplo. Elas guardam memórias dos retratados que podem estar muito além das leituras feitas a partir delas quando observamos as imagens apenas a partir de seu contexto histórico.

Até aqui, pode-se observar como o mito da democracia racial e a ideologia de branqueamento estão imbricados no racismo por denegação. Eles atuam em esferas complementares, como explica Gonzalez:

Enquanto o mito da democracia racial funciona nos níveis público e oficial, o branqueamento define os afro-brasileiros no nível privado e em duas outras esferas. Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros [...]. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros. (Gonzalez, 2020, p. 143).

Um caso emblemático é a tentativa de embranquecimento de Machado de Assis, que acompanha as discussões raciais do último século. No artigo *O que a negritude de Machado de Assis diz sobre como o Brasil lida com racismo*, Edison Veiga (2024) mostra um panorama dessa disputa. Ao longo de sua vida, o escritor foi reconhecido por seus contemporâneos como um “homem de cor”, termo que era utilizado para descrever pessoas negras, mas não foram encontradas declarações dadas por ele próprio a respeito de sua identidade. Em seu atestado de óbito foi declarado branco e, após sua morte, sua identidade racial se tornou campo de disputa.

José Veríssimo⁸ (1908 *apud* Veiga, 2024) escreveu sobre Machado: “mulato, foi de fato um grego da melhor época”. Ao que respondeu Joaquim Nabuco (1908 *apud* Veiga, 2024): “Rogo-lhe que tire isso [...]. A palavra não é literária e é pejorativa. O Machado para mim era branco, e creio que por tal se tomava: quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nele o grego”.

O racismo daquele contexto aparece em diferentes nuances das falas: na primeira, pode-se ler que *apesar* de negro foi ótimo escritor, quase um “negro de alma branca” e, na segunda, que Machado nunca poderia ser considerado negro, isso seria uma ofensa. Na década de 1930, o autor começou a ser identificado como mestiço, justamente em um período crucial para a consolidação do mito da democracia racial: o país é miscigenado, logo não há preconceito. A história começou a mudar na década de 1960, quando o autor foi reconhecido como negro por pesquisadores estadunidenses. Na atualidade, é praticamente consenso que ocorreu um embranquecimento do escritor: imagens têm sido restauradas para serem mais fiéis à realidade e os livros escolares têm sido corrigidos, reafirmando-o como negro. Vale retomar a diferenciação que Gonzalez fez do racismo aberto e de denegação nesta história: nos Estados Unidos, a maior consciência racial fez com que enxergassem Machado de Assis como um homem negro ainda da década de 1960, muito antes do Brasil que, até recentemente, não reconhecia a identidade do autor por causa dos diversos mecanismos de omissão do racismo.

Há um debate na comunidade de fotógrafos sobre os desdobramentos do racismo na técnica. Os padrões da revelação dos filmes da Kodak são um exemplo disso: até a década de 1990, eram limitados para as peles claras e para uma iluminação não tropical. No artigo de Suzana Velasco (2016), *Sob a luz tropical: racismo e padrões de cor da indústria fotográfica no Brasil*, é possível entender as consequências que essas questões técnicas causavam. No depoimento, Eustáquio Neves⁹ expõe: “os parâmetros não foram feitos para a pele escura, mas para a tez caucasiana. [...]”

⁸ VERÍSSIMO, José. “Machado de Assis: impressões e reminiscências”. *Jornal do Commercio*, outubro, 1908.

⁹ Renomado fotógrafo brasileiro, que é negro e fotografa pessoas negras desde o início da carreira.

Fotografar uma negra com vestido de casamento branco, por exemplo, era muito difícil. [...] Eu achava que não sabia fotografar, até perceber que o padrão não foi criado para a pele negra”.

A grande questão aqui é que a técnica, assim como a ciência – e podemos relacionar isso ao cientificismo do século XIX – não é algo neutro, mas desenvolvida por alguém e os padrões que produzem servem a uma ideologia. Conectado a isso, Oyèrónké Oyěwùmí (2021), evidencia como a pesquisa acadêmica é “ocidentocêntrica”, não bastando apenas que pessoas negras africanas produzam o conhecimento sobre África, mas que a estrutura da academia seja transformada para que a referência não continue sendo os “HEBM” (Oyěwùmí, 2021, p. 56) – homens, europeus, brancos e mortos. Quando a métrica é sempre o conhecimento originário da Europa, o conhecimento produzido sempre terá o mesmo resultado, um endossamento do pensamento ocidental. Para a autora, é necessário questionar as próprias referências e ter como pressuposto que a forma de pesquisa da academia não é neutra. Com isso em mente, podemos voltar nossa atenção para a técnica: Lorna Roth, explora como mulheres brancas eram utilizadas para o balanceamento do padrão fotográfico da revelação de fotos, os cartões Shirley; mas, também, de câmeras de vídeo de emissoras de televisão. Podemos concluir então que quase a totalidade das imagens veiculadas até o início do século XXI não estavam calibradas para a diversidade dos tons de pele. O resultado dos filmes da Kodak era que “independentemente da calibragem configurada para imprimir as fotos, a reprodução de peles mais escuras apresentava uma coloração indistinta, pálida, ou tão próxima do preto que só o branco dos olhos e dos dentes exibia algum detalhe” (Roth, 2016). Como citado por Eustáquio Neves, era necessário que o fotógrafo entendesse que este problema era algo padronizado e fizesse as alterações necessárias durante a revelação. Na figura 2, podemos observar outra foto do projeto Retratisistas do Morro, recuperada a partir do seu negativo, considerando as questões apresentadas até aqui.

Figura 2: Aniversário da Renatinha (Renatinha's 6th Birthday)

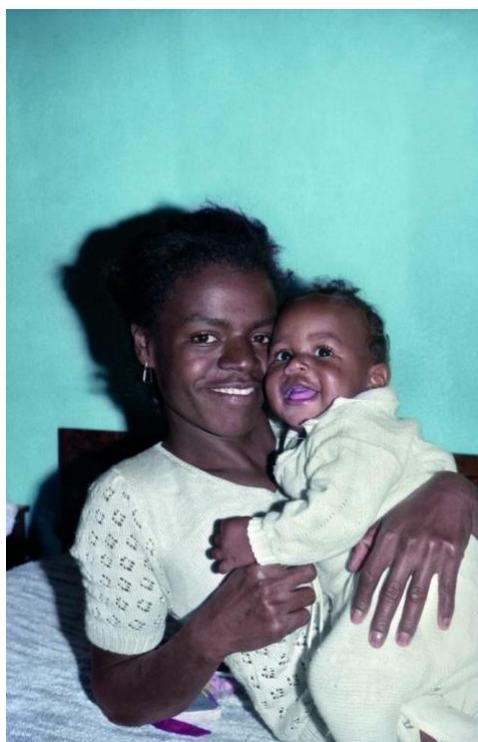


Fonte: MoMA. Fotografia: Afonso Pimenta. (1988)

O projeto também efetua a restauração comprometida com a fidelidade ao tom da pele dos retratados, contribuindo para quebrar com o embranquecimento da imagem de pessoas negras – como aconteceu com as imagens de Machado de Assis e de tantos outros. As dificuldades técnicas da fotografia e sua não neutralidade nos leva a um outro questionamento: era por uma questão de qualidade ou escassez desses registros que parece haver tão poucas imagens do cotidiano de pessoas negras historicamente no Brasil? Janaína Damasceno (2023) apresenta outra hipótese. Aponta que não era apenas dispendioso, mas poderia ser muito doloroso para uma pessoa negra ser fotografada e ver sua imagem em conflito com o racismo da sociedade. No entanto, a pesquisadora acredita que um processo diferente ocorreu em Aglomerado da Serra: o vínculo entre os fotografados e os fotógrafos é a chave que subverteu as relações de poder que frequentemente são creditadas à produção fotográfica. Comumente se considera que o fotógrafo detém o controle sobre aquele que é retratado. Mas a autora identifica nos fotografados um *desejo de inscrição visual*¹⁰, que os coloca como autores dos retratos tanto quanto quem tira as fotos. A fotografia “Tereza e filho” pode ser um exemplo desse ponto de vista da autora.

¹⁰ No texto, Janaína Damasceno referencia Ariella Azoulay no livro *O contrato civil da fotografia* de 2008.

Figura 3: Tereza e filho



Fonte: Prêmio Pipa. Fotógrafo: Afonso Pimenta. (1987)

“Essa Tereza da foto é a Tereza mais feliz do mundo” (Cunha, 2023, p. 52). A frase abre o depoimento de Tereza, que relembra do contexto de sua vida para além da fotografia, detalhes que não são tão felizes quanto a imagem, mas que para ela são indissociáveis. Revela que chamou Afonso Pimenta para fazer o registro dela com o filho em casa e para a ocasião vestiu sua melhor roupa. Sua relação com Afonso era profissional, mas também de amizade e respeito pois moravam no mesmo bairro e se conheciam há anos. Chamar alguém para a própria casa, escolher os detalhes e o momento da fotografia demonstram confiança por parte Tereza e a abertura de Afonso para a criação deste retrato.

A importância do reconhecimento dessas imagens dos álbuns de família como parte integrante da história do país pode ajudar a romper com os estereótipos racistas, na medida em que estas fotografias articulam a memória e não a consciência. Lélia Gonzalez diferencia as duas da seguinte forma: a memória é “lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa

verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 2020, p. 65); já a consciência é a história oficial, alienada, que é considerada verdade quando se encobre a memória. Utilizando estes termos, as imagens transmitidas em jornais, que marginalizam os habitantes dos subúrbios, são manifestações relacionadas à descrição de consciência reverberando o racismo. Já as fotografias dos álbuns de família de pessoas negras, que não correspondem às imagens que eram veiculadas nas revistas e televisão da época, podem ser associadas à memória. Esses dois conceitos permeiam a ambivalência mostrada pela autora, entre a aceitação e a rejeição das mulheres negras na sociedade brasileira.

Vamos retornar à noção de mucama e seus desdobramentos em mulata, doméstica e mãe preta, que aprisionam a mulher negra nas esferas social e psicológica. Sobre a mãe preta, Gonzalez pontua:

Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular. (Gonzalez, 2020, p. 42).

A Tia Anastácia, do Sítio do Pica-Pau Amarelo, é um exemplo da figura da mãe preta: cuida das crianças, da casa, cozinha bem e conta histórias do *folclore*¹¹ brasileiro. Essa figura foi muito utilizada para fortalecer o mito da democracia racial como um exemplo de integração, representando a mulher negra como submissa. Gonzalez ressignifica esse suposto lugar de aceitação de passividade: foram as mulheres negras que criaram as crianças brancas, que transmitiram uma das maiores formas de resistência da cultura africana no país, o pretuguês. A pronúncia, as palavras de origem africana que foram incorporadas ao vocabulário e a transmissão de histórias que integram cosmovisões não europeias formam a cultura brasileira. Ou seja, as culturas

¹¹ A palavra “folclore” é questionada por Lélia Gonzalez no seu discurso na Constituinte. Segundo a autora, essa denominação é utilizada para as produções de conhecimento indígena, africana e afro-brasileira para diminuir sua importância (Gonzalez, 2020, p. 215).

africanas já fazem parte da formação dos brasileiros e nenhuma tentativa de embranquecer a população funcionaria, pois “a rasteira já está dada” (Gonzalez, 2020, p. 72). A autora faz referência a Lacan, que considera que é por meio da introdução da linguagem que ocorre a humanização – ela acontece, portanto, por causa da mãe preta. Conclui então que a cultura brasileira é *amefricana*. Formada a partir de costumes de diversas regiões de África que foram transformados e integrados ao longo dos séculos para serem de alguma forma preservados, bem como conhecimentos dos povos originários da América.

É importante fazer um complemento sobre a crítica de Gonzalez aos estadunidenses que se denominam afro-americanos. Ela argumenta que isso reflete uma postura imperialista: eles não são os únicos americanos, pessoas negras de todo o continente poderiam ser afro-americanas. Para diferenciar desse termo que já existe – e que é utilizado de forma errônea – ela propõe utilizar o termo *amefricano* para todo o continente.

Gonzalez propõe uma leitura psicanalítica para entender a neurose cultural brasileira, afinal, a mesma cultura que é amefricana por excelência nega isso veementemente. A denegação é justamente o que caracteriza a neurose (Gonzalez, 2020, p. 107), e ela vai acontecer como um recalcamiento, negação das origens africanas e de qualquer manifestação sua, em uma tentativa de embranquecer e apagar suas influências. A denegação é tão poderosa que acontece até nos setores mais progressistas da sociedade. A autora acusou setores de esquerda e feministas de sua época de excluírem a luta antirracista de suas pautas. Ela reconhecia a importância das lutas desses grupos e partilhava delas, considerando-se, inclusive, feminista, mas não podia deixar de expor a neurose impregnada também nos movimentos sociais.

É dentro da neurose que se dá a ambivalência da mulata e da doméstica. Gonzalez observou, em uma conferência de 1979, que o termo mulata passou a ser utilizado não mais como uma definição racial, mas como uma profissão. Mulata designava a dançarina de samba vista como um “produto de exportação” que foi “inventado pelo português” (Gonzales, 2020, p. 75). Durante o Carnaval ela é desejada e exaltada, porém, no resto do ano, essa mesma mulher trabalha como empregada

doméstica. Ambas as faces são violentas: na primeira, há a sexualização e objetificação; e, na segunda, há a invisibilidade, negação completa do desejo ou de qualquer importância que teve durante o Carnaval. Elas evidenciam a neurose justamente por causa desse recalcamento: durante a festa há esse ato falho de exaltação que não corresponde ao apagamento que ocorre no resto do ano.

As fotos “Tereza e filho” e “Aniversário da Renatinha” compõem um repertório que combate os estereótipos por meio da produção de imagens de contextos diferentes. A escritora estadunidense bell hooks (2024) dá grande importância à produção de fotografias familiares de pessoas negras como forma de resistência no livro *Arte na minha mente: política visual*. O texto contextualiza o período de segregação nos Estados Unidos, em que exibir as fotos era tão importante quanto tirá-las: as paredes de fotos nas casas eram o lugar onde a desumanização do racismo era combatida, onde novas imagens eram produzidas e combatiam as imagens degradantes veiculadas pela hegemonia branca. Dessa forma, as paredes de fotografias tiveram papel fundamental na constituição das pessoas negras, pois “desafiaram tanto as percepções brancas de negritude quanto o mundo da produção de imagens negras que refletiam o racismo internalizado. Muitas dessas imagens exigiam que nos olhássemos com novos olhos, que criássemos padrões opostos de avaliação” (hooks, 2024, p. 14).

