Feminismos, transfeminismos e teoria queer
Ano 2026 n. 05 | agosto - dezembro
ISSN: 3085-6663



NÓS

NÓS

feminismos, transfeminismos e teoria queer

Revista NÓS 2026 n. 05
ISSN: 3085-6663| agosto - dezembro

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 reapresentar 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, 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 5

(dê) forma 6

A arte antes da colagem | Karina Adorno 6

Estar pronta para o dia que vai chegar | Mirelle Jesus Lima 9

Artigos 13

Saberes deslocalizados: identidade, parcialidade e devir na psicanálise brasileira | Patricia Porchat 13

Da submissão à solidariedade transferida: políticas de pertencimento e violência na psicanálise – a questão de gênero | Clarice Paulon e Luana dos Santos 29

Três Guinéus de Virginia Woolf e a relação entre a forma social patriarcal e a guerra | Viviana Ribeiro 53

Põe ou tira a máscara? Bichas docentes, currículo e invenções queer na educação | Roberto da Silva e Letícia Nascimento 91

Perspectivas indígenas ante o negacionismo platônico-cristão | Geni Núñez 114

Um ensaio sobre a brotheragem: *o pacto silencioso do homem cis-heterossexual e a fragilidade do Cistema* | Andreone Medrado e Alisson dos Santos 127

A Teoria da Reprodução Social e o trabalho doméstico não remunerado: percursos e contribuições | Sayonara Andrade 157

Reflexões entre Lorde e hooks: a quebra dos silêncios marginalizados e a teorização a partir da dor | Caroline Sposito 177

Donna Haraway e a defesa da corporificação de uma objetividade antes descorporificada | Núbia de Moraes 193

Apresentação

Este número, publicado no calor da onda democrática que varreu a ameaça fascista do Brasil e levou esperanças para além de nossas fronteiras, traz artigos que fazem referência direta ao que gritamos nas ruas durante outubro de 2026: Viviana Ribeiro reconstrói, em seu artigo sobre *Três Guinéus*, a complexa relação entre a forma patriarcal, a guerra e o fascismo, descoberta por Virgínia Woolf – mostrando a imbricação entre as violências de gênero e o fascismo; e Geni Nuñez propõe em seu artigo investigar como perspectivas indígenas podem nos ajudar a repensar categorias como humano, homem e mulher e suas designações essencializadas ligadas a negacionismos ambientais e de gênero.

Há ainda uma reflexão sobre a "broderagem", ou as práticas homoeróticas entre homens reconhecidos como cisgênero e heterossexuais, tema de Andreone Medrado e Alisson dos Santos, que entendem essas práticas como fundamentais para a manutenção do "Cistema" (Sistema + cis-heteronormatividade).

A psicanálise é objeto de dois textos. Como "abrasileirar" a psicanálise? Pergunta-se Patrícia Porchat, que dialoga principalmente com Donna Haraway e a ideia de "saberes localizados", para imaginar uma resposta. Já Clarice Paulon e Luana dos Santos propõem a politização do debate sobre gênero na psicanálise: a violência de gênero é abordada aqui num diálogo conduzido com delicadeza.

Haraway comparece também no artigo de Núbia de Moraes, que analisa com rigor justamente o ensaio "Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", relacionando-o a outros textos da filósofa.

Há ainda um artigo que reflete sobre as relações entre homossexualidade, docência e currículo; um artigo sobre o feminismo marxista que analisa com rigor a teoria da reprodução social e a questão do trabalho doméstico – e traz à baila, com coragem, a necessidade de revolução; e um texto relacionando o pensamento de Audre Lorde e bell hooks.

Na seção (Dê)forma, Karina Adorno experimenta através da colagem e de palavras uma reflexão sobre Carolina Maria de Jesus e a leitura de Adriele Oliveira fez... E Mirelle Jesus Lima, em versos, reflete sobre "Estar pronta para o dia que vai chegar", o dia sem racismo, o dia de certezas, alegrias, e – por que não? – autêntica democracia.

Desejamos uma boa leitura e viva a democracia, a diferença e o diálogo!

(dê) forma

A arte antes da colagem | Karina Adorno[1]



[2]

Através da leitura. Em *Favela: a flor em resistência / O lugar ausente*, de Adriele Oliveira, encontrei uma escrita em que território e memória não permanecem separados. A casa não é somente arquitetura; o lugar não é somente geografia. Aquilo que habitamos continua nos habitando mesmo quando já não estamos lá. Permanece em nós.

Mas havia também Carolina.

Carolina Maria de Jesus já atravessava as páginas de Adriele antes de atravessar o meu trabalho. Sua presença chegou até mim mediada por outra mulher, outra

[1] Karina Adorno é artista visual, educadora e gestora cultural. Desenvolve trabalhos que atravessam memória, território e escrita, utilizando principalmente colagem, bordado, fotografia e intervenções urbanas. É criadora do Desfio Literário (@desfioliterario), projeto em que experimenta aproximações entre literatura e artes visuais a partir de leituras, imagens e processos manuais.6

[2] TÍTULO: *Sem título* | DIMENSÃO: 21 x 29,7 cm (A4) | TÉCNICA: colagem sobre papel 180 g/m², com intervenções em bordado e desenho | ANO: 2026

escrita, outra experiência de território. Talvez a arte tenha nascido aí: não em Carolina isoladamente, tampouco apenas em Adriele, mas no encontro produzido entre essas duas referências e naquilo que minha leitura poderia fazer com elas.

Depois vieram os recortes.

Fragmentos retirados de lugares distintos e colocados próximos o suficiente para que começassem a produzir relações que antes não existiam.

A colagem permite esse gesto: separar para aproximar. Há ritmo no compasso da distância.

Há também algo de coser nesse processo. Adriele encontra Carolina e a inscreve em sua obra. Eu encontro Carolina através de Adriele e volto a deslocá-la. Uma imagem conduz a outra, uma narrativa atravessa outra. A referência deixa de ser ponto de chegada e passa a funcionar como passagem. Como uma linha que atravessa, acrescenta e tece os fragmentos, criando um novo contexto.

Há gesto repetido, manual, lento, sempre intencional.

Bordar sobre uma imagem impressa é também perfurá-la. Para que o fio atravesse o papel, é preciso produzir pequenos rompimentos em sua superfície. A linha entra e sai, desaparece no verso e retorna alguns milímetros adiante. Aos poucos, aquilo que era apenas recorte passa a carregar outra temporalidade. Uma engenharia precisa.

Talvez lembrar também seja isso.

Não recuperar integralmente aquilo que passou, mas atravessar seus fragmentos. Criar ligações. Inventar continuidades sem esconder os vazios. Ponto atrás. Avançamos para depois voltar e, só então, seguir em frente.

Na imagem, a casa permanece pequena. Quase um símbolo. Mas, diante de Carolina, a casa já não pode ser lida como uma casa qualquer. É território, ausência, deslocamento da vida cotidiana.

Carolina escreve. Faz da precariedade e da cidade matéria de palavra e registro.

Em ponto areia, as cores de sua escrita sobressaem do caderno ao mesmo tempo que o pássaro bate suas asas.

A inspiração é assim.

Uma referência permanece viva e inspiradora quando não termina na obra que a cita, mas continua produzindo outras imagens, outras leituras e outras relações.

E talvez seja justamente nesse intervalo que a memória faça morada.

Karina Adorno – Desfio Literário

Estar pronta para o dia que vai chegar | Mirelle Jesus Lima[1]

Um dia eu me perguntei
Se eu estava pronta
Para o dia que com certeza vai chegar
E desde então
Eu tenho me preparado
Para caminhar
Nesse novo mundo
Que está a caminho

Eu me preparei para ser vista sem as distorções do racismo
Eu me resgatei, e me vi novamente como eu
Sem as feridas, e sem o medo

E eu tive pena de quem não estava pronto para esse dia que vai chegar
E eu espero que eles tenham tempo
De se conectar com a realidade novamente

Sem ninguém ver, eu treinei os meus passos vacilantes
Para que eles se tornassem passos decididos
Ou até distraídos
De quem caminha sem medo
Dos horrores do patriarcado
De quem caminha

[1] Mirelle Jesus Lima é formada em História pela Unifesp e em Biblioteconomia pela USP; atua como educadora e como mediadora de leitura. Em 2025, seu TCC sobre a atuação de Laudelina de Campos Mello no campo da cultura foi premiado pelo Prêmio ENBNA/EIBNA 2025 de Melhores Trabalhos de Conclusão de Curso em Biblioteconomia Negra e Biblioteconomia Antirracista – Categoria Sankofa.

Como quem pode confiar no mundo

Eu me preparei para amar com honestidade e liberdade
Quem eu quisesse amar
Sem ter o medo de não ser compreendida, de ser violentada
Porque neste dia, neste dia que vai chegar
O mundo inteiro só vai ser capaz de ver uma coisa
Que sou eu, e também nós

Eu me preparei para ter a certeza do almoço e da janta
Para ter a certeza do teto
Para ter a certeza da saúde
Para ter a certeza da educação
Para ter a certeza da infância
Para ter a certeza do cuidado
Para ter a certeza do consentimento

Eu me preparei para não precisar provar
Que a minha vida tinha valor
Porque neste dia que está chegando,
Estar viva vai ser vida suficiente
E a minha vida, como a vida das águas, das florestas e a dos outros animais
Serão reconhecidas como preciosas para todo o nosso coletivo

Eu me preparei para compartilhar com o mundo
Todo o esplendor da minha beleza
Para amar o meu corpo
Os seios que eu tenho
A vagina que eu tenho

O pênis que eu tenho
As cores que eu tenho
Os cheiros que eu tenho
Os tamanhos que eu tenho
Mesmo quando eles desafiam as expectativas colocadas sobre mim
Sobretudo, quando eles desafiam as expectativas colocadas sobre mim

Eu passei a ter orgulho de ter um corpo indomado
Ter um corpo que não se submete às fantasias do outro
Fantasias limitadas que tentam domar a vida

E neste dia, que vai chegar
Todos irão reconhecer
Que o amor é tão necessário quanto o oxigênio
E o mundo será gentil conosco
E nós seremos gentis com o mundo e com nós mesmas

E este dia está chegando, mas ele ainda não chegou
E enquanto ele não chega,
Eu me mantenho viva
Enquanto me preparo
Para ele chegar

E quando ele chegar
Eu vou saber amar,
Me amar
E te amar

E eu vou saber diferenciar
O novo bom, e o novo ruim
O velho bom, e o velho ruim

E é a certeza desse dia
Que me mantém viva
Quando eu me acho muito inadequada para a vida
E quando as coisas não parecem fazer sentido
Quando o futuro parece nublado
Tão nublado que eu ainda me pergunto
Se persiste o sol

Mas quando as nuvens se dispersam
E elas sempre dispersam
E o sol volta a brilhar
O seu calor me conta
Que este dia vai chegar
Que este dia está chegando

E então eu me mantenho pronta
E quando eu esqueço
Eu me perdoo
Porque no dia seguinte
Eu me lembro novamente
Você me lembra novamente
E nos mantemos vivas
Até que esse dia chegue

Artigos

Saberes deslocalizados: identidade, parcialidade e devir na psicanálise brasileira

Patricia Porchat
Docente do Departamento de Psicologia da UNESP-Bauru
Bauru - SP, Brasil
patiporchat77@gmail.com

Resumo

O artigo coloca em questão a construção teórica e a prática psicanalítica de um saber supostamente neutro, sem gênero, sem cor, sem classe e sem religião no Brasil. A hipótese é a de que esse questionamento corra o risco de substituir uma "verdadeira" psicanálise (neutra) por uma "verdadeira" psicanálise (brasileira). O objetivo é mostrar que a noção de saberes localizados, de Donna Haraway, implica um tipo de objetividade que recusa tanto a visão totalizante quanto o relativismo, afirmando-se como parcial, situada, posicionada, mas também aberta a surpresas, conexões, desconstruções, divisões e contradições. Diante da ameaça de uma afirmação identitária – ser psicanalista brasileiro -, sugerimos que devemos nos localizar no lugar do "tornar-se". O devir é talvez um pré-requisito para a prática da psicanálise no Brasil. Tornar-se um psicanalista brasileiro significa perceber que uma identidade e uma história da psicanálise no Brasil foram negadas, mas que o saber situado se assenta sobre uma objetividade parcial.

Palavras-chave: Psicanálise; Saberes localizados; Objetividade; Identidade; Decolonialidade.

Abstract

In Brazil, we have questioned the theoretical construction and psychoanalytic practice of a supposedly neutral knowledge, devoid of gender, race, class, and religion. In doing so, we run the risk of replacing a "true" (neutral) psychoanalysis with a "true" (Brazilian) psychoanalysis. This article aims to show that Donna Haraway's notion of situated knowledges entails a form of objectivity that rejects both a totalizing vision and relativism, asserting itself as partial, situated, and positioned, while also remaining open to surprises, connections, deconstructions, divisions, and contradictions. Faced

with the threat of an identity-based assertion—being a Brazilian psychoanalyst—we suggest that we should locate ourselves in the place of “becoming.” Becoming is perhaps a prerequisite for the practice of psychoanalysis in Brazil. Becoming a Brazilian psychoanalyst means recognizing that an identity and a history of psychoanalysis in Brazil have been denied, while also acknowledging that situated knowledge rests on partial objectivity.

Key words: Psychoanalysis; Situated Knowledges; Objectivity; Identity; Decoloniality.

A psicanálise no Brasil encontra-se atualmente em meio a uma grande transformação. Ela tem sido questionada em sua posição de saber totalizante, construído a partir de categorias não marcadas, como: o homem, o branco e o europeu, deixando seus praticantes em plena impotência teórica e diante da tarefa de reformular seu lugar de visão e de escuta. Para compreender essa transformação, darei como exemplo a constituição de minha identidade de psicanalista brasileira, que absorveu essas categorias sem questioná-las e que hoje se vê confrontada com uma irrupção de movimentos sociais e denúncias que evidenciam a invisibilização à qual, até recentemente, diferentes segmentos da população estiveram submetidos. Grupos até então socialmente marginalizados começaram a chegar às universidades ao longo dos últimos quinze anos graças a políticas públicas de inclusão. Psicanalistas brancos convivem cada vez mais com pacientes, mas também com psicanalistas negros, indígenas, trans e não binários. Pessoas vulnerabilizadas por pertencerem a uma classe social não privilegiada começam a manifestar interesse pela psicanálise e o desejo de se analisar e de se tornar analistas. No entanto, denunciam os altos valores cobrados pelas instituições de formação de analistas, que produzem uma linha de demarcação de classe e, no Brasil, consequentemente de raça, estabelecendo, desse modo, quem pode e quem não pode tornar-se psicanalista.

A identidade, enquanto categoria que nos ajuda a compreender o que acontece no nível social, entra em cena. É, portanto, a partir de minha identidade que inicio esta reflexão.

O que significa ser uma psicanalista brasileira? Quando me perguntaram, há muitos anos atrás, que língua eu falava no Brasil e respondi que era o português, disseram-me: “Por que você não diz que fala brasileiro?” A resposta mais evidente seria: porque vivo em um país que foi colonizado por Portugal, e aqui falamos a língua dos colonizadores. Mas nunca me senti descendente de pessoas colonizadas. Ainda mais porque sempre nos ensinaram que o Brasil era uma nação composta por portugueses, índios e negros; éramos todos misturados, mestiços, dizia-se. Construímos nossa história como nação em torno do mito da democracia racial, uma ficção social que nos convencia da suposta harmonia entre as raças, de modo a silenciar a opressão e a violência contra pessoas negras e indígenas. Havia também a presença de alguns estrangeiros — primeiro os holandeses e, muito mais tarde, japoneses, italianos, espanhóis, turcos e libaneses na região de São Paulo, onde vivo, e alemães no sul do Brasil. Nesse contexto, o “brasileiro” não podia ser uma língua. A política de extermínio e invisibilização aplicada aos povos originários nunca permitiu colocar a questão de saber se poderia haver uma língua brasileira. “Ser brasileiro/a” sempre foi um efeito do uso da língua portuguesa.

Pouco a pouco, ao me tornar adulta, compreendi que algumas palavras de uso corrente em nossa língua, nomes de cidades que eu inclusive visitava nas férias desde a infância, provinham da língua tupi, língua de alguns dos povos indígenas que habitavam o Brasil, e isso sempre me pareceu exótico. Os povos indígenas sempre pareceram exóticos para “nós”, brasileiros brancos que vivíamos em um grande centro urbano. Também tive pouco contato com pessoas negras, pouquíssimos colegas na escola em que estudava. Na minha infância, Senzala era o nome de um restaurante perto de minha casa, onde se comia muito bem. Em algum momento, soube que senzala era o lugar onde viviam, nas fazendas, os negros escravizados, mas, quando criança, não me parecia um problema que o nome do restaurante, do qual sempre guardei uma boa lembrança, fizesse referência a um período de escravização. Aliás, nunca havia pessoas negras nesse restaurante. Hoje percebo, evidentemente, que não se tratava apenas de uma questão de classe social — naquela época, poucas pessoas negras podiam frequentar um restaurante caro, em razão da enorme desigualdade

social em São Paulo, nos anos 1970, e da pouca possibilidade de ascensão social. Significava, sobretudo, que pessoas negras jamais iriam a um restaurante cujo nome remetia a um episódio tão ultrajante da história de nosso país. Minha alienação não me permitia compreender isso. A minha, mas também a de minha família e de muitos professores e estudantes da melhor universidade do país, para quem o racismo estava tão naturalizado que parecia não existir.

Meu pai era de origem portuguesa e suíça, mas a parte portuguesa não despertava minha curiosidade, pois era a raiz comum a muitos de nós, brasileiros. Era o sobrenome estrangeiro, diferente do português, como o de muitos de meus colegas, que me interessava e predominava em minha tentativa de reencontrar minhas raízes. Do lado de minha mãe havia portugueses, naturalmente, mas também uma figura — minha bisavó — que todos diziam ser indígena. Meu avô materno era originário de Manaus. Para nós, netos de meu avô, era exótico descender de uma indígena, mas nunca perguntamos a que grupo étnico essa mulher pertencia (isso parecia não ser importante, pois desconhecíamos os numerosos grupos étnicos do país). Anos mais tarde, quando meu avô materno já havia falecido, meu pai me disse que, na verdade, essa mulher era negra, mas que meu avô tinha vergonha de comentar esse fato. A família de minha mãe negou essa versão, portanto, a ascendência indígena de minha avó assim permaneceu, até que recentemente soube que ela era filha de um homem negro com uma mulher indígena.

Fiz esta breve introdução porque acredito que ela ainda retrata a situação de muitos psicanalistas no Brasil, não só de minha geração, em relação à sua origem e à percepção de seus pacientes na prática privada. Isso também vale para as pessoas atendidas em instituições públicas. Mesmo que esses pacientes tenham uma realidade social e cultural diferente daqueles que frequentam consultórios privados, ainda são majoritariamente escutados a partir do paradigma do paciente psicanalítico universal, europeu e branco. As demais genealogias são apagadas, esquecidas, invisibilizadas, desqualificadas ou, como diz Fernández (2009), são “diferenças desigualadas”, isto é, diferenças que produzem desigualdades.

Mas, afinal, quem somos nós, psicanalistas brasileiros? Ou melhor, quem fomos até agora? Éramos, em sua maioria, brancos, descendentes de europeus e, sem admiti-lo, hierarquizávamos essa ascendência — quanto mais rico material e culturalmente era o país europeu de onde vínhamos, mais "importante" era a nossa ascendência. Também valorizávamos a ascendência judaica, que estaria em "linha direta" com Freud. Apreciávamos os psicanalistas argentinos, pois, entre aqueles que vieram ao Brasil, havia muitos judeus e muitos italianos. No Brasil, ao contrário, a ascendência indígena e afrodescendente foi invisibilizada ao máximo.

Até recentemente, a psicanálise brasileira sempre foi "europeia", ou mesmo "americana", em razão da produção intelectual dos autores dos Estados Unidos que chegou ao Brasil por intermédio da International Psychoanalytical Association (IPA). Pode-se também dizer que foi influenciada pela psicanálise argentina, mas os brasileiros sempre a consideraram "europeia", sobretudo quando praticada por analistas de origem judaica e italiana que viviam em Buenos Aires, bons discípulos de Freud, Klein e Lacan.

Acredito que hoje seja importante dizer que, como psicanalistas, acreditamos ter nos transmutado em europeus. Essa ilusão nos cegou, ou melhor, nos ensurdeceu. Não penso que tenha sido uma atitude de mão única. Houve, por parte da colonização intelectual, um esforço para impor ideias, regras e verdades. Mas a colonização intelectual encontrou na colônia uma elite sedenta de identificação e de reconhecimento de seu pertencimento aos países colonizadores. De certo modo, isso era compreensível. Afinal, se aprendemos inglês na escola — anteriormente o francês também era ensinado nas escolas primárias —, se nossos pais estudaram na Inglaterra e na França (ou mesmo nos Estados Unidos), se tivemos professores "estrangeiros" em nossos colégios falando das maravilhas da colônia intelectual, assim como dos colonizadores intelectuais, por que desejaríamos algo diferente disso?

A teoria psicanalítica, em particular a freudiana, produz efeitos importantes sobre a produção de nossos saberes locais. Trata-se, de fato, da descrição de um funcionamento universal da psique, sem cor, sem classe social, mas de acordo com os dogmas do patriarcado e, portanto, em consonância com a sociedade brasileira sexista

e machista. Embora mostre como se dá a aquisição do gênero, revelando os custos afetivos para uma mulher na realização de uma feminilidade "normal", Freud faz da psicanálise uma teoria feminista "fracassada", como afirma Rubin (1975, p. 185). Nesse sentido, sendo a mulher considerada um "diferente" hierarquicamente inferior, cuja feminilidade é problemática, subsiste um universal psíquico "naturalmente" masculino.

Além disso, se a interseccionalidade tem hoje existência garantida no questionamento dos pilares da psicanálise (Kilomba, 2019), atribuindo, por exemplo, um papel importante à análise dos efeitos do racismo sobre a vida afetiva das pessoas negras, ela não existia quando da implantação da psicanálise no Brasil. O que hoje é colocado em questão, portanto, é a construção teórica e a prática de um saber pretensamente neutro no Brasil, sem gênero, sem cor, sem classe e sem religião, que favoreceria a continuidade do apagamento e da invisibilização de nossa história.

Recentemente, reencontramos a existência de psicanalistas negros na história do Brasil — Virginia Bicudo, Lélia González e Neusa Santos Souza — e até mesmo a apresentação das primeiras ideias psicanalíticas no Brasil pelo psiquiatra negro brasileiro Juliano Moreira, em 1910 (Castro; Facchinetti, 2015). Estudamos os efeitos do racismo sobre a população brasileira (Kon, 2019; Rosa, Binkowski e Souza, 2019), colocamos em cena uma psicanálise de rua, uma clínica pública que dá acesso a pessoas privadas de recursos financeiros (Maroni, 2022), problematizamos as relações de gênero na psicanálise e a partir dela (Françoia; Corsetto; Porchat, 2018), desconstruímos as categorias diagnósticas que patologizavam as expressões dissidentes de gênero, inclusive aquela tão específica da cultura brasileira, a travesti (Porchat, 2014; Cunha, 2021). Enfim, demos um grande passo para abrasileirar a psicanálise que praticamos no Brasil.

Mas o resultado desse esforço, a meu ver, só pode ser sustentado se adotarmos a ideia de um saber situado, pois haveria sempre o risco de trocar uma falsa "objetividade europeia" por uma pretensa verdadeira "objetividade brasileira".

O problema da objetividade

Há quase quarenta anos Donna Haraway abordava o problema da objetividade na ciência em seu célebre texto *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective* (Saberes localizados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio de uma perspectiva parcial). Em busca de uma doutrina utilizável da objetividade, Haraway põe em evidência a dicotomia que até então reinava sobre o significado e o alcance desse termo: de um lado, o construtivismo radical; de outro, o empirismo feminista. Trata-se da versão de Haraway daquilo que Sandra Harding, em *The Science Question in Feminism* (A questão da ciência no feminismo) (1986), descreveu como explicações pós-modernas da diferença em oposição a projetos de "ciência sucessora". Em outras palavras, de um lado denunciava-se a fabricação do conhecimento humano a partir de contingências históricas e de sujeitos cognoscentes igualmente inscritos em determinados períodos históricos e inseridos em relações de poder, chegando-se até mesmo a considerar a natureza da verdade científica como pura retórica. De outro lado, a objetividade poderia ser mantida, mas por meio de uma teoria feminista da ciência que oferecesse uma explicação melhor e mais adequada do mundo. Harding chamou isso de projeto de "ciência sucessora", que deveria propor um mundo no qual fosse possível viver bem mantendo uma posição crítica e reflexiva em relação às práticas de dominação dos outros, exercidas por cada um de nós, assim como em relação às parcelas desiguais de privilégios e opressão que todas as posições contêm (Harding, 1986, apud Haraway, 1995, p. 15).

Haraway (1995, p. 15-16) sugere que o feminismo precisaria de uma teoria da objetividade que, de algum modo, levasse em conta simultaneamente: (a) uma explicação da contingência histórica radical do conhecimento e dos sujeitos cognoscentes; (b) uma prática crítica de reconhecimento de suas "próprias tecnologias semióticas" para a construção do sentido; (c) um compromisso sério com explicações fiéis de um mundo "real" que pudesse ser parcialmente compartilhado e favorável a projetos terrenos de liberdade limitada, abundância material adequada, redução do

sofrimento e felicidade limitada; e (d) a insistência pós-moderna na diferença irredutível e na multiplicidade radical do saber local (Harding).

É nesse ponto que Haraway introduz a ideia de que "a objetividade feminista significa simplesmente saberes localizados" (Haraway, 1995, p. 18). Apoiada na metáfora da visão, Haraway critica a objetividade científica forjada a partir de um cientista que veria tudo, desde um lugar supostamente desinteressado e neutro, não marcado por qualquer especificidade (esquecendo as marcas do "não marcado", isto é, do Homem e do Branco), um olhar que viria de lugar nenhum. A essa visão totalizante opõe-se a doutrina da objetividade corporificada, os "saberes parciais, localizáveis, críticos, sustentados pela possibilidade de redes de conexão, chamadas solidariedade na política e conversações compartilhadas na epistemologia" (Haraway, 1995, p. 23).

O saber situado é uma visão corporificada do mundo; não é uma visão transcendente e totalizante, nem tampouco um relativismo no qual cada um conhece segundo si mesmo ou segundo seu ponto de vista, pois isso tornaria inviável a própria noção de objetividade. O relativismo seria "uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas de pretender estar igualmente em toda parte" (Haraway, 1995, p. 24). Pretender que todas as posições sejam "iguais" é recusar a responsabilidade e a avaliação crítica. A objetividade feminista se oporia tanto à visão totalizante quanto ao relativismo. Mas qual seria a objetividade de um saber situado?

Haraway aposta alto, pois dirá, por exemplo, que a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva, firme e racional só seria possível na política e na epistemologia das perspectivas parciais (Haraway, 1995, p. 24). Ou ainda: "a moral é simples: somente a perspectiva parcial promete uma visão objetiva" (Haraway, 1995, p. 21).

É a ideia de responsabilidade que permite começar a compreender sua noção de objetividade. Um saber situado e limitado permite que nos tornemos responsáveis pelo que aprendemos a ver (Haraway, 1995, p. 21). Posicionar-se implica responsabilidade por nossas práticas capacitantes. "Posicionar-se é, portanto, a prática-chave, a base do conhecimento organizado em torno das imagens da visão; é assim que se organiza grande parte do discurso científico e filosófico ocidental"

(Haraway, 1995, p. 27). Mas não se trata apenas disso. A objetividade de Haraway é também uma objetividade de aberturas, surpresas, conexões, desconstruções, divisão, contradição e parcialidade. O que nos interessa aqui, como psicanalistas, é a ideia de um eu dividido e contraditório, "que pode interrogar os posicionamentos e ser responsabilizado, […] que pode construir e integrar conversações racionais e imaginações fantásticas que mudam a história" (Haraway, 1995, p. 26).

> O eu cognoscente é parcial em todas as suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre imperfeitamente construído e alinhado e, portanto, capaz de se juntar a outro, de ver junto sem pretender ser o outro. É essa a promessa da objetividade: um conhecedor científico não busca a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial (Haraway, 1995, p. 26).

É a divisão do eu, a abertura às "surpresas e ironias no coração de toda produção de conhecimento" e a assunção de que "não estamos no comando do mundo" (Haraway, 1995, p. 38) que nos colocam em alerta quanto à definição de uma objetividade brasileira no conhecimento psicanalítico.

Segundo Haraway, algumas correntes do feminismo tendem a assimilar a perspectiva parcial do conhecimento à perspectiva dos subjugados (subalternos), cuja visão se situa na periferia. A experiência da repressão que sofreram e ainda sofrem, da opressão que os invisibiliza, os esquece e impõe seu desaparecimento, conduziria a um posicionamento menos suscetível de "permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento". Em consequência, proporiam "explicações do mundo mais sólidas, mais adequadas, mais firmes, mais objetivas, mais transformadoras" (Haraway, 1995, p. 23). Essa posição poderia facilmente ser elevada à condição da verdadeira objetividade, neste caso, a de um saber psicanalítico brasileiro. Mas, como qualquer outra posição, ela não é "inocente", dirá Haraway. Portanto, não está isenta de reavaliação crítica, decodificação, desconstrução e interpretação (Haraway, 1995, p. 23).

Assim, perceberemos que a proposta de Haraway nos permite construir uma objetividade brasileira, a da periferia do terceiro mundo marcada pela destruição dos povos indígenas, pela invisibilização do racismo contra as pessoas negras oriundas da escravização e pela desigualdade social daí decorrente. Mas, ao mesmo tempo, sua proposta evidencia os riscos que a noção de objetividade comporta quando não se leva em conta a vulnerabilidade do próprio ato de conhecer, para além de suas surpresas, contradições, desconstruções, imperfeições, enfim, de sua parcialidade. Afinal, nenhuma posição é "inocente".

A parcialidade entra novamente em cena, pois Haraway insiste com veemência em dois pontos: contra a universalidade e contra o fechamento, que aparece em seu texto como "controle do mundo", "ideias claras e distintas", numa referência evidente ao cogito cartesiano. Não há conhecimento absoluto ou, nos termos de Haraway, não há objetividade científica a partir de uma visão totalizante e universal; isso é evidente em seu texto. O que talvez não seja tão evidente, para aqueles de nós que vêm do terceiro mundo, é o esforço que ela parece fazer para resistir à tentação de substituir uma objetividade totalizante por outra, politicamente mais aceitável.

> Não é possível ocupar inteiramente uma das posições privilegiadas estruturadas pelo sexo, pela raça, pela nação e pela classe. E esta é uma lista abreviada de posições críticas. A busca por tal posição 'inteira' e total é a busca pelo objeto perfeito e fetichizado da história oposicional, que às vezes aparece na teoria feminista como a mulher do terceiro mundo essencializada (Mohanty, 1984). A subjugação não é a base de uma ontologia; pode ser um indício visual (Haraway, 1995, p. 27).

O conhecimento parcial situado e privilegiado — o conhecimento subalterno — é um indício visual do conhecimento racional, mas a base do conhecimento racional tem como metáfora "uma divisão dos sentidos, uma confusão entre voz e visão, em vez de ideias claras e distintas" (Haraway, 1995, p. 33). Ser um indício significa uma indicação, o apontamento de um caminho. Não é, portanto, o único e verdadeiro caminho. A visão corporificada do conhecimento parcial não pode esquecer que o corpo é complexo e contraditório. Se, portanto, a objetividade para o feminismo é uma

racionalidade situada, localizada e posicionada, Haraway não nos deixa esquecer que essa racionalidade não é um fechamento, mas uma abertura às contradições, às surpresas e mesmo às ironias.

Mas por que haveria o risco de encontrar, no agente do saber situado, neste caso o saber subalterno, o desejo de uma posição "inteira"?

O problema da identidade

A posição "inteira" pode ser compreendida como uma posição que reivindica seu olhar a partir de determinada identidade, da ideia de ser. E essa identidade frequentemente foi forjada na experiência de resistência à opressão. Mas ver criticamente, segundo Haraway, é renunciar a uma visão estabelecida com base numa identidade ou autoidentidade que ela qualifica de "inocente".

> Não se pode 'ser' uma célula ou uma molécula — ou uma mulher, uma pessoa colonizada, um trabalhador e assim por diante — se se quer ver e ter uma visão crítica a partir dessas posições. Ser é muito mais problemático e contingente (Haraway, 1995, p. 25).

Recordemos que, como vimos acima, ela fundamenta sua argumentação na ideia de um eu dividido e contraditório, que pode colocar posições em questão e prestar contas, que se junta às "conversações racionais e às imaginações fantásticas", que é "parcial em todas as suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original", capaz de "ver junto, sem fingir ser outro" (Haraway, 1995, p. 26).

A questão que se coloca para nós é a seguinte: é possível ser brasileira sem que isso resulte numa posição "inteira", isto é, numa posição que reivindique uma verdadeira objetividade brasileira do saber psicanalítico? Ou a posição "inteira" seria, neste momento, uma etapa necessária de um processo de reconhecimento, que seria posteriormente desconstruído?

Analistas que olham de seus corpos para outros corpos, que olham para suas cores de pele e para as dos outros, terão um saber localizado. Devem reconhecer-se como aqueles e aquelas que olham. Mas isso não deve ser uma forma de relativismo,

pois, para ter uma visão crítica, não podemos ver a partir de um lugar individual, diz Haraway, não podemos 'ser'. Por outro lado, talvez neste momento, no Brasil, precisemos 'ser'. E isso se justifica pelo fato de que o homem branco europeu 'foi', durante muito tempo, e continua 'sendo'. Como diz Grada Kilomba (2016):

> A branquitude, como outras identidades no poder, não é nomeada. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas essa centralidade não é reconhecida como relevante, pois é apresentada como sinônimo de humano (p. 18).