A produção de imagens tornou-se importante para bell hooks, com sua observação de que os movimentos negros não se apropriaram da produção de imagens no contexto pós-segregação nos Estados Unidos. Hooks pontua que eles estavam mais preocupados em classificar as imagens midiáticas como boas ou más representações, mas aponta que isso reforça noções de essencialidade, quando os esforços são direcionados apenas para isso. A questão apontada é que a discussão sobre representação ainda era feita a partir da produção de imagens de pessoas brancas. Considerava que produzir imagens é mais importante para transformar a representação, pois transforma em representações, ou seja, confere pluralidade e não reitera essencialidade do estereótipo – mesmo que ele seja julgado como bom. Gonzalez também vai além do maniqueísmo em sua análise: não aceita que o cuidado

da mãe preta seja lido apenas como submissão e aponta a resistência no ato de cuidar. Partindo de diferentes contextos e temáticas, ambas alertaram sobre os perigos da estereotipação e a consideraram aprisionadora. Para bell hooks, a retomada da produção e exibição de imagens é central, considerando esse aspecto interno. Gonzalez propôs outra solução, privilegiando o pensamento sobre a subjetividade na formação da identidade.

No conceito de amefricanidade mora o caminho sugerido. No texto “A categoria político-cultural e amefricanidade”, de 1988, é possível entender que Gonzalez propõe que todos os habitantes da *América Ladina* se identifiquem como *ladino-amefricanos*, inclusive pessoas consideradas brancas. Isso foi justificado na medida que a cultura é amefricana em todo território e não reconhecer seria mais uma forma de negar esta origem: “nesse contexto todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos” (Gonzales, 2020, p. 107). Porém no texto “Nanny: pilar da amefricanidade”, também publicado em 1988, apenas as pessoas racializadas são consideradas amefricanas, propondo a união em torno da amefricanidade como uma forma de resistência, principalmente, para as mulheres. A amefricanidade foi definida por ela:

Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. [...] Em consequência, o termo amefricanas/amefricanos nomeia a descendência não só dos africanos “gentilmente” trazidos pelo tráfico negreiro como daqueles chegados à América antes de seu “descobrimento” por Cristóvão Colombo. (Gonzalez, 2020, p. 128).

Este sentido de amefricanidade toca em todos os pontos trazidos por Gonzalez em seu estudo interdisciplinar. A amefricanidade é um termo que surge da resistência e representa a luta contra a neurose cultural. A denegação, processo de recalçamento da sua formação africana e ameríndia, da ladino-amefricanidade tenta eliminar aqueles que são a representação dessas origens. Dessa forma, a categoria de amefricanidade representa as Américas como um todo, por terem em comum processos históricos e

culturais de colonização e formação de origem africana e ameríndia. Essa identidade se desenvolveu nos países colonizados, por meio de revoltas, resistência e organizações, assim, *ela não é algo novo, mas algo a ser reconhecido em comum*, principalmente, entre os países da América Latina por terem passado por processos de colonização semelhantes.

O conceito de amefricanidade é importante principalmente para as mulheres negras no reconhecimento e na luta contra a tripla-discriminação que sofrem. Um dos pontos que Lélia Gonzalez observou como consequência do racismo aberto era, justamente, um discernimento racial maior que levou a um engajamento pelos direitos das populações negras, como foi o caso da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos. Ela enxerga nessa relação entre a consciência individual e o coletivo algo muito importante para a luta e, por isso, insiste na amefricanidade: é a compreensão de uma identidade em comum, de origens e questões comuns, que podem levar à uma reação e mudança da realidade. No caso das mulheres negras, as violências que sofrem não são casos isolados, podem ser observadas no âmbito da raça, do gênero e da classe social. E isso não apenas no Brasil, mas também na América-Latina, o que torna a luta ainda mais poderosa pela extensão geográfica do problema. A força da resistência das mulheres negras, quando se observa a preservação da cultura no português, dá o indício de que a mudança pode ser feita justamente por elas, como a autora aponta, fazendo menção à dialética do senhor e do escravo de Hegel: “é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder”. (Gonzales, 2020, p. 50)

Foi observando a centralidade da subjetividade no pensamento gonzaleano, que relacionamos aqui a importância de se repensar as imagens e de valorizar as imagens de fotografias familiares como produções contra hegemônicas, propostas por outros autores. Foi a partir da coleção de monóculos da Dona Ana que nasceu o projeto Retratos do Morro e toda a pesquisa feita por Guilherme Cunha sobre os fotógrafos e as imagens produzidas pela população de Aglomerado da Serra. Reconhecer que as imagens colocam fotógrafos e fotografados em pé de igualdade, recuperar suas narrativas e repensar criticamente a técnica são diferenciais do projeto

que contribuem ativamente para quebrar com a ideologia de branqueamento. O projeto em si questiona as imagens predominantes veiculadas na mídia na segunda metade do século XX, propondo a ocupação de espaços consagrados de arte com fotografias produzidas em um bairro periférico de Belo Horizonte. Assim, contribuem para a construção da memória e não para reafirmação da consciência. Por ser bastante recente, ainda não podemos ter dimensão das transformações que a itinerância das exposições causou. Por isso, uma questão que fica aberta é quais serão as consequências da absorção dessas imagens pelo sistema da arte.

Outro aspecto que perpassa a reflexão é que a técnica não é neutra, bem como o conhecimento e as imagens que produzimos. Oyěwùmí fez uma crítica à estrutura da produção acadêmica e nos mostrou que quando os pressupostos são ocidentocentricos, a pesquisa também vai refletir isso. Paralelamente, os filmes de fotografias que utilizavam como parâmetro a pele branca dificilmente vão produzir imagens boas de pessoas negras. O próprio caminho não convencional que Gonzalez fez para articular seus conceitos e analisar as condições das mulheres negras na sociedade brasileira pode ser considerado um indicativo de que não havia espaço na estrutura acadêmica para a análise que ela propôs.

Ao considerarmos a diferenciação entre racismo por denegação e racismo aberto proposta por Gonzalez, constatamos que ela e bell hooks não escreveram a partir de um mesmo contexto. Apesar disso, é possível fazer aproximações entre as autoras sobre a importância da formação do racismo na dimensão privada. Pudemos observar no pensamento gonzaleano o imbricamento entre o mito da democracia racial e a ideologia de branqueamento como estruturadores de um sistema racista. Ficam evidentes os aspectos políticos dessa estrutura, mas também os subjetivos, principalmente para a mulher negra: como os estereótipos da mulata, mãe preta e doméstica foram moldados a partir da mucama, e devem ser quebrados também em suas camadas psicológicas. Ao mesmo tempo que a filósofa brasileira considerava que o racismo aberto gerou mais consciência racial, bell hooks apontou que, mesmo após acabada a segregação, o referencial continuou sendo o branco e reaver o controle da produção de imagens tinha se tornado fundamental para o combate ao racismo.

Atualmente, as discussões sobre a representatividade se tornaram mais frequentes e as imagens se tornaram centrais no debate, mas isso não diminui a proposta de *amefricanidade* de Lélia Gonzalez: ela continua sendo um caminho a ser percorrido.

Referências

FREUD CUNHA, Guilherme. Retratisas do Morro. São Paulo: editora Sesc, 2023. Catálogo de exposição.

DAMASCENO, Janaína. “Direito a olhar. Direito a ser visto. Direito a existir”. In: CUNHA, Guilherme. Retratisas do Morro. São Paulo: Editora Sesc, 2023, pp. 20-25. (catálogo de exposição).

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Organizadores: Flávia Rio e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar. 2020. E-book.

HOOKS, bell. Em nossa glória: Fotografia e vida negra. In: Arte na minha mente: política visual. Tradução: Rodrigo Lopez. 2024. Disponível em: <https://www.academia.edu/124643373/_Tradu%C3%A7%C3%A3o_Em_nossa_gl%C3%B3ria_Fotografia_e_vida_negra_bell_hooks_1995_?nav_from=ec4138e4-8c30-4e3b-b975-c9ff633fecc5>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

MUCAMA. In: Dicionário online Michaelis. 2025. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=mucama+>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

OYEWUMI, Oyèrónkẹ. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

ROTH, Lorna. Questão de pele. Revista Zum. 2016. Disponível em: <<https://revistazum.com.br/revista-zum-10/questao-de-pele/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

VEIGA, Edison. O que a negritude de Machado de Assis diz sobre como o Brasil lida com racismo. Portal Geledés. 2024. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-a-negritude-de-machado-de-assis-diz-sobre-como-brasil-lida-com-racismo/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

VELASCO, Suzana. Sob a luz tropical: racismo e padrões de cor da indústria fotográfica no Brasil. Revista ZUM 10. 2016. Disponível em: <<https://revistazum.com.br/revista-zum-10/racismo-padroes-industria-brasil/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

Imagens

MENDES, João. Retrato de Sônia Cristina da Silva. 1979. Fotografia. Disponível em: <<https://www.premiopipa.com/retratistas-do-morro/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

PIMENTA, Afonso. Festa da Renatinha. Fotografia. 1988. Disponível em: <<https://www.moma.org/collection/works/487664>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

PIMENTA, Afonso. Tereza e filho. Fotografia. 1987. Disponível em: <<https://www.premiopipa.com/retratistas-do-morro/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

A mãe da cultura brasileira¹

José Pedro Vaiser Malfate

Graduado em Direito na Universidade de São Paulo (FD/USP)

Graduando em Filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

São Paulo, Brasil

jose.malfate@usp.br

Resumo

Este artigo tem por objetivo compreender, a partir de uma interpretação sistêmica do pensamento de Lélia Gonzalez, como a autora posiciona a mulher negra no dúbio contexto de incorporação da população negra à sociedade brasileira, marcado pela discriminação, de um lado, e pelo desenvolvimento de formas de resistência, de outro. Nesse sentido, argumentamos que, apesar de a classe branca hegemônica ter atribuído um lugar de marginalização a essa mulher, traduzido contemporaneamente nas figuras da mulata e da empregada doméstica, a genealogia que a filósofa realiza quanto a essas mesmas figuras revela que suas ascendentes, a mucama e, especialmente, a mãe preta, representaram o mais relevante foco de resistência à dominação colonialista, desenvolvido no plano cultural e materializado na africanização da cultura brasileira.

Palavras-chave: mãe preta; africanização; discriminação; resistência; cultura brasileira.

Abstract

This article seeks to understand, through a systemic interpretation of Lélia Gonzalez's thought, how the author situates black women within the doubtful context in which the black population has been incorporated into Brazilian society, a process marked by discrimination and, on the other hand, by the development of ways of resistance. We argue that, although the hegemonic white elite has relegated black women to a marginal position, contemporarily symbolized by the figures of the "mulata" and the domestic worker ("empregada doméstica"), the philosopher's genealogical analysis of these very same figures reveals that its ascendants, the figures of the "mucama" and, above all, the black mother ("mãe preta"), emerged as the foundational agents of

¹ Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso "Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez", ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

resistance to colonial domination, developed through cultural practices and materialized in the africanization of Brazilian culture.

Keywords: black mother; africanization; discrimination; resistance; Brazilian culture.

1. Introdução

“O museu do pobre é a parede de casa”. A frase é de Dodô da Portela, primeira porta-bandeira a carregar o pavilhão da escola de samba carioca, e foi tirada de um episódio do podcast *Sambas contados*,² a respeito da trajetória de vida da sambista Aparecida, mulher negra marcante na história da música brasileira, mas jamais reconhecida como tal. Nada coincidentemente, assim, tanto a frase quanto o episódio mencionados tratam de um tema absolutamente comum da formação histórica, social e cultural do Brasil: a tentativa de apagamento da população negra.

Na obra de Lélia Gonzalez, esse é um tema basilar para a construção de todo o pensamento sobre a forma de articulação do racismo como sistema de dominação. As tentativas de apagamento são, para ela, deliberadas e se manifestam de inúmeras formas, em tal medida que mesmo setores supostamente progressistas tendem a tomar parte nelas, conscientemente ou não.³

Faz parte desse processo de apagamento, segundo Lélia, uma reinterpretação da teoria do “lugar natural” de Aristóteles, a partir da qual a sociedade brasileira perpetra uma separação entre brancos e negros tanto no plano geográfico, no que a autora chama de “divisão racial do espaço” (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 22), quanto no plano do acesso a oportunidades de vida, o que inclui o acesso à educação e à renda, entre outros. A segregação projeta seus tentáculos inclusive no âmbito corporal dos indivíduos, de modo que o corpo negro é separado do branco por seus atributos de força ou resistência, por ser dotado de ritmo ou sexualidade.

² O episódio é datado de 14 de março de 2024.

³ Vale citar dois níveis em que ocorre essa tentativa de apagamento levada a cabo por setores progressistas, níveis esses que recebem tratamento mais detido da autora. O primeiro é o do excessivo “economicismo” das análises sociológicas brasileiras, que tendem a ignorar o alcance político-ideológico do racismo e a abordar o tema exclusivamente sob a perspectiva de uma contradição de classes. O segundo é inerente ao movimento feminista, que rechaça a consideração do papel do racismo na discriminação de sexo e tacha as mulheres que o ressaltam como emotivas ou revanchistas.

E isso não se dá sem um propósito. Ao contrário, tem um claro objetivo de cunho socioeconômico. Como defende Lélia (2020, p. 34-35) a partir de uma análise estrutural, a atribuição político-ideológica de posições específicas aos diferentes grupos étnicos que compõem a sociedade brasileira está a serviço de garantir o equilíbrio dos sistemas internos de um capitalismo marcado pela convivência simultânea de três tipos distintos de acumulação de capital – capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista –, equilíbrio esse que depende das autonomias relativas dos subsistemas. Nessa lógica, o negro é relegado à massa marginal do mercado de trabalho, exercendo atividades manuais e de menor remuneração. Quando muito, ele pode, conforme os atributos físicos supracitados, ser um *entertainer* – um esportista ou músico.

Não à toa, presa nessa rígida estratificação, a população negra teve de adaptar suas formas de resistência ao poder colonizador, atuando nas brechas possíveis para preservar os valores que conformam a sua identidade afrodescendente. Trata-se de um “processo de duplo ajustamento” que pôde ser claramente observado, por exemplo, com as festas populares. No contexto destas, apropriando-se de datas comemorativas do calendário eurocristão para inserir os elementos de sua cultura nesses folguedos, bem como mascarando os seus ritos originários com a falsa roupagem de inocentes comemorações, a população afrodescendente tanto pôde preservar estes, quanto pôde transformar completamente aqueles ao seu feitio. Veja-se:

Em seu processo de duplo ajustamento à sociedade brasileira, os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade. Por meio desse processo de resistência/acomodação, os escravos foram atuando nos espaços permitidos e recriando clandestinamente seus cultos e ritos, seus valores culturais, sob a forma inocente das ‘brincadeiras de negros’, de folguedos, de batuques (GONZALEZ, 2024, p. 99-100).

É nesse dúbio contexto de segregação e resistência que Lélia (2020, p. 52-55) insere a mulher negra, cerne temático de seus principais trabalhos publicados. De um

lado, é uma mulher que sofre a discriminação de ver atribuído a si um lugar aviltante e muito limitado na sociedade brasileira, representado nas figuras da mulata e da empregada doméstica. De outro, é descendente da mucama, a qual, no desempenho das funções que no período colonial eram equivalentes às duas mencionadas figuras contemporâneas, em especial a primeva função de mãe preta, acabou por engendrar, através do duplo ajustamento mencionado, uma forma de resistência que deixou uma marca indelével de africanização da cultura brasileira.

Portanto, cabe indagar: como isso se deu? Isto é, como a figura multifacetada da mulher negra se inseriu e se insere nesse contexto de discriminação e resistência, acabando por, a partir do lugar que ocupa na estrutura socioeconômica brasileira, conduzir a cultura do país em direção a uma inextinguível africanização?

Responder a essa pergunta à luz da obra de Lélia Gonzalez, a nosso ver, não apenas significa sublinhar um potente trabalho intelectual, mas também, com a escolha, reforçar a mesma tese defendida pela autora de que a mulher negra é capaz de transformar repressão em resistência. Afinal de contas, a própria filósofa, enquanto mulher negra, ativista política e antiacademicista afiada, opondo-se a autores do cânone ensaístico do pensamento brasileiro como Gilberto Freyre e Caio Prado Jr., é objeto de tentativas de silenciamento pelo discurso dominante, que custa a lhe conferir o status de legítima pensadora do Brasil. Desse modo, apresentar a explicação de Lélia sobre o papel central da mulher negra para a formação da cultura brasileira é, em si mesmo, o ato de apresentar uma mulher negra que deixou a posição de objeto e assumiu a posição de sujeito, através de um discurso que subverteu o “lugar natural” que a sociedade lhe pretendia atribuir e deixou como herança explicações até então inauditas sobre o Brasil.

Nosso percurso para fazê-lo, então, se dividirá em duas etapas principais: na seção 2, detalharemos quem são exatamente as duas figuras contemporâneas apresentadas por Lélia, a mulata e a empregada doméstica, a fim de retratar o lugar hoje atribuído à mulher negra na estrutura socioeconômica brasileira e o seu estado de total discriminação; na seção 3, recuperaremos a argumentação de Lélia a respeito da figura da mucama, que, transformada em mãe preta ao servir de ama de leite dos

filhos do senhor de engenho, acabou, pela via da linguagem oral, por transmitir a eles os valores afrodescendentes que trazia consigo, conformando com isso a própria cultura brasileira e, nessa medida, também a principal forma de resistência ao regime escravista e à sua tentativa de apagamento da influência africana. Isso nos conduzirá à seção 4, em que finalmente esperamos concluir a exposição com uma resposta à indagação proposta.

2. A mulata e a doméstica: o lugar atribuído hoje à mulher negra brasileira

Conforme já exposto, a sociedade brasileira, pautada nos valores da classe branca hegemônica, entende que a população negra deve se ater ao seu lugar. No caso da mulher negra, Lélia (2020, p. 80) destaca que esse lugar se resume a duas figuras principais, que são duas faces de uma mesma moeda, variando somente conforme a situação em que é vista: a mulata e a empregada doméstica.

A mulata é a mulher negra que serve de “produto de exportação”, submetendo-se à exposição de seu corpo, através do “rebolado”, para a apreciação de homens brancos. Essa figura é representada principalmente pela passista da escola de samba, que durante o carnaval desfila majestosa e se transforma no foco principal de todas as atenções. Nesse sentido, a própria imagem da passista seminua na avenida já nos remete de plano a um lado pernicioso deste papel de destaque, afinal, ele se dá por meio da transformação de seu corpo em objeto dos apetites sexuais da classe branca e masculina dominante.

Lélia (2020, p. 80) denuncia que essa objetificação do corpo negro feminino ainda se agrava em razão de sua instrumentalização com fins ideológicos. É que o endeusamento momentâneo da mulata serve de pretexto para que a narrativa dominante reafirme a existência de uma “democracia racial” brasileira: supostamente, a valorização dessa mulher negra demonstraria a inexistência de racismo no Brasil. Originalmente arquitetado por Gilberto Freyre, esse mito é utilizado como um sofisticado mecanismo do que a pensadora chama de “racismo por denegação”, o qual, em seu discurso oficial, menospreza o papel que a discriminação racial possui na

conjuntura social brasileira, mas, na prática, a perpetua cotidianamente em uma série de registros.⁴

O caráter mitológico da propalada democracia racial, contudo, logo se faz evidente na medida em que, em todos os demais dias do ano, o holofote dedicado à mulata desaparecerá, relegando-a à sombra da sociedade ao lhe designar o outro papel que lhe cabe – o da empregada doméstica. É nesse momento, segundo Lélia (2020, p. 80), que a violência simbólica do referido ideal branco se consuma em sua maior contundência:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica (GONZALEZ, 2020, p. 80).

Vista sob a roupagem da empregada doméstica, em seu cotidiano, essa mesma mulher é objeto de todo tipo de preconceito por parte da sociedade. Afinal, para além da discriminação sofrida no dia a dia, se ela é impedida de acessar qualquer posto de trabalho que implique ser vista, estar à mostra, quanto menos lhe será permitido exercer atividades intelectuais e bem remuneradas. Para além disso, se uma dessas mulheres ergue a voz, invariavelmente é, ou ridicularizada, ou transformada em epítome da resistência negra e feminina, obliterando com isso toda a massa anônima de outras mulheres que sofrem com as mesmas discriminações. A empregada doméstica se torna, portanto, alvo da mais dura discriminação possível – como Lélia argumenta, uma tripla discriminação:

⁴ A autora designa como “racismo por denegação”, grosso modo, a forma de racismo que advém da experiência histórica do colonizador ibérico com os povos mouros, majoritariamente negros, nas lutas pluriseculares de reconquista de seu território. Dela redundou, segundo Lélia (2020, p. 142-144), um sólido conhecimento quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais, utilizado a partir de então para sustentar a engessada estratificação racial e sexual já presente nessas sociedades. Esse conhecimento proveio o colonizador luso-espanhol com teorias como as da “miscigenação”, da “assimilação” e da “democracia racial”, que dispensam uma discriminação aberta e o consequente reforço da identidade do negro, procurando em seu lugar dissimular, por trás de seu véu, uma segregação velada e que fragmenta a identidade da população negra, fazendo-a desejar se embranquecer.

É importante frisar que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica – racial e/ou sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020, p. 145-146).

Este é, portanto, o lugar que se atribui à mulher negra na sociedade brasileira: um de total marginalização. A filósofa defende, entretanto, a possibilidade de uma reconstituição histórica das figuras da mulata e da empregada doméstica. Segundo ela, as duas figuras foram engendradas, respectivamente, a partir das figuras da mucama e da mãe preta – esta última, a “mucama permitida” (GONZALEZ, 2020, p. 82). E a reconstituição dessa origem revelará que, desde os tempos da escravidão, a mulher negra tem sido muito mais que um mero instrumento da dominação do homem branco, representando o mais relevante foco de resistência a essa dominação, em um processo que acabou por alçá-la à condição de mãe da cultura brasileira.

3. A mucama e a mãe preta: resistência em tempos coloniais

O nome “mucama” era usado, nos tempos da escravidão, para designar a escravizada negra que realizava os serviços domésticos da casa-grande, bem como atendia aos desejos sexuais do senhor e servia de ama de leite a seus filhos tidos com a esposa branca. Nesse sentido, como esclarece Lélia (2020, p. 81), o próprio nome já indica essa combinação de funções, a partir da seguinte definição extraída do *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*:

Mucama. (Do *quimbundo* mu’kama “amásia escrava”) S. Fl. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, *por vezes*, era *ama de leite*.

Os grifos na citação são de Lélia e se justificam pela análise que vem logo após, na qual ela afirma que, para além de atestar a existência de uma dupla função da mucama – servindo tanto à limpeza da casa-grande, quanto aos apetites sexuais do senhor –, o verbete ainda demonstra a tentativa, através do uso da expressão “por vezes”, de *recalcar* a objetificação sexual da escravizada negra, isto é, a segunda função mencionada.⁵

Ocorre que, Lélia aponta, ao exercer essa dupla função, a mulher negra escravizada passou a representar um pujante foco de oposição à dominação colonialista.

Enquanto parceira sexual do senhor branco, a escravizada negra acabou por gerar um desequilíbrio na ordem imperante no engenho. Afinal, como destaca a filósofa a partir de estudos de Heleieth Saffioti, o apetite sexual que o senhor direcionava à mulher negra o levava a tomar decisões irracionais e a entrar em disputas com seus adversários – escravizados negros – pelo amor dessa mulher, o que por vezes colocava em xeque a viabilidade econômica do latifúndio:

Ao caracterizar a função da escrava no sistema produtivo (prestação de bens e serviços) da sociedade escravocrata, Heleieth Saffioti mostra sua articulação com a prestação de serviços sexuais. E por aí ela ressalta que a mulher negra acabou por se converter no “instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar”. Isso porque o senhor acabava por assumir posições antieconômicas, determinadas por sua postura sexual; como havia negros que disputavam com ele no terreno do amor, partia para a apelação, ou seja, a tortura e venda dos concorrentes (GONZALEZ, 2020, p. 82).

Por outro lado, transformada em mãe preta por sua função de cuidadora dos filhos que o senhor tinha com a esposa branca, a mucama passou à história, nos relatos

⁵ O termo “recalque” é utilizado por Lélia segundo a elaboração conceitual de Sigmund Freud, pela qual, resumidamente, o recalque seria um mecanismo de defesa adotado para tornar suportável a convivência pessoal com um desejo que é intolerável a nível social. Para fazê-lo, o indivíduo recalca tal desejo no inconsciente, isto é, esconde-o, negando a sua existência no plano do consciente, a despeito de sua permanência no plano do inconsciente. Assim procede, segundo Lélia, o discurso hegemônico da sociedade brasileira com seu intento discriminatório: negando-o, a despeito de ele sempre ali estar.

propagados pelo discurso dominante, como uma figura fraterna aos interesses da casa-grande. São inúmeros os exemplos nesse sentido, bastando, a título ilustrativo, mencionar um dos mais famosos: a personagem Tia Anastácia, de Monteiro Lobato – uma mulher negra de extrema complacência, sabidamente inspirada em outra que fora ama de leite dos filhos do escritor.

Lélia aduz, porém, que a realidade é bastante distinta dessa concepção. Isso porque, enquanto mãe preta, a mulher negra era, efetivamente, a mãe dessas crianças brancas. E, ao ocupar o posto que seria da mãe biológica, acabou por transmitir a elas todos os seus valores oriundos de África, que foram com isso passados adiante. Acabou, portanto, por africanizar a cultura brasileira:

É interessante constatar como, através da figura da “mãe preta”, a verdade surge da equivocação. Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o “obscuro objeto do desejo” (*o filme O discreto charme da burguesia*) acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe (GONZALEZ, 2020, p. 87-88).

Para esclarecer como isso se deu, a filósofa mobiliza dois conceitos fundamentais da obra de Jacques Lacan: os conceitos de *infans* e de *sujeito suposto saber*. O primeiro é construído a partir da figura da criança que, falada sempre em terceira pessoa por adultos, acaba por ser ignorada enquanto sujeito de fala. Lélia (2020, p. 141) estende o conceito às mulheres negras, afirmando que elas são tratadas pelo sistema ideológico de dominação racista como um objeto, e não como um sujeito. O segundo conceito, por sua vez, se refere à identificação de determinadas figuras

como possuidoras de um conhecimento que não se possui, como é o caso comum da mãe, da perspectiva da criança.

Nesse contexto, colocada na posição de mãe preta que conta histórias e canta canções aos filhos brancos do senhor, a mulher negra subverte completamente a ordem estabelecida. Ela exorciza a posição de *infans* que lhe é atribuída e, assumindo a posição de *sujeito suposto saber* que deveria pertencer à mãe biológica, faz do *infans* que é a criança branca o receptáculo de todos os valores e crenças afrodescendentes. A linguagem passa a ser, assim, o grande instrumento da resistência empreendida pela mulher negra escravizada. Uma vez que a partir dela se acessa a ordem da cultura, a pessoa que exerce a linguagem nos primeiros anos de vida da criança acaba por moldar esse acesso. No caso dos filhos da mulher branca brasileira, essa pessoa foi a mãe preta.

Vale ressaltar, a corroborar o posicionamento de Lélia, que a importância da linguagem, especialmente na forma da transmissão oral de valores e crenças, também é marcante na cosmologia africana, que essas mulheres negras traziam de sua ancestralidade. Assim, Antônio Bispo dos Santos defende por exemplo que a colonização se inicia com o apagamento da identidade do colonizado por meio da alteração de sua cosmologia, o que se dá através da linguagem. Daí a necessidade de empreender uma “guerra das denominações”, nos moldes do que se pode considerar que a mãe preta fazia, conforme a tese de Lélia:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta. [...] Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também (DOS SANTOS, 2023, p. 11-13).

Igualmente, traçando um panorama que tem por objetivo revelar a unidade existente nas diversas filosofias africanas transplantadas com os escravizados ao Brasil, Luiz Antônio Simas e Nei Lopes destacam que a palavra oral passada aos descendentes é, nessa cosmologia comum, um verdadeiro instrumento de moldagem da alma:

A tradição oral é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado de ofício, história, divertimento e recreação. Baseada na prática e na experiência, ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar a sua alma (LOPES; SIMAS, 2024, p. 41).