Apesar do deslocamento da identidade por Haraway, que pode se somar à crítica psicanalítica da noção de identidade — baseada no descentramento do eu e na subversão do sujeito —, concordamos com Tânia Rivera (2020) quando ela busca evidenciar uma dimensão importante da identidade: a do reconhecimento pelo Outro. Ela sugere que, no Brasil de hoje, a noção de identidade em psicanálise estaria justamente a serviço do reconhecimento da alteridade, da aceitação do outro como diferente, e que não pode ser ignorada.

> Com efeito, recusar a identidade em nome da alteridade, da diferença e da singularidade hoje é ignorar que, ao recorrer a significantes identitários, trata-se precisamente de afirmar diferenças secularmente negadas por discursos pseudo-dissidentes que relativizam a cor da pele ao afirmar uma mestiçagem generalizada e disfarçam a violência de gênero por um pretenso libertinismo carnavalesco" (Rivera, 2020, p. 25).

Mas o ser proposto por Rivera não é o ser da essência; é o da experiência, aquele que permite que a linguagem seja utilizada para se traduzir: a ideia de significantes identitários remete ao dizer, à palavra, como condição do "devir". A posição "inteira", que nos parece necessária para ter acesso a uma psicanálise brasileira, é ao mesmo tempo condicionada pelo fato de que só pode aparecer sob a condição de ser enunciada: "eu falo, logo sou". Ser implica aqui uma divisão do sujeito. "Eu sou", não toda, mas "eu sou".

A favor de um saber deslocalizado

Ser não-toda é uma maneira de pensar a identidade. A outra é o "devir". Não podemos ser uma psicanalista brasileira; é preciso tornar-se. Tomo emprestada essa ideia de Neusa Santos Souza, que escreveu, nos anos 1980, sobre a vida emocional de pessoas negras em mobilidade social ascendente e sobre a necessidade de tornar-se negro, precisamente porque não havia uma identidade negra positiva com a qual se identificar. Souza pressupõe a existência de um ideal do eu branco que funciona de modo a levar pessoas negras a perseguir valores e ideais brancos, ao mesmo tempo em que negam sua identidade negra. Por outro lado, a identidade negra não foi apenas negada; ela simplesmente não existiu, pois foi apagada da história brasileira. Os anos de colonização, escravização, opressão e mesmo racismo foram apagados em nome do mito da democracia racial. Nesse sentido, Souza (2021) afirma que não se é negro, mas alguém se torna negro ao tomar consciência da história social e individual que o atravessa.

Tornar-se psicanalista brasileira é também dar-se conta de que negamos uma identidade e uma história da psicanálise no Brasil, em nome de um mito de universalidade que nos fez acreditar que não havia diferença entre os praticantes da psicanálise no Brasil e os praticantes da psicanálise na Europa, assim como não havia diferença entre as pessoas que consultavam analistas no Brasil e as pessoas que consultavam analistas na Europa. Ao longo da história da psicanálise no Brasil, algumas figuras se destacaram ao tentar afirmar a ideia de uma especificidade da psicanálise no Brasil, que deveria levar em conta as particularidades da cultura na qual se insere. Mas foram ouvidas apenas em suas instituições e por alguns intelectuais da época. Suas obras não fazem parte da literatura psicanalítica brasileira clássica lida hoje. Refiro-me a M. D. Magno (1980), González (1984), Beth Milan (1991), entre outros.

O apagamento das especificidades e das diferenças locais seria um problema comum à psicanálise praticada fora do eixo Viena–Paris–Londres? Talvez os Estados Unidos tenham conseguido afirmar melhor sua diferença, mas podemos sugerir que se

trata de um país inscrito numa perspectiva de dominação e que jamais estará subordinado a uma prática europeia. Não é o caso dos países da América Latina.

O devir talvez seja uma condição para fazer análise no Brasil. Não somos analistas; estamos continuamente nos tornando analistas. A identidade negada (da pessoa negra), descrita por Souza, equivale, em nossa reflexão, à não identidade do analista. Ser analista é deslocalizar-se, ser não branco, não europeu. A deslocalização é uma condição para praticar a psicanálise. Não somos o Dr. Freud ou o Dr. Lacan, mas nos tornamos analistas.

As críticas à proposta de um funcionamento universal da psique aparecem em diferentes campos. A proposta de um funcionamento da mente humana que possa ser estendido a diferentes populações repousa, a nosso ver, sobre a ideia de que se trata de uma visão falsamente objetiva, para retomar os termos de Haraway, porque se ilude quanto à possibilidade de um conhecimento totalizante e de uma visão única que, em última instância, é sempre a categoria não marcada do homem e do branco.

Trata-se de refletir com que olhos — e certamente com que ouvidos — vimos e escutamos a população brasileira a partir de nossa atenção flutuante. E, em relação à nossa formação como analistas, como esse olhar e essa escuta se reproduziram? Afinal, quem nos viu e nos escutou?

Como pretender escutar a partir de um sujeito universal sem levar em conta a cor do racismo, as entidades espirituais das religiões ou as visões de mundo que não têm Deus pai ou sequer o ser humano como referência primeira, sem falar das diferentes organizações familiares? Até recentemente, as publicações psicanalíticas brasileiras pouco consideravam pessoas negras, indígenas, homossexuais, transexuais e travestis. Num país tão negro quanto branco, como isso pôde acontecer? Num país que conta com 274 línguas indígenas diferentes, como isso pôde acontecer? Num país de carnaval, onde as masculinidades e feminilidades criaram a figura muito popular da travesti, como isso pôde acontecer? O Brasil da psicanálise não era um país de 8.510.000 quilômetros quadrados. Era apenas uma pequena ilha. Hoje, ele caminha em direção à sua verdadeira dimensão: complexa e contraditória.

"Aprender a desaprender" (Mignolo, 2008, p. 290) é o caminho proposto pela opção decolonial. Ela questiona o projeto moderno, eurocêntrico e ocidentalizante da ciência, denunciando a discriminação que opera em seus fundamentos epistêmicos. Talvez seja um caminho que garanta o saber parcial de um psicanalista: um saber que não é alienado, que é deslocalizado, em trânsito, em devir, que não é global e que jamais é universal.

Referências

Castro, Rafael e Facchinetti, Cristiana. 2015. A psicanálise como saber auxiliar da psiquiatria no início do século XX: o papel de Juliano Moreira. *Revista Culturas Psi*, Buenos Aires, v. 4, p. 24-52.

Cunha, Eduardo Leal. 2021. *O que aprender com as transidentidades.* Porto Alegre: Criação Humana.

Fernández, Ana María. 2009. *Las lógicas sexuales: amor, politica y violencias*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Françoia, Carla, Corsetto, Patrizia e Porchat, Patricia. 2018. *Psicanálise e Gênero: narrativas feministas e queer no Brasil e na Argentina*, Curitiba: Calligraphie.

Gonzalez, Lélia. 1984. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244.

Kilomba, Grada. 2016. Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba, [Online]. Tradução de Jessica Oliveira. Disponível em: https://www.academia.edu/23391789/Tradu%C3%A7%C3%A3o_para_o_Portugu%C3%AAs_de_DESCOLONIZANDO_O_CONHECIMENTO_Uma_Palestra_Performance_de_Grada_Kilomba. Acesso em: 15 set. 2026.

Kilomba, Grada. 2019. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó.

Kon, Noemi Moritz, Silva Maria Lucia e Abud Cristiane Curi. 2019. *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva.

Haraway, Donna. 1995. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.5, p. 07-41.

Harding, Sandra. 1986. *The science question in feminism*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Magno, M.D. 2008. Améfrica Ladina: introdução a uma abertura. In: MAGNO, M. D. *Acesso à lida de Fi-Menina: seminário 1980*. Rio de Janeiro: NovaMente. p. 145–165.

Maroni, Amnéris (org.). 2022. *Escutar a rua*, *Dossiê* [Online]. *Revista Cult*, São Paulo, n. 285, set.

Mignolo, Walter D. 2008. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF, Niterói,* n. 34, p. 287-324.

Porchat, Patricia. 2014. Psicanálise e transexualismo: Desconstruindo gêneros e patologias com Judith Butler. Curitiba: Juruá.

Milan, Betty. 1991. *O papagaio e o doutor*. São Paulo: Editora Siciliano.

Mohanty, Chandra Talpade, 2008. Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. In: Navaz, Liliana Suárez e Castillo, Rosalva Aída Hernández (Orgs.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

Rivera, Tânia. 2020. Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte). Porto Alegre: Artes & Ecos.

Rosa, Miriam, Debieux; Binkowski, Gabriel Inticher e Souza, Priscilla Santos. 2019. Tornar-se mulher negra: uma face pública e coletiva do luto. *Clínica & Cultura*, São Cristóvão, vol.8 no.1, pp 86-100, jan./jun.

Rubin, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. In: Reiter Rayna. *Toward an Anthropology of Women.* New York and London: Monthly Review Press.

Souza, Neusa Santos. 2021. Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar.

Da submissão à solidariedade transferida: políticas de pertencimento e violência na psicanálise – a questão de gênero

Clarice Pimentel Paulon
Psicóloga, psicanalista, especialista em gestão em saúde pública pela Unicamp e mestre e doutora pela USP. Professora credenciada do programa de pós-graduação em Educação Sexual da Unesp, membra da Coletiva Psicanalista Trabalha (CPT) e da Coletiva Bertha.
Araraquara, Brasil
claricepp@gmail.com

Luana Gonçalves dos Santos
Psicóloga, psicanalista, membra da Coletiva Psicanalista Trabalha (CPT) e da Coletiva Bertha.
São Paulo, Brasil
luanagsantos.psi@gmail.com

Resumo

Este ensaio se propõe a refletir sobre um acontecimento histórico utilizando-o para pensar operadores clínicos na psicanálise. O acontecimento teve início em dezembro de 2025 na Argentina a partir do rechaço a uma fala pública de um professor e psicanalista sobre relações de cunho sexual com alunas e pacientes. No Brasil teve como efeito a fundação de uma coletiva que tem se proposto a politizar o debate sobre gênero na psicanálise. Iremos analisá-lo em suas dimensões: histórica, clínica e epistemológica, e utilizaremos esses eixos como operadores para reformular o posicionamento da/o analista sobre as violências de gênero, implicando aí o discurso sobre a psicanálise e seus efeitos. Essa leitura feminista, metodologicamente inspirada em Haraway (1988/1995) pode contribuir para uma leitura crítica da psicanálise e seu exercício clínico reposicionando-a para que ela seja além de uma teoria *feminista manquée* (Rubin, 1975/2017), seja uma clínica implicada nos efeitos da desigualdade de gênero.

Palavras-chave: violência de gênero, clínica psicanalítica, feminismo, política, transferência.

Abstract

This essay aims to reflect on a historical event, using it to consider clinical operators within psychoanalysis. The event began in Argentina in December 2025, sparked by the rejection of public remarks made by a professor and psychoanalyst regarding sexual relations with students and patients. In Brazil, it led to the founding of a collective dedicated to politicizing the debate on gender within psychoanalysis. We will analyze the event across its historical, clinical, and epistemological dimensions, using these axes as operators to reformulate the analyst's stance on gender-based violence—thereby implicating the discourse of psychoanalysis and its effects. This feminist reading, methodologically inspired by Haraway (1988/1995), can contribute to a critical understanding of psychoanalysis and its clinical practice, repositioning the field so that—moving beyond the status of a feminist theory *manquée* (Rubin, 1975/2017)—it becomes a clinical practice engaged with the effects of gender inequality.

Keywords: gender-based violence, psychoanalytic clinic, feminism, politics, transference.

Introdução

Da sensibilidade a ação: o acontecimento e suas implicações

Existem muitas formas de iniciar uma conversa sobre um tópico delicado. Algumas delas incluem apresentar a situação, dizer onde (no tempo e no espaço) a questão se tornou sensível e vulnerabilizou alguém, construir uma espécie de fio que conecte o dizer com uma possível ação, seja ela de testemunho, de reparação ou do estabelecimento de uma certa "*reciprocidade discursiva*". Existem também muitas formas de encerrar uma conversa sobre um tópico delicado. Algumas delas podem passar por elaboração e retificação – subjetiva, social, política – podemos então dizer, em termos lacanianos, *concluir* (Lacan, 1945/1988) uma conversa. Outras podem construir formas de aniquilação do outro ou da alteridade de modo peremptório.

A “psicanálise”, entendida aqui em seu aspecto ideológico de massificação, que se construiria a partir de um afastamento da materialidade que a compõe, se posiciona no lugar da aniquilação, e, para nós, analistas, isso parece uma contradição clínica – como um trabalho, que se coloca como função radicalizar a alteridade, a aniquila no interior de seu próprio campo? O antídoto para tal alienação aqui proposto é retomar a posição da analista a partir do trabalho que é feito em análise. Frequentemente ouvimos um dito, repetido a ponto de atingir consistência de verdade: o de que o “o trabalho em uma análise é o trabalho do/a analisante” (sic). Certo, o/a analisante realmente trabalha em uma análise, mas isso em que se trabalha é algo posto em pauta por um sujeito emergente a partir da escuta da/o analista, em transferência: a análise se constituiria então de uma dupla vertente de trabalhos: o trabalho de retificação - feito pelo/a analisante e o trabalho de direção da análise - feito pela analista. Para averiguar as condições de efetivação da análise, é preciso posicioná-la nesta dupla vertente.

Deste modo, posicionar-se de modo assertivo logo de início pode ser uma estratégia clínica de direcionamento do trabalho. Essa estratégia pode levantar barreiras e fazer emergir defesas, o que produz um diálogo pouco profícuo, mas também possibilita a localização, em transferência, de tais defesas o que se torna uma forma bastante eficiente de escutar algumas respostas afirmativas pela via da negação tal qual o enunciado do texto freudiano *“sonhei com uma mulher, não era minha mãe”* (Freud, 1925/2011) e ao que essa inversão pode remeter.

Vamos então com alguma paciência com o campo minado. Estamos em um tópico sensível tal qual uma bomba e não tal qual a *suposta feminilidade masoquista* (Freud, 1924/2011). Gostaríamos de apresentar a construção desta posição ideológica de certa psicanálise a partir de três pontos. Eles não são sequenciais ou cronológicos, são mais sincrônicos e estabelecem sentido de forma interpolada. Se faz necessária uma escolha para construir uma direção. Essa escolha será pautada aqui pela materialidade da primeira, que compõe com as duas outras: iniciaremos com a história. Os outros dois eixos são a clínica e a epistemologia. Todos eles incluem uma

quarta dimensão que as transpassa tal como o *sinthome* (Lacan, 1975-1976/2007) no RSI: *a política*. Vamos a eles.

Da história I: registro dos fatos e materialidade epistêmica

07 de março de 2026. Sábado, 10h da manhã, vésperas do 8M – o dia mundial da mulher trabalhadora – transformado no capitalismo em "Dia da mulher". O dia em que diversas mulheres, em 1917, na Rússia, através de uma greve, protestaram contra a fome e contra a Primeira Guerra Mundial – um dos estopins da revolução russa. Um dia que ficou conhecido pela força de mulheres operárias que, ao redor do mundo, ao longo dos anos, lutaram por melhores condições de trabalho, equidade salarial e de jornada de trabalho, pelo sufrágio universal e pela igualdade de direitos.

Na semana que antecede o 08 de março de 2026, denúncias começaram a ser postadas no Instagram em vídeos e listas começaram a circular pelo whatsapp de algumas e alguns analistas. A partir de uma das primeiras denúncias que teve amplo alcance (em que uma psicanalista relatava ter sido retirada da instituição em que trabalhava após ter feito uma denúncia de assédio), outros relatos vieram à tona e foram criadas e transmitidas algumas listas de analistas "*red-flags*", ou "analistas-tóxicos". Essas listas não discriminavam os tipos de violência experienciadas nem traziam informações sobre as denúncias, mas tinham a intenção de proteger futuras analisantes e analistas que pudessem vir a trabalhar com pessoas consideradas perigosas. A retaliação veio em diferentes formas, dentre elas uma série de textos compartilhados em grupos de WhatsApp, alguns de caráter anônimo, que tentavam desqualificar as denúncias e as denunciantes apresentando uma proposição de defesa da necessidade de tutela da psicanálise, que estaria em "mãos feministas".

O movimento que antecede o 8M, foi um movimento semelhante ao que havia ocorrido no final do ano anterior na Argentina, capitaneado pela *RedFedPsi* (Red Federal de Psicologas y Psicoanalistas contra los Abusos y las Violencias Machistas) que teve início com a denúncia do psicanalista e professor Javier Pérez, que, em veículo público, afirmou não haver impedimento moral para encontros sexuais entre

analisantes e analistas e entre professor e aluna. Seu pronunciamento causou comoção em alunas, analisantes e ex-analisantes que trouxeram à tona cenas de assédio e importunação sexual na clínica e em sala de aula.

A partir dessa ebulição que se efervescia na psicanálise da América Latina, em conjunção com o momento histórico que se expande para além dos muros da psicanálise, ou seja, – a proximidade do 8M – e seu contexto vivencial no Brasil: o aumento da publicização das estatísticas de feminicídio[1], juntamente com o debate sobre a ineficiência das medidas protetivas da Lei Maria da Penha, e a necessidade de se pensar essas questões juridicamente para fora da exclusividade do *campo doméstico*, se torna público um chamamento, realizado por algumas analistas vinculadas à Coletiva Psicanalista Trabalha (CPT): *" Reunião Ampliada: assédio e gênero no campo psicanalítico". 10h. Via link do meet.* A CPT é uma coletiva que tem se aprofundado nas questões relacionadas à categoria trabalho na prática analítica; propriedade frequentemente ignorada, quando não francamente expulsa das análises sobre o campo no Brasil. Ressaltamos a importância desse aspecto pois no que diz respeito às denúncias de assédio e violência de gênero *no campo psicanalítico*, estamos falando de denúncias que não ocorrem no eco, no vazio ou no espaço abstrato da epistemologia psicanalítica, mas que se realizam em ato na esfera do trabalho (que é onde as relações entre psicanalistas se dão, sejam elas entre analistas e analisantes, analistas e supervisores ou entre colegas analistas que disputam espaços e posições de prestígio social).

A proposta da reunião vinha de algumas questões, debatidas previamente pelas organizadoras. Todas se articulavam ao redor das condições de possibilidade de algumas formulações. É possível: (1). politizar o debate sobre assédio no campo? (2). que a questão do assédio saia do reduto do boato? (3). debater publicamente o que acontece no interior da clínica? (4). rever conceitos à luz de uma diferença de gênero

[1] Podemos ver alguns desses dados em: CNNBrasil 2026: Brasil bate recorde de feminicídio pelo quarto ano seguido: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil/brasil-bate-recorde-de-feminicidios-pelo-quarto-ano-seguido/;A Verdade: Brasil registra recordes de feminicídio e mulheres vão as ruas: https://averdade.org.br/2026/02/brasil-registra-recorde-de-feminicidios-e-mulheres-vao-as-ruas/

que não seja suposta na desigualdade social generificada? Afinal, é possível, no interior do campo psicanalítico, não aniquilar a diferença?

O movimento, nomeado equivocadamente como "Me too da psicanálise"[2] nasce dessa conjuntura. Em um primeiro grande momento tivemos nossa reunião, com 350 pessoas online respeitando organizadamente a proposta de coordenação do espaço, os tempos estabelecidos para cada momento dela, e suas propostas de encaminhamento sendo pensadas coletivamente: a criação de um grupo para pensar sistematicamente esse processo através de grupos de trabalho: teóricos, de acolhimento, institucionais, de paridade de gênero. Como todo movimento disruptivo, após um tempo, ele se reduz, desinflama e continua encontrando seu fluxo, realizando atividades, reunindo pessoas e trabalhando em torno do tema. Esse grupo foi recém batizado, em julho de 2026 de *Coletiva Bertha,* em homenagem a Bertha Papenheim – a famosa Anna O., para que ela seja vista para além de "primeira paciente da psicanálise, inventora da *talking-cure*, da 'limpeza de chaminé'", mas também por ter sido sufragista, ativista pelo direito das mulheres, tendo financiado, por exemplo, instituições de amparo a mulheres em situação de vulnerabilidade. Bertha, além de apresentar fenômenos histéricos em um momento de luto que tornaria sua história irreversível – ela nunca poderia, afinal, cursar matemática – era, então, uma mulher insubmissa e em luto pela percepção real do fim de sua liberdade devido a morte do pai. Um luto fundador da psicanálise.

[2] Parece-nos que houve, a princípio, diversas iniciativas diferentes para lidar com as denúncias, algumas delas talvez tomem para si a designação de Me too da psicanálise (TV 247 2026a, 2026b), mas nos referimos aqui, sobretudo, à matéria do Metrópole (Ligabue, 2026), que dizia respeito à nossa organização, a Coletiva Bertha. O movimento Me Too, a partir das denúncias de celebridades estadunidenses a figuras de grande relevância midiática, teve ampla repercussão e contribuiu para que muitas mulheres se sentissem seguras para partilhar experiências de abuso, quebrarem o silêncio e não se sentirem sozinhas. Porém, teve como foco de ação a individualização de "homens abusadores" específicos, organizando linchamentos virtuais visando a destruição da imagem pública das pessoas denunciadas. Deixa-se frequentemente de lado, porém, a estrutura na qual a opressão de gênero é construída no capitalismo, entrelaçada às relações de propriedade às formas de organização do trabalho (incluindo trabalho reprodutivo). Punir alguns indivíduos é uma estratégia que não causa nenhuma mudança real nessa estrutura, e nem mesmo a questiona. Além disso, no Brasil, tivemos iniciativas anteriores que produziam o mesmo efeito de testemunho do que o Me Too, como o #MeuPrimeiroAssédio, em 2015, ou ainda o #MexeuComUmaMexeuComTodas, influenciado pelo Ni Una Menos na Argentina.

Ao longo dos anos, na construção da psicanálise como ciência e como método clínico, Bertha foi vista como uma grande "produtora" de fenômenos histéricos. Seus fenômenos são ditos repetidamente em cursos de graduação de psicologia, de pós-graduação em psicanálise e de formação nas Escolas. Chama a atenção que o foco dessa transmissão seja a produção efusiva de sintomas e não os limites do método naquele momento, desassociados da história, se construindo através de leis de causalidade contextuais: cenas que remetem à nojo e a vergonha, constantemente afastadas da consciência, que não eram remetidas a história ou mesmo a estrutura que as sustentavam e por isso "saíam da frente" com outras e novas cenas vindo a ocupar o primeiro assento. Limpava-se a chaminé para sujá-la novamente e mais uma vez. Será que se seu desejo e sua impossibilidade tivessem sido questionados, a chaminé se sujaria novamente? A submissão que dominou Bertha e sua história não foi questionada, mas seus fenômenos histéricos foram vistos com enorme interesse. Lembremos que, após encerrar seu tratamento malgradouro com Breuer e fundar a Frauenbund, Bertha famosamente disse: "enquanto eu viver, a psicanálise não vai penetrar nas minhas instituições" (Guttmann, 2001, p. 120 apud Pardini, 2011, p. 108), em uma demonstração da falta de apreço que retinha dos efeitos desta prática em sua vida e seus sintomas.

É através da análise de Bertha que tivemos a nomeação da "*double-conscience*", dos "estados hipnóticos", os termos "avós" do conceito de inconsciente: nomeações de contexto, desatentas da história e da estrutura, que vieram à posteriori. O livro que marca a fundação do que viria a ser a psicanálise, "Estudos sobre a histeria" (Freud; Breuer, 1893/2016) que contém, entre os casos clínicos, o caso de Anna O.; apresenta, em seu texto de abertura, a seguinte hipótese sociológica e clínica para a produção desses sintomas: "Nada temos de novo a dizer sobre a origem dos estados hipnoides predisponentes. Acreditamos que muitas vezes se desenvolvem a partir de devaneios ou "sonhos diurnos", tão frequentes mesmo em pessoas sadias, e para os quais *os trabalhos manuais femininos*, por exemplo, oferecem tanta ocasião. (p. 32).

Vemos, então, já nas primeiras produções psicanalíticas a correlação entre trabalhos "tipicamente" femininos e produção de determinados sintomas. São

trabalhos que “não exigiriam esforço intelectual” ou “atenção”, trabalhos manuais, associados a uma rotina doméstica, privada, e vinculados à esfera do trabalho reprodutivo – o que, em termos marxistas quer dizer: os trabalhos de cuidado e reprodução da vida humana, que não geram lucro diretamente, mas que são condição para que os trabalhos produtivos – que geram lucro, que são públicos, que se ligam ativamente a produção de mercadoria – possam existir (Federici, 2004/2023). O trabalho “feminino”, esse trabalho “distraído” favoreceria os “estados hipnóticos”, já que não exigiria o uso de determinada racionalidade. Claramente Freud não estava atento ao nível de atenção que um trabalho reprodutivo exige e é interessante observar que anteriormente a centralidade que a sexualidade assumirá na teoria, Freud relacionará os sintomas neuróticos a determinadas condições, como o trabalho (Politzer, 1928/2022). Nas mulheres talvez sexualidade e trabalho tenham permanecido subrepticiamente conectados.

Este *trabalho feminino* é ligado a aspectos que seriam naturais de uma determinada essência ou posição feminina. Segundo algumas autoras, esse aspecto o torna genitalizado, sexualizado (Rubin, 1975/2017; Saffioti, 1969/2013; Martins, 2023), dado que são trabalhos tipicamente ligados a um exercício “natural” da feminilidade, exercício esse ligado a uma espécie de servidão advinda de uma necessária submissão a uma ordem que ela, mulher, não conseguiria entender plenamente. Deste modo, uma mulher nunca se separa da sua sexualidade e é a partir da relação com esse campo que ela será interpretada. A mulher “selvagem”, “indomável”, “fálica” em oposição àquela que “seduz passivamente” um homem, ficando seu desejo a reboque e à mercê do desejo do Outro, como que capturado, submisso, é vasto na literatura psicanalítica. Martins (2023), por exemplo, ao estudar o discurso sobre a lesbianidade nos primeiros psicanalistas, afirma que um dos casos clínicos mais conhecidos de Freud, o caso Dora, reflete a influência da época da literatura e arte antifeministas que representavam as mulheres como seres sexualizados e dominados pelos instintos (Decker, 1991, apud Martins, 2023). Uma das representações mitológicas que circulava na época era a ninfa, “criaturas femininas e passivamente sexuais”, representação da qual derivou-se, por exemplo, o diagnóstico de ninfomania (Martins, 2023).

Psicopatologia e representações culturais caminharam juntas, entrelaçadas na moralização da sexualidade feminina da época.

Essa construção de uma certa feminilidade sexualmente apassivada também atravessará a psicanálise. Podemos pensar em textos freudianos que corroboram essa perspectiva como: A feminilidade (1933), O tabu da virgindade (1918) e Sobre o problema econômico do masoquismo (1924), para citar alguns. Já em Lacan a conceituação sobre a mística do gozo feminino (1972-1973) e a solução do "não-todismo" também deixa algumas pistas do lugar misterioso da mulher, relegado a essa posição a incompletude que, devido a esse mistério e sua constituição, podem ser falicamente manipuladas para que se tornem dotadas de significação.

É devido a essa configuração epistêmica que autoras como Jacob (2026) nos apresentam que há uma construção na psicanálise que naturalizou certo tipo de postura feminina e masculina, que, para além da teorização desses aspectos, produziu a reprodução de violências de gênero no interior da clínica psicanalítica que se voltaria a uma ortopedia de subjetividades. Compreende-se que o desejo da mulher, sua sexualidade, precisam ser recortados, domesticados, mistificados, para fins civilizatórios. Essa domesticação da feminilidade se dá por certos cabrestos "teóricos", ou seja, pelo uso ideológico de determinados conceitos - produzindo a sua estagnação (Althusser, 1970/2022) – para justificar a universalização de alguns posicionamentos relacionados à feminilidade. Podemos dizer, por exemplo, que o desejo é o desejo do Outro para todas/os/es (Lacan, 1964). Mas o Outro da mulher, nas condições que a psicanálise se institui material e culturalmente, é o homem. E o Outro do homem é Deus. É a política. São as instituições. O Outro da mulher a localiza em um ambiente doméstico, privado, o Outro do homem o coloca em circulação no público. Tais outridades produzem materialmente posições distintas em torno da submissão e da solidariedade, formas de laço social que podem ser entrevistas nos processos de trabalho e que aparecem, na clínica, pela via da transferência.

Da história II: Registro dos fatos e materialidade do trabalho

Temos então uma breve história de como alguns conceitos psicanalíticos importantes para se pensar manejos e operadores clínicos constituíram-se e se compuseram com a cultura e a materialidade de uma época. Vamos agora à história e ao campo da psicanálise como um trabalho. Sabemos que, na história da psicanálise, as mulheres adentraram, inicialmente, como pacientes. Fomos as pacientes "*princeps*" da psicanálise. Porém, o que fica encoberto no campo são as resistências à entrada de mulheres como analistas, ou seja, como trabalhadoras na área e não como pacientes. Martins (2023) evidencia essa resistência a partir das atas daquela que viria a ser a primeira Sociedade de Psicanálise, escritas desde o momento em que as reuniões eram realizadas na Berggasse n. 19, às quartas-feiras após o jantar, entre charutos, chás e biscoitos. Segundo a pesquisadora (Martins, 2023), foram necessários 08 anos de reuniões, a fundação de uma instituição e a insistência de dois analistas-socialistas, Paul Federn e Alfred Adler, à época presidente da Sociedade Psicanalítica de Viena, para que o nome da primeira candidata a analista fosse aprovado na então já nomeada Sociedade. A admissão dessa primeira candidata, Margarete Hilferding, foi definida após consolidação de nova relação entre membros, mais institucionalizada, e encontrou resistência em membros como Wittels e Sadger que defendiam que mulheres não poderiam exercer profissões como medicina, dado que não conseguiriam obter o respeito dos demais colegas, bem como não teriam capacidade para assumir a postura exigida por essa ciência (Martins, 2023).

Margarete Hilferding era médica, judia, camarada de partido do partido social-democrata austríaco de Paul Federn e Alfred Adler, mãe de dois filhos. Participou das reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena até o rompimento de Freud com Adler. Foi morta ao lado de seus dois filhos em um campo de concentração, em 1939 (Martins, 2023, p.298). Sua primeira conferência na sociedade, "Sobre as bases do amor materno" questionava o mito do amor incondicional da mãe, afirmando que este amor não é inato (Nunberg; Federn, 1974, apud Martins, 2023, p.300) e foi alvo de críticas e descrédito dos analistas presentes:

> Ao se valer de concepções psicanalíticas para defender a inexistência do instinto materno, Hilferding provocou indignação entre os presentes e a afirmação no final de sua conferência de que "em certo sentido, foi mal compreendida" (Nunberg; Federn, 1974, p. 125, tradução nossa) indica como a plateia masculina teve dificuldades de escutá-la, não somente por ela ser mulher, mas pelo caráter das ideias que ousou defender. (Martins, 2023, p.301)

Após Margarete Hilferding outras analistas apareceram e participaram de reuniões como Tatiana Rosenthal, Lou Andreas-Salomé e Sabina Spielrein. Algumas delas, desde o início, questionaram conceitos que se construíam sobre a temática da feminilidade, da sexualidade feminina e da maternidade. Esse dado histórico é importante porque nos evidencia que desde o momento da construção das bases desses aspectos teóricos já havia contrapontos significativos, não levados em consideração, apagados dos principais livros sobre o tema ou não colocados em relevo suficientemente. Questionar a feminilidade masoquista instituída por Freud e a centralidade da maternidade na psique feminina não é algo novo, mas que se repete, reiteradamente, como um sintoma de algo não-dito, não elaborado, não retificado, correndo as margens da teoria tal como os sintomas que acometiam Bertha (uma cena após a outra, e então outra), resultado de suas atividades femininas...*ainda vemos a insubmissão feminina como causa última do fenômeno histérico?*

A resistência em aceitar mulheres como analistas, ou seja, como pessoas que se apropriam e constroem a teoria a partir de sua experiência de trabalho e não como analisantes que "sofrem" os efeitos das teorizações em seus corpos talvez fosse conceber que mulheres não estão diretamente associadas a trabalhos reprodutivos e que o típico da feminilidade não residiria no âmbito doméstico e na exclusividade da lógica de cuidado. Este posicionamento significaria colocar em xeque e retificar categorias previamente construídas, ou seja, criticar analiticamente a forma como determinados conceitos são utilizados. O que veremos, portanto, na construção da psicanálise como um trabalho instituído é que a divisão sociossexual do trabalho a atinge de forma peculiar. Tragamos rapidamente o Brasil como um exemplo.

A psicanálise já chega ao Brasil em um momento em que está mais instituída e institucionalizada: a IPA - Associação Psicanalítica Internacional já existia havia, pelo menos, 10 anos. Inicialmente, portanto, reproduziu-se uma certa padronagem da divisão sociossexual do trabalho já estabelecida no interior do próprio campo: homens, todos psiquiatras, construindo um laço discursivo para a profusão do campo da psicanálise imiscuído ao campo da saúde mental – e este atrelado ao higienismo: uma especificidade brasileira – mulheres psiquiatras, porém não todas elas – lembremo-nos do célebre caso de Virgínia Bicudo, socióloga de formação e carreira, voltadas a área de educação, em especial a educação sexual e a primeira infância (Oliveira, 2002). A padronagem repete a divisão entre psicanálise com crianças (mulheres), psicanálise com adultos (homens), chefes de escola (homens), coordenadoras de redes clínicas (mulheres) e ainda permanece, muitas vezes com outras roupagens: homens epistemólogos, ligados ao espaço público, mulheres clínicas, ligadas ao espaço doméstico/privado. Quase uma reprodução do que no marxismo nomeamos como trabalho produtivo e reprodutivo, sendo este último o trabalho de cuidado, invisibilizado no espaço público.