Ambos os pontos de vista indicam, assim, que é possível, conforme pretende Lélia, conceber a passagem de valores e crenças através da linguagem oral como uma forma de resistência, no nível cultural, ao sistema de dominação racista. Indicam também que a mãe preta poderia ter plena consciência dessa possibilidade, chegando com isso, a bem da verdade, a pavimentar o caminho para se dar um passo adiante com relação à argumentação de Lélia, que qualifica essa forma de resistência como “passiva” (GONZALEZ, 2020, p. 54), e aventar a possibilidade de que ela fosse, na realidade, uma forma de resistência premeditada ou ativa.

Mas não apenas a criança branca teve sua visão de mundo moldada pela mãe preta. Lélia (2020, p. 88) destaca que essa criança, protótipo do adulto que integraria o discurso dominante no país, acabava, enquanto tal, por se confundir com a própria cultura brasileira, então em formação. A cultura brasileira é, nesse sentido, também um *infans*. Assim, ao moldar os valores e crenças da criança branca por meio da linguagem, o que fez a mãe preta foi nada menos que moldar *a própria cultura brasileira*:

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o português. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem (GONZALEZ, 2020, p. 88).

Essa linguagem, falada pela mãe preta e, através dela, por toda a população brasileira vindoura, é o que Lélia chama de “pretuguês”, e trata-se de uma prova cabal da africanização da cultura brasileira. Ora, o idioma atualmente falado no Brasil carrega em seu âmago uma série de adaptações com relação ao português lusófono, as quais acomodam justamente essa africanização, que passa então a ser inquestionável. Veja-se alguns exemplos, legados pela própria autora:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa ‘você’ em ‘cê’, o ‘está’ em ‘tá’ e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 2020, p. 90).

Outra prova fortíssima desse processo, também apontada por Lélia, é ainda o fato de que todo brasileiro, hoje, instado a elencar os elementos culturais que considera tipicamente nacionais, inevitavelmente listará o samba, o carnaval, o maracatu, o candomblé, a umbanda, e assim por diante. Todos, como é sabido, elementos que advêm, quando não originalmente, ao menos nos principais traços de suas manifestações,⁶ da cultura afrodescendente.

A seguinte passagem resume brilhantemente esse mecanismo de resistência através da africanização da cultura brasileira, que teve como força propulsora a mãe preta:

Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência. E uma delas é a chamada “resistência passiva”. A nosso ver, a mãe preta e o pai-joão, com suas histórias, criaram uma espécie de “romance familiar” que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo, do nosso *Volksgeist*. Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram

⁶ A ressalva vale principalmente para o carnaval, originalmente uma festa pagã que, depois de apropriada pela Igreja católica e trazida ao Brasil, recebeu influências afrodescendentes decisivas para torná-la a maior festa popular de um país de dimensões continentais.

representantes. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira (GONZALEZ, 2020, p. 54).

Também Raquel Barreto, comentando o pensamento de Lélia, assim o resume:

A passagem dos valores afro-brasileiros fez-se, de acordo com a autora, por meio da figura da “mãe preta”, aquela que, no período da escravidão, exerceu a função materna e ensinou a linguagem – na verdade, ensinou *sua* linguagem, subvertendo por dentro a casa-grande, a ordem do mundo branco, europeu. A chamada “mãe preta”, que o branco quer adotar como exemplo do negro integrado, que aceitou a democracia etc. e tal, na realidade tem um papel importantíssimo como *sujeito suposto saber* nas bases mesmo da formação da cultura brasileira. Ao aleitar as crianças brancas e ao falar seu português (com todo um acento de quimbundo, de ambundo, enfim, das línguas africanas), é ela que vai passar para o brasileiro, de um modo geral, determinado tipo de pronúncia que também traz marcas de um modo de ser, de sentir e de pensar (BARRETO, 2024, p. 38).

E essa resistência pela via cultural, enfim, representou a forma mais eficaz de oposição da população negra ao regime escravista no Brasil. Afinal, à luz do sofisticado racismo por denegação que se instaurou no país, cujos mecanismos mencionávamos no início deste artigo, a população negra era levada a rechaçar sua identidade racial, desejando se embranquecer.⁷ Ao contrário do que se deu nos Estados Unidos da América, em que um racismo franco acabava por reforçar suas identidades, no Brasil, por serem compelidos a não se reconhecer como negros, poucos foram os escravizados que se sentiram motivados a uma resistência explícita, ainda que essa oposição tenha existido e atravessado todo o processo de colonização, através dos quilombos e revoltas diversas.⁸

⁷ Assim surge, por exemplo, o “preto de alma branca”, objeto de críticas constantes de militância negra, a exemplo do conhecido samba *Identidade*, de Jorge Aragão, em que esse negro embranquecido é nominalmente citado como alguém que “não nos ajuda, só nos faz sofrer”.

⁸ Importante ressaltá-lo, pois Lélia comprova, com uma arguta reconstrução histórica, que a difundida imagem do negro passivo é absolutamente incabível.

As inúmeras formas de resistência ativa da população negra brasileira, entretanto, parecem não ter sido as mais eficientes e duradouras na concepção da pensadora, ou ao menos não tanto quanto a resistência imprimida pela oralidade da mãe preta, que melhor se adaptou à forma de operação do racismo por denegação e pôde se perpetuar. A própria autora chega a afirmar que “aqui [no Brasil], a força do cultural se apresenta como a melhor forma de resistência” (GONZALEZ, 2020, p. 133).

Daí a preponderante importância da resistência cultural, que se dava de forma velada, infiltrando-se nas frestas do sistema de dominação racista. Daí a importância fundamental, uma vez mais, da brasileira negra escravizada – em especial, da mãe preta.

4. Considerações finais

É o momento, enfim, de retornar à pergunta que nos propusemos a responder: como a figura multifacetada da mulher negra se inseriu e se insere no dúbio contexto de discriminação e resistência negra da sociedade brasileira, acabando por, a partir do lugar que ela ocupa na estrutura socioeconômica dessa sociedade, conduzir a cultura do país em direção a uma perene africanização?

À luz de todo o visto, resta claro que a mulata e a empregada doméstica de hoje são descendentes da mucama e da mãe preta, todas elas, cada qual a seu tempo, faces de uma mesma moeda: a mulher negra. Essa mulher que foi, ao longo de toda a história brasileira, relegada a um lugar secundário pela classe hegemônica branca, sofrendo uma tripla discriminação de cunho classista, sexista e racista.

Ainda assim, com inteligência e paciência, ela se utilizou dessa mesma posição em que foi colocada para resistir no nível da cosmovisão, o mais relevante, vez que individualizador do ser. Através da passagem de suas crenças e valores às crianças brancas por meio de seu pretuguês, ela subverteu silenciosamente a posição aviltante que lhe foi atribuída, sem que a estrutura racista se desse conta de que ela estaria moldando à sua imagem e semelhança toda uma cultura. Individualizou, assim, não apenas seres humanos, como todo um país. Quando notou a usurpação, o branco somente pôde fazer apelar para o recalçamento.

Daí porque não deve ser dado a ninguém duvidar do potencial de permanência da mulher negra. A mãe da cultura brasileira existirá. Ninguém poderá impedi-la de bater no peito e, como diz Lélia, (re)afirmar: “tamos aí”.

Referências

- BARRETO, Raquel. 2024. Pensar o Brasil em suas festas: o que Lélia nos ensina. In: GONZALEZ, Lélia. 2024. Festas populares no Brasil. São Paulo: Boitempo.
- DOS SANTOS, Antônio Bispo. 2023. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- _____. 2024. Festas populares no Brasil. São Paulo: Boitempo.
- _____. 2020. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. LIMA, Márcia; RIOS, Flávia (Org.). Rio de Janeiro: Zahar.
- _____; HASENBALG, Carlos. 2022. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Zahar.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. 2024. Filosofias africanas: uma introdução. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Audiovisual

APARECIDA – onde você se escondeu?. Locução: Emicida. São Paulo: Globoplay, 2024. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/48lnNX7UUdGdSNRyrGNUVO?si=MC9lhXcWRCe0VfdgIyaddA>. Acesso em: 11 jul. 2025.

Identidade. Intérprete: Jorge Aragão. Compositor: Jorge Aragão. In: Chorando estrelas. Intérprete: Jorge Aragão. Rio de Janeiro: Som Livre, 1992. 1 disco vinil, lado B, faixa 5 (4 min 18 s).

Os lugares das mulheres negras dentro do processo de formação cultural do Brasil¹

Alexandre Xiab[®] Nunes

Jornalista formado pela USJT e graduando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP)

São Paulo, Brasil

alexandrekiabonunes@usp.br

Resumo

Este artigo analisa a dialética entre consciência e memória no pensamento de Lélia Gonzalez, articulando raça, gênero e linguagem na formação cultural brasileira. A partir das figuras da mãe preta, da doméstica e da mucama, discute como o racismo estrutural e a ideologia do branqueamento moldam a identidade das mulheres negras. Com base na obra *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*, de Sueli Carneiro, são incorporados os testemunhos de Sônia Maria Pereira do Nascimento e Fátima Oliveira, que evidenciam o racismo por denegação nos espaços institucionais. O texto propõe um feminismo afro-latino-americano interseccional e coletivo, que reconhece a resistência cotidiana das mulheres negras como força transformadora. A memória é valorizada como ferramenta de luta, e a consciência crítica como instrumento de emancipação.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Feminismo negro, Memória, Consciência, Racismo.

Abstract

This article examines the dialectic between consciousness and memory in the thought of Lélia Gonzalez, articulating race, gender, and language in the Brazilian cultural formation. Drawing on the figures of the “mãe preta”, the domestic worker, and the “mucama”, it discusses how structural racism and whitening ideology shape the identity of Black women. Based on Sueli Carneiro’s work *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*, the article incorporates the testimonies of Sônia Maria Pereira do Nascimento and Fátima Oliveira, which

¹ Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso “Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez”, ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

highlight the persistence of racism by denial within institutional spaces. The text proposes an Afro-Latin American feminism that is intersectional and collective, recognizing the everyday resistance of Black women as a transformative force. Memory is emphasized as a tool of struggle, while critical consciousness is framed as an instrument of emancipation.

Keywords: Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Black feminism, Memory, Consciousness, Racism.

A dialética entre consciência e memória

Antes de apontar o lugar da mulher negra no processo de formação cultural brasileira, é necessário compreender a dialética entre consciência e memória, conforme elaborada por Lélia Gonzalez no ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75). Para a autora, essas duas categorias não se opõem de forma rígida, mas se alimentam e se transformam mutuamente, constituindo a base de uma identidade crítica e de resistência dos sujeitos historicamente oprimidos (Gonzalez, 2020, p. 78–79).

Essas categorias, consciência e memória, são apresentadas por Gonzalez de forma complementar e dialética. A consciência é descrita como o espaço do desconhecimento, do encobrimento e da alienação, território em que o discurso ideológico dominante se manifesta e impõe sua versão da verdade. Já a memória, por sua vez, é entendida como o “não-saber que conhece”, um campo de inscrições que restitui histórias silenciadas e revela verdades ocultas. Enquanto a consciência exclui, a memória inclui, resistindo às tentativas de apagamento e emergindo nas falhas do discurso dominante. Como sintetiza a própria autora, “a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena” (Gonzalez, 2020, p. 79). É nesse jogo de forças, nessa dialética entre consciência e memória, que se constrói a possibilidade de uma identidade insurgente, especialmente para os sujeitos racializados.

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do

esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. (GONZALEZ, 2020, p. 78-79).

Para a autora, a memória não é apenas o registro estático do passado, trata-se de um repositório ativo de tradições, lutas, traumas e resistências dos antepassados. Essa memória histórica é fundamental para que os sujeitos possam compreender como as relações de poder, racismo e sexismo se manifestaram e se instituíram ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, a consciência é o instrumento de reconhecimento e interpretação crítica desses registros históricos. Ela permite que os sujeitos se posicionem diante das injustiças e se reconheçam na trajetória de resistência que lhes foi legada. Assim, a consciência crítica se transforma ao se alicerçar na memória, ela não é uma resposta originária, mas o resultado de um processo de resignificação e diálogo com o passado.

A dialética entre memória e consciência funciona porque a memória fornece o material histórico e cultural que possibilita a formação de uma consciência crítica. Quanto mais os sujeitos resgatam e valorizam suas experiências e histórias de luta, mais eles podem desenvolver uma consciência que os impeça de aceitar passivamente os discursos excludentes. A consciência ativa, por sua vez, transforma essa memória, reinterpretando-a, ampliando seu sentido e, inclusive, criticando os processos de apagamento que o discurso dominante tende a promover, essa atuação permite que o conhecimento sobre o passado seja incorporado ao presente, orientando práticas de resistência e propostas de transformação.

Segundo Lélia Gonzalez, a consciência e a memória estão intrinsecamente interligadas, a memória das experiências coletivas é o alicerce que sustenta uma consciência crítica, enquanto uma consciência desperta e questionadora é capaz de ressignificar, preservar e fortalecer a memória dos antepassados. Essa interação dialética é essencial para que os sujeitos oprimidos, particularmente homens e mulheres negros possam se afirmar culturalmente, reivindicar seus direitos e transformar as estruturas de opressão presentes na sociedade.

Mucamas, Domésticas e Mães Pretas

No ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75), Lélia Gonzalez analisa como as figuras da mulata, doméstica e mãe preta transcendem categorias étnicas, tornando-se representações de papéis sociais e profissionais atribuídos às mulheres negras. Propõe uma releitura dessas noções para evidenciar como foram historicamente utilizadas para justificar a exploração econômica, sexual e afetiva dessas mulheres. A autora também questiona a aceitação e disseminação do mito da democracia racial, que mascara as dinâmicas reais de exclusão e discriminação, argumentando que esses discursos não apenas sustentam o racismo estrutural, mas também reforçam a marginalização específica das mulheres negras, assim, ao conectar racismo e sexismo. Revela como essas opressões se entrelaçam, expondo de forma incisiva o papel da sociedade brasileira na construção e perpetuação de estereótipos que impactam diretamente as mulheres negras.

Lélia Gonzalez destaca que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuídos à mesma pessoa (Gonzalez, 2020, p. 80), dependendo do contexto em que ela é vista. Isso revela como a sociedade brasileira utiliza essas categorias para controlar e limitar a identidade e o papel social de pessoas negras. A autora aponta que a culpabilidade gerada pela exploração histórica das mulheres negras se manifesta em formas de violência simbólica e física. Essa violência é mais evidente nas periferias, onde essas mulheres enfrentam a ausência de suporte familiar devido à perseguição policial e ao encarceramento de homens negros.

A ativista conecta essas dinâmicas históricas à realidade contemporânea, mostrando como o racismo estrutural continua a moldar as condições de vida dessas mulheres, especialmente aquelas em situação de maior vulnerabilidade. No contexto histórico, a figura da “antiga mucama” e da “nova doméstica” (Gonzalez, 2020, p. 80) assume um papel duplo na sociedade. Essas mulheres, antes responsáveis pelo cuidado das famílias dos senhores, hoje dedicam-se aos familiares dos novos patrões, realizando tarefas nos casarões, mansões e apartamentos de luxo de seus empregadores. Paralelamente, também se ocupam de seus próprios lares, seja casa, “puxadinho” ou barraco, e da dedicação à própria família. No primeiro âmbito, despertam o encanto do marido, o desejo do patrão e a neurose cultural da sociedade. No segundo, carregam a responsabilidade pela educação, tanto dos filhos dos chefes quanto de seus próprios pequenos.

Nesse contexto, é importante entendermos o conceito de neurose cultural na sociedade brasileira, que funciona como um mecanismo pelo qual o discurso dominante, a consciência, no sentido que ela atribui àquele campo de saber, o lugar do desconhecimento, do esquecimento e do encobrimento, esse que exerce poder ao mesmo tempo em que oculta o que a memória preserva. Em outras palavras, enquanto a consciência (ou o discurso ideológico oficial) impõe sua “verdade” (Gonzalez, 2020, p. 78), eliminando e desvalorizando registros e experiências que não se enquadram nessa visão, a memória, entendida como o “não-saber que conhece” (Gonzalez, 2020, p. 78), o depósito das histórias e das resistências dos nossos antepassados, insiste em reaparecer, mesmo que de forma fragmentada, nas “mancadas” (Gonzalez, 2020, p. 79) do discurso dominante.

Para a filósofa, essa dialética é crucial para entender como se produz a exclusão da verdadeira história e identidade dos povos oprimidos. A “neurose cultural” (Gonzalez, 2020, p. 84) seria, assim, a tendência patológica de reproduzir e naturalizar as hierarquias e os preconceitos, enquanto o poder, de forma quase insidiosa, obriga o esquecimento ou o recalçamento da memória que poderia, por outro lado, revelar uma outra construção da identidade e uma resistência aos modos estabelecidos de pensar.

Através do ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75), a autora mostra que a neurose cultural é um processo por meio do qual a cultura dominante é construída e mantida: ela exclui o que a memória (o legado e a resistência dos oprimidos) tenta incluir, impedindo assim que se reconheça a verdadeira dimensão histórica e cultural dos negros e demais grupos subalternizados. Essa crítica é central para o feminismo afro-latino-americano que ela propõe, pois chama a atenção para a necessidade de resgatar e valorizar as histórias e experiências que o discurso oficial tende a silenciar.

Nesse contexto, a filósofa brasileira Lélia Gonzalez afirma que “para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 76). A partir de termos psicanalíticos de Freud e Lacan, como “desejo”, “objeto parcial” e “neurose”, a autora desenvolve uma análise crítica sobre o lugar social atribuído às populações negras, em especial às mulheres negras. Ao utilizar expressões como “o negro” e “a mulher preta”, Gonzalez não se refere a categorias essencialistas, mas a construções históricas e culturais que revelam processos de estigmatização e hierarquização racial. Nesse sentido, desenterra os signos por trás de termos como “mulata”, “doméstica” (Gonzalez, 2020, p. 44) e “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 88), evidenciando como tais denominações carregam marcas de racismo e de desigualdade estrutural.

Dando continuidade à reflexão sobre o lugar da mulher negra na formação cultural do Brasil, Gonzalez ressignifica a figura da “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 53-54) como elemento central desse processo. Para a autora, essa personagem é a verdadeira mãe da criança brasileira, pois transmite valores, linguagem e cultura, enquanto à mulher branca é atribuído apenas o papel biológico de “outra” (Gonzalez, 2000, p. 87). Essa análise se conecta diretamente à crítica anterior sobre os signos que marcam a experiência da mulher negra, revelando como a “mãe preta” sustenta a base simbólica da sociedade. Nesse contexto, Gonzalez introduz o conceito de “pretuguês” (Gonzalez, 2020, p. 54), enfatizando que a língua e a cultura brasileiras foram profundamente moldadas pela presença africana. A “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p.

88) é, portanto, responsável por inserir a criança brasileira na ordem cultural, nomeando o pai e transmitindo os fundamentos do imaginário coletivo.

A autora nos oferece uma análise rica e multifacetada sobre as dinâmicas de poder, linguagem e cultura no Brasil, conectando o racismo estrutural às construções culturais e históricas. Lélia Gonzalez discute a influência africana na língua falada no Brasil, chamando atenção para traços como o uso do “r” no lugar do “l” (Gonzalez, 2020, p. 90), característicos de idiomas africanos, ela introduz o conceito de “pretuguês” para mostrar que a língua brasileira carrega marcas profundas da africanidade, mas isso é frequentemente ignorado ou ridicularizado pelo discurso dominante.

É interessante lembrar neste momento, de Tia Nastácia, personagem da obra *Sítio do Pica Pau Amarelo*, descrita pelo seu criador, Monteiro Lobato, como “negra beijuda” (Lobato, 1982, p. 591), assustada e medrosa. Ela foi a primeira personagem do conto que pode ser vista como pertencente à camada da população mais pobre do enredo. Quituteira e reconhecida por seus bolinhos de chuva, trabalhava para a patroa branca, Dona Benta, de quem era coadjuvante e dita “braço direito”. Mesmo que sempre sob ataques racistas, Nastácia representa a sabedoria popular, pois adorava contar histórias, com seu jeito humilde de falar, mas que trazia muitas reflexões para as crianças caucasianas do sítio.

Nessa análise, Lélia Gonzalez sublinha como a presença da mulher negra, mesmo em posições subalternas, subverte a ordem dominante, a “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 88), ao exercer sua função materna, deixa uma marca indelével na cultura brasileira, desafiando as tentativas de apagamento e controle. Nesse sentido, ela critica tanto a idealização dessas mulheres como símbolo de amor e dedicação quanto sua ridicularização em discursos populares. A filósofa rejeita essas narrativas simplistas, afirmando que a “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 88) é, acima de tudo, uma figura humana complexa e central na história brasileira, essa consegue dar uma das maiores invertidas dialéticas e históricas, pois: “A rasteira já está dada” (Gonzalez, 2000, p. 88).

Lutas diárias: rejeição, integração e resistência

No ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75), a filósofa relata em nota de rodapé uma situação vivida em seu cotidiano que permanece atual na experiência de muitas mulheres negras. Essas mulheres, apesar de reconhecidas por suas trajetórias profissionais, seja nas ciências; na academia ou nas artes como literatura, teatro, música, dramaturgia e na mídia, continuam enfrentando estigmas e preconceitos que atravessam sua presença social.

Nesse sentido vale apontar para um tipo de experiência muito comum. Refiro-me aos vendedores que batem à porta de minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: “A madame está?”. Sempre lhes respondo que a madame saiu e, mais uma vez, constato como somos vistas pelo “cordial” brasileiro. Outro tipo de pergunta que se costuma fazer, mas aí em lugares públicos: “Você trabalha na televisão?”, ou “Você é artista?”. E a gente sabe o que significa esse “trabalho” e essa “arte”. (GONZALEZ, 2020, p. 80-81).

Nesse contexto, está em questão o poder e o direito de uma mulher negra ascender socialmente, diante da resistência de uma sociedade marcada pela branquitude, que não aceita esse processo de mobilidade. O episódio reflete o estereótipo da mulher negra como não pertencente a espaços de privilégio, uma visão racista e classista que a associa a posições de serviço e não de poder ou reconhecimento. Tal fato, evidencia que essas mulheres são constantemente vinculadas a papéis de visibilidade restritos ao entretenimento e à exposição estética. Essa perspectiva limitadora reforça uma visão que as confina a determinadas áreas, frequentemente relacionadas à hipersexualização ou à exotização de sua imagem (Gonzalez, 2020, p. 79-80).

A filósofa brasileira critica a chamada cordialidade do brasileiro (Gonzalez, 2020, p. 50), que, embora aparente gentileza, está permeada por preconceitos sutis e estruturais, esses episódios cotidianos ilustram como o racismo é normalizado e se expressa em pequenas interações, apontando que as mulheres negras são vistas de maneira estereotipada e restritiva, tanto na esfera privada (assumidas como

empregadas) quanto na esfera pública (associadas a profissões ligadas ao corpo e à imagem).

Essa cordialidade brasileira se deve ao racismo estrutural existente no país, frequentemente negado pelo mito da democracia racial. No ensaio *A categoria político-cultural de amefricanidade* (Gonzalez, 2020, p. 127), Gonzalez distingue dois tipos de racismo. O primeiro é o racismo aberto, característico de sociedades de origem anglo-saxônica, germânica e holandesa, onde a pureza racial é mantida de forma explícita, como na identificação da “negritude” pela presença de “sangue negro nas veias” e na prática da segregação, exemplificada pelo apartheid na África do Sul (Gonzalez, 2020, p. 130). O segundo é o racismo disfarçado (ou por denegação), presente nos países de colonização luso-hispânica, em que a discriminação se manifesta de forma implícita por meio de teorias da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial” (Gonzalez, 2020, p. 130). Embora aparente inclusão, esse modelo mantém negros e indígenas em posições subordinadas, funcionando como uma estratégia eficaz de alienação e opressão.

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. [...] Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (GONZALEZ, 2020, p. 131-132).

Lélia Gonzalez aponta que, apesar do formalismo da igualdade perante a lei, o racismo latino-americano se mostra sofisticado o suficiente para manter os grupos não brancos em posições exploradas, alimentando uma ideologia de branqueamento. Esse processo faz com que muitos colonizados internalizem o desejo de “limpar o sangue” (Gonzalez, 2020, p. 132), fragmentando sua própria identidade racial, uma ideia sintetizada, ironicamente, por Millôr Fernandes ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, frase que reforça o “mito da democracia

racial” (Gonzalez, 2020, p. 131). Essa concepção assume falsamente que o Brasil é um país sem racismo, quando na verdade esse sistema de opressão não se manifesta apenas de forma individual, mas opera de maneira estrutural, legitimando a desigualdade e a subordinação racial.

Nas sociedades latino-americanas, onde impera o chamado “racismo por denegação” (Gonzalez, 2020, p. 130), a opressão se expressa de maneira mais sutil, por meio dos discursos que exaltam a miscigenação, a assimilação e a “democracia racial” (Gonzalez, 2020, p. 130), a sociedade aparenta ser inclusiva, mas, na prática, perpetua a subordinação dos negros e indígenas. Essa forma de racismo fragmenta a identidade racial, promovendo o desejo de “embranquecimento” (Gonzalez, 2020, p. 48) e dificultando a mobilização coletiva, pois a discriminação passa a ser mascarada sob o manto de um discurso formal de igualdade. A autora ressalta, ainda que a consciência clara da violência do racismo, seja ele explícito ou velado, tem levado os negros a se unirem e a lutarem tanto em nível cultural quanto político. No racismo de segregação explícita, por mais opressor que seja, fortalece a identidade dos oprimidos e impulsiona a mobilização coletiva, o racismo por denegação atua de forma insidiosa ao camuflar a exclusão por trás de discursos de inclusão, dificultando uma resistência plena e genuína.

Na obra *Dispositivo de Racialidade*, da filósofa brasileira Sueli Carneiro, encontramos relatos que evidenciam o racismo por denegação, especialmente nos testemunhos da advogada Sônia Maria Pereira do Nascimento, uma das fundadoras do Geledés – Instituto da Mulher Negra, e da biomédica Fátima Oliveira, ambas reconhecidas ativistas dos direitos da população negra no Brasil, sobretudo das mulheres negras. O relato de Sônia Maria é particularmente poderoso, pois evidencia as barreiras enfrentadas por mulheres negras em espaços profissionais e institucionais. Ela descreve episódios em que sua competência e posição eram constantemente questionadas devido ao racismo estrutural, sendo um dos momentos mais marcantes a perseguição de um juiz, que simboliza como o racismo institucional opera para deslegitimar e dificultar o trabalho de profissionais negras. Essa experiência é narrada pela própria Sônia Maria em seu testemunho:

Eu nunca usei porque achava que eu não era uma boa advogada, e agora eu vou usar o anel, e agora eu falo: “eu já tive a experiência de entrar numa audiência e o juiz não olhar prá minha cara, eu sair me sentindo um nada, hoje eu só falo se ele olhar prá minha cara”. Eu fui fazer um divórcio, eu fui de trança, o juiz não olhava prá mim, só ficava olhando na trança e dizia assim para o casal: “Se vocês precisarem de alguma coisa venham falar comigo”. Veja, era um divórcio consensual. Se vocês precisarem de alguma coisa falem comigo (ênfase da entrevista), eu disse: “Falar como o senhor, Excelência?” Juiz: “Sim, falem comigo, qualquer dúvida que tiverem falem comigo, vocês viram o que está escrito aqui?” Sônia: “Claro, cada um de nós tem uma via, juiz.” Então diz o juiz: “Ah, bom! Mas vocês sabem perfeitamente o que estão fazendo aqui, foram orientados nesse sentido, senão falem comigo, e agora mesmo depois se tiverem alguma dúvida venham falar comigo”. Aquilo estava me deixando daquele jeito e eu pensando: o que será que ele está querendo fazer? Então eu falei: “Mas falar como Excelência?” Aí a cliente disse: “eu não estou entendendo, porque ela é minha advogada, nós somos amigas há mais de 20 anos!”. Juiz: “Ah! Então você sabe o que está escrito aí?” Cliente: “Eu sei, ela é minha amiga, mais do que advogada ela é minha amiga”. Juiz: “Mas ainda assim, digo prá vocês, se restou alguma dúvida falem comigo”. (CARNEIRO, 2017, p. 219-220).