A repetição histórica tem o poder de naturalizar posições, fazendo com que elas pareçam estáticas e sempre "já-lá". Efeito da ideologia e da forma como organizamos nossa relação com a cultura. A entrada das mulheres na psicanálise pela porta da frente dos consultórios faz com que elas ocupem ainda, os meios de produção perscrutadas com olhares de desconfiança que supõe que exista uma particularidade do olhar feminino (em contraposição ao universal olhar masculino) no mais otimista dos casos, no mais pessimista, um viés dominado pelo sintoma ou por sua sexualidade indeterminada. A diferença sexual é entendida pela via da desigualdade e como afirma Gayle Rubin em seu famoso "O tráfico de mulheres" (1975/2017): a psicanálise se apresenta, fundamentalmente, como uma teoria sobre a produção ou aquisição do gênero, sendo a teoria que explica como as regras do sistema sexo/gênero, estipuladas pelas formas de organização da sociedade (via parentesco e organização econômica) adentram a esfera psíquica. Segundo a autora: "a psicanálise dá uma descrição do mecanismo pelo qual os sexos são divididos e alterados, de como as crianças

andróginas, bissexuais, são transformadas em meninos e meninas. A psicanálise é uma teoria feminista *manquée*" (p. 68), ou seja, a psicanálise nos evidencia a forma como uma sociedade se organiza para submeter determinado grupo social, instaurando no psiquismo uma justificativa para tal submissão. É interessante observar que Rubin usa, para nomear a psicanálise o termo francês *manquée*, ou seja, faltante – que, em bom português brasileiro podemos renomear como *mequetrefe*. Mequetrefe porque, apesar de ter o potencial de justamente desvelar o que esses processos são e qual o propósito deles, muitas vezes ela é utilizada para reafirmá-los. Inclusive na divisão sociossexual do trabalho que organiza o próprio campo.

É claro que a condição, isoladamente, não gera instantaneamente uma consciência mais crítica ou elevada, e é plenamente possível que mulheres tenham posicionamentos sexistas e opressores (talvez seja difícil sair completamente disso, considerando a forma como fomos inseridas no sistema simbólico). A vantagem do ponto de vista daqueles atingidos pelos marcadores sociais discriminados é *potencial e coletiva* a partir da articulação entre teoria, prática e organização (Gramsci, 1933/2024). Como adverte Haraway (1988/1995), as posições dos subjugados não estão isentas de crítica, elas indicam pontos de vistas mais abrangentes justamente porque exigem, para se sustentar, o trabalho crítico que as posições de privilégio dispensam. Tanto Lacan (1988) quanto Gramsci (1933/2024) nos indicam que uma consciência contraditória é perfeitamente possível: como sujeitos de linguagem, estamos inseridos em um mundo que nos antecede e o transformamos, mas sem uma elaboração crítica, essa transformação não se realiza em um "vir a ser histórico" (para Gramsci) ou em uma ética do desejo (para Lacan, 1959-1960/1988). Por isso é tão importante estarmos atentas e advertidas quanto aos essencialismos advindos de posições que canonizam aparências essencializadas de fenômenos complexos. Essas posições canonizadas aparecem como uma característica do que Fraser (2018) denomina como neoliberalismo progressista, em que o foco na dimensão do reconhecimento é usado para encobrir a falta de solidariedade entre os explorados e a necessidade de redistribuição material.

Se entendemos o sujeito como emergente da falta ontológica constitutiva dos seres humanos, é preciso compreender quais são as formas de organizar o mundo, o trabalho, a linguagem e as relações que criamos a partir dessa falta. A psicanálise poderia ser usada como ferramenta para desmascarar ideias fetichistas (no sentido de abstrações reificadas) de "como as coisas são", em especial no que tange às relações de gênero. No entanto, os psicanalistas frequentemente se conformam em descrever como as dinâmicas funcionam, sem buscar romper com elas. Na famigerada metáfora benjaminiana do jogo de xadrez, Benjamin (1940/2020) nos apresenta um autômato que nunca perde uma partida, todos acham que ele funciona sozinho e ganha porque foi construído para ganhar; mas o autômato é controlado por dentro por uma figura corcunda (que na metáfora representa a ideologia). Para nós, é como se a psicanálise apontasse incessantemente para o caráter artificial do autômato enquanto continua submetendo-se às regras impostas pela figura corcunda – já que o custo dos peões perdidos facilita a manter sua posição no jogo.

Vejamos como essas questões podem ser repensadas com nossas ferramentas de trabalho na clínica.

As ferramentas de trabalho na clínica:

Temos então uma relação entre "a psicanálise" e as mulheres que se inicia com a primeira sendo uma terapêutica fundada na escuta de mulheres sobre sua vida e suas relações no final do século XIX. Uma ferramenta que se propõe a produzir um saber universal tendo como ponto de partida a escuta de um gênero determinado e que, ao longo da teoria, para que se universalizasse de forma hegemônica, produz e aprofunda diferenciações teóricas que evidenciam os efeitos das desigualdades de gênero entre homens e mulheres (Rubin, 1975). A universalidade do falo como marcador dos processos de subjetivação é um dos principais aspectos dessa divisão.

Vimos, pela história, que uma das hipóteses que diferencia homens e mulheres quanto a produção de sintomas são suas atividades cotidianas – sendo a da mulher ligada à esfera do trabalho reprodutivo. Esse é um dos impasses que também atuam

como justificativa para a resistência a entrada de mulheres como analistas na Sociedade Psicanalítica de Viena e é, indo mais além, a forma natural como se estabelece a divisão sociossexual do trabalho no campo e que faz com que as desigualdades de gênero não só se manifestem no interior do campo, como também possam ser reforçadas e endossadas teórica e clinicamente.

Na clínica essa desigualdade atua principalmente no que tange aos manejos da transferência. Como afirma Rita Segato (2003/2025):

> A posição ambivalente da mulher como um termo que participa desse ciclo, dessa economia simbólica, mas que também se atualiza constantemente como sujeito social e psíquico diferenciado, capaz de autonomia, faz com que uma parte dela se adapte a posição atribuída, mesmo que permaneça um resto, que não cabe inteiramente em seu papel dentro da ordem do status, um algo a mais, um agenciamento livre, um desejo outro que não é o da submissão. *A mulher, nesse sentido, é uma posição híbrida, um anfíbio da ordem do status e da ordem do contrato, com uma dupla inserção no sistema total de relações.* (p. 145 – itálicos nossos)

A mulher tem uma dupla inserção no sistema total de relações, é um anfíbio, meio sujeito, meio objeto, e essa ambivalência incidirá diretamente no modo como a transferência e as "expectativas" de eficácia e eficiência do tratamento atuarão sobre o/a analista quando da condução do tratamento. Se, para todos/as/es o desejo é o desejo do Outro, mas se o Outro se diferencia a depender de qual o gênero do sujeito que está diante de nós, as possibilidades de retificação subjetiva são diferentes no que diz respeito aos aspectos alteritários que se sobressaem na escuta do/a/e analista e que o fazem identificar o desejo e a singularidade do caso. Esse aspecto se evidencia principalmente se levarmos em consideração uma certa leitura colonialista da constituição do sujeito, segundo a qual este, na sua entrada no simbólico, *se submete* a uma lei, o que é diferente de *conquistá-la* (Obeyesekere, 1996).

O desejo da mulher, nesse caso, seria um desejo de submissão ligado a primazia do falo? Se essa construção ideológica invade nossa escuta clínica, tendemos a manejar transferências subservientes, voltadas a concepção de que mulheres devem

posicionar-se como propriedades, tendo suas sexualidades recortadas a partir da primazia do que lhes falta. Mesmo em discursos entendidos marcadamente como progressistas, como o famoso: “meu corpo, minhas regras”, por exemplo, podem ser enunciados que façam parte da construção de uma concepção de feminilidade ligada a propriedade e do entendimento de uma relação de objeto passivamente desejante, e não de um sujeito. Temos então marcações de retificação pautadas em relação com a subserviência: desejar, como mulher, é apassivar-se diante do Outro.

Soma-se a essa posição estruturante as condições de produção da transferência. Como sabemos, ela é baseada em como os afetos discursivamente se estruturam nas posições intra-familiares: pais, mães irmãos – dado que são nossos primeiros laços afetivos que tenderiam a organizar psiquicamente nossa circulação social no mundo. Se a transferência é a análise dessas relações estruturantes e sendo essas relações estruturantes - a família - um dos lugares de maior opressão das mulheres, sendo o berço e a sustentação do trabalho reprodutivo (Engels, 1884/2019, Rubin, 1975/2017, Safiotti, 1969/2013, Federici, 2004/2023), ela não nos apresentaria, de forma demarcada um certo vigor dessa violência e de sua necessária submissão? A transferência demarcaria, na generificação do laço social, posições de violência e resistência, a partir da posição anfíbia da mulher na ordem do status tão como prenunciou Segato (2003/2025).

Para que possamos fornecer antídoto a tal reificação, podemos pensar a transferência não exatamente em seu sentido usual - do/a analisante para o/a analista, mas, na direção diametralmente oposta de sua estrutura: o da constituição do suposto saber do/a analista para o/a analisante. Talvez, deste modo, possamos organizá-la a partir de uma estrutura que possa ser a-generificada, evidenciando, portanto, o processo violento da constituição do vínculo reforçado na divisão sociossexual do trabalho. Tal condição poderia possibilitar aos/as analistas escutarem melhor as lógicas de submissão e solidariedade que se organizam para além da estrutura intra-familiar. Essa possibilidade seria a de interpretar a transferência a partir da *camaradagem*.

Dean, em “Camarada: um ensaio sobre pertencimento político” (2021), apresenta a camaradagem como um laço social. Esse laço, distintamente dos laços de

amizade – construídos por afinidades – e familiares – construídos pelas relações de cuidado e econômicas, se organiza enquanto laço devido ao compartilhamento de um horizonte político comum. Diz a socióloga:

> [...] 1)"camarada" dá nome a uma relação caracterizada por uma *condição comum,* pela igualdade e pela solidariedade (uma relação que, no entendimento dos comunistas, rompe com as determinações da sociedade capitalista); 2) *qualquer um, mas nem todo mundo* pode ser camarada; 3) o indivíduo (como lócus de identidade) é o "Outro" do camarada; 4) a relação entre camaradas é mediada pela *fidelidade a uma verdade;* as práticas de camaradagem materializam essa fidelidade, construindo essa sua verdade no mundo. (Dean, 2021, p. 16, itálicos nossos).

E, um pouco mais adiante:

> Etimologicamente, "camarada" deriva de camera, palavra latina que designa quarto, câmara ou abóboda. A conotação técnica de "abóboda" *qualifica uma função genérica, a estrutura que produz determinado espaço específico e o mantém aberto*. Uma câmara ou uma sala é uma estrutura repetível cuja forma produz uma parte interna separada de uma externa e fornece um teto, uma cobertura com apoios, para aquele que estiverem sob ela. [...] A camaradagem é uma relação política de cobertura com apoios. (Dean, 2021, p.21, itálicos nossos).

A camaradagem caracteriza-se por uma condição comum – pelo estabelecimento de uma reciprocidade que se organiza arbitrariamente, na ideia de um "qualquer um, porém não todos" podem ser camaradas. Essa reciprocidade é o efeito daquilo que tem início na instauração da lei da cultura: um "toma lá dá cá" de direitos e deveres, instituindo assim a relação do humano na coletividade (Pellegrino, 1983). A camaradagem, ainda, se alteriza com a noção de indivíduo, produzindo outros *lócus* para a sustentação do desejo, da verdade e, por que não, também do gozo – que não o individualizante. A autora (Dean, 2021) também apresenta a relação entre camaradas como um chamamento para a responsabilidade política, alternando-se entre ideal de eu e eu ideal. A camaradagem é uma construção que permitiria um horizonte para os

desejos individuais compondo com as necessidades coletivas e se sustentaria em uma certa reciprocidade de trocas, de desejos, sustentadas pela política.

Há ainda a formulação de Dean de que o camarada "qualifica uma função genérica que mantém um espaço específico em aberto". Essa formulação é interessante para se pensar a transferência na medida em que "manter o espaço aberto" e "estabelecer uma função genérica" é aquilo que caracteriza um certo trabalho de análise capaz de conduzir o sujeito a se alterizar, saindo das repetições e enroscos que podem ser posicionados na leitura do vínculo que o dispositivo da transferência permite entrever, porém, rearticulados pela "posição camaradagem", saindo do campo da subserviência para o campo da solidariedade. Esse feito pode produzir, em sessão, apropriações menos gozosas em relação ao sintoma e mais sustentadas pelo desejo de se alterizar na diferença, uma posição capaz de produzir uma ultrapassagem no processo de hiperindividualização generificada moderna/ pós-moderna, já que o efeito de "propriedade" nos processos de subjetivação, a partir da "posição camaradagem" do/a analista, pode ser questionado e a posição indivíduo-propriedade pode abrir-se para ser alterada pela relação sujeito-trabalho (exatamente a posição preconizada em uma análise). A "posição camaradagem" nesse sentido, estabelece laços que podem ser solidários à construção de um comum entre todos/as/es, singularizado no sujeito e não um "subjugado" a uma autoridade paterna transhistórica, inexorável ao mito de fundação da democracia neoliberal[3].

O ensaio de Jodi Dean nos apresenta a possibilidade de estarmos diante de um impasse, em psicanálise, quando não nos atentamos a formas diferentes de viver o laço social que não sejam familiares ou de amizade, advindas do campo das afinidades e outras querelas narcísicas. A camaradagem é um espaço de ultrapassagem do individualismo, e de expectativas de que o humano possa desejar e compor com algo que vá além das suas escolhas individuais e de semelhança. Esse tipo de horizonte é um horizonte solidário, que compõe com desejos de emancipação e retificação subjetiva.

[3] Nossa análise aqui leva em conta a discussão presente em Totem e Tabu (Freud, 1913) e suas reconsiderações realizadas por Pateman (1988).

A estrutura discursiva da camaradagem possibilite um outro lugar para a transferência na escuta de mulheres. Essa estruturação, produtora de uma *reciprocidade discursiva* advinda de um vínculo solidário a diferença, sem subjugá-la talvez possa abrir espaço, assim como abrimos com Bertha, no início da psicanálise, para a concepção de um novo sujeito, mais dialético, menos afeito as fetichizações que o capital pode incutir em nossa racionalidade clínica. Tal possibilidade de leitura se ancora na noção de transferência horizontal (Zygouris, 2003), a partir da qual podemos entrever diferentes regimes de poder que se alterizam a partir de um comum, regulado pela autorização da construção de um saber e não de uma autoridade sobre um saber. É interessante verificar o quanto isso aponta para o questionamento de lugares de mestria, dissociando o saber da posição de mestre e o colocando do lado do trabalho, ou seja, do seu movimento de produção. A reciprocidade se dá nesse campo.

A transferência, portanto, quando colocada nesse campo de produção de um saber comum e compartilhado, que não submete o sujeito, mas sim, emancipa-o diante das violências sofridas, sem naturalizá-las, possibilita que se pense um horizonte político de uma análise que possa ser dissociado do conceito de propriedade, vinculando o sujeito com sua potência, existente no trabalho.

Pés para pensar: localizações epistemológicas

Lacan (1958/1998) apresenta que a direção do tratamento em uma análise se dá a partir de três eixos: a tática, a estratégia e a política. Essa organização tem graus diferentes de liberdade para o/a analista, sendo a política o espaço de menor liberdade de atuação, dado que esta se constitui alinhada ao desejo do/a analisante e a felicidade entendida em sua perspectiva aristotélica. Trata-se de pensar essas perdas paulatinas de liberdade de atuação no trabalho atravessadas por um processo contínuo de maior relação com o outro. Da tática – nas intervenções e interpretações; à estratégia – recortada pela transferência; à política organizada pela estrutura social e suas condições de possibilidade vinculadas ao desejo emergente em análise. É a política que organiza o processo de análise e constitui seu horizonte final.

Essa noção de política não se estabelece em análise como horizonte individualizado, insularizado, dado que em análise não se trata do indivíduo, mas do processo de divisão que constitui a relação com a cultura, o trabalho e a linguagem, que tem como efeito o aparecimento do sujeito. Necessário entender que a perda de liberdade que Lacan estabelece no horizonte político da análise não deve ser interpretado como uma forma de sujeição, mas sim a de um horizonte compartilhado com um comum que pode, ao produzir reconhecimento, permitir a singularização. Essa concepção sobre a forma política e o modo como ela atua na análise produz conceituações menos colonizadoras para se pensar a lei do pai – atravessada pela necessidade do estabelecimento de uma reciprocidade (Pellegrino, 1983, Bairrão, 2019), e sobre uma relação com o Outro e o desejo que possa permanecer fluida, a-generificada, desvinculada das posições de mestria. Nesse sentido, poderíamos, ao estabelecer tais condições epistêmicas, colocar algumas questões ao campo do trabalho em psicanálise como: (1) O que se espera de uma colega de trabalho "feminina"? (2) Essa expectativa supõe submissão e práticas reprodutivas de cuidado? (3) Espera-se que sua análise tenha a levado ao entendimento de sua condição de submissão? (4) Uma boa análise indicaria, então uma cena de uma cena de sujeição?

O sujeito da psicanálise é o sujeito do inconsciente e, como efeito do significante, não é redutível ao sujeito psicológico, social ou jurídico. Porém a cena em que o sujeito dividido emerge constitui também uma relação de trabalho, entre pessoas generificadas, racializadas e materialmente situadas (inclusive transferencialmente). Logo, falar de enfrentamento ao assédio e violência de gênero na psicanálise implica falar de parâmetros de formação, dispositivos de responsabilização, proteção institucional, significado de "fim de análise", enfim, problemas que são ao mesmo tempo clínicos, institucionais e políticos.

Há um trabalho concreto a ser feito: supervisões que incluam as condições materiais do caso e também as da analista, que é igualmente uma trabalhadora, e frequentemente precarizada, para quem a própria formação é um custo. Trabalho em rede, que a psicanálise praticada nos serviços públicos e nos territórios já realiza há muito tempo e que a clínica privada segue tratando como exceção ou concessão:

encaminhar, articular, conversar com outras profissionais, reconhecer que uma análise não é o único lugar em que há tratamento. Condições de trabalho para analistas e analisantes que incluam mecanismos de responsabilização, mas também de seguridade fiscal, reconhecimento da atuação e algum amparo diante das interrupções (adoecimento, gestação, situação econômica etc.). Essas exigências, que podem parecer administrativas em um texto sobre transferência, na verdade indicam a dialética da clínica. A cena analítica é, desde sempre, uma cena de trabalho e a divisão artificial entre o que é clínico e o que é exterior é mais uma versão da divisão entre o privado e o público que buscamos questionar.

Se o feminismo tem algo a oferecer à psicanálise que não seja apenas a leitura crítica de seus impasses, é isso: a possibilidade de reposicionar a própria clínica, mostrando que aquilo que tomamos por condição de possibilidade da escuta (a suspensão do mundo exterior, determinado tipo de transferência) é também uma forma de organização que pode ser modificada.

Referências

ALTHUSSER, Louis. 2022. *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Record. Publicado originalmente em 1970.

BAIRRÃO, José Francisco, 2019. “Máscaras do conservadorismo em psicanálise e possíveis antídotos”. In. *Rev. Clínica e Cultura*, vol. 8, n. 01, jan-jun. 2019.

BEAUVOIR, Simone de. 2019. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2 v. Publicado originalmente em 1949.

BENJAMIN, Walter. 2020. *Sobre o conceito de história: edição crítica*. São Paulo: Alameda. Publicado originalmente em 1940.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. 2016. “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*,

volume 2: estudos sobre a histeria (1893-1895). São Paulo: Companhia das Letras, p. 18-38.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças. 1995. *Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do "milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor.

DEAN, Jodi. 2021. Camarada: um ensaio sobre pertencimento político. São Paulo: Boitempo.

ENGELS, Friedrich. 2019. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Boitempo. Publicado originalmente em 1884.

FEDERICI, Silvia. 2023. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. 2. ed. rev. São Paulo: Elefante. Publicado originalmente em 2004.

FRASER, Nancy. 2018. "Do neoliberalismo progressista a Trump – e além". *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 17, n. 40, p. 43-64.

FREUD, Sigmund. "O tabu da virgindade (Contribuições à psicologia do amor III)" (1918 [1917]), Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["O homem dos ratos"], uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos (1909-1910). São Paulo: Companhia das Letras. (Obras completas, v. 9).

FREUD, Sigmund. 2011. "O problema econômico do masoquismo" (1924). *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras (*Obras completas*, v. 16).

FREUD, Sigmund. 2011. "A negação" (1925). *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (*Obras completas*, v. 16).

FREUD, Sigmund. 2010. "A feminilidade" (1933). O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, p. 263-293. (Obras completas, v. 18).

GRAMSCI, Antonio. 2024. *Cadernos do cárcere, volume 1: introdução ao estudo da filosofia; a filosofia de Benedetto Croce*. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Escrito originalmente em 1932-1933.

HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41. Publicado originalmente em 1988.

JACOB, Alessandra. 2026. *O Feminino destinado ao Passivo: a crítica feminista e a clínica psicanalítica*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Educação Sexual, Unesp.

LACAN, Jacques. 1998. "A direção do tratamento e os princípios do seu poder", *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1958.

_____. 1988. O seminário, livro 7: a ética da psicanálise (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2008. O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1985. *O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2007. *O seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976*). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MARTINS, Flávia Ripoli. 2023. Histórias da margem: lésbicas, gays e os primeiros psicanalistas. São Paulo: Blucher.

OBEYESEKERE, G. 1996. The Work of culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology. Chicago: University of Chicago Press.

OLIVEIRA, Carmen Lucia 2002. "A historiografia sobre o movimento psicanalítico no Brasil". In. *Rev. de Psicopatologia Fundamental*, vol. 3, pp. 144-153, set/2002

PACHUKANIS, Evguiéni B. 2017. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo. Publicado originalmente em 1924.

PARDINI, Raquel Jardim. 2011. *A linguagem em cena no nascimento da psicanálise: a heterogeneidade discursiva no caso Anna O*., Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

PELLEGRINO, Hélio. 1982. "Análise da instituição psicanalítica: um caso clínico". In: CERQUEIRA FILHO, Gisálio (org.). *Crise na psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 1983. "Pacto Edípico, pacto social". In: *Grupo sobre grupo*. Rio de Janeiro: Rocco.

POLITZER, Georges. 2022. *Crítica dos fundamentos da psicologia e outros escritos*. São Paulo: LavraPalavra. Publicado originalmente em 1928.

RUBIN, Gayle. 2017. “O tráfico de mulheres: notas sobre a ‘economia política’ do sexo”. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu. Publicado originalmente em 1975.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. 2013. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular. Publicado originalmente em 1969.

SEGATO, Rita Laura. 2025. *As estruturas elementares da violência*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. Publicado originalmente em 2003.

TV 247. Tech Talk: Me too da psicanálise. Youtube, 17 mar. 2026. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PQJ4Gpt-T9I. Acesso em: 2 jul. 2026

TV 247. Casa das Manas: Me Too da psicanálise. Youtube, 27 jun. 2026. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OIa5_ICCUbI. Acesso em: 2 jul. 2026

ZYGOURIS, Radmila. 2003. *O vínculo inédito*. São Paulo: Escuta.

Três Guinéus de Virginia Woolf e a relação entre a forma social patriarcal e a guerra

Viviana Ribeiro
Professora Adjunta da Uerj, Departamento de Evolução Econômica da Faculdade de Ciências Econômicas. Bolsista CAPES de pós-doutorado junto ao PPG em Direito da PUC-Rio.
Rio de Janeiro, Brasil.
vivianamribeiro@gmail.com

Resumo

Três Guinéus de Virginia Woolf, publicado em 1938, consolida as críticas à condição social das mulheres, ao Império britânico e à guerra que perpassam toda sua obra. Enquanto o nazifascismo emergia na Europa, ela pesquisou e recolheu materiais para sustentar uma tese original: as práticas e os hábitos da forma social patriarcal têm as guerras como expressão histórica e propiciam o surgimento do fascismo. Em um período em que intelectuais e agentes políticos rechaçavam a hipótese de haver uma relação entre a opressão das mulheres e o problema da guerra e do nazifascismo, Virginia argumentou que a forma social que fomenta o desejo de dominar, expropriar, acumular e possuir deve ser combatida tanto fora quanto dentro da Inglaterra. Este artigo apresenta o longo período de maturação da questão para a escritora, com base em seus diários, suas cartas e a análise dos argumentos contidos os argumentos contidos em *Três Guinéus* que implicam a forma social patriarcal e as guerras.

Palavras-chave: *Três Guinéus*; Virginia Woolf; forma social patriarcal; guerra; fascismo.

Abstract

Virginia Woolf's *Three Guineas*, published in 1938, consolidates the critiques of the social condition of women, the British Empire, and war that permeate all her work. While Nazism and Fascism were emerging in Europe, she researched and collected materials to support an original thesis: the practices and habits of the patriarchal social form have wars as their historical expression and foster the emergence of fascism. At a time when intellectuals and political agents rejected the hypothesis of a relationship between the oppression of women and the problem of war and Nazism and Fascism, Virginia argued that the social form that fosters the desire to dominate, expropriate,

accumulate, and possess must be combated both outside and inside England. This article presents the long period of maturation of this issue for the writer, based on her diaries and letters, and analyzes the arguments contained in *Three Guineas* that implicate the patriarchal social form and wars.

Keywords: *Three Guineas;* Virginia Woolf; patriarchal social form; war; fascism.

Introdução

Em uma carta não enviada ao editor do *New Statesman*, publicada postumamente, Virginia Woolf (1882-1941) reivindicou para si a posição de intelectual que lhe fora omitida em uma resenha publicada nessa revista e definiu intelectual como "o homem ou a mulher de inteligência puro-sangue que cavalga sua mente a galope através do campo perseguindo uma ideia" (Woolf*,* [1942] 1961, p. 152-153, tradução nossa). Em 14 de outubro de 1937, quando registra no diário que Leonard, seu marido, está furioso com o posicionamento da Inglaterra de não intervir na Guerra Civil Espanhola (1936-1939), ela complementa: "Mas eu não sou uma política, obviamente, só posso repensar a política muito lentamente dentro da minha própria língua" (D5[1], p. 114). Enquanto viveu, Virginia não foi considerada uma pensadora política por seu círculo próximo. Na época, havia uma ideia restrita de política, relacionada à ação política, à filiação partidária e/ou à participação em movimentos políticos e sociais. Nesses termos, a própria Virginia considerava-se alheia à política.

Contudo, ela compartilhou sua "educação imperfeita" (L6, p. 419) com pessoas da classe trabalhadora ao ministrar aulas de literatura e história no Morley College de 1905 a 1907; participou de diversas reuniões do Partido Trabalhista; teve vínculos com o movimento Fabiano; era muito próxima da *Women's Co-operative Guild,* organizando e presidindo reuniões da filial da Guilda de Richmond em sua casa de 1916 a 1920 (Lee, 1999) e da *London and National Society for Women's Service*, sociedade vinculada à

[1] Quando nos referirmos às *Letters* e aos *Diaries* de Virginia Woolf utilizaremos o sistema de referência adotado internacionalmente em trabalhos sobre a escritora que adotam L ou D seguidos do número do volume e da página, conforme edição uniforme de Nigel Nicolson e Joanne Trautmann para as *Letters* e Anne Olivier Bell para os *Diaries.* Todas as traduções de passagens dessas obras são nossas.

luta das mulheres pelas profissões e questões relacionadas (Snaith, 2003). Ela trabalhou com afinco para que seus escritos fossem acessíveis, ao defender a educação e as bibliotecas públicas, e lidos na forma da *conversação*[2] não autoritária pelos *leitores comuns*. Para Virginia, *leitores comuns* não são nem os eruditos, nem os críticos. Não são tão instruídos e leem pelo prazer, "não para transmitir conhecimentos ou corrigir opiniões alheias" (Woolf, V. [1925] 2014, p. 134), mas são eles a possibilidade de existência da literatura. Ela própria se situava como uma *leitora comum*, pois não recebeu uma formação universitária elitista e aristocrática. Uma das críticas que Virginia fez ao estabelecimento da literatura como disciplina acadêmica era o fato dela excluir de seus bancos as(os) *leitoras(es) comuns.*

Seu trabalho e compromisso diário era com a escrita e, na ficção, tinha aversão aos tons panfletários. Ela nutria dúvidas sobre a capacidade de escritoras(es) e artistas *agirem no lugar dos políticos*, muito embora soubesse o papel da arte e da literatura na construção de uma democratização social radical. Em carta de 24 de agosto de 1940, à Benedict Nicolson, quando questionada sobre o que *Bloomsbury* fez para impedir a ascensão do nazifascismo, respondeu:

> Mas você não está levando o que chama de "Bloomsbury" muito a sério? Eu não acho que aquelas pessoas, que suponho que você se refira, tivessem os maravilhosos dons que são necessários para mudar a sociedade. O que me intriga é que pessoas que tinham dons infinitamente maiores do que qualquer um de nós — eu me refiro a Keats, Shelley, Wordsworth, Coleridge e assim por diante — foram incapazes de influenciar a sociedade. Eles não tiveram nenhum tipo de influência que eles deveriam ter tido na política do século XIX. E nós caímos no imperialismo e todos os outros horrores que levaram a 1914. Eles teriam maior influência se tivessem participado ativamente da política? Ou eles teriam apenas escrito poesia ruim? (L6, p. 421)

[2] É Virginia que nomeia a forma de seus ensaios de *conversação* (D2, p. 261). Leitora dos gregos, a escolha da *conversa* e não do *diálogo* é observada por Davi Pinho (2020) como uma postura de não se colocar no lugar de autoridade no qual Sócrates aparece nos diálogos de Platão e que seus interlocutores buscam alcançar. Sobretudo a conversa seria o "método" filosófico woolfiano de não pontificar teorias e sim suscitar o pensamento crítico das(os) leitoras(es).

Aliado a isso, a imagem de que Virginia era uma *lady esnobe,* erguida no alto de uma torre de marfim pelo chamado grupo *Bloomsbury*, criou a falsa ideia de uma escritora desvinculada dos problemas políticos e sociais de sua época. Em vida, ela foi reconhecida como uma romancista genial, em um ambiente onde vigoravam falácias acerca da suposta "natureza feminina inferior" e da "incapacidade natural" das mulheres para educar-se e produzirem obras-primas de quaisquer espécies. Contra estas posturas, ela debateu publicamente nas páginas do *New Statesman*, em outubro de 1920 (Woolf, [1920] 2019, pp. 39-45). Em *Um quarto só seu* (1929), desmistificou a noção de que a criação artística seria um dom inato de privilégio dos homens e desnudou as condições materiais que possibilitam a escrita ficcional e a emancipação: ter uma renda própria, um espaço próprio livre de interferências, receber educação, ter liberdade de circulação e de experiências, ter uma tradição literária compartilhada. Ao final desse ensaio, ao encorajar as mulheres a escreverem todos os tipos de livros, porque ela os quer ler e quanto mais diversos – história, poesia, aventuras, ciências, filosofia – melhor será a ficção (Woolf, [1929] 2020, pp. 168-169), constata-se seu desejo pelo surgimento de mais escritoras. Como bem nota Tamara Tenenbaum (2025, p. 100, tradução nossa), com este final, Virginia demonstra: "[...] uma autêntica fé no coletivo, uma verdadeira fé em que as que viriam seriam melhores do que uma." (2025, p. 100, tradução nossa). Melhores do que apenas ela.

Após a sua morte (1941) supunha-se ter caído um silêncio de quase trinta anos sobre sua obra. Contudo, estudos a partir dos anos 2000, com base nas cartas recebidas por Virginia e as cartas de condolências enviadas a Leonard Woolf e à Vanessa Bell (sua irmã), demonstram a recepção do feminismo de Virginia em sua época, sobretudo, pelas cartas enviadas por suas(eus) leitoras(es) comuns[3]. Até então, entendia-se que foi o movimento feminista estadunidense do final da década de 1960 que encontrou em *Um quarto só seu* e *Três Guinéus* (1938) ideias precursoras do feminismo do século XX (Silver, 1991). Em âmbito acadêmico, os trabalhos de Jane Marcus com *"No more horses": Virginia Woolf on art and propaganda* (1977) e

[3] Snaith, Anna. (2000) e Daugherty, Beth Rigel (2006) desenvolveram este trabalho.

Berenice A. Carroll em *"To crush him in our own country": the political thought of Virginia Woolf"* (1978) inauguraram as pesquisas sobre *o pensamento político* de Virginia Woolf que reverberaram em uma releitura de sua ficção à luz de seus ensaios. Atualmente, está estabelecido pela fortuna crítica internacional que a política foi um grande fio condutor de sua produção literária tendo como temas centrais a guerra, o imperialismo e a condição das mulheres na sociedade. Nesse sentido, destacam-se as coletâneas *Virginia Woolf and war*, editada por Mark Hussey (1991); *Virginia Woolf against Empire*, de Kathy J. Phillips (1994); *Virginia Woolf and the Languages of Patriarchy*, de Jane Marcus (1987). Sobre o feminismo woolfiano: *Virginia Woolf as feminist*, de Naomi Black (2004) e *Virginia Woolf: Ambivalent Activist*, de Clara Jones (2016); sobre *Três Guinéus* e o fascismo: *Virginia Woolf and fascism: resisting the Dictators's sedution*, editada por Merry M. Pawlowski (2001) e, o mais recente, sobre o capitalismo: *Virginia Woolf and capitalism,* editada por Clara Jones (2024).