Além disso, ela narra situações em que pessoas procuravam “a advogada”, sem perceber que ela mesma era a profissional qualificada, isso reflete o preconceito que associa a imagem de mulheres negras a papéis subalternos, negando-lhes o reconhecimento de suas capacidades e conquistas.

Mas é duro, em sala de audiência, você ser humilhada. No Fórum, na agência do BANESPA dentro do Fórum, havia uma placa enorme escrita “Só para advogados”. Eu na fila, na minha vez, a caixa pergunta: “você é advogada?” Eu voltei até a placa e lhe disse: “pelo menos, ler eu sei”. Ela super sem jeito, pediu desculpas e disse: “sabe o que acontece?” Eu respondi: “há muitos anos que sei o que acontece”. Eu fiz estágios no COJE - Centro de Orientação Jurídica e Encaminhamento da Mulher, da Procuradoria do Estado. Tinha a Secretária na porta, que dizia: “Agora a senhora vai entrar e falar com a advogada”. As pessoas entravam e diziam: “Cadê a advogada?” Eu, às vezes até levantava para procurar na sala: “Não tem ninguém mais aqui, sou eu!”. Uma vez, a moça falou: “então eu volto amanhã.” Saiu da sala, só que no dia seguinte seria eu também, falei prá ela: “A senhora pode esperar que vem uma outra advogada”. Não vinha, deixei ela, no final, “quer voltar amanhã?”. “Não, então eu converso,

a senhora é advogada?”. E isso você vai engolindo porque se não você passa o dia inteiro brigando e se estressando. (CARNEIRO, 2017, p. 221).

Apesar das adversidades, Sônia Maria sempre enfrentou as diversas barreiras institucionais e preconceitos, combatendo o racismo estrutural através de sua atuação firme e resiliente nos espaços que tenta marginalizá-la. Ela sempre se posicionou como advogada, uma profissão frequentemente associada ao privilégio e à branquitude, ao afirmar sua presença nesse espaço, ela desafia os estereótipos e reivindica o direito das mulheres negras de ocuparem posições de prestígio. A ativista do Geledés – Instituto da Mulher Negra, jamais se calou diante das injustiças que enfrentou, ao narrar os casos de preconceito, como a perseguição por parte de um juiz e o questionamento de sua identidade profissional, ela dá visibilidade ao racismo estrutural que permeia o sistema judiciário e outros espaços. Sua postura ao afirmar repetidamente sua competência e dignidade diante dos preconceitos é uma forma de resistência que desafia as expectativas racistas, essa firmeza vai além do individual, pois se transforma em inspiração para outras mulheres negras que enfrentam discriminação. Cada vez que Sônia Maria reafirma sua posição como advogada, ela desconstrói as narrativas que tentam limitar as mulheres negras a papéis subalternos, sua presença é, por si só, um ato político e um símbolo de resistência contra o sistema que tenta excluí-las.

Outro testemunho que merece atenção no livro da filósofa Sueli Carneiro, e que dialoga com os papéis das mulheres negras no Brasil discutidos por Lélia Gonzalez, é o de Fátima Oliveira (1953-2017), médica, feminista emancipadora, escritora e bioeticista que dedicou sua vida à defesa dos direitos reprodutivos das mulheres negras e ao estudo da saúde da população negra no Brasil. A partir de suas experiências pessoais e profissionais, Fátima evidencia as barreiras enfrentadas por mulheres subalternizadas em espaços acadêmicos e institucionais, especialmente em áreas como a biomedicina, historicamente dominadas por homens brancos. Em seu relato, ela narra os preconceitos que precisou superar ao longo da trajetória, destacando como o racismo

estrutural e o sexismo se manifestam tanto de forma explícita quanto velada. Essa percepção aparece de maneira contundente em sua própria fala:

Na verdade, a minha percepção do racismo sofrido aparece depois de médica, sobretudo o fato de as pessoas se espantarem quando me vêem; de perguntarem a que horas a médica vai chegar. Em geral, desde sempre, eu não pareço médica, até hoje. Há um estereótipo. Na imaginação popular, médica é branca! No Maranhão eu não era vista e nem tida como preta, ou negra, mas como morena. Mas, mesmo lá, médico é branco. (CARNEIRO, 2017, p. 279).

Ela descreve situações em que sua competência foi questionada, não por falta de habilidade, mas por causa de sua identidade como mulher negra. Esses episódios refletem o dispositivo de racialidade que Sueli Carneiro analisa, mostrando como as estruturas sociais operam para deslegitimar e excluir pessoas negras, mesmo quando ocupam posições de destaque. Tais apontamentos também já haviam sido evidenciados nas pesquisas e experiências no cotidiano da própria Lélia Gonzalez.

Mas, além disso, Fátima Oliveira utiliza sua experiência para denunciar essas práticas e reafirmar sua resistência, sua presença como biomédica negra é, por si só, um ato de enfrentamento ao racismo estrutural, desafiando os estereótipos que tentam limitar as mulheres negras a papéis subalternos, ela também se torna uma referência e inspiração para outras mulheres negras que buscam ocupar espaços de poder e prestígio.

A universidade está tendo que beber da nossa fonte, a fonte criada pelo movimento social, para trabalhar a saúde da população negra. Ou seja, não só os formuladores das políticas bebem nessa fonte como a universidade também [...]. É uma fonte cuja origem, é, inegavelmente, o ativismo, pois embora eu seja uma intelectual reconhecida, não sou professora universitária, porque eu nunca quis ser professora. (CARNEIRO, 2017, p. 281-282).

Reflexão

Esses testemunhos são exemplos poderosos de como a luta contra o racismo estrutural não é apenas individual, mas também coletiva. Ao resistirem, Fátima Oliveira, Sônia Maria Pereira do Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e outras

mulheres negras abrem caminhos para que tantas outras possam seguir transformando as estruturas sociais enraizadas no Brasil.

São lutas e coletividades que Lélia Gonzalez também traz no ensaio *Por um feminismo afro-latino-americano* (Gonzalez, 2020, p. 139), onde a filósofa propõe um feminismo interseccional e anti-imperialista, que reconheça essas diferenças e integre todas as mulheres à luta pela equidade. A autora nos traz um sentimento de esperança e renovação, acreditando que o feminismo latino-americano está caminhando para uma perspectiva mais inclusiva, capaz de reconhecer e combater tanto o sexismo quanto o racismo. Ela deixa um chamado à continuidade da luta e reforça a importância da solidariedade entre as mulheres da região. A autora dedica esse trabalho a várias mulheres que foram essenciais nessa jornada, demonstrando seu compromisso com uma irmandade verdadeira, baseada no respeito à diferença e na luta compartilhada.

Referências

CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020.

LOBATO, Monteiro. Obra Infantil Completa. São Paulo: Brasiliense, 1982 [Edição do Centenário].

Entreatos: A memória como nervura da consciência na filosofia de Lélia Gonzalez¹

Guilherme Guerra

Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)

São Paulo, Brasil

guilhermeguerra@usp.br

Helena Maria Silva do Nascimento

Graduanda em Letras pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)

São Paulo, Brasil

helenamarian@usp.br

Resumo

Este ensaio tem como objetivo principal apresentar os conceitos fundamentais da filosofia de Lélia Gonzalez. Ao destacarmos a neurose cultural visamos demonstrar como, através de um diálogo com a psicanálise lacaniana, a autora compreende a mulher negra enquanto figura dicotômica que, ao ser rejeitada e integrada em diferentes segmentos da sociedade brasileira, pode se estabelecer como a grande matriarca, a saber, o sujeito da cultura brasileira. Exploramos as figuras da mulata e da mãe preta para concluir que no corpo da mulher negra está contido o paradoxo entre a memória da cultura africana que se estabelece como a nervura da consciência branca nacional.

Palavras-chave: Neurose Cultural; Racismo; Sexismo.

Abstract

The main aim of this essay is to present the fundamental concepts of Lélia Gonzalez's philosophy. By highlighting cultural neurosis, we aim to demonstrate how, through a dialogue with Lacan's psychoanalysis, the author understands the black woman as a dual figure who, when rejected and integrated into different segments of Brazilian society, can establish herself as the great matriarch, the subject of Brazilian culture. Therefore, we explored the figures of the "mulata" and the black mother to conclude

¹ Este artigo foi elaborado a partir de trabalhos de conclusão do curso "Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez", ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

that the black woman's body contains the basic paradox of the memory of African culture that establishes itself as a vein in white national consciousness.

Keywords: Cultural Neurosis; Racism; Sexism.

Agradecimentos

À Profª Drª Tessa Moura Lacerda por ofertar o curso que deu o pontapé inicial para que esse texto viesse a existir.

Às alunas e alunos da turma de Filosofia Geral III que foi ofertada no primeiro semestre de 2025 pelo Departamento de Filosofia na Universidade pelas trocas realizadas ao longo do semestre e pelo esforço e dedicação que colocaram na composição do samba-enredo que fecha este trabalho.

À Mãe Jane de Oxum que contribuiu com os conhecimentos que construiu durante sua trajetória e pelo axé que trouxe à produção do texto que será lido.

1. Abram-se as cortinas: fundamentos da Filosofia de Lélia Gonzalez

Lélia Gonzalez destaca em sua obra que a formação cultural do Brasil é marcada por profundas contradições históricas e simbólicas, sobretudo no que diz respeito à presença negra. Em meio à construção de uma identidade nacional que se pretende mestiça, cordial e harmoniosa, isto é, o *mito da democracia racial* (Gonzalez, 2020A), a mulher negra ocupa uma posição paradoxal simultaneamente central e marginalizada, visível e invisibilizada, incorporada culturalmente, mas rejeitada social e politicamente. É nesse contexto que se pensa o lugar da mulher negra no Brasil. Este ensaio pretende cercar o conceito de *neurose cultural* desenvolvido pela autora, que descreve a estrutura psicossocial do racismo à brasileira, marcado pela recusa simbólica da matriz africana e pela apropriação inconsciente de suas expressões culturais. A partir disso, busca-se entender como a dialética entre rejeição e integração se manifesta na construção da consciência nacional e de que modo a memória negra e particularmente a feminina resiste a esse processo de apagamento.

O lugar em que nos situamos será determinante sobre o duplo fenômeno do racismo e sexismo e suas intersecções no Brasil, contexto em que as mulheres negras

passam a ser enlaçadas por essas duas formas de opressão que se reforçam mutuamente em um multifacetado sistema de opressão. Junto com Lélia Gonzalez, compreendemos que as figuras da mulata, da doméstica e da mãe preta se inserem nessa dinâmica por um viés econômico, sexual e cultural.

Esse processo se dá na medida em que o aspecto profissional da mulata, ao invés de apenas ético, faz reconhecer seu valor de exportação, bem como, junto da exploração, centralizamos na doméstica, enquanto trabalhadora submissa no ambiente domiciliar, o fundamento dos trabalhos de cuidado e a autonomia trabalhista da mulher branca. Além disso, verificamos os efeitos da mãe preta – essa mãe que representa a cristalização dos trabalhos de cuidado por parte da mulher negra – como rebote cultural, isto é, enquanto líderes nas religiões afro-brasileiras e cuidadoras primárias, é sobre a mãe preta que recai a introdução do sujeito na linguagem e na cultura.

No cerne da reflexão está a ideia de que o racismo e o sexismo não são fenômenos independentes. Para as mulheres negras, esses dois elementos se combinam em uma opressão dupla. Elas não são apenas discriminadas por sua raça, mas também por seu gênero, o que resulta em uma marginalização ainda mais profunda. As mulheres negras, portanto, enfrentam uma sobrecarga de preconceito tanto no espaço público quanto no privado.

Dessa maneira, a filosofia de Lélia Gonzalez considera a formação histórica do Brasil, marcada pela colonização e pelo processo de escravização dos povos africanos. Para ela, o racismo no Brasil não é apenas uma questão de discriminação racial, mas de uma estrutura profundamente enraizada que se mantém através de diversas práticas sociais e culturais, moldando as relações de poder no país. Relações que, baseando-nos na ordem geográfica e, sobretudo, na ordem do inconsciente, não são exclusivamente europeias e brancas, ao contrário, fazem parte de uma América Africana, cuja latinidade inexistente faz trocar o T pelo D, levando-nos diretamente à consciência da *América Ladina* (Gonzalez, 2020E) onde a neurose cultural possui o racismo como sintoma por excelência. Assim, todos os brasileiros, refletindo a pretensão para englobar todos os cidadãos da América Ladina, e não apenas os pretos e pardos, são

ladino-amefricanos, e compartilham da neurose cultural por sua relação de desejo e rejeição com as mulheres negras que estruturam sua sociedade e seu inconsciente.

Exploramos junto à autora a ideia de que a dicotomia imposta à mulher negra pelo conceito de neurose cultural estabelece uma possibilidade de inversão do paradoxo de maneira que, nas entrelinhas do roteiro estabelecido pela dominação branca e europeia, se explicita que o texto cultural e social no Brasil é dado pela mulher negra. Nesse sentido, a memória cultural encarnada no corpo da mulher negra revela o que a consciência branca pretende ocultar.

O diálogo epistemológico desenvolvido por Lélia Gonzalez abrange autores conceituados na psicanálise, como Freud e Lacan, que serão diretamente citados neste texto. Entretanto, reputamos a outras pensadoras e a outras formas de pensamento o papel de evidenciar as rasuras sociais pensadas por Gonzalez. Dessa maneira, a partir das canções de Luedji Luna e Linn da Quebrada podemos compreender o papel da mulher negra como objeto de consumo, bem como a ambiguidade da linguagem como maneira de resistência. Beatriz Nascimento ajuda-nos a refletir sobre o caráter filosófico e simbólico da passagem dos navios negreiros sobre o Atlântico no período colonial. E, por fim, Mãe Jane de Oxum complementa o texto ao nos atentar para a maneira como a língua se modifica no rito afro-brasileiro, reforçando sua importância como uma ferramenta de resistência cultural que perdura por vidas. Assim, se a consciência nos empurra ao conhecimento branco, acadêmico, masculino e europeu, a memória traz à tona sua estrutura feminina, ladina, negra e amefricana, ou seja, nas palavras de Gonzalez, a rasteira está dada.

2. O mito da democracia racial enquanto espetáculo: mulata como protagonista.

*Vou lhe rogar uma praga
Vou lhe fazer um feitiço
Jogar teu nome na lama [...]
Eu sou a preta que tu come e não assume
E não é questão de ciúmes
Tampouco de fé
Por acaso eu não sou uma mulher?
– Luedji Luna*

Sábado de carnaval, sol quente queima a pele, música alta e um calor que provêm parte do álcool, parte da liberdade selvagem com que se seguirá nos próximos dias. Esse período de exceção, como chamaria Gilda de Mello e Souza (1987), a olhos desfocados, nada mais é do que uma lacuna da norma, uma forma de externalização feérica e carnal do que está oculto, um período em que se pode verdadeiramente assumir a sina de quem se é. É neste momento em que se dá a alquimia social, isto é, os personagens que historicamente foram colocados de escanteio assumem posição central na festa: o porteiro é mestre sala, o motorista chefe de bateria. Mas essa transformação tem um caráter ainda mais pesado quando pensamos na passagem que faz a jovem mulher negra, quando ela sai do quarto da empregada para tornar-se a soberana absoluta do bloco de carnaval: a rainha de bateria.

A rainha de bateria nada mais é que a glamourização de um dos papéis atribuídos à mulher negra para efetivar sua exclusão. Neste caso, é quando todos os olhos se viram para a mulata, denominação que Lélia Gonzalez dá para jovens mulheres que são forçadas pelo sistema racista a exibir seus corpos e se prostituir, seja realmente através do sexo consumado ou da exploração sexual de sua imagem por melhores condições socioeconômicas. Essa faceta assumida pela jovem menina negra é colonial e significou, durante a escravidão, condições mais favoráveis na casa-grande e nas dinâmicas sociais. Essa jovem menina – que já é incumbida de um valor folclórico para exportação (Gonzalez, 2020C) – adquire um local no reino carnavalesco ao ser olhada. Se a autora pensa na mulata enquanto profissão, podemos enxergar a rainha de bateria como uma promoção. Ela é o sonho de toda garota nas pequenas escolas de samba, pois é na avenida em que realmente se garantirá sua remuneração e bem-estar social, garante-lhe até mesmo um “momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o Carnaval.” (Gonzalez, 2020A, p. 80).

Essas são, entretanto, realizações acidentais da carnavalização do corpo da mulher negra. Seu grande objetivo é deflagrado quando Luedji Luna explana as funções que são exercidas pela jovem negra enquanto rainha de bateria – “Eu sou a preta que tu come e não assume” (Luna, 2020). Vemos, portanto, a objetificação e a

hipersexualização do corpo da mulher negra na sociedade brasileira, corpo que é visto muitas vezes como outro, desprovido de autonomia e sujeito à exploração, seja no trabalho doméstico, seja na pornografia ou em outras formas de consumo sexual. Essa objetificação também reflete a opressão social e cultural que as mulheres negras sofrem. O papel da mulata é, justamente, estar disponível para os homens que a cercam e ele encontra sua expressão máxima quando a jovem garota assume diante de todo o sambódromo não apenas o olhar masculino, consumando igualmente sua posição reificada, mas também a disputa libidinal – e, implicitamente, romântica e material – contra a mulher branca pela atenção masculina (Gonzalez, 2020A). Disputa imposta pelo homem branco da casa-grande que arrasta para o olho do furacão sua esposa, a mulher que violenta na senzala e os homens escravizados que a cortejam, ele o faz justamente para usufruir do corpo da mulher negra sem ter que lidar com as consequências de admitir seu desejo na sociedade branca.

Neste processo, há um apogeu do corpo e da bunda, onde a escravização conteve uma contradição fundamental para a sociedade brasileira: na carne e na pele negras estão as camadas profundas da cultura africana, deixadas em parte no Oceano Atlântico – como bem aponta Beatriz Nascimento em *Ôrí* (1989) –, que se encontram ocultas pelas novas significações que lhe foram forçadas no cativeiro, mas que o corpo não se esqueceu, e tampouco o fez a cultura. A valorização da bunda, que etimologicamente provém da língua quimbunda (Gonzalez, 2020A) e igualmente exprime a contradição de transcendência e imanência da cultura africana, da rainha de bateria não é apenas o fetiche hetero masculino branco, é uma forma de resgatar o que fora recalcado pelos escravizadores nos engenhos, pelos traficantes de escravizados na África. Nesse sentido, a afirmação de Luedji Luna (“Eu sou a preta que tu come e não assume” [Luna, 2020]), pode ser lida ambigualmente na chave sexual e na antropofágica.

O que se pretende objetificar, dominar e consumir é, propriamente, a articulação de *Ôrí* e corpo – como exposto no filme de Beatriz Nascimento (1989). Mais especificamente, o objeto da antropofagia que perdura quase que hegemônica no Ocidente – compreendido como a zona afetada pelo pensamento judaico-cristão na

Europa e nos Estados Unidos – é a articulação da epistemologia africana entre teoria e prática, articulação que expõe a pequenez do problema filosófico por excelência: o problema da separação entre alma e corpo, mais especificamente, a articulação entre a epistemologia africana e seu sentido prático que foi pouco ou nada compreendido no Ocidente, vê-se por seu problema filosófico por excelência: a temível relação (melhor dizendo, separação) entre alma e corpo.

É através da bunda enquanto objeto parcial (Gonzalez, 2020A) que a doméstica do restante do ano é *desejada* e *vista* sem nenhum pudor no espetáculo carnavalesco. Nota-se já aqui que existe uma certa dialética incorporada entre a memória recalcada e aquilo que está na consciência coletiva que externaliza as reminiscências transatlânticas na cultura. Apesar de absolutamente não se tornar algo diferente, a mulher negra é a representação desses dois estágios da cultura nacional. E se diz “algo” porque a indagação que Luedji Luna empresta de Sojourner Truth (abolicionista e ativista dos direitos das mulheres norte-americana) – “E eu não sou uma mulher?” – (Luna, 2020) pode ser interpretada não como um questionamento meramente de funções, mas com uma radicalidade ontológica que interroga: não sou uma mulher? Não sou humana? Podemos pensar essa dúvida paralelamente ao filme de Beatriz Nascimento – onde o corpo negro é explicitado como corpo-território, corpo-memória e deixa de ser apenas suporte de violências, torna-se espaço privilegiado da recuperação da lembrança diásporica como afirmação – ao considerá-la como o acontecimento em que a contradição é posta para fora, a contradição colonial do corpo é publicizada e tornada, eventualmente, em manifesto político.

A resposta para esses questionamentos é dada evidentemente apenas do sábado de carnaval até a quarta-feira de cinzas. É nesse momento em que a leitura detida de Lélia Gonzalez nota que a positividade atribuída ao corpo da mulher negra é, na realidade, apenas um cavalo de troia. Ela oculta que durante todos os outros dias do ano seu corpo é velado pelo tabu e pela proibição, tornado objeto. O que ele revela corretamente é o desejo duplo – sexual e cultural – que não se encaixa no calendário da branquitude, gerando uma contradição psíquica fundamental para a construção da cultura brasileira: a *neurose*.

Lélia abre mão deste conceito psicanalítico para exemplificar que, bem como os pacientes neuróticos, a cultura no Brasil oculta seu próprio racismo. O neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma, porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento (Gonzalez, 2020A). Argumenta usando Freud, com a categoria de *denegação*, que o indivíduo defende negando que lhe pertença (Gonzalez, 2020E). No racismo à brasileira, se volta contra os negros, as testemunhas vivas, e diz não o fazer (“democracia racial” brasileira). Recalca, como vimos, o seu desejo, mas não pode exterminá-lo, bem como o homem branco não consegue livrar-se do desejo do corpo proibido e torna-o em violência, agressão.

Questiona-se, portanto, que por conta da grande parcela negra da população, ou mesmo por conta da intensa tradição de miscigenação no Brasil, tenhamos desenvolvido e aprendido uma espécie de ética ou modo de vida que seja etnicamente igualitário, premissas que fazem parte do mito da democracia racial que é reencenado nos ritos carnavalescos (Gonzalez, 2020A). O mito criado em 1930 tem o historiador e sociólogo Gilberto Freyre como um dos seus articuladores principais, que pressupõe que não há racismo no Brasil, pois este seria uma democracia racial onde pessoas negras não passariam de cidadãos comuns (Gonzalez, 2020B), tendo em vista que o processo de miscigenação teria teoricamente afirmado práticas de convívio étnico-racial que reforçam o papel igualitário desempenhado por negros e brancos, como se a miscigenação não fosse um processo de violação dos corpos das mulheres negras por parte da minoria branca dominante (Gonzalez, 2020H).

Lélia Gonzalez aponta que, apesar da evidente presença de pessoas negras, a construção organizacional do país assemelha-se, contraditoriamente, aqueles que mantêm um regime severo de *apartheid*. Por exemplo:

[...] a comunidade afro-brasileira já está acostumada se refere à violência policial: quando atua em bairros e residências da classe dominante branca, a ação da polícia visa “proteger”; mas em relação às favelas e áreas periféricas, onde se concentra a população negra, a polícia passa para a repressão [...]. Por esse motivo, afro-brasileiros têm medo de sair de casa sem seu documento de identidade, especialmente sem sua carteira de trabalho; uma pessoa pode ser

presa sem motivo, torturada ou simplesmente morta como um “delinquente perigoso”. (Gonzalez, 2020B, p. 67).

Mas as semelhanças não são assim tão imperativas. Segundo Gonzalez (2020E), existem dois tipos de construção do racismo nas Américas: o racismo por denegação, oriundo das relações interracialis que já haviam sido estabelecidas na península ibérica através da “invasão” moura, e o racismo aberto, que através da violência física extrema pretende cooptar os corpos (Gonzalez, 2020G). Não é necessária muita reflexão para pensarmos que o Brasil se enquadra no segundo tipo, não apenas porque seu passado envolve a colonização portuguesa, mas porque até agora pautamos, justamente, um *cativeiro cultural*, psicológico e estético que, para Gonzalez (2020B), é chamado de ideologia do embranquecimento. Ou seja, uma cisão na identidade do sujeito negro – e da sociedade – que o faz ignorar e se desvencilhar de sua cor para ascender socialmente através de uma persona branca², aliás, embranquecida, que carrega consigo uma nova memória e cultura que são enviesadas pela ideologia política racista, mas que não pode fazê-lo senão pela adulteração das experiências reais enfrentadas pelo indivíduo, criando uma consciência de si dissonante. O mesmo ocorre com a cultura. A nervura da consciência é a memória e é por sua presença inquietante nas lacunas do discurso branco que notamos que ele, na verdade, é negro.

Embora estejamos discutindo principalmente a questão cultural, em nenhum momento Lélia Gonzalez esquece a dimensão econômica e trabalhista que são frutos diretos dessa divisão entre racismo por denegação e racismo explícito. O discurso só é negro porque, de algumas maneiras materiais e culturais, a estrutura do Brasil foi – e continua sendo – construída por pessoas de diversos lugares da África e por seus/suas descendentes. A questão econômica torna-se um desafio pois, segundo Lélia Gonzalez (2020G), não se pode pensar na raça apenas como uma categoria econômica, como

² Essa persona não passa do fruto daquilo que Gonzalez denomina de “psicologia da jabuticaba” (Gonzalez, 2020I) que, por sua vez, está diretamente vinculada ao desejo internalizado de embranquecer que é imbuído a pessoa negra pela sociedade racista. Ou seja, uma vez que se ascende socialmente, o jabuticaba acaba por aderir à ideologia da minoria branca dominante, envergonhando-se da própria raça e comunidade de origem. Torna-se um preto de alma branca, uma jabuticaba “preta por fora, branca por dentro e com um caroço que não dá pra engolir” (Gonzalez, 2020I, p. 211).

acusa a tradição marxista de ter feito, mas é necessário integrá-la a essa participação cultural proeminentemente feminina como se verá a seguir.

3. Entre a coxia e o espetáculo: a roteirização da mãe preta.

*Nega cambinda que fala na língua Nagô”
– Ponto de chamar de todas as Pretas Velhas*

*“A saia rodava e sua boca remexia
Que a contradição nos banhe com sua feitiçaria
[...]
Sua língua é uma faca
Faço dela o meu perfume
– Linn da Quebrada*

Lélia Gonzalez explica que as festas no Brasil, apesar de seguirem um modelo eurocatólico (Gonzalez, 2024), são frutos de um estilhaçamento cultural que demonstram a ruptura com as tradições católicas e européias, revelando o amplo fundo indígena e preto que situa através de “um extraordinário esforço de preservação” (Gonzalez, 2024, p. 99) a cultura negra na cultura branca. Veremos a seguir como esse esforço de preservação das culturas originárias e africanas se deu, principalmente, através das mulheres negras.

A mucama – isto é, uma jovem negra que executava suas funções na casa-grande, invés das plantações em decorrência de sua beleza, pele ligeiramente mais clara, etc. – não apenas alterna-se como mulata ao ser icubida da iniciação sexual dos meninos brancos ou a satisfação dos desejos dos patrões, ela tinha dentro da casa-grande árduas jornadas de trabalho doméstico.

A escrava de cor criou para a mulher branca das casas-grandes e das menores condições de vida amena, fácil e na maior parte das vezes ociosa. Cozinhava, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e do eito e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente, destinados. [...] O amor para a escrava [...] tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenações Filipinas, com seus

castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem faziam desistir dos concubinatos e mancebias com as escravas. (Hahner, s.d. *apud* Gonzalez, 2020A, p. 81).

Na descrição de Hahner, notamos a tripla opressão das mucamas. Elas eram responsáveis pela manutenção de seu lar, da mulher escravagista e, ainda, era obrigada a lidar com o embate libidinoso que o patrão lhe impunha. Lélia Gonzalez também acrescenta que em muitos casos, era função das mucamas emprestar ao parceiro a força moral enquanto autoridade familiar e como autoridade política, tendo em vista que faziam parte da resistência antiescravidão (Gonzalez, 2020F). A aquisição da força moral parece estar atrelada ao fato de que além de serem responsáveis pela manutenção da casa, as mucamas eram igualmente responsáveis pelos cuidados das crianças, das brancas e das negras, sem gerar uma cisão entre essas crianças e a educação/formação que lhes dava.