Consideramos, especialmente, que o coração do pensamento político de Virginia se desenvolveu para explicitar as características do patriarcado como *forma social* e com isso definir um conceito feminista para o termo*,* ainda inexistente nas décadas de 1920 e 1930 e que se difere daquele estabelecido na década de 1970, por Kate Millet em *Sexual Politics* (1971). Enquanto a definição recente, à grosso modo[4], concebe patriarcado como *um sistema de poder dos homens* (Delphy, 2009, p. 173), compreendemos que, para Virginia, patriarcado seria uma intrincada forma de relação social*,* pois envolve *hábitos e práticas* de dominação, expropriação, acumulação e opressão. No momento histórico em que viveu, em que cada vez mais mulheres britânicas ingressavam nas universidades (a partir de 1869), com a conquista do sufrágio (1918 para maiores de 30 anos e proprietárias e 1928 para maiores de 21) e do direito ao exercício das profissões liberais (1919), Virginia argumentou em *Três Guinéus* que se as mulheres se adequarem aos mesmos hábitos e práticas, se também

[4] Há extenso debate teórico e político em torno do termo para designar a condição de subordinação e opressão das mulheres na sociedade, mas não é objeto deste artigo fazer a revisão deste debate.

buscarem se tornar "as campeãs do sistema capitalista" (TG[5], p. 78), se seguirem a procissão dos homens instruídos (*ibid*., 71), a forma social continuará se reproduzindo.

Entendemos que a concepção de patriarcado como *forma social* foi construída gradualmente. Em um de seus primeiro contos, *Phyllis e Rosamond* (1906) já há a ideia do casamento como profissão para mulheres; no manuscrito de *Melymbrosia* (1909-1912)[6], há a ideia de que a reprodução biológica é o que sustenta a Marinha, o Império e a Universidade britânicas; no conto *Uma Sociedade* (1922) há a crítica à civilização fundada na divisão sexual dos espaços público e privado; no romance *O quarto de Jacob* (1922) a ideia de que a formação recebida pelos jovens britânicos é desperdiçada quando eles são mortos na guerra em nome da *pátria*; em *Um quarto só seu* há uma associação direta entre a crença na "natureza inferior das mulheres" e a possibilidade de colonizar outros povos também concebidos como inferiores etc. Mas foi em *Três Guinéus* (1938) que sua elaboração ganhou acabamento. Sob o surgimento do nazifascismo na Europa, Virginia formulou uma ideia, até aquele momento inaudita[7], de que existe uma relação intrínseca entre esta forma social de opressão das mulheres, a acumulação de riquezas (capitalismo), a guerra e o advento do fascismo.

Nos limites deste artigo, propomos uma análise da tese apresentada em *Três Guinéus* que relaciona a *forma social patriarcal* com a guerra. A metodologia consiste em ler Virginia Woolf como lemos obras filosóficas. Busca-se apreender como no texto é instaurado o sentido de patriarcado como *forma social*, aliado à análise do contexto social e político da época. Na primeira seção, recorremos aos diários e às cartas de Virginia durante o período de preparação de *Três Guinéus* (1931 a 1937) e apresentaremos a história da sua formação com o objetivo de informar às leitoras(es) não especialistas[8]. Assim, demonstra-se o longo prazo de pesquisa e formulação do argumento para explicitar o tipo *sui generis* de engajamento político de Virginia, com auxílio de dados historiográficos quando necessário. Na segunda seção,

[5] Todas as citações de *Três Guinéus* (1938) são da edição brasileira (2019) com tradução de Tomaz Tadeu. A partir daqui indicaremos apenas TG e o número da página entre parênteses.
[6] Seria seu primeiro romance.
[7] Até o momento da nossa pesquisa, não encontramos antecedentes para essa formulação.
[8] Snaith (2015); Hussey (1995) e longamente Black (2004) também fizeram este caminho.

apresentaremos nossa análise de *Três Guinéus* relacionando-o com a troca de correspondências entre Freud e Einstein intitulada *Por que a guerra?* Mais uma vez, será possível constatar a heterodoxia woolfiana em contraste com a concepção de inevitabilidade da guerra como decorrente da natureza humana. Em *Três Guinéus* as causas da guerra estão enraizadas na forma das relações sociais. Por se tratar de uma pesquisa em andamento, não encerraremos com Considerações finais, mas com um *Epílogo* que indica a reverberação das ideias de Virginia para o futuro e a continuidade da leitura e estudos de sua obra.

Três Guinéus em formação: Virginia Woolf e a guerra

> [...] meu Deus, como me canso de todo esse papinho de "prosa adorável" e charme quando tudo que eu queria era expor um caso muito intrincado da maneira mais clara e legível que eu pudesse.
>
> Virginia Woolf, 19 de junho de 1938.
> Carta à Vita Sackville-West, *Letters* 6, p. 243

> [...] Mas eu queria — com que violência — persistente, urgente, compulsoriamente, não posso dizer — escrever esse livro; & tenho uma sensação tranquila; como se eu tivesse dito o que tinha que dizer.
>
> Virginia Woolf, 12 de abril de 1938.
> *Diary* V, p. 133

Era 21 de janeiro de 1931 quando Virginia Woolf proferiu uma palestra para 175 mulheres membros do Conselho Juvenil da *London and National Society for Women's Service*, uma Sociedade destinada a auxiliar o ingresso das mulheres nas profissões liberais, direito conquistado em 1919. Um texto reduzido do discurso foi publicado postumamente (1942) e recebeu o título *Profissões para mulheres*. Nele, Virginia afirmou que somente naquele momento histórico em que estava se abrindo às mulheres a possibilidade de se expressar "em todas as artes e profissões que se oferecem ao talento humano" (Woolf, [1942] 2019, p. 32) é que poderíamos descobrir o que é uma mulher e, no que diz respeito a sua experiência como escritora ela assegurou a necessidade de matar "O Anjo da casa", um fantasma vitoriano opressor

que assombrava a escrita de mulheres determinando que elas sejam “puras”, abnegadas e que não demonstrem que pensam por conta própria. Se tratava da necessidade do matricídio do legado dos modos e hábitos das mulheres da Inglaterra vitoriana (Snaith, 2015, xxiv).

Na véspera lhe veio a ideia de escrever um novo livro, uma continuação de *Um quarto só seu*, sobre a vida sexual das mulheres (D4, p. 6), mas em 02 de novembro de 1932, o tema do futuro livro, nessa altura concebido como um “romance-ensaio” nomeado *The Pargiters*, foi aumentado para abranger “tudo, sexo, educação, vida etc.; & vem, com saltos poderosos e ágeis, como uma camurça atravessa precipícios, de 1880 para aqui & agora” (D4, p. 129). Em 1933 registrou: “E haverá milhões de ideias, sem pregação – história, política, feminismo, arte, literatura – em resumo, tudo que eu sei, sinto, me faz rir, desprezo, gosto, admiro, odeio e assim por diante” (D4, p. 152). Ela sabia que este livro era importante e que precisava escrevê-lo (D4, p. 130; D5, p. 133). Para tanto, estudou a história da Grã-Bretanha, memórias e biografias[9]; reuniu sistematicamente notícias de jornais e fotografias, cartas de solicitação, manifestos, um panfleto e anotações manuscritas e datilografadas; além de uma “torrente de fatos” que “observou e coletou” ao longo de 20 anos (D4, p. 132). Tal procedimento de pesquisa e de acumulação de “pólvora suficiente para explodir a [Catedral] St. Paul” (D4, p. 77), foi realizado de 1931 a 1937. O material consiste em 12 cadernos de notas, organizados por Brenda Silver (1983) e 3 grossos álbuns de recortes, comentados por Helen Tyson (2024).

Enquanto isso, Mussolini já era *Duce* na Itália, desde maio de 1921; em 1930, na Alemanha, os nazistas ocuparam 171 cadeiras no Parlamento; em 1931, a Inglaterra foi assolada por uma crise econômica desencadeada pelo abandono do padrão ouro e alcançou 2,7 milhões de desempregados (Mader, 2011, p. 77) e em 1932, surgiu a *British Union of Fascists*, comandada por Oswald Mosley. No mesmo ano, na Alemanha

[9] Neverow e Palowlowski (1997) publicaram um guia preliminar de parte da bibliografia utilizada por Virginia para as 124 notas de *Três Guinéus.* Ainda não foi publicado um estudo com as bibliografias cruzadas e toda documentação que subsidiou seus argumentos. É notável que a bibliografia utilizada pode ser encontrada nas bibliotecas públicas da Inglaterra, acessível aos leitores comuns, especialmente a *Fawcett Library*, fundada em 1926 pela *London and National Society for Women’s Service* (Snaith, 2003).

o partido nazista contava com 450.000 membros, com mulheres representando 8% (Payne, 1995, p. 168); e em 1933 Hitler tornou-se chanceler e iniciaram-se, por todos os setores, a expulsão e a perseguição de judeus. A Lei Habilitante (*Ermächtigungsgesetz*) – aprovada em 23 de março de 1933, sem a participação de 81 parlamentares comunistas e 26 dos 120 parlamentares social-democratas, detidos pelos nazistas – permitiu que Hitler promulgasse uma série de leis subsequentes que violavam a Constituição de Weimar, dentre elas, a lei que restringiu o emprego de judeus no serviço público e nas profissões liberais. A Lei Habilitante foi a "pedra angular" da instalação do regime nazista na Alemanha (Winkler, 2005, pp 475-495). Em 1935, foram aprovadas as Leis Raciais (Hilberg, 2016, cap. 4) que proibiam o casamento ou relações sexuais entre judeus e arianos e definiam quem era judeu. Também foi totalmente implementada a lei que previa esterilizações compulsórias em certos setores da população (Linder, 2009).

O ano de 1935 marcou o avanço da brutalidade e da violência dos governos nazifascistas e definiu o projeto de Virginia: em janeiro, o "romance-ensaio" estava concebido como capítulos intercalados de ficção que declinava exemplos e ensaio que elaborava argumentos. Esse texto foi desmembrado (D4, p. 271) para realizar-se como um romance (*Os Anos,* 1937) e um livro político (*Três Guinéus,* 1938)[10]*.* Em fevereiro, ela estava "atormentada por um desejo repentino de escrever um panfleto antifascista" e debatendo as ideias e o conteúdo com Leonard, seu marido, ele disse que a questão econômica deveria ser levada em conta na análise (D4, p. 282). Em maio, munidos de uma carta do Príncipe Bismarck para não serem "importunados por 'serem' judeus" (L5, p. 388), o casal foi à Alemanha.

Conforme o fascismo avançava, em mais de um momento em seus *Diários* e *Cartas*, Virginia expressou *sentir-se como uma judia*[11]. Com a guerra em curso, em 15 de maio de 1940, há o registro em diário de que ela e Leonard tiveram uma "conversa sensata, bastante prática" sobre suicídio caso os nazistas invadissem a Inglaterra (D5, p.

[10] O termo "ensaio" não é exato para *Três Guinéus,* por sua extensão e aparato de notas. Às vezes, a autora o chamava de "panfleto" ou de "livrinho".
[11] A fórmula é de Fusini (2010, p. 287).

284), pois sabiam o destino dos judeus capturados. Além de Leonard e Virginia, o irmão dela, Adrian Stephen, Harold Nicolson e Vita Sackville-West também guardavam recursos de um "veneno protetor" (Woolf, L. 1973, p. 15). O casal Woolf não sabia, mas de fato estava na lista de prisão da Gestapo no caso de uma invasão bem-sucedida, segundo a "Lista especial de procurados" (*Die Sonderfahndungsliste* G.B.) (Lee, 1999, p. 717). Leonard informa que uma das diferenças da brutalidade temida e sentida entre a Primeira e a Segunda Guerra foi que:

> [...] Em 1939, cinco pessoas comuns e inteligentes na Inglaterra, estavam fria e prudentemente suprindo-se com meios para cometer suicídio para evitar as torturas que quase certamente os aguardavam se os alemães algum dia os capturassem. É inconcebível que qualquer pessoa na Inglaterra, em 1914, sonharia cometer suicídio se o exército de Kaiser tivesse invadido a Inglaterra (Woolf, L., 1973, p. 15).

Três Guinéus, embora publicado antes do início da Segunda Guerra, foi escrito sob os seus signos de destruição da vida e do testemunho da ruína do que os europeus entendiam por "civilização". Voltando ao ano de 1935, em 04 de setembro, Virginia registrou no diário:

> O dia mais crítico desde 14 de agosto de 1914. Assim dizem os jornais. Em Londres ontem. Escritos a giz em toda parte nos muros "Não lutem pelos estrangeiros. Britânicos devem cuidar de suas próprias vidas." Então um círculo com um símbolo dentro. Propaganda fascista, disse L[Leonard]. Mosley ativo novamente (D4, p. 337).

O dia era o mais crítico pois o Conselho de Genebra debatia-se, sem saber o que fazer, com as pretensões expansionistas de Mussolini na Abissínia, o que foi levado a cabo em outubro. Nesse mês, era evidente para ela que *Três Guinéus*[12] tinha o

[12] Neste momento, o livro ainda não tinha esse nome. Ao longo dos anos o projeto teve opções de título como "Profissões para Mulheres", "A Porta Aberta", "Abrindo a Porta", "Os homens são assim" (rejeitado por ser "muito patentemente feminista" [D4, p. 77]), "Sobre ser desprezada"; "Uma batida na

escopo de relacionar a condição das mulheres na sociedade patriarcal capitalista – que historicamente as interditou do acesso à educação, aos bens, às profissões e ao salário (até 1870, os salários das esposas eram de propriedade dos maridos), ao voto e à participação no espaço público e às decisões políticas – e o advento do nazifascismo e a guerra. Após participar com Leonard de uma reunião no Partido Trabalhista em Brighton e presenciar o furioso ataque sofrido pelo líder do Partido, George Lansbury, por seu posicionamento pacifista em relação as medidas que deveriam ser adotadas para conter os avanços da Itália (D4, p. 345), ela registrou que essa reunião: "rompeu a barreira entre mim e o novo livro" (D4, p. 346). Em dezembro teve a ideia da forma:

> Tive uma ideia [...] de como fazer meu livro de guerra[13] — fingir que todos os artigos que os editores me pediram para escrever durante os últimos anos — sobre todo tipo de assunto. Mulheres devem fumar? Saias curtas. Guerra etc. Isso me daria o direito de divagar: também me coloca na posição de questionada (D4, p. 361).

A Guerra Civil Espanhola (1936) causou impacto para sua pesquisa e acarretou uma tragédia familiar: seu sobrinho Julian Bell de 29 anos ingressou na resistência contra Franco, alistou-se na Cruz Vermelha Britânica e 1 mês e 11 dias após ser enviado à Espanha (20 de julho de 1937), a ambulância que dirigia foi atingida por uma granada (Fusini, 2010, p. 295). Tal acontecimento acirrou seu posicionamento antibélico e sua ideia de que as guerras são, nada mais, do que um desperdício de vidas, uma vez que ao final, elas não preparam um mundo pacífico. Para Virginia e outros integrantes do chamado grupo Bloomsbury, como Leonard e John M. Keynes, o Tratado de Versailles que impôs aos vencidos uma *paz mutilada e punitiva* fora a causa da Segunda Guerra. Para Virginia, as guerras apenas afirmam o *ethos* da forma social patriarcal fundado no desejo de guerrear, dominar, possuir e receber medalhas. Em 17 de agosto de 1937, escreveu para a irmã, Vanessa Bell: "Estou completamente presa no meu panfleto de

porta"; "Profissões e a próxima guerra"; "Cartas a um inglês". "O que devemos fazer?"; "Dois Guinéus" e "Respostas aos correspondentes".

[13] No original: "how to make my war book." Pensamos que, para Virginia, *Três Guinéus* não era apenas um livro *sobre* a guerra, mas, talvez, sobretudo, um *livro de guerra*, sua maneira de combater a guerra e o fascismo com o pensamento.

guerra [...]. Eu sempre quero discuti-lo com Julian — na verdade, eu o escrevi como uma discussão com ele" (L6, p. 159).

Em simultâneo, estava em pleno curso a propaganda para angariar mulheres ao projeto nazifascista que as submetia à esfera privada e à função essencialista de mães da raça ariana. Um dos artigos de jornal que Virginia coletou, publicado pelo *Sunday Times*, em 13 de setembro de 1936, dizia:

> ELOGIO ÀS MULHERES: A PARTE DELAS NO TRIUNFO NAZISTA: *Herr* Hitler elogiou a participação das mulheres em possibilitar o triunfo do movimento nazista quando se dirigiu à Liga das Mulheres Nazistas. 'Desde que tenhamos um sexo masculino forte na Alemanha — e nós nazistas vamos garantir que teremos — não teremos esquadrões de mulheres com granadas nas mãos em nosso país', ele disse. Ele… enfatizou que as mulheres são muito mais úteis para a nação quando elas cuidam de grandes famílias… 'Há dois mundos na vida da nação, o mundo do homem e o mundo da mulher… O mundo das mulheres é, se ela é feliz na sua família, seu marido, seus filhos e sua casa. Enquanto nossos inimigos dizem que as mulheres são oprimidas tiranicamente na Alemanha, eu posso dizer que sem a devoção e firme colaboração da mulher alemã o movimento nazista nunca poderia ter triunfado (Sunday Times *apud* Lee, 1999, p. 674, tradução nossa).

O fato é que Virginia Woolf não precisava "fingir ser demandada" a se pronunciar sobre a situação e a intervir de alguma maneira. Desde 1935, ela foi "cada vez mais procurada para emprestar seu nome a causas, integrar comitês e assinar manifestos" (Hussey, 1995, p. 292, tradução nossa) e fazer doações de todo tipo. Em 1935, ela deixou o comitê de uma amostra antifascista organizada pela Princesa Elizabeth Bibesco (filha do ex-Primeiro Ministro Britânico H. H. Asquith), junto ao Conselho antiguerra de Cambridge, pois ao perguntar porque a questão das mulheres não seria abordada Bibesco respondeu: "Receio que não tenha me ocorrido que em matéria de extrema importância, até feministas poderiam desejar segregar & rotular os sexos. Seria uma pena que apenas o sexo seja capaz de uni-las", ao que Virginia retrucou: "E Hitler?" (D4, p. 273). Ela sabia que a ênfase nos papéis e funções tradicionais de gênero, baseados na subordinação das mulheres, era um dos núcleos

do nazifascismo e constatou o quanto a questão era amplamente ignorada nos debates antifascistas.

Ainda em 1935, ela se envolveu com relutância com a *International Association of Writers for Defence of Culture* e a *For Intellectual Liberty*, esta última, uma versão britânica da organização antifascista francesa *Vigilance* (Bradshaw, 1997 e 1998). *Três Guinéus* é também uma resposta crítica a esses modos adotados pela intelectualidade do período para tentar evitar a guerra, sobretudo porque tais formas de mobilização estavam exclusivamente voltadas para as ameaças externas, sem considerar "o horror tão óbvio em nosso meio" e aqui ela está se referindo à Inglaterra, como escreveu à Margaret Llewelyn Davies após a publicação:

> Senti uma grande impertinência em expor minhas opiniões sobre assunto de tamanha importância; mas ficar sentada em silêncio e concordância com toda essa assinatura idiota de cartas e pacifismo vocal quando há um horror tão óbvio em nosso meio — tanta tirania, tanto *Pecksniffismo*[14] — finalmente fizeram meu sangue ferver para o habitual jorro de tinta [...] eu escrevi para o leitor muito comum, muito relutante e facilmente entediado (L6, p. 250–51).

Os acontecimentos da década de 1930 lhe possibilitaram conectar patriarcado-capitalismo-imperialismo-guerra-fascismo. O argumento que implica a forma social patriarcal capitalista com o surgimento do fascismo, não se dirigia, apenas, a demonstrar como os Estados fascistas reafirmam uma ordem na qual os homens comandam o espaço público e relegam as mulheres à função exclusiva da maternidade e ao confinamento no espaço privado, mas, sobretudo, apontava para a estrutura interna da Inglaterra e suas instituições e questionava sua autodenominação de "defensora da liberdade", como retórica para guerrear contra a "tirania do Estado fascista" (Woolf, [1938] 2019, p. 112). Pois, historicamente em seu próprio território a sociedade britânica vivia na "condição de um barbarismo semicivilizado", ao manter a

[14] Segundo *Merriam-Webster's Dictionay*, *Pecksniffian*, significa hipocrisia. O termo se originou do romance de Charles Dickens, *The life and adventures of Martin Chuzzlewit* (1843), cujo personagem Sethe Pecksniff não é apenas hipócrita, mas também um falso moralista, aproveitador e manipulador.

relação entre homens e mulheres nos termos de uma "eternidade de dominação de um lado, e de servidão de outro" (Woolf, [1920] 2019, p. 40). Ela critica como a "pátria da liberdade" era constituída por instituições que estimulavam hierarquias – de classe, gênero e raça – e ensinavam uma forma de relação social baseada em competições e acumulações. "Nós temos que atacar Hitler na Inglaterra", escreveu em 24 de maio de 1938 (D5, p. 142) referindo-se não só aos fascistas britânicos, mas a algo que foi nomeado por ela como "inconsciente hitlerista", em *Pensamentos sobre a paz durante um ataque aéreo* (1940), que pode acometer homens, mulheres, alemães, italianos, ingleses ou franceses etc., porque a sua causa são as *formas* das relações sociais.

Três Guinéus demonstra como a dominação e hierarquia na esfera pública, incluindo sua manifestação no fascismo, estão intrinsecamente relacionadas à dominação e hierarquia na esfera privada; como o patriotismo fomenta o desejo viril de guerrear; como a educação que ensina a dominar, expropriar e acumular – honrarias, medalhas e riquezas – estimulam emoções de competitividade, vaidade e inveja que conduzem a guerras; defende que as mulheres recém admitidas na educação e nas profissões avaliem se devem, simplesmente, *seguir a procissão dos homens instruídos* e se ao fazerem isso não estarão elas também assumindo os mesmos modos e valores que conduzem a guerra. Por fim, afirma que a histórica luta das mulheres por justiça, liberdade e igualdade é um antecedente das lutas travadas contra a tirania e a ditadura que na década de 1930 assumiu a forma nazifascista. A análise crítica que o livro faz à forma social patriarcal é tanto antifascista quanto anticapitalista, questões que trataremos em artigos futuros.

A demonstração (e não apenas a denúncia) do entrelaçamento de tais questões era, até o momento, inédita (Zwerdling, 1998 e Gättens, 2001)[15]. Datam de meados da década de 1970 os primeiros estudos sobre mulheres e nazifascismo. Em 1974 e 1975, Maria-A. Macciocchi organizou o seminário *Eléments pour une analyse du fascisme,* em Paris VIII, Vincennes, publicado em livro com mesmo título, e a questão foi analisada

[15] Hussey (1995, p. 293) modera essa afirmação, a partir dos ensaios de Angela Ingram e Daphne Patai (1993) e Judith Johnston (1987). Nesta altura de nossa pesquisa, ainda não analisamos tais obras para devidamente cotejá-las com *Três Guinéus*.

no capítulo *Les femmes et la traversée du fascisme*. Em outro texto de sua autoria (1979), que trata da repressão da sexualidade no período de Mussolini, Macciocchi cita *Três Guinéus*, reconhecendo-o como antecedente sobre o problema. Também destacamos *Être femmes sous le IIIe Reich*, de Rita Thalman (1982) e *Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics*, de Claudia Koonz (1987). Já o clássico *Os Alemães* de Norbert Elias, onde a formação militarista da sociedade germânica é analisada, data de 1989. Sobre o caráter viril da Alemanha nazista temos *Les mâles vertus des Allemands*, de Nicolaus Sombart (1999); *Crer & destruir: os intelectuais na máquina de guerra da SS nazista*, de Christian Ingrao (2010); *A História da Virilidade* (V. 2, século XIX), organizado por Alain Courbin (2012) e *La loi du sang: penser et agir em nazi*, de Johann Chapoutot (2014).

Em 1938, *Três Guinéus* foi mal compreendido e mal recebido pelo círculo próximo de Virginia como E. M. Forster, Maynard Keynes, Vita Sackville-West. Seu sobrinho Quentin Bell (primeiro biógrafo, 1972), escreveu:

> *Three Guineas* [Três Guinéus] foi publicado em junho de 1938. É um produto de uma mente muito estranha e, penso, de um estado mental ainda mais estranho. Pretendia ser uma continuação de *A room of one's own* [Um quarto só seu], mas foi escrito de maneira bem menos persuasiva, num estado de ânimo bem menos jovial. Era um protesto contra a opressão, um protesto genuíno denunciando males reais e, para convertidos, Virginia não pregava em vão. Inúmeras mulheres escreveram para expressar sua aprovação entusiástica; mas seus amigos íntimos ficaram calados e, quando não calavam, faziam críticas. Vita não gostou do livro, e Maynard Keynes ficou a um tempo zangado e desdenhoso; declarou que era um tema tolo e precariamente escrito. O que parecia mesmo errado com o livro – falo aqui de minhas próprias reações naquela ocasião – era a tentativa de envolver uma discussão sobre os direitos das mulheres na questão bem mais crucial e imediata do que se deveria fazer para enfrentar a crescente ameaça do fascismo e da guerra. A conexão entre as duas questões parecia tênue e as sugestões positivas totalmente inadequadas. [...]
> Mas a verdadeira crítica à *Three Guineas* [Três Guinéus] veio dos fatos; pois os fatos de 1938 não se concentraram nos Direitos das Mulheres, mas nos Direitos das Nações (Bell, 1988, p. 500-501).

Citamos esta crítica porque ela toca em uma questão que não é autoevidente: a concepção de que a forma social patriarcal é a causa da guerra e do fascismo. A construção dessa argumentação foi tão difícil para Virginia quanto é para nós hoje, como atesta a quantidade e diversidade de material pesquisado por ela (Linder, 2009) e o tempo que levou a elaboração. Ela recorreu tanto a fontes "oficiais" para a historiografia quanto a fontes que não eram consideradas por estudos acadêmicos da época, como biografias, autobiografias, memórias e diários (Linder, 2009), o que torna possível afirmar que Virginia Woolf antecipa, em algumas décadas, um método para pesquisar a história das mulheres. Silver (1983) observa que os cadernos de pesquisa de Woolf são uma contribuição importante para a história social dos anos 1930.

Ela estava menos interessada em discutir a rigidez patriarcal dos regimes nazifascistas do que em demonstrar como as sociedades que se diziam "defensoras da liberdade" carregavam internamente o *ovo da serpente*. Pensamos que foi esta, antes de qualquer outra, a questão que tanto desagradou quanto enfureceu alguns de seus contemporâneos. Há, porém, inúmeros outros exemplos de recepção positiva[16] e entusiasmada em relação ao livro, sobretudo aquelas enviadas à Virginia por carta de pessoas de fora do seu círculo. Conforme Snaith (2000), Virginia Woolf recebeu mais cartas por *Três Guinéus* do que por qualquer outra obra. Do total de 82, 58 foram de desconhecidos o que a surpreendeu, pois, estas cartas demonstraram o interesse do público leitor em continuar a conversa com ela e com o livro. Neste artigo, analisaremos os argumentos sobre a relação entre a forma social patriarcal e a guerra e em momento posterior da relação com o fascismo.

A guerra: um dos hábitos da forma social patriarcal

> Não quero vil e sem glória morrer. Algo de grande quero aos vindouros legar.[17]
>
> Homero, *Ilíada,* Canto XXII 304-305 (Tradução: Haroldo de Campos)

[16] Ver Hussey (1995); Silver (1983 e 1991); Snaith (2000) e Oliveira (2017).

[17] Trata-se do momento da *Ilíada* que Heitor decide entrar na guerra em defesa de Troia.

Três Guinéus é constituído por três cartas ficcionais. A primeira, de um eminente advogado que solicita da narradora a subscrição em um manifesto em defesa da cultura e da liberdade intelectual, uma doação financeira e a sua associação a uma sociedade organizada pela paz; a segunda, de uma tesoureira honorária de uma faculdade de mulheres que lhe pede uma doação financeira para reconstruir a instituição e a terceira de outra tesoureira honorária, mas agora, de uma sociedade destinada a auxiliar o ingresso das mulheres nas profissões liberais e também lhe pede doações, seja de dinheiro ou de livros, roupas e frutas que possam ser vendidos para arrecadar fundos. A resposta da narradora gira em torno da doação de um guinéu para cada uma dessas causas[18]. Porém, é a partir da pergunta apresentada pelo advogado "como, em sua opinião, *vamos* evitar a guerra?" (TG, p. 9, grifo nosso) e da descrição de fotografias da Guerra Civil Espanhola de cadáveres e casas destroçadas, em posse da narradora[19] que as três correspondências e demandas se conectam.

Para respondê-las, são apresentados argumentos que afirmam que tanto a guerra quanto o fascismo são decorrentes da forma social patriarcal e a maneira de evitar a primeira e combater o segundo passa, necessariamente, por uma mutação dos hábitos sociais que permeiam as Universidades, o Parlamento, os Tribunais, o sistema financeiro, o Exército e a Marinha, pois eles fomentam emoções que conduzem a guerra. Enquanto a descrição das fotografias da Guerra Civil Espanhola é recorrente no texto como uma balada que não deixa as(os) leitoras(es) esquecerem o problema que se tem em vista, as fotografias que efetivamente compõem *Três Guinéus*: "Um General; "Uma Procissão Universitária"; "Um Juiz"; "Um Arcebispo" e "Arautos", todos homens públicos que leitoras(es) de 1938 poderiam reconhecer (Staveley, 1998), condensam em imagens as relações que a narradora sustenta serem as causas da guerra.

[18] Guinéu foi uma moeda britânica cunhada com ouro usurpado da Guiné e utilizada no tráfico de escravizados do século XVII ao XIX. Em 1938, circulava como uma espécie de nota promissória e com ela comprava-se artigos de luxo ou realizava-se pagamentos de honorários profissionais (Hussey, 1995, p. 284, tradução nossa).

[19] Em 14 de novembro de 1936, Virginia escreveu ao seu sobrinho Julian Bell dizendo que recebeu "fotografias da Espanha, todas de crianças mortas por bombas" (L6, p. 85). Snaith (2015, p. 274) pensa se tratar provavelmente do bombardeio de Madri. Estas fotografias não integram o texto.

Ao iniciar sua longa resposta, a narradora se surpreende com a “carta notável” do advogado, “uma carta talvez única na história da correspondência humana, pois quando antes, um homem instruído perguntou a uma mulher como, em sua opinião, a guerra pode ser evitada?” (TG, 9). Assim, estabelece de saída um diálogo com a famosa troca de correspondências entre Einstein e Freud realizada em 1932, desencadeada pela pergunta de Einstein “existe uma maneira de libertar os homens da fatalidade da guerra?” (Einstein, [1933] s.d., p. 59), visando, no entanto, pensar o que poderia ser feito para evitá-la. Conforme sintetiza David Cumin:

> Em 1931, o Comitê das letras e das artes da Sociedade das Nações (Liga das Nações) suscitou uma troca epistolar entre ‘personalidades marcantes do mundo intelectual para discutir as questões que concernem eminentemente aos nossos interesses espirituais comuns e servem a Sociedade das Nações’ (Cumin, 2008, p. 411, tradução nossa).

Com isso, a Sociedade das Nações propôs que Einstein escolhesse qualquer interlocutor e tendo elegido Freud, em razão de sua *expertise* acerca da psicologia humana, ele formula a questão que “na presente condição do mundo, [parece] ser a mais urgente entre todas aquelas que se põem à civilização” (Einstein, [1933] s.d, p. 59) para que Freud respondesse se haveria algo a ser feito para conter o que seria inerente à natureza humana: o instinto de agressão e destruição.

Ambos compartilhavam a ideia de que uma maneira de evitar a guerra seria com a criação de um órgão internacional dotado de poderes suficientes – o que pressuporia a concessão de parte da soberania dos Estados – para mediar e resolver pacificamente os conflitos entre as Nações. Como adendo, Freud alega que, uma vez que o instinto humano não é composto apenas pela pulsão de morte, mas também pelas pulsões eróticas que “tendem a conservar e unir”, estas últimas deveriam ser maximizadas de modo a “compensar” a repressão de manifestação da primeira. E finaliza, com a afirmação: “tudo o que fomente a evolução cultural atua contra a guerra” (Freud, [1933] s.d, p. 75). Em 1933, as correspondências foram publicadas em

Paris em três línguas (alemão, francês e inglês), mas sua difusão foi proibida na Alemanha (Cumin, 2008, p. 411).

Em *Três Guinéus,* as sugestões sobre o que fazer para evitar a guerra divergem das apresentadas por Einstein e Freud. A razão dessa discrepância é que, em *Três Guinéus*, quem é questionada é uma mulher, o que não significa que Virginia Woolf pensasse que o sexo biológico conferia às mulheres alguma ética superior, mas sim que a sua posição social de *outsider* – no sentido de excluída dos modos estabelecidos na esfera pública e nas instituições – lhe possibilitava um vislumbre de alternativas para o problema.

Após deparar-se com a inusitada carta do advogado, a narradora baliza as diferenças entre eles que implicam nas diferenças de suas perspectivas sobre o tema: o advogado seria um proprietário, casado e com filhos, um homem instruído nos grandes internatos privados e na universidade, que fora sustentado pelo pai até ingressar na profissão e poder colocar após o próprio nome as iniciais K. C. (*King's Counsel*); ela, uma mulher que, como ele, ganha a vida com o seu trabalho e tem empregadas para fazer o jantar e lavar a louça. Contudo, isso não significa que ambos pertençam a mesma classe. A classe dela é das *filhas dos homens instruídos* e em nota, explica o termo:

> Nossa ideologia é ainda tão inveteradamente antropocêntrica que se tornou necessário criar esse termo canhestro – a filha do homem instruído – para descrever a classe cujos pais foram educados nos internatos privados e nas universidades. Obviamente, se o termo "burguês" se aplica ao irmão dela, é totalmente incorreto utilizá-lo para se referir a alguém que difere tão profundamente dele no que diz respeito a duas características primordiais da burguesia – capital e ambiente (TG, 156, nota 2).

A diferença entre os correspondentes é de ordem econômica, de ambiente – pela segregação sexualizada de atuação nas esferas pública e privada – e educacional. Ela explica:

> Considere o fato da educação. Sua classe tem sido educada nas escolas privadas e nas universidades por quinhentos ou seiscentos anos, a nossa, por sessenta. Considere o fato da propriedade. Sua classe possui, por direito próprio e não pelo casamento, praticamente todo o capital, toda a terra, todos os objetos de valor e todo poder político da Inglaterra. Nossa classe não possui, por direito próprio e não pelo casamento, praticamente nada do capital, nada da terra, nada os objetos de valor e nada do poder político da Inglaterra. Que essas diferenças acarretam consideráveis diferenças na mente e no corpo é algo que nenhum psicólogo ou biólogo negaria. [...] Embora vejamos o mesmo mundo, nós o vemos através de olhos diferentes (TG, 24).

Com a criação deste termo, a narradora, ao mesmo tempo, se aparta dos homens instruídos e da classe trabalhadora, demarcando que as maneiras de pensar e fazer política da classe das *filhas dos homens instruídos* devem diferir das outras duas classes tradicionais. Isso implica na concepção de que elas precisam trabalhar "em sua própria classe – como, na verdade, poderiam elas trabalhar em qualquer outra? – e segundo seus próprios métodos, em prol da liberdade, da igualdade e da paz" (TG, 116).

As *filhas dos homens instruídos* são aquelas que, no século XIX e muitas do início do século XX, não foram educadas formalmente e, assim, contribuíram, às custas da própria educação, com a educação dispendiosa de seus irmãos. Se alguma verba, eventualmente, fora destinada à educação delas, a quantia era irrisória – em torno de 100 libras (TG, 155, nota 1) – quando comparada à despendida com a educação deles, em torno de 2.000 libras. Na Inglaterra, as primeiras escolas básicas para meninas foram fundadas em 1848 e 1849, mas apenas em 1870 foi promulgada uma lei que previa a educação primária pública para ambos os sexos (Snaith, 2015, p. 276). No que diz respeito à educação universitária, Oxford e Cambridge iniciaram suas atividades, respectivamente, em 1096 e 1209. Até 1869 foi interditado às mulheres o acesso. Nesse ano, foi criada a primeira faculdade para mulheres, Girton College e em 1871 Newnham College, ambas em Cambridge e Somerville, em 1879, em Oxford, mas mesmo após as faculdades serem abertas a elas, muitas não as frequentavam, seja

pelo alto custo, seja por obrigações domésticas familiares, seja pela resistência, não raro, agressiva dos alunos.

Enquanto seus irmãos eram educados não apenas com livros, mas também com jogos que educavam o corpo, amigos que "alargava[m] sua perspectiva e enriquecia[m] sua mente" e viagens nas quais "adquiriam o gosto pela arte; certo conhecimento da política de outros países" (TG, 11), elas tiveram uma educação doméstica e informal. Para a narradora, esta diferença implicava na dificuldade de compreensão das mulheres em relação às causas políticas que levam à guerra. *Embora vejamos o mesmo mundo, o vemos com olhos diferentes.*

Todavia, ela pondera: "[Se] não acreditasse o senhor que a natureza humana, as razões, as emoções do homem e da mulher comum conduzem à guerra, não teria escrito pedindo a nossa ajuda" (TG, 12). E uma das coisas que as *filhas dos homens instruídos* puderam aprender com a "educação sem custo" e com o casamento – "única profissão importante acessível à nossa classe desde o começo dos tempos até o ano de 1919" – foi o "entendimento dos seres humanos e suas motivações que, desde que a palavra seja expurgada de suas associações científicas, se pode chamar de psicologia" (TG, 12). A narradora também se considera portadora de uma *expertise* em psicologia, mas, ela logo questiona o pressuposto freudiano de que a causa das guerras seja o instinto humano de destruição, pois:

> [...] embora muitos instintos sejam tidos, em maior ou menor grau, como comuns a ambos os sexos, guerrear tem sido, desde sempre, hábito do homem, não da mulher. As leis e as práticas desenvolveram essa diferença, seja ela inata ou acidental. [...] É difícil julgar aquilo de que não fazemos parte (TG, 12).

Grande parte do trabalho crítico de Virginia Woolf girou ao redor de demonstrar a falácia das ideias hegemônicas que, ao longo dos tempos até o século XX, concebiam que homens e mulheres tinham naturezas humanas essencialmente diferentes, sendo a das mulheres inferior. Para ela, ambos tinham a mesma natureza e o que os tornavam diferentes era a forma de organização social que interditou às mulheres as

possibilidades que permitiriam seu pleno desenvolvimento tal como o dos homens. O mesmo raciocínio se aplica aqui. Para ela, os homens não são nem naturalmente, nem essencialmente, violentos e destrutivos, mas tais ações decorrem da prática de guerra, fomentada pelos hábitos e pelas leis. Se não fosse isso, o que explicaria que homens e mulheres tendo os mesmos instintos, apenas os homens tenham feito guerras?

Virginia recusa atribuir a causa da guerra ao instinto humano e, consequentemente, a conceber sua inevitabilidade, pelo menos até *Três Guinéus*. A biógrafa Hermione Lee (1999) informa que Virginia só teria começado a ler Freud a sério em 1939 e teria se perturbado: "Se todos somos instinto, o inconsciente, o que é tudo isso sobre civilização, o homem inteiro, liberdade etc.?" (D5, p.250) Contudo, a editora dos Woolfs, Hogarth Press, foi responsável pela difusão das obras de Freud na Inglaterra desde 1924 (Woolf, L. 1975, p. 163)., Sseu irmão Adrian Stephen era psicanalista e as ideias freudianas estavam disseminadas em seu entorno há tempos. No terceiro capítulo de *Três Guinéus* há referência direta à concepção de "fixação infantil", mas invertida, pois ela se manifestaria na relação do pai vitoriano com as filhas. Consideramos que se Virginia foi uma crítica involuntária[20] às ideias freudianas sobre os instintos isso se deu porque sua análise da organização social filia-se à tradição materialista que concebe que os indivíduos não estão dados, mas são constituídos em relação.

Para ela, a causa da guerra está nas formas das relações sociais e nas instituições que adotam e reforçam incessantemente as distinções, as hierarquias, a acumulação de riquezas por poucos, a busca por símbolos que designam honra, glória e heroísmo – como medalhas, troféus, títulos[21], monumentos erguidos em homenagens aos soldados etc. Ao mesmo tempo, há uma recusa do papel atribuído às mulheres nessa trama: fornecer filhos, cuidar dos feridos, chorar pelos mortos e se orgulhar do sacrifício deles no campo de batalha. No terceiro capítulo, quando a

[20] Na hipótese de ela não ter lido a troca de correspondências entre Freud e Einstein, o que duvidamos.

[21] Virginia recusou inúmeras recompensas públicas nas formas de distinções e honrarias: realizar *Clark Lectures* em Trinity College, Cambridge (1932), prática de palestras de literatura inaugurada por seu pai, Leslie Stephen, em 1883; grau honorário pela Universidade de Manchester (1933) e Liverpool (1939); presidência do PEN Club (1934); Companheira de honra (1935); membro da *London Library* (1940), (Snaith, 2015, p. 277).

narradora decide doar o guinéu ao advogado, mas declina[22] o ingresso em sua sociedade pela paz, ela avalia que:

> As sociedades [...] inflam [...] um macho monstruoso, de voz forte e punhos cerrados, infantilmente decido a traçar com giz, no chão do mundo, demarcações, dentro de cujos limites místicos os seres humanos são confinados, rigidamente, separadamente, artificialmente; dentro das quais, borrado de rubro e dourado, adornado, como um selvagem, com penas, ele passa por ritos místicos e desfruta dos duvidosos prazeres do poder e do domínio, enquanto nós, as mulheres "dele", ficamos trancadas na casa privada, sem participação nas muitas sociedades das quais a sociedade dele é composta (TG, 115).

Quando a narradora afirma que guerrear tem sido, desde sempre, um hábito dos homens, acreditamos que o marco histórico é a Grécia antiga e o seu legado no Ocidente, pois é à Grécia que ela recorre para formular o único modo direto ao alcance das mulheres para tentar evitar a guerra: recusando-se a ter filhos, conforme ensinou *Lisístrata*[23] (TG, 157, nota 10), ou por sugerir ler *Antígona* como um "material de propaganda contra o fascismo" (TG, 178, nota 39), pois:

> Considere a pretensão de Creonte ao poder absoluto sobre seus súditos. Essa é uma análise muito mais instrutiva da tirania do que qualquer outra que nossos políticos possam nos oferecer. [...] Considere a distinção entre as leis e a Lei, feita por Antígona. Essa é uma afirmação muito mais profunda sobre os deveres do indivíduo para com a sociedade do que qualquer outra que nossos sociólogos possam nos oferecer (TG, 92).

Foi a *Ilíada* que instaurou no Ocidente o "ideário heroico" (Lourenço, 2005, p. 10), que vinculou masculinidade-virilidade-heroísmo, que estabeleceu que a melhor

[22] Em 11 de março de 1936, Virginia escreveu à Julian Bell: "Quanto aos seus Apóstolos*, muito embora eu os respeite individualmente, começo a pensar que essas Sociedades fazem mais mal do que bem, apenas por incitar invejas e vaidades. [...] Parece-me a maneira errada de viver, desenhando marcas de giz nos pés e dizendo aos Clives etc. que você não pode entrar" (L6, p. 20).

[23] Aristófanes (446 a.C. – 386 a.C.). O cineasta afronorte-americano Spike Lee em seu filme *Chi-Raq* (2015) também evoca a greve de sexo e da reprodução das mulheres como forma de combater a guerra de gangues em Chicago.

maneira dos homens se tornarem Homens e alcançarem honra, glória e fama perenes é no campo de batalha, como explica Moses Finley (1986, p. 139, tradução nossa): "'Guerreiro', 'heróis': dois sinônimos; e uma civilização guerreira se organiza em torno de dois temas fundamentais: a coragem, a honra. A coragem é a virtude essencial dos heróis, a honra seu objetivo essencial." Os três volumes da *História da Virilidade* atestam que a construção do "macho viril" remonta à Grécia antiga e, embora o modelo mude historicamente, ele não perde a referência ao vigor e à dominação (Vigarello, 2013, p. 13).

Amplíssimo é o campo de estudo sobre a influência e assimilação dos gregos pelos modernos, mas é sintomático que Rousseau – o filósofo adotado como guia pelos revolucionários franceses – tenha visto "em Esparta a realização quase atemporal do ideal do cidadão" (Vidal-Naquet, 2002, p. 189), de modo que independentemente das determinações históricas específicas que fundaram cada Estado-Nação europeu, o *ethos* do guerreiro e o hábito de fazer guerras moldaram o "dever [dos cidadãos] de utilizar suas armas para defesa da pátria" (Bertaud, 2013, p. 203). A constituição dos Impérios, ao longo do século XIX, estabeleceu uma relação intrínseca e necessária com a construção de uma poderosa frota armada, uma vez que vigorava "a ideia da colonização como 'fábrica' de homens verdadeiros e como espaço de regeneração viril e nacional – as duas coisas [foram] pensadas como estando intimamente ligadas" (Taraud, 2013, p. 415). A demora para encerrar a Primeira Guerra Mundial foi exemplar de como o pano de fundo do litígio bélico foi a busca por vitória e não pacificação, como informa o historiador Martin Gilbert:

> Os desejos de prolongar e concluir a guerra estavam em conflito em todas as nações, mas, para as potências aliadas, o imperativo moral de uma vitória ainda era afirmado publicamente e defendido amplamente. Num discurso em Edimburgo, em 10 de janeiro [1918], Balfour [Político conservador, Primeiro-ministro britânico 1902-1905 e ministro do exterior 1916-1919] declarou que os horrores da guerra eram "nada" se comparados a uma "paz germânica". Com quase 2 milhões de homens em armas, o governo britânico fazia planos para incorporar pelo menos mais de 420 mil (Gilbert, 2017, p. 528).

No final de *Três Guinéus,* a narradora invoca a imagem do *Führer* e do *Duce*, portando suas indumentárias militares e diz: "Trata-se da imagem de um homem; alguns afirmam, outros negam, que se trata do Homem em pessoa, a quintessência da virilidade" (TG, 152) e em nota, mais uma vez, contesta a atribuição de naturezas humanas distintas entre homens e mulheres:

> A natureza da masculinidade e a natureza da feminilidade têm sido frequentemente definidas por ambos os ditadores, o italiano e o alemão. Ambos insistem, repetidamente, que é da natureza do homem e, na verdade, da essência da masculinidade, lutar. Hitler, por exemplo, faz uma distinção entre "uma nação de pacifistas e uma nação de homens". Ambos insistem, repetidamente, que é da natureza da feminilidade curar as feridas do guerreiro. Entretanto, está em ação um movimento muito forte para emancipar o homem da antiga "lei eterna e natural" segundo a qual o homem é essencialmente um guerreiro; basta observar o crescimento do pacifismo entre o sexo masculino hoje em dia (TG, 192-193, nota 48).

Como para a narradora, *agredir e destruir* não são atributos inerentes ao sexo masculino, ela busca nas biografias, autobiografias e jornais diários, onde é possível encontrar "a história nua e crua" (TG, 13), algum conhecimento sobre as causas que levam os homens a lutarem e conclui:

> Aqui, imediatamente, estão três razões que levam o sexo que o senhor representa a guerrear; a guerra é uma profissão; uma fonte de felicidade e grandes emoções; e é também uma válvula de escape para as características viris, sem as quais os homens se deteriorariam (TG, 14).

Mas pondera: "esses sentimentos e opiniões não são, de modo algum, universalmente partilhados pelo sexo que o senhor representa" (TG, 14). E para reforçar a ideia, ela complementa com a citação de um poema de Wilfred Owen[24] que

[24] Conhecido como "poeta-soldado", alistou-se na Grande Guerra em 1915 e foi morto em combate em novembro de 1918. Uma seleção de seus poemas, inspirados pela experiência na guerra, foi publicada em 1920 (Snaith, 2015, p. 273). Ele foi influenciado por Siegfried Sassoon (1886-1967), famoso poeta que denunciava os horrores da guerra e cuja carta "*A Soldier's Declaration*" (1917) foi considerada uma traição à pátria (Pen e Mesquita, 2023, p. 253)

clamava por “Passividade a qualquer preço! Padeça desonra e desgraça, mas nunca recorra a arma” (TG, 14). Contudo, “a julgar pelos jornais de hoje [...] não importa quantos dissidentes haja, os de seu sexo são hoje, em sua grande maioria, a favor da guerra” (TG, 14). Tanto uma Conferência de Scarborough [do Partido Conservador], quanto a de Bournemouth [do Partido Trabalhista] chegaram à conclusão de que gastar 300 milhões de libras por ano em armas é uma necessidade (TG, 14).

Para ela, o que explica essa adesão à guerra é o “patriotismo” (aspas da autora) e para analisar as emoções que ele provoca (o amor de seus cidadãos pela Inglaterra, pois “a liberdade [ali] construiu morada”), cita o artigo *England – Home of Liberty*, de Gordon Hewart, na época Lorde Chefe de Justiça, publicado no *Daily Telegraph*, em 19 de outubro de 1935:

> Os ingleses se orgulham da Inglaterra. Para aqueles que foram educados nas escolas e universidades inglesas e trabalharam a vida toda na Inglaterra, há poucos amores mais fortes que o amor que temos por nosso país. Quando consideramos outras nações, quando julgamos os méritos da condução dos negócios públicos deste ou daquele país, é o nosso próprio país que tomamos como referência... A liberdade construiu sua morada na Inglaterra. A Inglaterra é o lar das instituições democráticas... É verdade que há em nosso meio muitos inimigos da liberdade – alguns deles, talvez, em locais um tanto inesperados. Mas nos mantemos firmes. Tem-se dito que a casa de um inglês é seu castelo. A casa da Liberdade situa-se na Inglaterra. E é, de fato, um castelo – um castelo que será defendido até o fim... Sim, somos imensamente abençoados, nós, os ingleses (TG, 15).

A narradora pergunta o que o patriotismo e os deveres para com a pátria significam para as *filhas dos homens instruídos* que, ao longo da história, estiveram excluídas de todos os direitos concedidos aos homens pela “pátria da liberdade”. Ela interpela o lugar e a função que a pátria relegou às mulheres: o espaço privado e a função exclusiva de procriação. E esse lugar e função, concebidos como escravidão, não suscitam, nela, qualquer devoção à Inglaterra:

> [...] Quando ele disser, como a história demonstra que ele disse e pode dizer novamente: “Estou lutando para defender o nosso país” e tentar assim, provocar seu sentimento patriótico, ela se perguntará

> "O que 'nosso país' significa para mim, uma outsider?" Para dar uma solução a isso, ela analisará o significado de patriotismo no seu próprio caso. Ela se informará sobre a posição de seu sexo e de sua classe no passado. Ela se informará sobre a quantidade de terras, riqueza e propriedade em posse de seu próprio sexo e de sua própria classe no presente – o quanto da "Inglaterra" de fato lhe pertence. Ela se informará, nas mesmas fontes, sobre a proteção legal que a lei lhe deu no passado e que lhe dá agora. [...] Todos esses fatos convencerão sua razão [...] de que o sexo e a classe dela tiveram muito pouco a agradecer à Inglaterra no passado; pouco a agradecer à Inglaterra no presente; enquanto a segurança de sua pessoa no futuro é altamente duvidosa. [...] "'Nosso' país", dirá ela, "tem me tratado, pela maior parte de sua história, como uma escrava; tem me negado a educação e qualquer quota de bens" (TG, 117-118).

E conclui que o hábito de guerrear é a realização do dever dos homens de lutar pela pátria e de expandir e proteger o Império. Conforme formulou Leonard, os Estados encontram na guerra: "o instrumento supremo do poder nacional, o meio pelo qual, em última análise, um Estado testa seu poder em relação a outros Estados ou, em outras palavras, se pode impor sua vontade sobre eles pela força" (Woolf, L. [1940] 2022 s.p.). Para Virginia, sob esse aspecto Imperial militarista, a Inglaterra em nada diferia dos "monstros no exterior" e por isso ela não acreditava que alguma guerra pudesse ser justificada como uma *Guerra pela paz*[25] – e as condições para evitar guerras no futuro passavam, necessariamente, por uma mutação do *ethos* patriarcal que poderia ser assumido até mesmo pelas *filhas dos homens instruídos* que, naquele momento histórico, tinham a possibilidade de educar-se e ingressar nas profissões.

Três Guinéus alerta que tanto a educação quanto o exercício das profissões pelas *filhas dos homens instruídos* devem ser baseados em outros modos. Na educação, cabe pensar uma formação que ensine "as jovens a odiar a guerra" e a "sentir a desumanidade, a brutalidade, a insuportabilidade da guerra". Então, em tudo a formação superior para mulheres deve diferir das Universidades tradicionais, pois: "a história e a biografia [...] parecem provar que a antiga educação das faculdades não

[25] Título de um livro de Leonard Woolf, publicado em 1940, no qual ele analisa a necessidade de lutar pela paz com o uso da força.

produz nenhum respeito especial pela liberdade nem aversão particular à guerra" (TG, 42). A nova faculdade:

> [não deve ensinar] a arte de dominar outras pessoas; não a arte de mandar, de matar, de acumular terra e capital. Essas artes exigem muitíssimas despesas extraordinárias; soldos e uniformes e cerimônias. [...] deve ensinar apenas as artes que possam ser ensinadas de maneira barata e praticadas por pessoas pobres; tais como a medicina, a matemática, a música, a pintura e a literatura. Deve ensinar as artes das relações humanas; a arte de compreender a vida e a mente de outros povos, e as pequenas artes da conversação, do vestir-se, da culinária que a elas estão associadas. O objetivo da nova faculdade, a faculdade barata, não deve ser segregar e especializar, mas combinar. Ela deve explorar as formas pelas quais a mente e o corpo podem ser postos a cooperar; a descobrir que combinações novas produzem totalidades novas na vida humana (TG, 42-43).

Esse outro tipo de educação deve abolir "as antigas e intoxicantes pompas e ostentações", desestimular a busca por honrarias e distinções hierárquicas sociais, pois tais práticas suscitam competitividade, vaidade e inveja, emoções que conduzem à guerra. Em cerimônia memorial dedicada à Julian, Virginia afirmou não compreender como um jovem vinculado às artes como ele (formado em Literatura e poeta) e ciente das aflições que provocaria em sua mãe, tenha sido compelido a entrar em guerra e supõe que isso se deu porque ele ainda era um desconhecido nas letras, comparado a outros de sua geração e teria buscado alcançar a honra que desejava combatendo contra o fascismo (Woolf, [1937] 2005). Quanto ao exercício das profissões, após analisar a luta das mulheres para nelas ingressar e a resistência e combatividade dos homens em compartilhar os espaços, ela avalia:

> [...] os fatos [...] parecem provar que as profissões têm um certo e inegável efeito sobre as pessoas que as praticam. Elas fazem com que as pessoas que as exercem se tornem possessivas, ciosas de qualquer infração aos seus direitos e altamente combativas se alguém ousar contestá-los. Não temos, pois, motivos para imaginar que, se ingressarmos nas profissões, iremos adquirir essas mesmas características? E não é verdade que essas características conduzem à guerra? (TG, 76)

As *filhas dos homens instruídos* não deveriam buscar ser as novas "campeãs do sistema capitalista" (TG, 78), mas, ao contrário, almejar ganhar o suficiente para viver bem, sem nenhum xelim a mais, comprometendo-se a auxiliar qualquer pessoa qualificada, de qualquer sexo, raça ou classe a exercer a profissão correspondente (TG, 77). A narradora também faz um alerta ainda mais grave sobre o investimento nas profissões que visa apenas a acumulação de bens e dinheiro. Tal engajamento exige tanto tempo para ser mantido que as(os) profissionais perdem o contato com os filhos, com os amigos, deixam de fazer viagens – que é um dos meios mais eficazes de conhecer e apreciar outros povos e outras culturas – e não tem tempo para a arte (TG, 81). Se tornam autômatos sem sentidos e, por isso, perdem *humanidade,* resultando daí a insensibilidade tanto às fotografias que exprimem poder e dominação, quanto às fotografias de cadáveres e casas destruídas.:

> [os fatos provam] se as pessoas são extremamente bem-sucedidas em suas profissões [em termos monetários], elas perdem seus sentidos. A visão vai embora. Elas não têm tempo para ver pinturas. O som vai embora. Elas não têm tempo para ouvir música. A fala vai embora. Elas não têm tempo para conversar. Elas perdem seu senso de proporção – as relações entre uma coisa e outra. A humanidade vai embora. Ganhar dinheiro torna-se tão importante que elas devem trabalhar tanto de noite quanto de dia. A saúde vai embora. E se tornam tão competitivas que não partilham seu trabalho com outras pessoas, embora tenham mais do que o suficiente para si mesmas. O que resta, pois, de um ser humano que perdeu a visão, o som e o senso de proporção? É apenas um aleijado numa caverna (TG, 82).

Três Guinéus é considerado até hoje um manifesto feminista pacifista, o que de certa forma obscureceu a sua pertinência na época diante das ameaças nazifascistas. Seus contemporâneos, muitos antibélicos e objetores de consciência durante a Primeira Guerra Mundial (Lee, 1999 e Froula, 2005), estavam convictos de que a única forma de contenção do fascismo era a resposta militar armada. Pensamos que a questão do pacifismo de Virginia Woolf, bem como uma associação, por vezes, essencialista entre mulheres e pacifismo não é tão simples. Se *Três Guinéus* é um livro

sobre a paz e não sobre a guerra, como defende Naomi Black (2004), entendemos que o seu pacifismo, ao argumentar que o modo de evitar as guerras é a partir de uma mutação interna sistêmica dos hábitos, aliada a uma visão internacionalista, visa mais o futuro do que aquele momento específico, como atestam inúmeras passagens nas quais a narradora afirma que se as coisas não mudarem daqui a 500 anos, um século, três séculos, ainda nos perguntaremos o que fazer para evitar a guerra.

Epílogo

> Um chamado na última noite para defesa nacional - contra paraquedistas. L[eonard] disse que se juntaria. E conversa ácida. Estamos com os nervos abalados — os meus pelo menos: L[eonard] evidentemente aliviado pela chance de fazer alguma coisa. Arma e uniforme, para mim, um pouco ridículos. [...] Esta ideia me atingiu: o exército é o corpo: eu sou o cérebro. Pensar é minha luta.
>
> Virginia Woolf, 15 de maio de 1940
> D5, pp. 284-285

> Uma tarde [em 1939] eu estava plantando íris reticulata no pomar embaixo de uma macieira, aquelas adoráveis flores violetas que, como os narcisos, 'vêm antes das andorinhas atrevidas e tomam os ares de março com beleza'. De repente, eu escuto a voz de Virginia me chamando da janela da sala de estar: 'Hitler está fazendo um discurso'. Eu gritei de volta: 'Não irei. Estou plantando íris e elas ainda florescerão muito depois que ele estiver morto.' No último março [1966], 21 anos depois de Hitler cometer suicídio no bunker, algumas daquelas flores violetas ainda florescem sob a macieira no pomar.
>
> Leonard Woolf, 1975, p. 254

Leonard Woolf, em sua autobiografia dos anos 1939-1969, recorda que antes do início da Segunda Guerra, circulou a fotografia de um judeu sendo arrastado por tropas nazistas pelas ruas de Berlim e "o que era ainda mais horrível era o olhar nos rostos de respeitáveis homens e mulheres, parados na calçada, rindo da vítima" (1973, p. 14, tradução nossa). Para ele e muitos de seus contemporâneos, o *Führer* era um bárbaro insano, mas eles também sabiam que o genocídio só pode ser levado a cabo pela cooperação de milhares de alemães "comuns e sãos". Médicos, comandantes e

guardas, todos “pareciam estar infectados pela insanidade sádica de Hitler” (Woolf, L. 1973, p. 16, tradução nossa).

Virginia qualificou o período como *irrealidade:*. “Uma velha senhora prendendo sua touca tem mais realidade” (D5, p. 285). Ee ela combateu o fascismo com o que considerava “o único abrigo antiaéreo realmente eficiente”: o pensamento (Woolf, V. [1940] 2021, p. 14). *Pensar é minha luta.* Entre a publicação de *Roger Fry* (1940) e o término da escrita de *Entre os atos* (fev. 1941) ela concebeu um projeto de escrita grandioso sobre a história da literatura inglesa: “um livro sobre a História Comum – para ser lido desde o início da literatura, incluindo a biografia” (D5, p. 318) e, mais uma vez, voltou-se para a história da Inglaterra, pois o poema só pode ser entendido pela “sociedade que o ampara” (Woolf, *apud* Silver, [1979] 2024, p. 20). Quando da sua morte, 28 de março de 1941, ela tinha escrito um ensaio introdutório chamado *Anon* e iniciado um segundo chamado *O Leitor* (Silver, [1979] 2024, p. 13).

Ao som das vozes dos tiranos nos rádios e das bombas caindo, ela constantemente se perguntava: *e o leitor? Quem vai ler?* Para ela, é o leitor que dá sentido e existência à literatura: “Sua importância pode ser medida pelo fato de que, quando sua atenção, em tempos de crise pública, é desviada, o escritor exclama: não posso mais escrever” (Woolf, V. 2024, p. 58).

Tão certo quanto o florescimento das írises violetas plantadas por Leonard 21 anos após a morte do *Führer* é a existência de leitores. Ele relata que após o término da guerra recebeu em sua casa localizada na aldeia de Rodmell (onde o casal passou a guerra) três ou quatro oficiais do regimento de Kent e os colocou em uma sala repleta de livros de Virginia traduzidos para quase todos os idiomas europeus:

> À tarde, entrei na sala para ver se os soldados precisavam de alguma coisa. Encontrei apenas um subalterno sentado em uma cadeira lendo um livro. Para meu espanto, o livro era uma tradução tcheca de *Flush* [1933]. O tenente era tcheco e estava maravilhado de encontrar, em uma casa em Sussex, um livro na sua língua nativa (Woolf, L. 1973, p. 68).

Obras de Virginia Woolf

WOOLF, Virginia. 2015. *A room of one's own and Three Guineas.* London: Oxford University Press.

_____. 2024. *Anon:* [era uma mulher]. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. [1933] 2016. *Flush.* Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. [1937] 2005. Memoir of Julin Bell. In.: Rosenbaum, S.P. Virginia Woolf and Vanessa Bell: Memoir of Julian. *Cahiers victoriens et édouardiens.* Montpellier, 62, pp. 1-21, Automne.

_____. [1942] 1961. Middlebrow. In.: Woolf, Virginia. *The Death of the Moth and Other Essays.* Great Britain: Penguin Modern Classics.

_____. 2024. O Leitor. In.: Woolf, Virginia. *Anon*: [era uma mulher]. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. 2014. O leitor comum. In.: Woolf, Virginia. *O valor do riso.* Tradução: Leonardo Froés. São Paulo Cosac Naify, pp. 133 e 134.

_____. [1922] 2019. *O quarto de Jacob.* Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. [1936] 2011. *Os Anos.* Tradução: Raul de Sá. Osasco: Novo Século Editora.

_____. [1920] 2019. O poder criativo das mulheres. In.: Woolf, Virginia. *As mulheres devem chorar... ou se unir contra a guerra.* Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 39-45.

_____. [1940] 2021. *Pensamentos sobre a paz durante um ataque aéreo.* Tradução: Ana Carolina Mesquita. São Paulo: Editora Nós.

_____. [1942] 2019. Profissões para mulheres. In.: Woolf, Virginia. *As mulheres devem chorar... ou se unir contra a guerra.* Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 29-37.

_____. [1940] 2003. *Roger Fry*: A Biography. London: Vintage.

_____. 1974. *The Death of the Moth and others essays*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

_____. 1978. *The Diary of Virginia Woolf,* Vol. 2.: 1920-1924. New York: A Harvest Book/HBJ: Harcourt Brace Jovanovich.

_____. 1983. *The Diary of Virginia Woolf,* Vol. 4: 1931-1935. New York: A Harvest Book/HBJ: Harcourt Brace Jovanovich.

_____. 1984. *The Diary of Virginia Woolf,* Vol. 5: 1936-1941. New York: A Harvest Book: Harcourt Brace & Company.

_____. 1980. *The Letters of Virginia Woolf*. Vol. 6 : 1936-1941. New York: A Harvest: HBJ Book.

_____. [1938] 2019. *Três Guinéus.* Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. [1929] 2020. *Um quarto só seu.* Tradução: Julia Romeu. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

_____. [1922] 2019. Uma Sociedade. In.: Woolf, Virginia. *As mulheres devem chorar... ou se unir contra a guerra.* Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 9-27.

Outras obras consultadas

BELL, Quentin. 1988. *Virginia Woolf:* uma biografia*.* 1882-1941*.* Tradução: Lya Luft. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

BERTAUD, Jean-Paul. 2013. A virilidade militar. In.: COBAIN, Alain. *et al.* (dir.) *A História da Virilidade.* 2. O triunfo da virilidade no século XIX. Tradução: João Batista Kreuch e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 195-248.

BLACK, Naomi. 2004. *Virginia Woolf as feminist.* New York: Cornell University.

BRADSHAW, David. 1997. The Bray and Drone of Tortured Voices: British Writers and Anti-fascism in the 1930s. *Woolf Studies Annual,* vol. 3, pp. 3-27.

_____. 1998. Under the Hawk's Wing: British Writers and Anti-fascism in the 1930s. *Woolf Studies Annual,* New York, vol. 4, pp. 41-66.

CHAPOUTOT, Johann. 2014. *La loi du sang: penser et agir em nazi.* Paris: Gallimard.

COLE, Sarah. 2016. Woolf, War, Violence, History and... peace. In: BERMAN, Jessica. (ed.). *A companion to Virginia Woolf.* UK: Wiley Blackwell, pp. 333-346.

COURBIN, Alain. *et al.* (dir.) 2013. *A história da Virilidade.* 2: O triunfo da virilidade no século XIX. Tradução: João Batista Kreuch e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Vozes.

CUMIN, David. 2008. Freud et la guerre. *Philosophiques,* Montreal, vol. 35, n° 2, pp. 393-417.

DAUGHERTY, Beth Rigel. 2006. "You see you kind of belong to us, and what you do matters enormously": Letters from Readers to Virginia Woolf. *Woolf Studies Annual,* vol. 12, pp. 1-212.

DELPHY, Christine. 2009. Patriarcado (teorias do). In.: HIRATA, Helena *et. al.* (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo.* São Paulo: Editora UNESP.

ELIAS, Norbert. [1989] 1997. *Os Alemães:* a luta pelo poder e a evolução dos habitus nos séculos XIX e XX. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FINLEY. Moses. 1986. *Le monde d'Ulysse.* Paris: Éditions La Découverte.

FREUD, Sigmund e EINSTEIN, Albert. s/a. *Porquê a guerra? Reflexões sobre o destino no mundo.* Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

FROULA, Christine. 2005. Virginia Woolf and Bloomsbury avant- garde: war, civilization and modernity. New York: Columbia University Press.

FUSINI, Nadia. 2010. *Sou dona da minha alma: o segredo de Virginia Woolf.* Tradução: Karina Jannini. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

GÄTTENS, Marie-Luise. 2001. *Three Guineas*, Fascism, and the Construction of Gender. In.: PAWLOWSKI, Merry M. (ed.) *Virginia Woolf and fascism: resisting the Dictators's sedution.* Califórnia: Palgrave Macmillan.

GILBERT, Martin. 2017. *A primeira guerra mundial:* os 1.590 dias que transformaram o mundo. Tradução: Francisco Paiva Boléo. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.

HILBERG. Raul. 2016. *A destruição dos judeus europeus***.** Vários tradutores. Barueri: Amarilys.

HOMERO. 2002. *Ilíada.* Vol. 2. Tradução: Haroldo de Campos. São Paulo: Arx.

HUSSEY, Mark. 1995. *Virginia Woolf A to Z:* A Comprehensive Reference for Students, Teachers and Common Readers to Her Life, Work and Critical Reception. New York: Facts On File. Inc.

_____ (ed.). 1991. *Virginia Woolf and war:* Fiction, Reality, and Myth. New York: Syracuse University Press.

INGRAM, Angela e PATAI, Daphne. 1993. Introduction: "An Intelligent Discontent with... Conditions." In.: INGRAM, Angela e PATAI, Daphne (eds.). *Rediscovering Forgotten Radicals:* British Women Writers 1889–1939. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

INGRAO, Christian. 2015. *Crer & destruir:* os intelectuais na máquina de guerra da SS nazista*.* Tradutor: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar*.*

JONES, Clara (ed.). 2024. *Virginia Woolf and capitalism.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

JOHNSTON, Judith L. 1987. The Remediable Flaw: Revisioning Cultural History in Between the Acts. In.: Jane Marcus (ed.). *Virginia Woolf and Bloomsbury*. Bloomington: Indiana University Press pp. 253-77.