Isso significa que a passagem da criança para a cultura, que segundo Lacan se dá através da fala, era realizada inteiramente por intermédio da mucama que com o tempo envelhece e se torna um outro papel/estereótipo de opressão: a mãe preta. O que não se conta sobre essa figura, entretanto, é que em muitos casos o idioma que falava era, na realidade, o lorubá ou o Quimbundo, entre outros idiomas africanos que eram falados pelas pessoas traficadas no período colonial. No ponto de chamada das pretas velhas³, por exemplo, este fato é reiterado no verso “Nega cambinda que fala língua nagô”. É verdade que, após a traumática chegada ao Brasil, esse idioma não era mais apenas o nagô, ele já era uma das fundamentais ferramentas da mediação ideológica entre o hegemônico e as culturas aqui escorraçadas: o pretuguês. Esta africanização do idioma português se aproveita da língua dominante para se relacionar

³ Na realidade, esse ponto que é encontrado na Umbanda é um ponto de chamamento de “todos os pretos velhos” que utiliza o universal masculino. Neste texto, queremos acentuar o papel das pretas velhas, que são – segundo entrevista realizada com Mãe Jane de Oxum, Yalorixá de Umbanda e Batuque Gaúcho no dia 04/06/2025 exclusivamente para este trabalho – entidades que atravessam a história e a cultura, senhoras que durante o período colonial se qualificaram perante a sociedade sexista e escravagista enquanto “mães pretas”, mas que possuem dentro do rito religioso a função de auxiliar na cura física do corpo por meio de ervas, chás e banhos que são recomendados a partir do conhecimento que acumularam através das encarnações. Cabe ainda acrescentar que esses pontos não possuem uma autoria única, tampouco uma versão unívoca e pode ser diferente a depender da região, da nação que representa e da cultura do terreiro em que é proclamado, pode inclusive, sequer existir.

com a externalização da cultura católica-européia, mas carrega em seu cerne as categorias fundamentais das religiões, festas e culturas de África. De forma que se protege certas tradições culturais e linguísticas africanas ao torná-las o *modus operandi* do idioma português. Como exemplo icônico, Gonzalez dá a troca do “R” pelo “L” (Gonzalez, 2020E), mas citamos também o enraizamento de palavras do quimbundo como “moleque” – que, ao menos em São Paulo, adquire a grafia de “muleke” ou “mulekote” e passa a identificar um rapaz “posturado”, de respeito – ou caô que tem provável origem no lorubá e diz respeito a uma informação errada, uma mentira. Além do mais, o pretuguês também influencia a maneira como se pronuncia as palavras, aderindo a oratória maior nasalidade e simplificação de encontros vocálicos. Assim, o “R” que substitui o L também some no final do infinitivo dos verbos, como nas expressões “botá”, “frevê”, “suó” (Gonzalez, 2020A).

Uma dessas marcas é a dicotomia idiomática dentro do culto afro-brasileiro. Segundo entrevista concedida por Mãe Jane de Oxum (2025), Yalorixá de terreira de Umbanda e Batuque Gaúcho de Nação Jeje, constata-se que os pontos utilizados no culto dos Orixás são sempre em língua nativa africana – cuja variação depende da nação de que provêm, da mesma forma que se alteram os tempos e ritmos da canção –, mas os pontos de chamada das pretas velhas são em português. Isso ocorre, justamente, porque as pretas velhas são entidades que já foram encarnadas como mulheres negras escravizadas durante o período colonial e, portanto, foram afetadas pelas dinâmicas culturais e sociais da época, seu idioma não é o mero português coloquial, tampouco o informal, ele é algo outro. Influenciado, diz ainda Mãe Jane (2025), não só pela cultura em que esteve inserida e pelo processo de desencarne, mas também pela sua nova inserção no mundo através da incorporação, conectando-se aos saberes e costumes dos praticantes vivos – frequentemente periféricos, negros e marginalizados que já se comunicam através de uma atualização do pretuguês.

É evidente que essas marcas são ridicularizadas pela ideologia do branqueamento, tornadas falta de conhecimento ou domínio da norma formal da gramática, mas elas apontam antes quem é a legítima mãe da cultura brasileira, cuja melanina não pode ser ocultada.

A grande coisa sobre esse lance é que para a teoria lacaniana de que Lélia Gonzalez se aproveita, essa criança que está sendo introduzida ao seio da cultura é um *infans*, aquele que não é sujeito do próprio discurso, na medida que é falado pelos outros, isto é, quando falada por adultos na terceira pessoa é, consequentemente, excluída, ignorada, ausente apesar de sua presença. Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza, colocando em um lugar inferior dentro de sua hierarquia que suprime nossa humanidade, pois nega o direito de sermos sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história – todas essas características são um sistema patriarcal racista. E para quem se transfere o direito de assujeitamento da mulher negra? Para quem se olha procurando respostas que poderiam e deveriam ser dadas por ela, bem como se faz com as crianças? Falamos de outra categoria lacaniana, *sujeito suposto saber*, que se refere a identificações imaginárias com determinadas figuras, as quais é atribuído um conhecimento que elas não possuem, por exemplo mãe, pai, psicanalista, professor, etc. (Gonzalez, 2020F).

A ideologia do branqueamento pretende, justamente, que o *infans* seja o sujeito negro, mas a verdade é que as crianças brasileiras são representadas na fala da mulher negra, que é a sujeita suposta saber por excelência. Então, se procurarmos o seio da cultura brasileira, certamente vamos o encontrar negro. Esse seio que carrega consigo as cantigas, os pontos, os aforismas e *itans* diretamente do solo africano alimenta o imaginário coletivo dessas referências, por mais que mais dia menos dia elas devam se adaptar a regra do pai. Este pai recalcado, oculto e europeu que nada mais faz além de emprestar seu nome a quem não criou.

Tá aí mais uma das contradições que se exprimem através da mulher negra e que, de certa forma, na letra de Linn da Quebrada (Quebrada, 2021), banha a cultura brasileira de uma forma quase positiva. A introdução da criança pela mãe preta dá a ela o poder sobre os ideais que irão se encavar em seu inconsciente e em sua memória, até mesmo a de respeito pela figura paterna – é neste sentido que a mulher negra empresta sua força moral. A mãe preta encontra na desvalorização da articulação entre seu Ôrí e sua força de trabalho – isto é, do sentido prático e da força

epistemológica da qual falamos anteriormente – e encontra em sua objetificação maneiras para formar epistemologias como a sua, apesar desse pensamento não ser reconhecimento como pensamento. O que explicitamos aqui é que, ao isentar a mulher negra da capacidade de pensar, a sociedade brasileira nem sequer considera que ao realizar os trabalhos de cuidado das crianças brancas o que ela faz é, justamente, ensiná-las a pensar e a pensar como ela: amefricanamente. Vemos uma contradição da cultura: como pode a voz de alguém que supostamente não fala ser tão estrondosamente ouvida? Como pode alguém que não possui cultura fazer cultura? De onde menos espera um golpe, a cultura brasileira leva uma rasteira.

Contemporaneamente, esse empréstimo ainda é muito forte. As mulheres negras, enquanto domésticas e babás, ou seja, cuidadoras primárias, ainda são responsáveis pelos cuidados das crianças e com a iniciação sexual dos brancos. Como delimitamos, a alternância entre mucama e mulata são, segundo a autora, unificados na doméstica atual, que precisa lidar explicitamente com as tarefas de casa e implicitamente com o assédio masculino. Não apenas, ela ainda precisa transferir para a mulher branca essas duas tarefas. Ela precisa apontar para a criança quem é sua mãe e para o homem branco quem é sua esposa.

Como se não bastasse essa enrascada, devemos nos lembrar ainda que essa mulher que agora é vista como mãe pelas crianças, será considerada também enquanto concubina. Não é necessário ir muito longe na psicanálise para compreender como essa relação ambígua junto ao tabu do incesto gera no menino branco e na cultura brasileira um complexo de Édipo jamais resolvido que recoloca a questão da neurose que, eventualmente, se exprime não apenas no recalçamento, mas na violência e na fetichização. Por isso não se pode ignorar que a dinâmica libidinal entre senzala e casa-grande se resolve majoritariamente através do assassinato e do estupro, coisa que até hoje se perdura na cultura brasileira, não é a toa que entre 2021 e 2024 62,2% das vítimas de feminicídio no Brasil eram mulheres negras⁴.

⁴ LOPES, Bruna; SOUZA, Felipe. 62,6% das vítimas de feminicídio no Brasil são negras, aponta estudo. *CNN Brasil*, São Paulo, 4 mar. 2026. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil/626-das-vitimas-de-feminicidio-no-brasil-sao-negras-aponta-estudo/>. Acesso em: 5 mar. 2026.

4. Fecham as cortinas: sacode a poeira da sua saia

*Vó Maria Preta Velha, no tempo da escravidão
Toda tarde ela varria o terreiro do patrão.
Ô vó Maria, sacode a poeira da sua saia,
Sacode a poeira da sua saia.
– Ponto de chamada da Vovó Maria Conga*

Ao longo do texto, visou-se demonstrar como a mulher negra assume – por vezes, forçosamente – diferentes papéis na sociedade brasileira que reiteram sua exclusão dos espaços políticos e sociais de poder, apesar de sua presença ser requerida na esfera do trabalho e na esfera cultural. Entretanto, Lélia Gonzalez pensa que esses papéis fundaram contraditoriamente potenciais de reversão e resistência contra o pensamento patriarcal e racista que a sociedade brasileira tem como base.

Enquanto objeto de desejo e como aquela que assume a função materna, a figura da mulher negra serve de bode expiatório para fundar no sujeito branco masculino e na epistemologia que dele se segue uma cisão neurótica que só pode ser respondida por sua psiquê através de um processo de ocultação que afeta, inclusive, os sujeitos negros, pois eles estão inseridos nas dinâmicas hegemônicas e por elas são afetados, mesmo que apenas seu exterior seja alvo. Essa consciência dúbia revela em suas lacunas e narrativas outra coisa: a memória do útero que lhe formou. A fecundação da cultura brasileira se dá, e esperamos ter evidenciado ao longo do texto, no âmago da África, e é gestada no Brasil pelas mulheres negras que precisaram assumir a tripla função de mãe, doméstica e líder política e o fazem de forma perspicaz, inculcando nas crianças brasileiras as sementes da cultura, da língua e dos hábitos que deixaram no mar, trouxeram e fundaram aqui. Cabe ainda explicitar como essa dinâmica é pensada dentro dos termos de Lacan – “neurose”, “sujeito”, “objeto de desejo” –, mas sempre por Lélia, aliando-a à psicanálise lacaniana como uma pensadora original que reinventa a teoria psicanalítica para colocar no divã a sociedade brasileira.

Festividades como o carnaval simbolizam perfeitamente este cenário. Ele é um feriado de origem greco-romana, assimilado pela igreja católica e revestido no Brasil

pelos terreiros. As reformas realizadas no Brasil são essenciais para a manutenção das culturas africanas mutiladas no processo colonizatório e para a criação de um ideal nacional. Mesmo se aproveitando do maquinário simbólico negro, ele não deixa de ser disputado pela cultura hegemônica e também objetifica os corpos negros na avenida. Ele se torna, inclusive, um dos eventos de maior movimentação para a economia nacional.

Essas forças opositoras acabam por declamar para si a cultura brasileira, mas no fim das contas, o que importa para Gonzalez é que a disputa está ganha. A rasteira está dada e a cultura pretensamente branca não consegue ocultar para sempre que, na verdade, ela é composta pelas histórias de inúmeras Luedji Lunas, Linns da Quebrada e Vovós Maria Conga que seguem sacudindo a poeira de sua saia. Afinal, essa poeira é fruto do intenso trabalho executado por essas e outras inúmeras mulheres negras na construção desse país nos registros material e cultural, encontrando em sua rejeição e integração uma maneira de repassar adiante os ensinamentos de suas mães, avós e ancestrais que se encontram entre o Brasil, a África e para além do Oceano.

Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pela negra, fechamos com a letra do samba-enredo desenvolvida coletivamente pelo Quilombo Filosófico e Grêmio Recreativo Filósofa Tessa Moura Lacerda durante a disciplina de Filosofia Geral III ofertada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, justamente, pela Prof^a Dr^a Tessa Moura Lacerda que homenageia a Lélia Gonzalez e sua filosofia⁵:

Pisa forte nesse chão
Meu quilombo vai cantar
Pretuguês é nossa língua
Não se pode mais negar
A força da Amefricanidade
Lélia Gonzalez
Nossa voz vai ecoar!

A dor virou tambor

⁵ Este texto dialoga diretamente com o trabalho de extensão desenvolvido durante essa mesma disciplina que culminou em uma versão de estúdio do samba-enredo que pode ser verificada no YouTube e em um texto publicado a convite do portal Ciência na Rua sobre a experiência de composição que pode ser lido em <https://ciencianarua.net/>.

Na encruzilhada de uma língua e de uma cor.
E fez do pretuguês nosso clamor
Nosso clamor!
Falou de África com alma Ladina,
E em todo continente a mesma ginga,
E quem é ela?
E quem é ela?
Filósofa, Negra, uma mulher!

Ora yê yê ô,
Ora yê yê ô,
Hoje nós vamos cantar.

Nosso quilombo filosofia
O seu ori vamos, saudar!

Ora yê yê ô,
Ora yê yê ô,
Hoje nós vamos cantar.

Nosso quilombo filosofia
O seu ori vamos, saudar!

Da América mãe preta
A negativa contra a denegação
Fez de uma rasteira, uma construção
Nasce a cultura brasileira
Não sou tua ilusão vulgar,
sou história negada.
a mulher negra,
querendo falar!
a mulher Negra,
querendo falar!

Pisa forte nesse chão
Meu quilombo vai cantar
Pretuguês e nossa língua, não se pode
mais negar!
A força da Amefricanidade,
Lélia Gonzalez
a nossa voz vai ecoar!

Referências

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020A.

_____. “O apoio brasileiro à causa da Namíbia: dificuldades e possibilidades” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020B.

_____. “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos na exploração da mulher” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020C.

_____. “A juventude negra brasileira e a questão do desemprego” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020D.

_____. “A categoria político-cultural de amefricanidade” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020E.

_____. “A mulher negra na sociedade brasileira uma abordagem político-econômica” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020F.

_____. “Por um feminismo afro-latino-americano” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020G.

_____. “A mulher negra no Brasil” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020H.

_____. “A esperança branca” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020I.

_____. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024.

LUNA, Luedji. Ain’t I a woman? in: *Bom Mesmo É Estar Debaixo D’água* [independente], 2020.

MELLO E SOUZA, Gilda de. *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

QUEBRADA, Linn da. amor amor in: *Trava-línguas* [independente], 2021.