KOONZ, Claudia. 1987. Mothers in the Fatherland. Women, the Family and Nazi Politics. New York: St. Martin's Press.

LEE, Hermione. 1999. *Virginia Woolf.* New York: Vintage Books.

LINDER, Carl William-John. 2009. *Persuasiveness of the text: An analysis of Virginia Woolf's "Three Guineas".* 106 págs. Master of Arts Degree in English Department of English College of Liberal Arts. University of Nevada, Las Vegas.

LOURENÇO, Frederico. 2005. Introdução. In.: HOMERO. *Ilíada.* Tradução: Frederico Lourenço. Lisboa: Biblioteca editores Independentes.

MACCIOCCHI, Maria Antonietta. 1976. Les femmes et la traversée du fascisme. In.: MACCIOCCHI, Maria Antonietta. *Eléments pour une Analyse du fascisme*/1. Paris: Inédit.

_____. 1979. Female sexuality in fascista ideology. *Feminist Review*, Califórnia, N. 1, pp. 67-82.

MARCUS, Jane. 1987. *Virginia Woolf and the Languages of Patriarchy.* Indianapolis: Indiana University Press.

MARDER. Herbert. 2011. *Virginia Woolf – a medida da vida.* Tradução de Leonardo Froes. São Paulo: Cosac Naify.

NEVEROW, Vara e PAWLOWSKI, Merry. 1997. A preliminaty bibliographic guide to the footnotes of "Three Guineas". *Woolf Studies Annual*. Vol. 3, pp. 170-210.

OLIVEIRA, Maria Aparecida. 2017. *A representação Feminina na obra de Virginia Woolf:* um diálogo entre o projeto político e o estético. Jundiaí: Paco Editorial.

PAWLOWSKI, Merry M. (ed.) 2001. *Virginia Woolf and fascism:* resisting the Dictators's sedution. Califórnia: Palgrave Macmillan.

PAYNE, Stanley. G. 1995. *A History of Fascism*, 1914-1945. New York: Routledge.

PEN, Marcelo e MESQUITA, Ana Carolina. 2023. Notas. In.: WOOLF, Virginia. *O leitor comum.* Tradução: Marcelo Pen e Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Tordesilhas, pp. 249-277.

PHILLIPS, Kathy J. 1994. *Virginia Woolf against Empire.* Tennessee: University of Tennessee Press.

PINHO, Davi. 2020. A conversa como um "método" filosófico em Virginia Woolf. In.: PINHO, Davi; OLIVEIRA, Maria Aparecida e NOGUEIRA, Nícea (orgs.). *Conversas com Virginia Woolf.* Rio de Janeiro: Ape'Ku, pp. 11-34.

SILVER, Brenda. R. 2024. Introdução. In.: Woolf, Virginia. *Anon*: [era uma mulher]. Tradução Tomaz Tadeu. Belo horizonte: Autêntica Editora.

_____. 1991. The Authority of Anger: Three Guineas as Case Study. *Signs* 6, 2, pp. 340-70, Winter.

_____. 1983. *Three Guineas* Before and After: Further Answers to Correspondents. In.: MARCUS, Jane (ed.). *Virginia Woolf a feminist Slant*. Lincoln: University of Nebraska Press.

_____. 1983. *Virginia Woolf's Reading Notebooks.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

SNAITH, A. 2015. Explanatory Notes. In.: WOOLF, Virginia. *A room of one's own and Three Guineas.* London: Oxford University Press, pp. 254-289.

_____. 2015. Introduction. In.: WOOLF, Virginia. *A room of one's own and Three Guineas.* London: Oxford University Press, pp. xi-xxxvi.

_____. 2003. 'Stray Guineas': Virginia Woolf and the Fawcett Library. *Literature & History*. Califórnia, 12(2), pp. 16-35, September.

_____. 2000. *"Three Guineas"* letters. *Woolf Studies Annual*, New York, Vol. 6, pp. 17-168.

_____. 2000. Wide Circles: The "Three Guineas" Letters. *Woolf Studies Annual*, New York, Vol. 6, pp. 1-12.

STAVELEY, Alice. 1998. "Name That Face." *Virginia Woolf Miscellany*, New Haven, 51, pp. 4–5, Spring.

SOMBART, Nicolaus. 1999. *Les mâles vertus des Allemands.* Traduit: Jean-Luc Evard. Paris: Les Éditions du Cerf.

TAURAUD, Christelle. 2013. A virilidade em situação colonial: do final do século XVIII à Grande Guerra. In.: COBAIN, Alain. *et al.* (dir.) *A História da Virilidade.* 2. O triunfo da virilidade no século XIX. Tradução: João Batista Kreuch e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 414-436.

TENENBAUM, Tamara. 2025. *Un millón de cuartos propios*: ensayo para un tiempo ajeno. Ciudad de México: Paidós.

THALMANN, Rita. [1982] 2023. *Être femmes sous le IIIe Reich*. Paris: Chryséis Éditions.

TYSON, Helen. 2024. Scrapbooking the Presente Day: The *Three Guineas* scrapbooks. In.: JONES, Clara. *Virginia Woolf and capitalism.* UK: Edinburgh University Press, pp. 269-294.

VIDAL-NAQUET, Pierre. 2002. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desafio.* Tradução: Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VIGARELLO, Georges. 2013. Introdução. In.: COBAIN, Alain. *et al.* (dir.) *A História da Virilidade.* 1. A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis: Editora Vozes, pp. 11-16.

WINKLER, Heinrich A. 2005. *Histoire de l'Allemagne: XIXe-XXe siècle*. Traduit: Odile Demange. Paris: Fayard.

WOOLF, Leonard. [1968] 1975. *Downhill All the Way:* an Autobiography of the Years 1919-1939. New York: Harcourt.

_____. [1969] 1973. *The journey not the arrival matters :* an autobiography of the years 1939-1969. London: The Hogarth Press.

_____. [1940] 2022. *The War for peace.* London: Routledge.

ZWERDLING, Alex. 1986. *Virginia Woolf and the Real World.* London: University of California Press.

Põe ou tira a máscara? Bichas docentes, currículo e invenções queer na educação

Roberto Vinicio Souza da Silva
Professor da Universidade Paulista, UNIP
Parnaíba-Piauí
prof.robertovinicios@gmail.com

Letícia Carolina Nascimento
Professora do Programa de Pós-graduacão em Sociologia, UFPI
Teresina-Piauí
lecarolpereira@gmail.com

Resumo

Este artigo retoma dados produzidos na pesquisa *A Sociopoética das Bichas Docentes nos Labirintos da Homossexualidade*, realizada com quatro professores gays, denominados bichas docentes, na cidade de Parnaíba-PI. A partir da Sociopoética, analisamos os confetos produzidos por meio do dispositivo Máscaras das Bichas Docentes, interrogando as relações entre homossexualidade, docência e currículo. Sob uma perspectiva queer, compreendemos as máscaras para além do ocultamento, acompanhando os movimentos de mostrar-se, esconder-se, revelar-se e inventar-se produzidos pelas bichas nos espaços educacionais. As análises evidenciam um currículo atravessado por normas heteronormativas, fronteiras e vigilâncias, mas também por alianças, afetos, imaginação e possibilidades de existência. Argumentamos que as bichas docentes não apenas negociam formas de habitar a educação: suas experiências interrogam as normas que estabelecem quais corpos, sexualidades e modos de existência podem ocupar legitimamente a docência.

Palavras-chave: Bichas docentes. Currículo. Teoria queer. Formação docente. Sociopoética.

Abstract

This article revisits data produced in the research *A Sociopoética das Bichas Docentes nos Labirintos da Homossexualidade*, conducted with four gay teachers, whom we refer to as *bichas docentes*—an affirmative queer appropriation of a term historically used as

an insult—in the city of Parnaíba, Piauí, Brazil. Drawing on Sociopoética, we analyze the *confetos* (concepts + affects) produced through the *Máscaras das Bichas Docentes* device, interrogating the relations between homosexuality, teaching, and curriculum. From a queer perspective, we understand the masks beyond concealment, following movements of showing, hiding, revealing, and reinventing oneself within educational spaces. The analysis reveals a curriculum shaped by heteronormative norms, boundaries, and surveillance, but also by alliances, affects, imagination, and possibilities of existence. We argue that *bichas docentes* do more than negotiate ways of inhabiting education: their experiences interrogate the norms that determine which bodies, sexualities, and modes of existence can legitimately inhabit teaching.

Keywords: *Bichas docentes*. Curriculum. Queer theory. Teacher education. Sociopoética.

Antes de vestir as máscaras

Este texto é um recorte da pesquisa monográfica *A Sociopoética das Bichas Docentes nos Labirintos da Homossexualidade*, que teve como tema-gerador a homossexualidade docente. Como abordagem metodológica, optamos pela Sociopoética. Para este trabalho, trazemos especificamente os dados produzidos pela técnica Máscaras das Bichas Docentes, realizada durante a "Oficina de Negociação" da referida pesquisa. Participaram desta pesquisa quatro professores gays, os quais denominamos bichas docentes, que atuam desde a Educação Infantil até o Ensino Superior.

Neste trabalho, o termo "bicha" não é configurado como pejorativo ou como um dispositivo que reforça a segregação e o estigma aos gays. Ao contrário, é intencionalmente utilizado de forma afirmativa, a partir de uma política queer que subverte o insulto em afirmação positiva para aquele que seria supostamente ofendido, afirmando, assim, a diferença em vez de negá-la ou envergonhar-se dela. Nomear esses professores como bichas docentes constitui, portanto, mais do que uma escolha vocabular: tensiona os regimes de inteligibilidade que definem quais sexualidades, corporalidades e modos de existência podem ocupar legitimamente a

docência. A bicha, quando entra na escola não apenas como objeto dos discursos sobre diversidade sexual, mas como sujeito que ensina, produz conhecimento e narra a si mesma, desorganiza as fronteiras daquilo que a educação reconhece como legítimo.

Após alguns anos dessa pesquisa, retomamos seus dados sob uma nova perspectiva analítica, voltando nosso olhar para a dimensão curricular das experiências narradas pelas bichas docentes. Se as máscaras nos permitem pensar os jogos entre revelar-se e ocultar-se nos espaços educacionais, interessa-nos agora perguntar também o que esses movimentos dizem sobre o currículo, sobre as normas que organizam seus espaços e sobre os modos pelos quais determinados sujeitos e diferenças tornam-se possíveis, negociáveis ou interditados no cotidiano da educação.

Pensar o currículo nessa perspectiva implica afastá-lo da compreensão restrita de uma seleção organizada de conteúdos escolares para compreendê-lo como território atravessado por disputas de significação, relações de poder, produção de subjetividades e diferenças. As contribuições das teorias pós-críticas em educação e da teoria queer nos permitem interrogar as normas que constituem sujeitos, corpos, gêneros e sexualidades no campo educacional, deslocando a diferença de uma perspectiva meramente inclusiva para interrogar as próprias estruturas que produzem determinadas existências como legítimas e outras como desviantes. Se o currículo participa da produção de sentidos acerca dos sujeitos e do mundo, interessa-nos perguntar quais sentidos são possíveis para uma bicha docente e o que acontece ao próprio currículo quando essas bichas produzem outros modos de existir, ensinar e narrar a educação.

Nesse movimento, as máscaras deixam de aparecer somente como respostas individuais diante de espaços educacionais heteronormativos e tornam-se pistas para pensar as negociações curriculares realizadas cotidianamente por sujeitos cujas existências excedem os lugares que lhes foram previamente reservados. Mostrar-se, esconder-se, revelar-se, dissimular-se, inventar-se e imaginar-se de outro modo atravessam as narrativas das bichas docentes. Interessa-nos, assim, menos descobrir aquilo que estaria escondido atrás das máscaras e mais acompanhar aquilo que elas fazem: os territórios que permitem habitar, as relações que possibilitam estabelecer e

as normas educacionais que tornam perceptíveis justamente quando precisam ser negociadas.

Para este texto, estabelecemos como objetivo analisar a relação entre docência e homossexualidade a partir das Máscaras das Bichas Docentes produzidas por professores gays na cidade de Parnaíba-PI, interrogando, a partir de suas narrativas, as relações entre sexualidades dissidentes, currículo e formação docente. Nesse sentido, analisamos confetos (conceitos+afetos) produzidos por meio das tramas educativas desses professores, pensando a orientação sexual como importante marcador de suas experiências docentes. Para fomentar as discussões, dialogamos com Gauthier (2012), Louro (2015), Sedgwick (2007), Nascimento (2014), Hall (1998), Silva (2017), Lopes (2013), Ranniery (2017), Silva e Alves (2020) e Caetano, Rodrigues e Wenetz (2024) buscando compreender as tessituras que constroem e (des)modelam as bichas docentes no espaço da educação.

Oficina de negociação: as máscaras das bichas docentes

As pesquisas sociopoéticas possuem uma dinâmica bem específica no que tange a produção dos dados, se comparada com outros procedimentos de pesquisa. Convém destacar que a sociopoética consegue misturar diversos elementos e reflexões de Paulo Freire, a princípios da pesquisa-ação, dentre outros. Propondo um diálogo inventivo entre algumas práticas de pesquisa, não estamos pensando numa ideia de homogeneidade, mas sim de estranhamento, coisas e pensamentos estranhos que se cruzam e produzam produzem sentido a partir do tema-gerador da pesquisa. Na sociopoética são produzidos os saberes através do grupo, tudo está articulado com a intenção de valorizar o pensamento coletivo. Como Gauthier (1999, p. 41) destaca: “O método do grupo-pesquisador é o centro vivo da sociopoética.” Para que este trabalho contamos com a disposição de 4 corajosas bichas docentes, enfatizamos a coragem, pois durante os contatos iniciais muitos professores gays ao saberem da temática da pesquisa, desistiram da mesma. Esse fato já se constitui em dado para a nossa pesquisa, pois confirma o quanto ainda é melindroso e problemática abordar no

contexto escolar o tema da homossexualidade. A pesquisa se fez com o consentimento das bichas que autorizaram gravações e fotografias, com a finalidade de não deixar escapar detalhes subjetivos de suas tramas.

A sociopoética segue algumas etapas, que não são estanques, mas que contribuem para constituir um plano de imanência para nossas pesquisas. Após os movimentos exploratórios que o pesquisador faz para entrar em contato com o campo da pesquisa, selecionar, ou convidar os copesquisadores, o sociopoeta realizará algumas oficinas, dentre as quais as primeiras são a de negociação e logo em seguida a de produção de dados (GAUTHIER, 2012). A negociação para Silva (2017) é um momento para se criar a dinâmica do grupo, estabelecendo os dispositivos éticos e a intencionalidades. Nesse momento de negociação, são criadas pequenas técnicas, dinâmicas, brincadeiras, depende de cada contexto, temática e da formação do próprio sociopoeta.

Nesta pesquisa foi realizada uma única oficina, isso aconteceu pois percebemos que as bichas tinham movimentos diversos e reuni-las todas em um mesmo espaço, em um mesmo horário foi um grande desafio para o acontecimento dessa pesquisa. De maneira que quando conseguimos uma data em comum entre a maior parte das bichas disponíveis, rapidamente planejamos uma única oficina que cumprisse com dois objetivos principais: negociação e produção de dados. É sobre este primeiro momento, o da negociação que este trabalho discorre.

Nosso interesse em trazer as Máscaras das Bichas Docentes, pois, não apenas nesta pesquisa, como em outras, os dispositivos e técnicas muitas vezes pensados pelos sociopoetas para as oficinas de negociação acabam, mesmo sem a intenção, produzindo dados bastante relevantes para a pesquisa. Especificadamente, nesta pesquisa o que é possível constatar que é que as bichas docentes se apropriaram completamente de suas máscaras revelando aspectos subjetivos e profissionais sem pudor. No caso desta pesquisa utilizamos como técnica de apresentação o dispositivo intitulado: Máscaras das Bichas Docentes. A confecção das máscaras foi praticamente o primeiro momento da oficina de negociação, antes deste momento apenas

recepcionamos nossos copesquisadores pedindo que os mesmos se sentam no chão onde os materiais já estavam dispostos.

Para a construção das máscaras foi estipulado o tempo de 20 minutos. Disponibilizamos diversos aviamentos como: tesoura, papel cartão, fitas, tinta guache, lantejoula, liga, fitas, brilho, pincel, barbante, entre outros materiais. A única orientação dada foi que os mesmos confeccionassem as máscaras a partir de suas subjetividades, que cada uma escolhesse a partir da máscara a maneira para se apresentar ao grupo. Após este momento de construção, de forma espontânea cada um foi se apresentando ao coletivo. Então cada professor a partir deste momento, deixou seu nome civil e se passou a ser chamado pelo seu nome de máscara. Personificados a partir das máscaras as bichas foram trazendo suas tramas, suas vivencias singulares dentro dos ambientes escolares. A seguir trazemos as máscaras de cada bicha e seus relatos de apresentação a partir das mesmas.

Fotos, máscaras e relatos: tramas subjetivas



Figura 1 – Máscara da bicha docente Fantasia

"O nome da minha máscara é Fantasia, está máscara foi criada há 12 anos para eu conseguir viver onde eu estava vivendo, quando eu cheguei aqui eu aprendi a usar, estava disponível no mercado ai eu comprei ela porque esconde muita coisa que as vezes é pesado para as pessoas e ela tem o poder de dar um tom mais doce, mas ameno, mais sociável, utilizar a Fantasia é bom porque as vezes ela anima as pessoas por algum período, por um tempo curto, um momento rápido, mas não por muito tempo, porque ela sai rápido de cena. A profissão da Fantasia é professor, eu atuo na área cinco anos, na maior parte no Ensino Superior, mas já lecionei no Ensino Fundamental e no Ensino Médio. Minha formação é Ciências Sociais. A Fantasia gosta muito de andar de estar na rua, no mundo, a Fantasia não

gosta muito de trabalhar ela só trabalha porque isso garante algumas coisas para ela, ainda que ela gosta muito do ofício de fato, mas ela gosta mesmo e de tá na rua em contato com os amigos".



"Anelle é uma *drag* e também é professora, ser Anelle significa ser ou ter a possibilidade de se imaginar da forma como se quer construir, eu acredito que a Anelle está ou é algo parecido que existe dentro de cada pessoa, quando essa pessoa quer se tornar aquilo que deseja ser. A Anelle é uma professora e engraçada, atenciosa e também é uma ótima instrutora e boa contadora de história, estar quase se formando em História, e apesar disso, já possui experiência no Ensino Fundamental e agora no Ensino Médio. Estar na escola é uma experiência muito incrível e muito rica porque a gente tem contato com diversos tipos de pessoas, então a todo o momento essas máscaras, elas existem, inclusive também para os nossos alunos e muitas vezes a gente redescobre essas pessoas quando a gente ganha à confiança delas e muitas vezes nesse ambiente escolar também se esconde muitas coisas, muitas vezes, muitos delas, mas a gente percebe se mostram bem mais nem sempre a realidade agradável para eles."

Figura 2 – Máscara da bicha docente Anelle

"Eu sou Alegria Felicidade Sorriso, eu me sinto muito bem, me sinto feliz do jeito que sou, como eu sou, do jeito que me expresso, onde eu convivo, com quem eu convivo. A Alegria estuda e trabalha, estuda na UESPI, faz pedagogia e trabalha em uma escola da rede municipal eu leciono no 1º ano do Ensino Fundamental anos iniciais, apesar de ainda não estar formado, mas já estou lecionando a um ano. A alegria é muito sorridente, muito divertida, eu acredito que eu tenho a capacidade de fazer as pessoas sorrirem, gosto de fazer as pessoas sorrirem e me sinto muito livre para me expressar desta forma e percebo que as pessoas que estão a minha volta me proporcionam esta liberdade. A alegria se sente muito respeitada, amada tanto na universidade como no local do trabalho. A alegria quando pensa na relação professor-gay fica um pouco incomodada, porque, de certa forma, tem que deixar isso um pouco de lado, para seguir a profissão de professor. Porque, de certa forma, as pessoas estão olhando, estão buscando algo que possa denunciar, sinto certo receio de



falar sobre isso com algumas pessoas tanto da universidade como do trabalho."

Figura 3 – Máscara da bicha docente Alegria Felicidade Sorriso



"Eu sou o Branco, não gosto que digam que sou a falta de muitas coisas, na verdade eu sou a mistura de muitas coisas, o Branco tem o tom de tudo, tem um pedaço de todos. Eu tento utilizar esses vários pedaços para tentar sobreviver, por isso é difícil ser o Branco, porque quando esses pedaços estão escondidos é muito difícil de achar e por isso eu acabo ficando sozinho. Sozinho eu acabo entrando em colapso, em crise existencial, não a ponto de praticar algo, mas é perturbador. Para, além disso, sou professor a seis anos, tenho formação em Teologia e em História, eu trabalho no Ensino fundamental e Ensino Médio. Quando eu penso na relação professor-gay eu acho que é um campo minado, porque às vezes a gente tem tanta certeza de que está pisando no lugar certo, mas está pisando no lugar errado, em uma bomba tudo isso é complicado, porque dentro da escola tem os que sabem da minha identidade, alguns aceitam e conversam sobre isso, mas o problema está no assédio de aluno para professor e a gente sabe que não pode, mas entre o poder e não poder tudo pode acontecer."

Figura 4 – Máscara da bicha docente Branco

Fonte: Dados da pesquisa A Sociopoética das Bichas Docentes nos Labirintos da Homossexualidade (2017).

Ativando o disfarce: as bichas mascaradas na educação

As máscaras das bichas docentes nos possibilitam pensar como os espaços educacionais afetam suas profissões e constituições subjetivas. As tramas trazidas pelas protagonistas da pesquisa nos ajudam a problematizar, no espaço da educação, lugares

habitáveis e linhas de fuga estabelecidas por professores que decidem transgredir a lógica heterossexual. Ao retomarmos essas tramas a partir de uma perspectiva curricular, interessa-nos também perceber como esses lugares são produzidos, disputados e negociados no cotidiano da educação. Assim, as máscaras não dizem apenas das subjetividades das bichas docentes, mas oferecem pistas sobre as normas curriculares com as quais elas precisam negociar para tornar suas existências e suas docências possíveis.

Após a produção das máscaras, mergulhamos nas subjetividades das bichas para a realização da análise plástica. Em linhas gerais, a análise plástica constitui-se em um momento em que os pesquisadores oficiais da pesquisa analisam as imagens e todo material iconográfico como se os tivessem produzido. É uma análise intuitiva; geralmente, após essa análise, o pesquisador produz um poema ou outro gênero literário. Dessa forma, apresentamos o poema produzido pela afecção das máscaras nos corpos dos pesquisadores oficiais desta pesquisa:

Ativando o disfarce

Qual a relação da máscara, com bicha e à docência?
Para além de qualquer coisa, talvez seja uma pendência
Que se cria e se transforma
Deforma, contorna e reforça
A máscara retira e dá vida
É uma contradição
Conjuga várias metáforas
Mostra as bichas na contramão
Ao serem vistas não se intimidam
há outras que se encabulam
Põe ou tira a máscara?
São tramas além da clausura.
Educar com máscara?

Sem máscara e educar?
A bicha que se apresenta
Simplesmente reinventa a forma de se portar

Quando pensamos no quão inventivas foram as máscaras, pensamos nas diversas possibilidades de performances que as bichas docentes podem vivenciar dentro do espaço escolar, nos jogos entre mostrar-se e esconder-se, dissimular-se e revelar-se. As máscaras das bichas docentes aparecem como potentes dispositivos por meio dos quais elas podem habitar territórios lícitos e ilícitos, transitar entre territórios, arriscar-se nas fronteiras e percorrer os espaços educacionais em um jogo ora aberto, ora oculto, de mostrar-se e revelar-se. Esses movimentos não se reduzem, contudo, a decisões individuais sobre tornar pública ou não a sexualidade.

Quando o currículo é compreendido como uma narrativa em disputa, atravessada por relações de poder e pela produção de subjetividades, mostrar-se, esconder-se ou dissimular-se tornam-se também negociações curriculares. É justamente a necessidade de negociar a própria presença que torna perceptíveis as normas que estabelecem quais modos de existir podem circular com maior ou menor legitimidade nos espaços educacionais.

Essas possibilidades estão expressas quando Anelle busca um significado para si enquanto máscara: “ser Anelle significa ser ou ter a possibilidade de se imaginar da forma como se quer construir [...]”. Nesse sentido, existem possibilidades de imaginar-se de outras formas, de construir-se de forma diferente da que se é; as máscaras evidenciam que as bichas docentes fazem performances nos ambientes educacionais. Aqui, a máscara não opera simplesmente como ocultamento: ela também cria possibilidades. A afirmação de Anelle aproxima-se da compreensão de Lopes (2013) de que a política curricular envolve a invenção do próprio currículo e, simultaneamente, a invenção de nós mesmos. Também permite uma aproximação com a política da imaginação discutida por Ranniery (2017), na medida em que imaginar-se de outro modo abre possibilidades de experimentação da existência. A máscara, portanto, pode esconder, mas também pode produzir: permite à bicha experimentar modos de ser,

relacionar-se e constituir-se como docente que não estavam previamente assegurados pela norma.

Por meio das máscaras, as bichas se tornam viajantes das (homo)sexualidades. Em seus modos de viver e educar, precisam habitar espaços que vão do aceitável ao proibido. Afinal, existem fronteiras entre o aceitável e o proibido, e "a fronteira é lugar de relação, região de encontro, cruzamento e confronto [...] O ilícito circula ao longo da fronteira [...] Mesmo que existam regras, que se tracem planos e sejam criados estratégias e técnicas haverá aqueles e aquelas que transgridem" (LOURO, 2015, p. 16).

Pensar *queer* o currículo é, justamente, não tomar essas fronteiras como naturais. Significa perguntar como se produzem, no cotidiano da educação, as normas que fazem determinados modos de existir parecerem esperados e outros, estranhos, desviantes ou impróprios. Assim, quando as bichas atravessam, negociam ou borram essas fronteiras, não estão apenas encontrando maneiras individuais de sobreviver à escola: suas existências tornam visíveis as próprias operações curriculares que instituem o aceitável e o proibido.

As bichas docentes sabem que o espaço da escola nem sempre é um lugar onde suas sexualidades dissidentes são aceitas. Precisam constantemente explorar os espaços educacionais onde exercem suas profissões, buscando lugares seguros. Isso fica evidente quando, ao falar de sua atuação como bicha docente na escola, Branco afirma que a escola "[...] é um campo minado, porque às vezes a gente tem tanta certeza que está pisando no lugar certo, mas está pisando no lugar errado, em uma bomba, tudo isso é complicado".

A imagem do "campo minado" é potente porque desloca nossa atenção da sexualidade do professor para o espaço que faz com que determinados modos de existir precisem calcular seus movimentos. O perigo não está na bicha docente, mas nas normas que tornam sua presença arriscada. Pensado curricularmente, esse campo não é constituído apenas pelos conteúdos que se ensinam ou pelas prescrições formais da escola, mas também por códigos, expectativas e estruturas de significação que regulam quais corporalidades, gêneros e sexualidades podem aparecer sem produzir estranhamento. É nesse sentido que Caetano, Rodrigues e Wenetz (2024) propõem

uma interrogação *queer* das narrativas curriculares, voltada aos processos institucionais e discursivos que estabelecem posições possíveis para os sujeitos nas existências cotidianas.

São exatamente essas instabilidades e os perigos que os espaços educacionais podem oferecer às bichas docentes que as levam a utilizar as máscaras sempre que necessário. As bichas sabem que a educação é um espaço em que diversas pessoas estão presentes. Ao falar de sua experiência como docente, Anelle destaca que "[...] é uma experiência muito incrível e muito rica porque a gente tem contato com diversos tipos de pessoas, então a todo o momento essas máscaras, elas existem [...]".

Anelle compreende, então, que é necessário usar as máscaras. O jogo entre ocultar-se e revelar-se é preciso, pois existem muitas pessoas, mas nem todas podem compreender a existência das bichas docentes em espaços ainda heteronormativos como os espaços educacionais. A própria Anelle afirma que "[...] muitas vezes nesse ambiente escolar também se esconde muitas coisas [...]". Mas existem aqueles que entendem, aqueles em quem podemos confiar e até mesmo com quem podemos conversar, como afirma Branco: "[...] porque dentro da escola tem os que sabem da minha identidade, alguns aceitam e conversam sobre isso [...]". Anelle também pontua a possibilidade de estabelecer relações de confiança na escola quando afirma que "[...] muitas vezes a gente redescobre essas pessoas, quando a gente ganha a confiança delas [...]". Fica evidente, portanto, que existem possibilidades de aceitação e de não aceitação.

Entretanto, talvez possamos avançar um pouco mais: as relações de confiança narradas pelas bichas não dizem somente de quem aceita ou não suas sexualidades. Elas indicam que habitar a escola envolve reconhecer alianças, produzir vínculos e descobrir com quem determinados modos de existência podem ser compartilhados. É nesse ponto que a noção de socialidade queer de Ranniery (2017) nos oferece outra possibilidade de leitura. Ao deslocar o currículo dos projetos centrados apenas no reconhecimento de identidades para uma composição de laços que possibilitam sobrevivência e experimentação da existência, o autor permite pensar que as relações construídas pelas bichas também participam da produção de espaços mais habitáveis.

O currículo aparece, assim, não somente como aquilo que regula e interdita, mas como uma trama relacional na qual também podem ser produzidas cumplicidades, alianças e outras possibilidades de existência.

Essa multiplicidade entre o ocultar-se e revelar-se traz à tona o debate em torno da epistemologia do armário proposto por Sedgwick (2007, p. 22)

> O armário [...] ainda é a característica fundamental da vida social, e há poucas pessoas gays, por mais corajosas e sinceras que sejam de hábito, por mais afortunadas pelo apoio de suas comunidades imediatas, em cujas vidas o armário não seja ainda uma presença formadora.

É importante considerar que, mesmo que as bichas docentes afirmem suas homossexualidades, existem momentos em que o segredo se torna uma estratégia para habitar os espaços educacionais. Todavia, existem momentos em que é possível revelar-se também e, inclusive, estabelecer relações de amizade e confiança. Esses jogos estão dentro da narrativa do entrar e sair do armário, um jogo por vezes interminável. Assim como propõe Nascimento (2014, p. 139):

> Os armários podem ter portas deslizantes ou dobradiças enferrujadas, ter ainda fundos falsos para ocultar ainda mais segredos. A pessoa pode sair de um armário e subitamente entrar em outro numa sequência aleatória de entrar e sair de armários de acordo com as experiências que realiza. Assim, o armário é uma estruturante movente que se abre e se fecha, se revela e se oculta, o armário pode, pois, habitar as fronteiras do dentro e do fora da sexualidade, entre o ser e o não ser, entre o ser e o fingir, o dissimular, o persuadir. Os armários podem ser confortáveis, incômodos, sufocantes, divertidos, obscuros e coloridos.

Ao aproximarmos essa “estruturante movente” da dimensão curricular, podemos compreender que não existe uma decisão única e definitiva entre estar dentro ou fora do armário. Cada espaço, relação e circunstância pode exigir uma nova leitura das condições de aparecimento da bicha docente. O movimento da máscara acompanha, portanto, a contingência desses territórios: coloca-se, retira-se, modifica-

se, não porque a identidade seja falsa, mas porque as condições de sua enunciação também se modificam. O currículo aparece, nesse movimento, como espaço de decisões contingentes e disputas de significação, aproximando-se da compreensão de Lopes (2013) de que sua política envolve processos permanentes e não definitivos de significação e invenção.

As bichas docentes utilizam as máscaras nos seus jogos de saída e entrada do armário, de revelar-se e ocultar-se, e fazem isso de forma intencional, como exemplifica Fantasia: "[...] esta máscara foi criada [...] para eu conseguir viver [...] estava disponível no mercado e eu comprei ela porque esconde muita coisa que às vezes é pesado para as pessoas e ela tem o poder de dar um tom mais doce, mais ameno, mais sociável [...]". Percebe-se, portanto, que a máscara é usada intencionalmente para ocultar traços subjetivos e, nesse processo, cria outros traços subjetivos para revelar. A máscara atua como um dispositivo socializador das bichas docentes, isto é, como um dispositivo que torna possível sua convivência.

A alegria que a máscara pode proporcionar nas relações das bichas docentes nos espaços escolares é recorrente nas falas dos copesquisadores. Alegria Felicidade Sorriso, por exemplo, destaca que "[...] eu acredito que eu tenho a capacidade de fazer as pessoas sorrirem, gosto de fazer as pessoas sorrirem e também me sinto muito livre para me expressar desta forma [...]". Essa postura também é vivenciada por Anelle: ela é "[...] uma professora engraçada, atenciosa e também é uma ótima instrutora e boa contadora de história [...]".

Alegria, humor, atenção e a possibilidade de contar histórias aparecem, assim, como formas pelas quais essas bichas produzem suas relações docentes. Isso nos impede de narrar suas experiências exclusivamente pela chave da violência ou da interdição. As normas heteronormativas atravessam suas experiências, mas não encerram aquilo que elas podem fazer no espaço educacional. Há também criação, cumplicidade e imaginação. As bichas não apenas encontram maneiras de permanecer em espaços que nem sempre as reconhecem; elas também os habitam produzindo relações, afetos e maneiras próprias de exercer a docência.

Talvez esteja justamente aí uma das potências curriculares das máscaras: elas não apenas respondem às normas que procuram regular as bichas, mas participam da invenção de outras maneiras de habitar a docência. Ao inventarem modos de falar, ensinar, relacionar-se, contar histórias e fazer sorrir, essas professoras também produzem fissuras nos modos previamente autorizados de ser docente. A bicha mascarada não é, portanto, somente aquela que esconde alguma coisa para sobreviver; é também aquela que, ao se movimentar entre máscaras, inventa possibilidades para existir e educar.

No entanto, quando pensamos nas máscaras, é possível nos interpelarmos: até que momento utilizar este dispositivo dentro do espaço educacional? Quais são os limites das máscaras? Na concepção de Fantasia, as máscaras não são usadas de forma ininterrupta: “[...] é bom porque às vezes ela anima as pessoas por algum período, por um tempo curto, um momento rápido, mas não por muito tempo, porque ela sai rápido de cena [...]”. Isso nos leva a compreender que, de fato, são múltiplos os jogos que as bichas podem estabelecer com suas máscaras.

A máscara entra e sai de cena, acompanha situações e relações e se modifica conforme os territórios percorridos pelas bichas. Talvez sua potência esteja justamente nesse movimento: ela não fixa uma nova forma correta de ser bicha ou de ser docente. Põe ou tira a máscara? A pergunta que atravessa o poema retorna aqui sem exigir uma resposta definitiva. As máscaras embaralham justamente a expectativa de que exista uma única forma verdadeira, estável e plenamente revelada de ocupar a docência.

Vale ainda ressaltar que, mesmo com as máscaras, as bichas docentes sentem-se ameaçadas. Alegria Felicidade Sorriso destaca que “[...] de certa forma as pessoas estão olhando, estão buscando algo que possa denunciar, sinto certo receio de falar sobre isso com algumas pessoas tanto da universidade como do trabalho [...]”. Percebemos, então, que muitas pessoas podem estar atentas ao momento em que as máscaras podem não mais ser convincentes. As máscaras possuem suas fragilidades, por isso talvez o jogo deva ser constante, de retirada e reposição de máscaras.

A vigilância percebida por Alegria evidencia, mais uma vez, que a máscara não elimina as normas que atravessam a escola. Sua possibilidade de aparecer, desaparecer

ou ser reconhecida depende das relações e dos territórios nos quais a bicha se movimenta. Nesse sentido, tornar um espaço educacional habitável não pode ser uma tarefa realizada apenas pela capacidade individual de cada bicha de manejar suas máscaras. Se há sujeitos que vigiam e procuram aquilo que possa "denunciar", há também aqueles com quem é possível estabelecer relações de confiança e produzir outras condições de existência.

Por isso, talvez seja necessário que as bichas escolham para quem se revelar, para que possam ter momentos em que as trocas de máscaras sejam possíveis. É bastante evidente na fala das bichas docentes que as pessoas para quem se escolhe revelar constituem-se em fortes aliadas, tornando possível a existência das bichas dentro dos espaços educacionais. Alegria Felicidade Sorriso expressa como se sente potente com os seus aliados: "[...] me sinto muito livre para me expressar desta forma e percebo que as pessoas que estão à minha volta me proporcionam esta liberdade".

A liberdade narrada por Alegria não aparece, portanto, como experiência produzida solitariamente. Ela emerge na relação: existem pessoas ao redor que participam da produção dessa liberdade. É nesse ponto que a socialidade queer discutida por Ranniery (2017) nos ajuda a deslocar a análise do reconhecimento individual da identidade para a composição de laços que possibilitam tanto a sobrevivência quanto a experimentação da existência. As alianças não desfazem o "campo minado", mas podem modificar as condições de sua travessia. Talvez possamos dizer, então, que um currículo se torna mais habitável não apenas quando reconhece a existência das bichas, mas quando possibilita relações nas quais elas não precisem existir sozinhas.

As multiplicidades desses jogos que as bichas docentes estabelecem fragmentam suas identidades em diversas identidades. Ao assumirem as máscaras, as bichas docentes compreendem que não possuem uma única identidade e que esta não é fixa nem linear. Como afirma Hall (1998, p. 13):

> A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos

> confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

As máscaras materializam, de certo modo, essa impossibilidade de uma identidade plenamente unificada. Cada uma delas reúne pedaços, afetos, modos de apresentação e possibilidades de relação que se modificam conforme os espaços percorridos. Mais do que perguntar qual seria a identidade verdadeira por trás da máscara, interessa-nos perceber os movimentos que ela torna possíveis. As bichas docentes não chegam ao currículo como identidades acabadas esperando apenas serem reconhecidas; constituem-se também nas relações, negociações e experiências que produzem ao habitá-lo.

Essa multiplicidade, contudo, não significa que transitar entre máscaras seja uma experiência sem custos. Branco afirma que tenta utilizar seus “vários pedaços” para conseguir habitar os espaços em que vive. Sua narrativa recoloca a ambivalência que atravessa toda a produção das máscaras: aquilo que possibilita circular, estabelecer relações e produzir formas de existência também pode exigir ocultamentos e fragmentações. As máscaras não resolvem, portanto, as contradições vividas pelas bichas docentes; elas tornam visíveis as negociações necessárias para existir em espaços educacionais que permanecem atravessados por normas heteronormativas.

Essas negociações vividas pelas bichas docentes não acontecem fora das disputas políticas que atravessam a educação brasileira. Nas últimas décadas, gênero e sexualidade tornaram-se objetos privilegiados de ofensivas conservadoras no campo educacional, expressas, entre outros movimentos, pelo Escola Sem Partido e pela disseminação da retórica da chamada “ideologia de gênero”. Essas disputas alcançaram as políticas curriculares e produziram tentativas de silenciamento e apagamento das discussões sobre gênero e sexualidade na educação (SANTOS et al., 2021). Mais do que uma controvérsia sobre a presença ou ausência de determinados conteúdos, esses movimentos tornam visível o currículo como território político no qual também se disputa aquilo que pode ser dito, ensinado, reconhecido e vivido na escola.

Entretanto, as máscaras nos permitem deslocar um pouco a própria maneira de formular esse problema. Não se trata somente de perguntar se a formação de professores está preparada para trabalhar com a diversidade sexual, como se existissem, de um lado, uma educação já constituída e, de outro, sujeitos diferentes que precisariam ser incluídos nela. As narrativas das bichas docentes nos fazem perguntar também pelas normas que constituem essa educação: que professor é imaginado quando se pensa a docência? Quais corporalidades, gêneros e sexualidades podem ocupar esse lugar sem precisar explicar-se, esconder-se ou negociar continuamente sua presença? E por que algumas existências aparecem como diferença enquanto outras permanecem silenciosamente instituídas como norma?

Esse deslocamento aproxima-se das interrogações queer ao currículo formuladas por Silva e Alves (2020), para quem a transformação das práticas educacionais não pode ser reduzida à simples inclusão de informações sobre sexualidade ou ao reconhecimento abstrato das identidades. Uma formação comprometida com as diferenças precisa, portanto, ir além da incorporação de novos sujeitos ou conteúdos e interrogar os próprios processos educacionais que produzem normalidades, diferenças e hierarquias. Nesse sentido, as bichas docentes não interessam à formação apenas porque representam uma diversidade que deve ser respeitada; interessam também porque suas experiências interrogam aquilo que aprendemos a reconhecer como professor, currículo e educação.

Isso não significa abandonar a defesa do reconhecimento, da inclusão e da não discriminação. Trata-se de radicalizá-la. A própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) estabelece, no inciso IV do art. 3º, o "respeito à liberdade e apreço à tolerância" como princípio da educação (BRASIL, 1996). Do mesmo modo, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Inicial em Nível Superior de Profissionais do Magistério da Educação Escolar Básica estabelecem entre seus princípios:

Art. 5º São princípios da Formação de Profissionais do Magistério da Educação Escolar Básica:

> [...] X - o compromisso de que a formação dos profissionais do magistério busque contribuir para a consolidação de uma nação

> soberana, democrática, justa, laica, inclusiva e que promova a emancipação dos indivíduos e grupos sociais, atenta ao reconhecimento e à valorização da diversidade e, portanto, contrária a toda forma de discriminação;
> XI - educação para a construção de um mundo sustentável, abordando questões que ameaçam o futuro, tais como, a pobreza, o consumo predatório, a deterioração urbana, o conflito e a violação dos direitos humanos, sempre respeitando a pluralidade e a diversidade cultural; (BRASIL, 2024).

Reconhecer e valorizar a diversidade e combater a discriminação constituem compromissos indispensáveis, mas as experiências das bichas docentes nos convidam a perguntar o que acontece quando avançamos além deles. Se uma bicha precisa conhecer os lugares seguros, manejar máscaras, reconhecer fronteiras, construir alianças e avaliar quando pode mostrar-se ou ocultar-se, não basta que a formação docente anuncie abstratamente o respeito à diversidade. É preciso que ela seja capaz de interrogar as condições curriculares que fazem essas negociações necessárias.

Uma perspectiva queer da formação docente nos permite justamente realizar esse deslocamento. Mais do que preparar professoras e professores para lidar com sujeitos previamente nomeados como diferentes, interessa interrogar os processos pelos quais algumas existências são produzidas como diferença diante de outras que permanecem silenciosamente instituídas como norma. Nesse movimento, as bichas docentes deixam de ocupar apenas o lugar daqueles sujeitos que a educação precisa aprender a incluir: suas experiências passam a interrogar a própria educação, seus currículos e os modos de docência que ela torna possíveis.

Ao passo que o Brasil é um país rico culturalmente, também está imerso em uma trama de preconceitos e discriminações. De maneira particular, a sociedade brasileira permanece atravessada pelas hierarquizações produzidas pela colonialidade. É urgente que as instituições escolares e de formação de professores assumam o compromisso político de enfrentar essas desigualdades e produzir uma educação comprometida com as diferenças.

As tramas densas das bichas docentes, entretanto, mostram que esse compromisso não se realiza somente por declarações de respeito. Suas máscaras nos

levaram por fronteiras entre mostrar-se e esconder-se, pelo armário, pelo “campo minado”, mas também pela alegria, pela imaginação, pelas alianças e pela invenção de modos de habitar a docência. Elas não nos oferecem um modelo de professor a ser reproduzido. Talvez façam algo mais perturbador e potente: interrogam as formas pelas quais aprendemos a imaginar quem pode ensinar, como pode existir e quais vidas cabem no currículo. Poderia a formação de professores se vestir com as máscaras das bichas docentes para pensar outras formas de educar?

Quando as máscaras não encerram a cena

Retomar as Máscaras das Bichas Docentes alguns anos depois de sua produção nos permitiu reencontrar os confetos produzidos pela pesquisa sociopoética e, ao mesmo tempo, interrogá-los a partir de outras questões. Se inicialmente as máscaras nos ajudaram a compreender as relações entre docência e homossexualidade, nesta retomada elas também nos permitiram pensar o currículo como território no qual se negociam possibilidades de existência. Mostrar-se, esconder-se, revelar-se, dissimular-se e imaginar-se de outros modos deixaram, assim, de aparecer somente como movimentos subjetivos das bichas docentes para tornarem visíveis normas, fronteiras e relações que atravessam os espaços educacionais.

As máscaras revelaram uma experiência marcada por ambivalências. Elas possibilitam atravessar territórios, construir relações, reconhecer lugares seguros e inventar maneiras de habitar a docência, mas também evidenciam que determinadas existências precisam realizar negociações que outras sequer são convocadas a fazer. O “campo minado”, o armário e a vigilância convivem, nas narrativas das bichas, com alegria, cumplicidade, imaginação e alianças. Por isso, não quisemos produzir uma leitura das bichas docentes apenas como sujeitos submetidos à heteronormatividade. Elas também criam, movimentam fronteiras e inventam modos de existir e educar.

Essa leitura nos levou a deslocar a própria ideia de uma formação docente para a diversidade sexual. Reconhecer a diversidade, combater a discriminação e garantir direitos permanecem compromissos incontornáveis da educação. Uma perspectiva

queer, contudo, nos convoca a perguntar também pelas condições que fazem com que determinadas existências sejam continuamente nomeadas como diferentes diante de outras que permanecem naturalizadas como norma. Nesse sentido, as bichas docentes não são apenas sujeitos que precisam encontrar lugar no currículo: suas experiências interrogam o currículo e aquilo que ele torna possível reconhecer como corpo, sexualidade e docência.

Talvez uma das potências da Sociopoética nesta pesquisa esteja justamente em não nos oferecer uma resposta definitiva para essas tensões. “Põe ou tira a máscara?”, perguntávamos no poema produzido pela afecção das máscaras em nossos corpos. Anos depois, a pergunta permanece aberta. Não nos interessa respondê-la prescrevendo às bichas quando devem revelar-se ou ocultar-se, mas deslocá-la para a educação: que escolas, currículos e processos formativos temos produzido para que algumas pessoas ainda precisem calcular quando podem aparecer? E que outras formas de educação podem emergir quando são justamente essas existências, historicamente empurradas às margens, que interrogam nossas maneiras de ensinar, conhecer e conviver?

Vestir-se com as máscaras das bichas docentes talvez signifique, portanto, aceitar essa interrogação. Não para falar por elas, nem para transformar suas experiências em um novo modelo de docência, mas para permitir que suas tramas desorganizem certezas sobre aquilo que uma professora ou um professor deve ser. As máscaras não encerram a discussão: abrem caminhos para imaginar currículos nos quais as diferenças não precisem apenas pedir passagem, porque participam da própria invenção dos modos de educar.

Referências

BRASIL. 1996. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República.

BRASIL. 2024. *Resolução CNE/CP nº 4, de 29 de maio de 2024*. Dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação Inicial em Nível Superior de Profissionais do Magistério da Educação Escolar Básica. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação.

CAETANO, Marcio; RODRIGUES, Alexsandro; WENETZ, Ileana. 2024. Currículo como estudios narrativos y queer: emergencias que interrogan la educación. *Praxis Educativa*, Santa Rosa, v. 28, n. 2, p. 1-21, maio/ago. DOI: 10.19137/praxiseducativa-2024-280211.

GAUTHIER, Jacques. 1999. Sociopoética: encontro entre arte, ciência e democracia na pesquisa em ciências humanas e sociais, enfermagem e educação. Rio de Janeiro: Escola Anna Nery/UFRJ.

GAUTHIER, Jacques. 2012. O oco do vento: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais. Curitiba: CRV.

HALL, Stuart. 1998. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

LOPES, Alice Casimiro. 2013. Teorias pós-críticas, política e currículo. *Educação, Sociedade & Culturas*, Porto, n. 39, p. 7-23.

LOURO, Guacira Lopes. 2015. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. 2014. *Descolonizando sexualidades e currículo na escola*: Confetos produzidos por jovens da Ilha. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de PósGraduação em Educação da Universidade Federal do Piauí.

RANNIERY, Thiago. 2017. Currículo, socialidade queer e política da imaginação. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 51, p. 52-67, out./dez. DOI: 10.12957/teias.2017.30593.

SANTOS, Marina Silveira Bonacazata; MIESSE, Maria Carolina; CARVALHO, Fabiana Aparecida de; QUEIROZ, Leonardo Cordeiro de; SOUZA, Vânia de Fátima Matias de. 2021. Escola sem Partido e as discussões de gênero e sexualidade: impactos curriculares. *Linhas Críticas*, Brasília, v. 27, e35543. DOI: 10.26512/lc27202135543.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. 2007. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54, jan./jun.

SILVA, Roberto Vinicio Souza da. 2017. *A sociopoética das bichas docentes nos labirintos da homossexualidade*. Parnaíba. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Pedagogia) – Universidade Federal do Piauí.

SILVA, Robson Guedes da; ALVES, Karina Miriam da Cruz Valença. 2020. Interrogações queer ao currículo: subjetividades, diferença e educação. *Revista Fórum Identidades*, Itabaiana, v. 32, n. 1, p. 149-161, jul./dez.

Perspectivas indígenas ante o negacionismo platônico-cristão

Geni Núñez
Psicóloga, mestre e doutora pela UFSC;
Pós-doutoranda da Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo, Brasil
genipapos@gmail.com

Resumo

No idealismo platônico-cristão, o humano civilizado é compreendido como superior ao animal e ao dito selvagem, de tal forma que estes se tornaram parâmetros de evolução e progresso na sociedade dominante. Este texto busca elaborar alguns dos efeitos deste pensamento através de perspectivas indígenas e outras referências, sobretudo de autorias anticoloniais, bem como de fontes históricas como cartas jesuíticas. Para isso, a análise dedicou-se a repensar categorias como humano, homem e mulher e suas designações essencializadas. Como considerações finais, o texto traz reflexões relativas aos riscos que atribuições idealizadas podem causar no fortalecimento de negacionismos ambientais e de gênero.

Palavras-chave: negacionismo, platonismo-cristão, perspectivas indígenas.

Abstract

Within Platonic-Christian idealism, the civilized human has historically been construed as superior to the animal and to the so-called “savage,” turning these categories into reference points for conceptions of evolution and progress in dominant society. This article examines some of the effects of this mode of thought through Indigenous perspectives and other anti-colonial approaches, drawing also on historical sources such as Jesuit letters. In doing so, it critically revisits categories such as human, man, and woman, as well as the essentialized designations associated with them. Finally, the article reflects on the risks posed by idealized conceptions and classifications, particularly in their potential to reinforce forms of environmental and gender denialism.

Keywords: denialism; Platonic-Christian thought; Indigenous perspectives.

Historicamente, povos indígenas foram colocados na posição de “objetos de pesquisa” e na lógica racista, em muitos momentos foram desconsiderados como capazes de produzir pensamento e crítica. Neste texto, perspectivas indígenas, juntamente a outras referências anticoloniais, são utilizadas como contraponto ao idealismo platônico-cristão e seu impacto em noções como humano/humanizado, homem e mulher. Como pontua o parente guarani kaiowá Anastácio Peralta (2017, p. 12) é fundamental que haja uma “leitura própria de nós indígenas, deste processo [colonial], porque eu vejo que o branco/não indígena, ele não tem muito interesse no que a gente pensa sobre a colonização”.

A colonização não finalizou quando houve os marcos de independência, persiste em um processo cujos efeitos se fazem sentir no contemporâneo. Como lembra Quijano (2005, p. 227), um dos alicerces desse poder é “a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça” cuja operação “expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”.

Esta racionalidade eurocêntrica, por sua vez, é profundamente influenciada pelo pensamento platônico-cristão. Esta hifenização entre platonismo e cristianismo se justifica na medida em que o segundo empresta do primeiro muitas de suas bases. Contextualizando brevemente, o platonismo foi uma corrente filosófica grega criada por Platão (428 a.C.-348 ou 347 a.C.) e seus seguidores que tinha entre seus fundamentos a ideia de que haveria dois mundos. A oposição entre estes mundos, o real e o ideal, o das ideias e o sensível, é articulada de maneira particular, mais tarde, pelo cristianismo. No livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009) explica que dentre estes pressupostos, um dos principais seria justamente esta oposição binária entre o mundo real e mundo ideal, mundo perfeito e imperfeito. No contexto do cristianismo, no lado perfeito, estariam o céu, a alma e a imutabilidade. Já na parte imperfeita, estariam a terra, a carne, o corpo, a mudança. Enquanto no céu haveria a eternidade, na terra haveria limitações, transformações, modificações. Isso traz a oposição entre

tempo (imperfeito) e eternidade (perfeita), como explica o professor Roberto Machado (2021) em seu livro *Nietzsche e a Verdade*.

Para Machado (2021), em Platão o tempo seria uma espécie de imitação fraca da eternidade, uma vez que enquanto o que é temporal estaria sujeito à fluidez, a eternidade remeteria ao ideal, por sua fixidez. Sendo a vida caracterizada justamente por aquilo que não é nem fixo, nem eterno ou imutável, uma das consequências deste pensamento é sua desvalorização. Diante disso, na transição entre esta vida imperfeita e finita rumo à vida eterna no céu, a evolução e o progresso são compreendidos como desenvolvimento, ou seja, não envolvimento com aquilo que seria terreno e mundano, como o corpo, os sentidos, a terra.

A proposta deste texto é justamente elaborar o quanto esse idealismo platônico-cristão trouxe e traz consequências no modo como determinada gramática política, que envolve marcos de raça, gênero e classe, estruturou a sociedade dominante. Para fins desta reflexão, serão analisados os usos idealizados de termos como humano/humanizado, desumano/desumanizado, homem, mulher e civilização. No eurocentrismo, o elogio ao que é atribuído a si é fortalecido a partir do platonismo que designa elementos positivos àquilo que idealiza. Os termos acima citados costumam ser compreendidos por sua promessa, pelo seu ideal, o que, em última instância, pode acabar fortalecendo um certo negacionismo. Por sua vez, o negacionismo é um grande entrave a lutas coletivas, uma vez que busca inviabilizar esforços de transformação social. Mais adiante este debate será retomado.

Humano e humanizado

Nas cartas jesuíticas, a divisão entre humano e animal atendia à hierarquia entre civilizado e selvagem, entre o progresso e o atraso. Humano, neste contexto, não era simplesmente uma descrição biológica, neutra, mas uma etapa de desenvolvimento. Esta visão persistiu ao longo dos séculos posteriores à invasão de 1500, como é possível perceber na fala do Padre Luiz Gonzaga Jaeger, jesuíta e historiador, quando afirmou que os missionários da Companhia de Jesus aos indígenas

> encaminhavam para uma vida melhor no além túmulo, no santo e nobilitante empenho de civilizar a esses infelizes enjeitados da mãe Natureza, procurando fazer de animais, verdadeiros homens, de feras, legítimos cordeiros, e de bárbaros, submersos no lamaçal de hediondos vícios, cristãos modelares e filhos do Pai Celestial. (Jaeger 1950, p.6)

Na fala de Jaeger (1950) fica evidente o quanto tanto a noção de humanidade quanto a de animalidade não são definidas por critérios ditos biológicos, mas políticos. A própria narrativa do "descobrimento" do Brasil se ancora nesta divisão em que os invasores seriam os ditos humanos e os povos indígenas "apenas" animais". No século XIX, uma das teses utilizadas era a de "terra *nullius*", terra sem dono, terra de ninguém. Como só consideravam como pessoa quem fosse cristão/civilizado, o "bárbaro", o "inimigo de cristo" não era reconhecido como gente, logo, as terras onde viviam os "selvagens", eram tidas como "terras de ninguém". Um dos marcos deste pensamento foi ilustrado em bula de autoria do Papa Nicolau V que em 1455 afirmou:

> Nós [...] concedemos livre e ampla licença ao rei Afonso para invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos [...] e propriedades e reduzi-los à escravidão perpétua e tomar para si e seus sucessores seus reinos [...] e propriedades. (Papa Nicolau V, 1455/1868, p.34)

Territórios habitados por pagãos/selvagens/bárbaros poderiam ser invadidos e submetidos à "evolução" da catequização/civilização, de maneira que os interesses econômicos estiveram também indissociavelmente relacionados ao poder de definir quem contava como humano. Além da dimensão econômica, a segmentação entre quem seria humano e quem seria animal também atendeu ao apagamento de línguas indígenas, espiritualidade e modos de vida indígenas.

A persistência em definir o humano como algo necessariamente atrelado a bons valores continua fazendo parte da defesa do que seria progresso, civilização e desenvolvimento capitalista.

Na esteira do humano, o "termo humanização vem aparecendo na primeira década do século XXI com bastante frequência na literatura de saúde" (Waldow & Borges, 2011, p. 3). Nestes contextos, palavras como humano e humanização costumam ser associadas a características como bondade, benevolência, cuidado e empatia (Waldow & Borges, 2011). Receber um "tratamento humanizado", por exemplo, seria receber um bom tratamento, com qualidade e sensibilidade. Já quando se diz quem alguém foi "tratado como animal", o que se subentende é que foi maltratado.

Quando Fanon (1968) discute a compartimentalização binária do mundo colonial, esse recorte vai desde as noções racializadas de mente e corpo – relação na qual a pessoa branca seria correspondente à mente, enquanto pessoas não brancas a corpo – até à própria relação binária entre natureza e cultura, selvagem e civilizado, humano e animal (FAUSTINO, 2015). Se aí, o que distingue o humano dos demais bichos é a capacidade de pensar, a pressuposição é de que pessoas negras e indígenas seriam menos humanas por seu suposto afastamento da dimensão mental e proximidade ao domínio do corpo. A partir do momento em que o branco é tomado como representante universal do humano, o subtexto complementar desta premissa é de que "quem não for branco não é tão humano assim" (FAUSTINO, 2017, p. 128). Fanon ressalta que na própria linguagem do colonizador essa animalização é assídua, em outros termos, utiliza-se de uma "linguagem zoológica" para descrever ao colonizado, associado ao "bestiário" (Fanon, 1968, p. 31). Na misoginia temos ofensas como cadela, vaca, égua; na homofobia, viado; no racismo, macaco, além de outros exemplos como burro, porco, verme, cobra, dentre outros.

Do ponto de vista psicológico, a branquitude se sustenta através da edição para si do que considera a parte "boa" do ego e projeta a "má" para o sujeito não branco, especialmente no que diz respeito aos tabus de agressividade e sexualidade (KILOMBA, 2017). Fanon (2008, p. 161) enfatiza que "na Europa, - o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma". Nesse sentido a branquitude se constitui desde a exploração do Outro, sendo,

portanto, uma identidade dependente (KILOMBA, 2017). Da mesma forma, o elogio do humano só se faz com o parasitismo simbólico da figura dos demais bichos.

A dúvida ontológica dos missionários detinha-se na investigação de saber se indígenas teriam ou não alma. É uma pergunta fundamentalmente direcionada ao escrutínio de quem poderia ser humano. Como pontua Peralta (2017), uma possível resposta Guarani e Kaiowá seria: sim, temos alma, mas o milho, os rios, as matas também a têm. Ou seja, ao contrário do intuito exclusivista da noção normativa de humano, haveria uma expansão de quem poderia contar como gente, como pessoa.

Da mesma forma como o negro, o indígena, o amarelo, o cigano foram considerados o "outro" do branco e este, por sua vez, como o símbolo do humano, também a natureza é o outro da cultura e o animal o outro do humano. Se como destaca Fanon (2008) "precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado", também precisamos da mesma coragem para compreender que é o humano que cria o animal.

Não se trata, no entanto, de meramente inverter os polos deste binarismo entre humano e animal e ao invés de idealizar o humano, passar a fazê-lo com os demais bichos, pois esta romantização seria uma forma de atualizar o problema. Ir além deste binarismo idealizado é pensar em outras formas possíveis de entendimento.

Homem e mulher

Assim como o termo humano e humanizado, também as palavras homem e mulher não são descrições biológicas isentas de implicações políticas. A não neutralidade destas noções já foi vastamente investigada por pesquisadoras feministas e aqui interessa retomar o idealismo platônico presente em expressões como "homem de verdade". Para isso, serão utilizadas fontes das cartas jesuíticas que evidenciam que, se para se tornar humano era necessário passar pelo projeto civilizatório, para se tornar homem e mulher, também.

Nesse sentido, não é possível falar de gênero sem falar de colonização, uma vez que para ser considerado homem e mulher, era necessário antes ser considerado

humano, uma posição mediada pelo racismo religioso que entendia que apenas o cristão poderia ser humano. Se apenas quem é reconhecido como humano pode ter gênero, ele se torna, portanto, uma categoria civilizatória. Para além da crença reducionista que afirma que macho e fêmea são correspondentes a homem e mulher, percebemos que os demais bichos não são definidos como homens e mulheres.

A auto reivindicação como homens e mulheres também não é um fato universal e nem sempre esteve presente em todos os povos. Um exemplo disso está na carta missionária de 1551, de autoria do missionário jesuíta Pero Correa:

> E cometem o pecado contra a natureza, de maneira que há muitas mulheres (sic) que usam armas e seguem todos os ofícios como se não fossem fêmeas. Mantêm namoro com outras mulheres com quem se dizem casadas e a maior injúria que se lhes pode fazer é chamá-las de mulheres. De tal forma que quem lhes disser algo poderá correr o risco de que lhe atirem flechadas. (Pero Correa, 1551/1931, p.97)

No entendimento dos missionários, não agir sob os critérios de uma conduta heterossexual configurava um “pecado contra a natureza”, ou seja, a própria definição de natureza também estava e continua em disputa. Este registro histórico traz importantes pistas para questionar a presunção de que homem e mulher seriam descrições às quais quaisquer pessoas automaticamente iriam aderir, refutando distorções que associam o questionamento ou recusa dessas identidades a um fenômeno recente e/ou estrangeiro. Nas cartas jesuíticas é possível perceber que, mesmo com a conversão forçosa, pessoas indígenas jamais alçavam plenamente o estatuto de serem reconhecidas como cristãs-humanas (mulheres/homens) por parte dos colonizadores. Neste material, a heterossexualidade e a monogamia compõem a base do que significa ser mulher ou homem.

A pesquisadora Graciela Chamorro (2021, p. 11), ao dedicar-se ao estudo das fontes escritas na língua guarani por missionários dos primeiros séculos da invasão, pontua que

> no guarani, por exemplo, não havia substantivos para fornicação e adultério, o missionário inventou usando a palavra kuña, 'mulher'. Não havia a palavra ressurreição e virtude, o missionário inventou usando a palavra kuimba'e, 'varão" de maneira que "a tradução é no contexto missionário colonial, uma tradição de mentalidade, de todo aparato moral".

Em algumas regiões no Brasil, quando uma mulher se divorcia, dizem que ela é "ex-mulher", ou seja, é como se deixando de ser esposa, de alguma forma também deixasse de ser mulher. No ritual do casamento, o ministrante da cerimônia diz "eu vos declaro marido e mulher". Ou seja, ainda persiste a relação intrínseca entre as duas noções, mulher e esposa.

Um dos caminhos para lidar com esse debate é contestar dizendo: existem muitos outros jeitos de ser mulher para além de ser esposa. Ressignificar é uma estratégia possível. No entanto, uma outra via também pode ser muito potente, que é parte de uma certa desistência que não reivindica uma inclusão nos termos binários desse idealismo. Certamente, essa desistência não significa deixar de reconhecer os efeitos concretos e materiais da desigualdade de gênero, mas significa dizer que é possível lutar contra esses impactos sem, necessariamente, adotar a mesma identificação compulsória.

A divisão binária de gênero por meio da expectativa de complementaridade heterossexual também foi influenciada pela lógica platônica cristã. Em determinadas interpretações do mito platônico, acredita-se que as pessoas só estarão completas em seus opostos, se "preenchidas" por sua cara metade perdida. Já no mito cristão, deus teria criado a mulher para o homem, ou seja, esse complemento ideal não poderia ser preenchido por dois homens ou duas mulheres, nem por mais que duas pessoas, em um pacto entre a heteronormatividade e a monogamia.

Negacionismo como um possível efeito do idealismo platônico-cristão

Se o idealismo platônico-cristão confere a determinados termos apenas valores positivos, o que essa operação pode implicar é justamente em uma defesa desses sistemas, na qual aquilo que é negativo é sempre projeto para um outro.

Por exemplo, o idealismo em relação ao humano faz com que massacres, guerras e extermínios praticados por humanos sejam descritos como “coisa de animal” e os genocídios protagonizados pelos ditos desenvolvidos e civilizados sejam entendidos como barbárie e incivilização.

Nas palavras da liderança guarani mbya Jera Guarani (2020, p. 12), as perspectivas indígenas convidam e provocam os brancos (jurua) a “(...) se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens”.

No mesmo sentido, diante das violências de gênero, de dados de feminicídio, é comum que alguns digam que “quem bate em mulher não é homem de verdade”, associando a este homem a não violência, quando é justamente este o grupo que protagoniza essas agressões. Se a cada destruição das florestas por humanos houver uma defesa da humanidade, em que se afirma que isso teria sido “desumano”, algo persiste e se repete na lógica colonial. Da mesma forma, quando cristãos praticam violências como destruição de casas de reza indígenas e afro, é comum que se diga que foram “falsos cristãos”, o que ignora que se uma ideologia se estrutura através de uma monocultura da fé em que só haveria um deus verdadeiro e todos os demais deveriam ser destruídos, então não há tanta incoerência no ato de intolerância. O fato de religiões de matriz afro e indígena não terem um histórico de perseguição e destruição de outras espiritualidades não se deve a um elemento inato ou biológico, mas a um entendimento de perspectivas nas quais o humano não está no centro do mundo. Também por isso, povos indígenas, ao não adotarem a centralidade hierárquica do humano, costumam ter práticas de convivência com a diversidade que se conectam com esse descentramento.

Portanto, a estratégia de defender o idealismo seja do humano, seja do gênero e outras categorias, pode ter como consequência uma forma de negacionismo. Em suas diferentes modalidades, o negacionismo pode trazer entraves no enfrentamento às violências, já que impede ou dificulta algo que é fundamental na luta contra as desigualdades: a nomeação e o reconhecimento.

Considerações finais

A desumanização é parte essencial do racismo, a exclusão de determinados povos da ideia de humanidade serviu e serve para facilitar violências. No entanto, admite-se ser possível combater tais violências sem que o único ou principal encaminhamento seja demandar inclusão nesta noção de humanidade, pois isso também poderia ser, de alguma forma, um reforço do mesmo idealismo que a definiu. A partir disso, é possível pensar que o combate ao racismo pode ser feito, também, mediante a recusa no ingresso a essa humanidade hegemônica. Ou seja, se historicamente povos indígenas e demais povos não brancos foram impedidos de serem lidos como humanos, agora um outro giro é possível, em que esses próprios povos rejeitam essa admissão. Essa recusa envolve um reflorestamento do imaginário (Núñez, 2023) em que se reconhece que nem tudo que foi negado é saudável, pois mesmo aqueles reconhecidos como humanos não são parâmetros para um bem viver coletivo. Da mesma forma, antes de disputar ingresso em categorias como homem e mulher, é possível também outra via, sem que os esforços sejam direcionados a defender um bom e jeito de sê-los. Novamente, é importante que se reconheça que historicamente pessoas dissidentes, sobretudo LGBTQIAP+ foram excluídas da ideia do que seria o homem e a mulher de verdade, mas o gesto, agora motivado por uma autonomia coletiva, de questionar o próprio sonho e o desejo de ser incluído nessa gramática, também podem abrir outros caminhos.

Estas reflexões não excluem os usos estratégicos de que esses termos, homem, mulher, humano podem ter em políticas, mas envolvem inclusive um convite à

expansão de formas de luta e ativismo. Afinal, o próprio aparato violento do Estado também é parte da continuidade da colonização.

Para além de respostas a partir de um "eu" individualizante, capitalista e extrativista, na língua guarani, há dois tipos de nós: Ore e Nhande. Nhande é o nós inclusivo, que inclui o interlocutor. Já em Ore, o interlocutor não participa diretamente, ou seja, mesmo que "você" não esteja junto, continua sendo nós. Ou seja, nessa língua, é possível habitar diferentes coletividades e comunidades, mantendo a singularidade, mas incluindo mais pessoas (ditas humanas ou não) no que conta como "nós". Assim, a liberdade e a responsabilidade podem ser pensadas como processos descentralizados e relacionais, em que se reconhece uma abertura ética para o imprevisto. Essa abertura envolve repensar o cuidado apenas na chave da propriedade, como se só fosse possível cuidar daquilo que é "seu", exclusivo e próprio, seja do humano, seja do homem ou mulher. A coletivização do cuidado, nesse sentido, é uma forma de reconhecer nossa interdependência constitutiva, o que, por sua vez, é uma das maneiras de combater a violência.

A própria experiência de povos indígenas, que por milênios conviveram com a diversidade absoluta das florestas, dos rios, dos demais bichos, mostra que o idealismo binário do platonismo cristão não é o único jeito de viver. Não se trata de romantizar a floresta ou o passado, mas de reconhecer que, aqui e agora, justamente os povos que não são tidos como humanos é que dão exemplos de outras formas de existência.

Referências

CHAMORRO, Graciela. 2008. Terra Madura Yvy Araguyje: fundamento da palavra guarani. Tese, UFGD, 368p.

CORREIA, Pero. [Carta do jesuíta Pero Correa]. Destinatário: Irmãos da África. São Vicente, 1551. [IN: *Cartas jesuíticas*. *Cartas avulsas, 1550-1568*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Graphica, 1931]

FANON, Frantz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba.

FANON, Frantz. 1968. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FAUSTINO, Deivison [Deivison Nkosi]. 2015. "*Por que Fanon? Por que agora?": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. São Paulo, UFScar, tese.

_____ . 2017. "Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas". In: MULLER, Tânia & CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Editora Appris.

GUARANI, Jerá. 2020. "Tornar-se selvagem". *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19.

KILOMBA, Grada. 2017. "A máscara". Tradução de Jessica Oliveira de Jesus. *Piseagrama*, Belo Horizonte, número 11, página 26 - 31.

MACHADO, R. 2021. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Paz & Terra.

NIETZSCHE, Friedrich. 2009. *A genealogia da moral*. 3 ed. São Paulo: Editora Escala.

NÚÑEZ, Geni. 2023. "Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário". Dossiê PSICOLOGIA SOCIAL E ANTIRRACISMO: compromisso social e político por um outro Brasil, *Revista Psicol. Soc*. 35, p. 1-15.

PAPA NICOLAU V. 1455/1868. *Bula Romanus Pontifex*: 8 de janeiro de 1455. In: IGREJA CATÓLICA, *Bullarium patronatus Portugalliae regum in ecclesiis Africae, Asiae, atque Oceaniae*: editiones curante Placido Antonio Azevedo. Olisipone: Ex Typographia Nationali, 1868. T. 1, p. 33-38.

PERALTA, Anastácio. 2017. "A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação". *Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados* p. 1-19.

QUIJANO, Anibal. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". En libro: Lander, Edgardo (org), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e*

ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, p.227-278.

WALDOW, Vera Regina; BORGES, Rosalía Figueiró. 2011. “Cuidar e humanizar: relações e significados”. *Acta paul. enferm*. 24 (3).

Um ensaio sobre a brotheragem: *o pacto silencioso do homem cis-heterossexual e a fragilidade do Cistema*

Andreone T. Medrado
Doutora em Psicologia, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil
medrado@alumni.usp.br

Alisson dos Santos
Graduado em Psicologia, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil
Alissontos25@gmail.com

Resumo: Presente no diálogo popular mas também inscrita no campo dos estudos críticos sobre sexualidade e masculinidades, a brotheragem nomeia práticas homoeróticas entre homens que se identificam ou são reconhecidos como cisgêneros e heterossexuais, envolvendo a condição do sigilo. O problema apresentado no presente ensaio, e que orienta as nossas reflexões, é a compreensão de tais práticas sexuais e sua coexistência com a manutenção da identidade heterossexual, ultrapassando-a, e o que essa aprente contradição revela sobre a própria cis-heteronorma. Argumentamos que sigilo, códigos de reconhecimento e performatividades cis-masculinas não apenas "ocultam" o desejo na esfera pública, mas constituem estratégias de sua adminstração, economia e implementação no interior do Cistema, revelando duplamente sua produção e sua fragilidade. Em diálogos com estudos sobre "down low", "glass closet", "epistemologias do armário", bem como territórios digitais digitais de sociabilidade cis-masculina e a noção de "dispositivos", na teoria foucaultiana, propomos compreender a brotheragem não como uma prática sexual, mas como umas das instâncias que dão sustentação à cis-heteronorma.

Palavras-chave: Brotheragem; cis-heteronormatividade; heterossexualidade compulsória; masculinidade; sigilo.

Abstract: Present both in popular discourse and in critical studies of sexuality and masculinities, brotheragem refers to homoerotic practices among men who identify as, or are socially recognized as, cisgender and heterosexual, involving conditions of concealment. This essay examines how such sexual practices coexist with the maintenance of heterosexual identity and what this apparent contradiction reveals about the cis-heteronormative order. We argue that concealment, codes of recognition, and cis-masculine performativities do not merely "conceal" desire in the public sphere; rather, they constitute strategies for its management, economy, and enactment within the Cistema, thereby revealing both its production and its fragility. Drawing on studies of the "down low," the "glass closet," and the "epistemologies of the closet," as well as research on digital territories of cis-masculine sociability and Foucault's notion of the "apparatus", we propose understanding brotheragem

not simply as a sexual practice, but as one of the mechanisms through which cis-heteronormativity is sustained. In this sense, brotheragem makes visible how homoerotic desire can be experienced without necessarily disrupting heterosexuality as a social position, insofar as concealment operates as a technology for preserving cis-masculine and heteronormative privileges.

Keywords: Brotheragem; cis-heteronormativity; compulsory heterosexuality; masculinity; concealment.

Brotheragem e suas facetas

"Quando um homem heterossexual faz sexo com outro homem, trata-se simplesmente de um desvio momentâneo ou insignificante na vida de um heterossexual 'verdadeiro', ou trata-se de uma evidência de que ele é, secretamente, um homem gay que não assumiu sua orientação sexual?". A partir dessa pergunta de E. Colin Ruggero (2016), podemos pensar se a heterossexualidade opera mais próxima ou mais distante da noção de orientação sexual e se ela pode ser entendida, então, mais como um dispositivo social de sexualidade do que meramente uma marcação do desejo sexual.

Para pensar essas questões acerca da heterossexualidade, partiremos da noção de "brotheragem", que circula entre homens cisheterossexuais. Apesar de frequentemente utilizados como sinônimos, *"down low"*[1] e "brotheragem" não designam exatamente o mesmo fenômeno. Do inglês, a expressão *"down low"* ganhou notoriedade nos Estados Unidos no início dos anos 2000, sobretudo em meio às discussões públicas sobre HIV/AIDS e práticas homoafetivas. Todavia, essa pauta ganha mais popularidade principalmente a partir da publicação dos livros *"Nobody Is Supposed to Know: Black Sexuality on the Down Low"* (Snorton, 2014) e *"Not Gay: Sex Between Straight White Men"* (Ward, 2015).

Partindo da pergunta que abre este ensaio, e que compõe uma leitura comparativa produzida por E. Colin Ruggero, em seu artigo *"When Straight Men Have Sex With Men"* (2016), pode-se compreender que Snorton e Ward recusam a pergunta

[1] O termo *"down low"* é por vezes traduzido como "sigilo", mas pode ser entendido como uma expressão utilizada para designar homens negros que estabelecem relações sexuais com outros homens sem, necessariamente, se identificarem como gays, bissexuais ou queer (ver C. R. Snorton, 2009).

tradicional sobre a "verdadeira" orientação sexual de homens que fazem sexo com outros homens, deslocando a análise para os dispositivos sociais que regulam tais práticas. No entanto, ainda que essas autorias elaborem um mesmo núcleo de análise – a sexualidade dos "homens"[2] e sua fluidez na sociedade –, Snorton e Ward chegam a conclusões distintas, uma vez que investigam sujeitos que participam de diferentes e desproporcionais relações de poder.

C. Riley Snorton demonstra que o *"down low"* emerge, no início dos anos 2000, como uma narrativa racializada (que podemos nomear como narrativa racista) sobre homens negros, produzindo-os como corpos suspeitos[3], hipervisíveis (no que ele chamaria de fenômeno *"glass closet"* ["armário de vidro", em tradução livre] e associados ao "segredo", ao HIV/AIDS e ao risco moral e de contaminação. Jane Ward, por sua vez, evidencia um movimento distinto: homens cisgêneros brancos heterossexuais conseguem realizar práticas homoeróticas sem que isso comprometa profundamente sua identidade heterossexual no tecido social em que esse sujeito circula, justamente porque a branquitude e a masculinidade funcionam a partir de recursos que lhes permitem atribuir significados heterossexuais a essas experiências.

Nesse sentido, e ainda segundo o olhar comparativo de Ruggero, se os sujeitos negros analisados por Snorton permanecem, num sentido de hipervigilância, confinados a um *"glass closet"*, os homens brancos estudados por Ward desfrutam de uma mobilidade simbólica ampliada, podendo atravessar fronteiras sexuais sem com isso perder todos os privilégios da heterossexualidade.

Apesar disso, e tensionando ainda mais a questão da fluidez social racializada, em seu texto *"Trapped in the Epistemological Closet: Black Sexuality and the 'Ghettocentric Imagination'"*, parte da noção de "imaginação guetocêntrica" de S. Craig Watkins (1998) e do argumento de Eve K. Sedgwick (1990) sobre os processos de produção epistemológica estruturados pela metáfora do armário, examinando as

[2] Ao grifarmos o termo "homem", assim, entre aspas, queremos denotar que se trata de homens cisgêneros heterossexuais.

[3] Não é o objetivo do presente artigo, mas cabe apontar que essa "suspeita" diz respeito ao risco desde denunciarem a fragilidade da heteronorma, que é preservada como inerente à construção do humano, portanto branco cisgênero.

relações entre a cultura popular negra, o "armário" e a manutenção de certas definições de raça, gênero e sexualidade.

C. R. Snorton propõe pensar o "armário de vidro" como uma figura capaz de deslocar a compreensão convencional do armário. Ou seja, para além de um mero símbolo de ocultamento da sexualidade, trata-se de uma condição paradoxal em que *confinamento* e *exposição* – pela hipervigilância – coexistem. Essa chave de leitura permite compreender determinadas experiências da sexualidade negra a partir da tensão entre aquilo que é simultaneamente visível e não reconhecido.

Assim, ao aproximar cultura popular negra e teorias da sexualidade, Snorton sugere que essa figura também pode contribuir para a análise do fenômeno *down low*. O "armário de vidro", nesse sentido, permite interrogar menos o que esses sujeitos escondem do que as condições sociais que tornam determinadas práticas visíveis sem que elas precisem produzir uma identidade sexual dissidente a depender de marcações como raça e gênero.

Justamente nesse cenário múltiplo e complexo é que propomos situar a noção de brotheragem. Sem ignorar as marcações raciais que institucionalizam o *"down low"* mas pensando também a partir delas, a brotheragem pode ser uma ferramenta de análise para nomear o pacto cis-masculino que transforma o sigilo sexual – ou segredo dos homens cisgêneros – em tecnologia de preservação dos privilégios cis-heteronormativos, evidenciando como determinados "homens" conseguem viver práticas homoeróticas enquanto mantêm o reconhecimento social e a segurança moral de sua sexualidade.

Para este ensaio, então, "brotheragem" será entendida de mais de uma maneira. No sentido da palavra, trata-se do "aportuguesamento" da palavra "brother", que em tradução livre do inglês significa "irmão". "Brothers", todavia, seriam aqueles "homens" que costumam fazer tudo juntos, "pau" para toda obra, parceiros inseparáveis, confidentes sobretudo acerca de seus desejos sexuais, aplicado no contexto da parceria sexual confessional e sigilosa. No contexto contemporâneo e quiçá até popular, a brotheragem diz sobre homens que se identificam socialmente como homens heterossexuais – que convencionalmente se atraem sexualmente

apenas por mulheres – e que têm relações sexuais entre si, e que necessariamente envolve o sigilo[4].

Uma outra compreensão de "brotheragem", e a que mais nos interessa, diz respeito a uma manobra tanto discursiva quanto comportamental, que possibilita o trânsito do desejo desses "homens" de modo que, mesmo em uma sociedade cissexista e homofóbica, tais personagem da cena social ainda podem sustentar suas éticas e identidades heterossexuais. Portanto, e ao mesmo tempo, a brotheragem informa sobre o fluxo de desejos homoeróticos interditados na esfera pública e aponta para mecanismos de sustentação de pactos cis-masculinos de poder.

A heterossexualidade para além dela mesma

Há algo anterior – e conjunto – à heterossexualidade que se preserva e se reafirma na dinâmica da brotheragem: a própria ideia de que existe uma maneira "natural", estável e coerente de ser "homem". A brotheragem nos permite observar, portanto, não somente como a heterossexualidade regula – e, de certa maneira, autoriza – o desejo entre "homens", assim como também atua enquanto dispositivo de naturalização das diferenças sexuais (Medrado, 2025; Wittig, 2022), sendo essa naturalização que sustenta a cisgeneridade enquanto experiência supostamente natural e não marcada.

Dito em outras palavras, uma vez que a heterossexualidade está contida numa produção discursiva mais ampla, mas que se reproduz ao passo que sustenta a produção da cisgeneridade, ela participa na ficção do binarismo de gênero como um destino social e biológico. Ao contrário do que se poderia pensar, é apressado e incoerente supor que "homens" que praticam brotheragem são gays enrustidos, como veremos adiante. Em vez disso, e reiterando, mais apropriado seria encarar a

[4] Cabe destacar que homens bissexuais, pansexuais e homossexuais, por exemplo, podem ter relações sexuais entre si e podem preferir não demonstrar isso publicamente por uma série de questões de represálias sociais, ou por outros motivos. No entanto, o diferencial do homem supostamente heterossexual é que eles precisam primeiramente sustentar a imagem de homem hétero na esfera pública e, segundo, precisam garantir o sigilo absoluto do ato. Não há brotheragem sem, de uma forma ou de outra, a manutenção de um pacto que se dá especialmente a partir do sigilo.

brotheragem duplamente como ato comportamental (algo que se pratica) e como um discurso a partir do qual se elaboram possibilidades de fluidez da sexualdiade cis-hétero-masculina.

Pode-se, assim, elaborar que no conjunto dos mecanismos e das dinâmicas que sustentam a masculinidade do homem cis-heterossexual, a brotheragem figura metaforicamente como um véu que cobre esses sujeitos, protegendo-os daquilo que tente ameaçar o que Adrienne Rich (2003) há mais de 40 anos já nomeava como "heterossexualidade compulsória". O sigilo, inerente à dimensão comportamental da brotheragem, opera como uma válvula que organiza a pulsão do homem cisgênero, uma vez que a norma heterossexual não se sustenta sozinha. A ocorrência sigilosa não reduz o poder heteronormativo, em vez disso o reforça e o protege, pois, na ordem do discurso, a pedagogia sexual que mobiliza gênero, desejo, comportamento e arranjos afetivos é a mesma que, no conjunto, tenta estabilizar a noção de uma suposta naturalidade do Cistema (**Fig. 01**).

* * *

O termo "Cistema" resulta de uma torção semântica que aproxima "sistema" de "cis-heteronormatividade", nomeando, assim, a ordem social que toma a cisgeneridade e a heterossexualidade como referências privilegiadas de inteligibilidade dos corpos e dos desejos. Mais do que uma simples combinação vocabular, a expressão procura designar o entrelaçamento de discursos, saberes, práticas e políticas que, inscritos nas heranças coloniais europeias, produzem determinados corpos como naturais, saudáveis e desejáveis, enquanto posicionam outros como desvios, anomalias ou ameaças à norma. O termo vem sendo mobilizado por pesquisadoras travestis brasileiras; por exemplo, Leticia Carolina Nascimento, em seu livro *Transfeminismo* (2021), emprega a grafia "CIStema". Neste ensaio, como em outros trabalhos, optamos por "Cistema", mantendo a referência à Cis-heteronormatividade, mas ampliando a torção proposta pelo próprio "C": Capitalismo e Colonialismo também participam dessa maquinaria e não podem ser pensados como instâncias externas a ela. São,

antes, dimensões imbricadas na produção histórica das normas que organizam corpos, desejos, relações e possibilidades de existência.

* * *

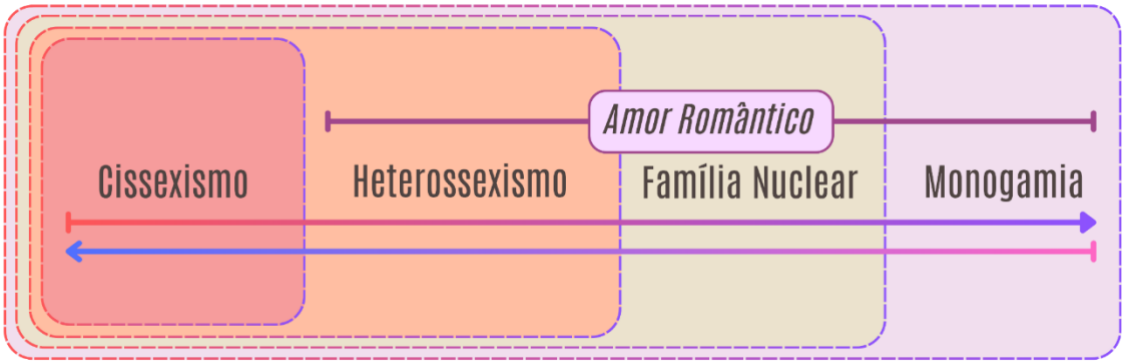


Figura 1 Cadeia produtiva e reguladora do desejo, da expressão corporal e dos corpos no cistema. Adaptado de Medrado (2026).

A inteligibilidade social e política da sexualidade foi historicamente construída a partir de uma ficção normativa segundo a qual o fazer-sexo encontraria sua finalidade primordial – e, em última instância, sua legitimidade – na reprodução (Foucault, 1988). Sob essa lógica, a partir da noção de *funcionalismo sexual* (Medrado & Valentova, 2023) as práticas, os desejos e as formas de existência e experiências sexuais que não circunscrevem na finalidade reprodutiva tendem a ser produzidas discursivamente como excedentes, desvios ou patologias. A regulação da sexualidade, portanto, não opera meramente pela definição do que seria sexualmente "normal", mas também pela produção de fronteiras imaginárias que distinguem aquilo que *pode ser* reconhecido como legítimo daquilo que *deve ser* corrigido, ocultado, higienizado ou eliminado.

Mais do que organizar pares de normativas sexuais – *homem/mulher*, *macho/fêmea*, *XY/XX* –, a heterossexualidade participa de uma racionalidade social mais ampla, articulada ao patriarcado e à cisnormatividade. Em seu discurso, ela organiza posições de gênero e papéis sociais relativos a essas posições, bem como

distribui vantagens e privilégios e estabelece quais formas de intimidade, desejabilidade e parentesco serão reconhecidas como socialmente inteligíveis e, principalmente, moralmente aceitáveis. É nesse sentido que a heterossexualidade compulsória pode ser compreendida para além de uma expectativa relativa ao objeto do desejo na relação "homem e mulher", "masculino e feminino", agindo como uma tecnologia social de organização dos corpos e das relações, sustentada por instituições, valores e hierarquias que conferem centralidade e poder à masculinidade cisgênera (Wittig, 2022), *como se* exercesse o papel de dispositivo.

Por exemplo, a partir da noção foucaultiana de *dispositivo*, compreendido como uma rede heterogênea de discursos, instituições, normas, saberes e práticas articulados historicamente em relações de poder (Foucault, 2019), é possível deslocar a compreensão da heterossexualidade para além da experiência individual do desejo. Enquanto dispositivo social, a heterossexualidade opera na produção de regimes de inteligibilidade que marca e busca definir a quais corpos, vínculos e práticas cabe o reconhecimento de "naturais", legítimos e desejáveis. Sua eficácia normativa não dependeria apenas da imposição explícita de uma conduta, mas da capacidade de fazer com que, a partir de uma rede acessória de produções de gozo na esfera privada, determinadas relações entre o fazer-sexo, o expressar-gênero, a reprodução, a conjugalidade e o desejo apareçam como evidentes publicamente, enquanto outras são produzidas como desvio, excesso ou anormalidade. Sobre a centralidade do fazer-sexo no que diz respeito ao dispositivo da sexualdiade, Foucault dirá que

> Deve-se falar do sexo, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção (é para mostrá-lo que servem essas declarações solenes e liminares); cumpre falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se. (Foucault, 2019, p.27).

Ou seja, tal qual para o "sexo" no dispositivo da sexualidade de Foucault, a heterossexualidade foi colocada em discurso, foi compelida a existir, a falar de si

própria, a ser nomeada, confessada, interpretada. Logo, a heterossexualidade pode ser compreendida como parte de uma tecnologia social de regulação dos corpos e dos desejos, cuja operação se realiza por meio de múltiplos discursos, instituições e práticas cotidianas. Ela não apenas organiza o campo das possibilidades desejantes, mas participa da própria constituição dos sujeitos e dos modos pelos quais estes reconhecem a si mesmos e aos outros como corpos desejáveis, legítimos ou desviantes; ela contribui para produzir e sustentar uma determinada ordem sexual e afetiva, generificada e reprodutiva, estabelecendo e regulando em seu fazer as condições sociais sob as quais o desejo se expressa em comportamentos normativos que, ainda que ameaçados, se reinventa e se articula em pactos sociais que a sustenta.

Numa manobra que não pretende uma sobreposição das proposições foucaultianas, seria *como se* construíssemos, a partir do trecho supracitado, a seguinte afirmativa: deve-se falar de *heterossexualidade*, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção (é para mostrá-lo que servem essas declarações solenes e liminares); cumpre falar da *heterossexualidade* como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. A *heterossexualidade* não se julga apenas, administra-se.

Logo, a heterossexualidade opera duplamente como marca de um *modus* do desejo e como uma representação ficcional de um *lugar social* produzida pelo regime sexual. Contudo, ela não incide de maneira homogênea sobre todos os corpos. Aqueles que ocupam posições próximas ao modelo hegemônico de masculinidade cisgênera podem experimentar efeitos de sua normatividade – ainda que com graus de sofrimento e formas específicas de constrangimento (Rodriguez et al., 2025) – sem que isso implique a perda dos privilégios estruturais associados à posição que ocupam, pelo contrário os assegura na medida que são sustentados. Todavia, para corpos e subjetividades que se afastam dessa matriz, a mesma ordem heteronormativa pode assumir a forma de deslegitimação, apagamento, vigilância e expropriação da agência, bem como restrição do direito ao desejo, além de violência material e simbólica

(Ribeiro & Matos, 2020). A distribuição da violência, nesse sentido, é inseparável da distribuição desigual de reconhecimento e de poder.

A suposta naturalização da heterossexualidade constitui um dos mecanismos centrais dessa operação normativa. Ao apresentá-la como expressão espontânea da sexualidade humana, como prática universal ou como resultado necessário da evolução biológica orientada à reprodução da espécie, despolitiza-se a rede histórica e social que a sustenta. O problema, portanto, não está em reconhecer a existência da heterossexualidade, mas em transformar uma possibilidade de experiência sexual em princípio organizador da vida social – e que isso ocorra em um suposto silêncio de si mesmo, mas que, em contrapartida, fale-se de tudo aquilo que desvia dessa normativa política, seja pela falta, seja pelo excesso. Quando isso ocorre, a heterossexualidade deixa de aparecer como uma entre diferentes formas possíveis de relação com o desejo e passa a funcionar como medida de normalidade.

No sentido de uma repetição insaciável dos códigos e condutas, e que opera a partir de uma imposição naturalizada, a noção de heterossexualidade compulsória permite, assim, deslocar a análise do campo das escolhas individuais para as condições sociais que tornam determinadas escolhas mais inteligíveis, legítimas e possíveis do que outras. Trata-se de compreender como expectativas patriarcais, dependências econômicas, regimes raciais e de gênero, bem como mecanismos de marginalização, participam da constituição daquilo que uma sociedade reconhece como intimidade, desejo e vínculo legítimos. A compulsoriedade não significa, portanto, que todos os sujeitos sejam simplesmente obrigados a ser heterossexuais, mas que a heterossexualidade é instituída como horizonte privilegiado de inteligibilidade, e que quanto mais se administra sua aderência sem necessariamente nomeá-la, mais ela se afirma, enquanto outras possibilidades de existência são submetidas a diferentes graus de suspeição, correção, silenciamento ou violência, expostas como aquilo que se deve evitar sob penas de perda de pertencimento e fluidez sociais.

Assim, se por um lado a “Brotheragem” é o ato de homens cisgêneros supostamente heterossexuais fazerem sexo com outros homens, por outro lado ela

também funciona como um pacto silencioso que os mantém reféns uns dos outros, mas [e] por isso mesmo pertencentes às normalizações sociais.

* * *

Uma sociedade cissexista condenará o comportamento homossexual e se armará de estratégias variadas para vigiar a sexualidade de sua população a fim de sustentar o status heterossexual. Habitar essa sociedade e transitar por suas proibitividades e estratégias de controle exige mobilizações comportamentais que possam dar conta dos desejos circulantes, ora limitando-os, ora construindo fluxos baseados em pactos de poder.

Se um "homem" heterossexual – que seria socialmente condenado por ter comportamentos homossexuais – encontra outro homem hétero sujeito à mesma ameaça, o pacto entra em ação. Eles ficam juntos, praticam sexo, realizam seus desejos homossexuais socialmente proibidos e sigilosos e, como numa aliança social no mínimo bilateral para manter o perfil social hétero dos envolvidos e seguirem aceitos nos grupos em que frequentam, eles pactuam que nenhum contará sobre o outro. Todos têm algo a perder: seus privilégios heteronormativos; por isso, é tudo no sigilo! O sigilo é a moeda de troca da brotheragem. A grosso modo, funciona assim: "se eu te revelo, eu revelo a mim mesmo; se me entregas, a ti se condena".

Ou seja, de uma forma ou de outra, esse desejo é cuidadosamente regulado para que possa conviver com a nomeação da heterossexualidade. Isso porque, ainda que sejam possíveis essas regulações, os desejos não são contíveis a ponto de serem controlados meramente por sua proibição. A proibição, nesse contexto, funciona mais como aquilo que fortalece a dimensão ética e estética da norma do que como uma interdição que de fato elimina a diferença. Dessa forma, são criados contextos em que determinados desejos podem ou não ser desejados. E, partindo do pressuposto de que não há uma determinação natural que faça com que o desejo seja necessariamente orientado para um único gênero, aqueles desejos que escapam dessa legitimidade

necessitam de contextos específicos para que possam existir, desde que permaneçam não revelados.

Nesse contexto, a brotheragem pode ser entendida como um mecanismo de controle do *desvio à norma* quando um "homem" passa a desejar um outro "homem" e, ainda assim, precisa continuar sendo reconhecido como tal. Nesse ponto, a naturalidade e a inteligibilidade do gênero desses "homens" são mantidas sem que seus desejos e experiências sejam usados como acusação de transgressão ou, que seja, para questionar a estabilidade da cisgeneridade e a própria naturalização das diferenças sexuais que sustentam a heterossexualidade enquanto norma. A heterossexualidade está para além dela mesma. Ser heterossexual, portanto, não diz respeito ao sentido de desejar e fazer-sexo numa relação *homem/mulher*; em vez disso, é sobre sustentar essa gramática para proteger o próprio desejo que uma sociedade busca regular, e assim, todavia, segue se aregulando em si mesmo.

"Brothers" para além dos sujeitos

Homens cisgêneros heterossexuais aprendem desde cedo a defender com toda força e violência a sua heterossexualidade como se ela estivesse acima de tudo que lhes representa, inclusive acima daquilo que eles são e/ou poderiam ser. Eles fazem questão de expor suas marcas de "homens que gostam de mulher" uma vez que as normativas de gênero e de desejo lhes impele a isso, e exigem ser tratados como pessoas avessas ao prazer afetivo-sexual que envolva dois corpos masculinos.

Do ponto de vista afetivo-emocional, tudo que represente algum grau de aversão ao "feminino" será eleito como marca dessa masculinidade cis-heteronormativa. Homens cisgêneros heterossexuais e homens gays são ensinados a performar e verbalizar nojo por genitais como vulva, que no binarismo cissexista de gênero é associado a esse tal "feminino" (Moraes, 2023). Homens cisgêneros, em geral, aprendem a ter nojo do "feminino" na mesma medida que esse feminino é aquilo que,

se tomado como referência de seu desejo os tornará mais homens conforme os deseje como objetos de consumo sexual e de cuidado.[5]

Dito de outro jeito, e considerando os homens cisgêneros que se nomeiam como heterossexuais, não parece curioso que para ser "homem de verdade" deve-se, ao menos ns verbalização e nas escolhas aparentes, amar mulheres ao mesmo tempo que também é preciso odiar o que é socialmente "consagrado" como "feminino"? Na nossa sociedade, "homens" aprendem a odiar as *mulheres*, ainda que as utilize como marca de sua masculinidade. No quesito "homens que precisam odiar o feminino mas devem utilizá-lo como símbolo de masculinidade" é onde justamente está a armadilha em que eles mesmos criam e habitam seus paradoxos e se condenam ao cativeiro de si. Poderíamos até dizer que em uma sociedade sexista todas as pessoas aprendem, de um jeito ou de outro, a amar "homens" e a odiar não apenas mulheres, mas tudo que seja o não-"homem", o *fora-do-eu-hegemônico*; infelizmente, mulheres, e especial as cisgêneras, também são ensinadas a rejeitar homens caso eles não entreguem a performance cis-masculina esperada. Ou seja, na cis-heteronormatividade, o "ser homem" sustenta o "ser mulher", e vice-versa.

Nesse sentido, Viviane Vergueiro Shimakawa (2023) compreende três eixos que sustentam e reproduzem a cisgeneridade como norma. O primeiro diz respeito à qualidade pré-discursiva da cisgeneridade, que se estabelece como orgânica, originária e inescapável — isto é, existe para além da cultura e da linguagem. O segundo diz sobre a binariedade estabelecida por essa pré-discursividade, de modo que "os corpos originais", *macho* e *fêmea*, *homem* e *mulher*, existem em posições opostas, mas complementares, que, no entanto, nunca se integram e são impedidas de cruzar a fronteira pré-estabelecida que as fundamentam em lados antagônicos. Desse modo, aqueles que ultrapassam essa fronteira são condenados a um embate com valores morais, científicos e religiosos, pois colocam-se contra às ordens de uma suposta natureza.

Por último, o terceiro eixo apresenta-se a partir da crença na imutabilidade do sistema sexo-gênero: "homens" nascem e morrem "homens", assim como as

[5] Para uma perspectiva antropológica, ver sobre "O mito da terra virgem" (em: McClintock, 2010).

"mulheres". Essa "imutabilidade" garante uma constância na produção da cisgeneridade como norma de modo que não haja esforços para que essa condição de *ser* se mantenha. Assim, a cisgeneridade se organiza como uma ordem regida pelos eixos da pré-discursividade, binariedade e constância.

Compreendemos aqui a fragilidade da cisgeneridade, uma vez que apesar de apresentar-se como *natural* e *imutável*, para que se sustente, ainda é necessário que sejam desenvolvidos uma série de mecanismos para afirmá-la e protegê-la. Isso é, para que seja inteligível uma pré-existência das categorias *homem* e *mulher*, é necessário que essa diferença sexual – que engloba a diferença, tanto ontológica, biológica e comportamental – seja constantemente produzida e reiterada a partir da regulação de comportamentos, relações, desejos e corpos (Butler, 2003).

A brotheragem é, nessa lógica dos discursos, uma das práticas de reiteração tanto da cisgeneridade, num plano mais nuclear do sujeito ocidental, quanto da heterossexualidade, num aspecto regulador mais amplo. Seres da espécie "*Homo sigilosus*" dizem gostar tanto de mulheres, mas são os mesmos que as objetificam, que não as reconhecem como pessoas nem dotadas nem dignas de autonomia, de intelectualidade e de direitos.

Em contrapartida, veneram tudo que é nomeado como cis-masculino: adoram o *pênis* – adoram sobretudo exibi-los como objeto de poder e como a régua que mede seus valores; veneram ambientes e espaços homocentrados (futebol cismasculino, jogos que reúnam outros "homens", encontro somente entre "homens", inclusive encontros íntimos); cultuam atores, cantores, escritores, todos cisgêneros heterossexuais e com uma performance masculina dentro do mais esperado para o homem viril, vulgo homem "macho", etc); tudo como maneira de se afirmarem homens e cisgêneros e héteros; e, mesmo assim – e talvez por isso? – ainda buscam pelo sexo homossexual.

Apesar dessa explícita homofilia cis masculina, esses "homens" temem serem reconhecidos e descobertos em suas profundas e secretas fendas do desejo. Temem ser descobertos inclusive por si mesmos, uma vez que o reconhecimento assumido pode clamar pela realização menos inibitória ou menos sintomatizável do desejo

homoafetivo, fazendo alusão às dinâmicas da inibição e do sintoma na teoria freudiana (Freud, 2014).

Pode-se inferir que tal interdição da desejabilidade ocorre em função de uma normatividade que os encarcera no título de "Homens Heterossexuais", afetando e até transformando desde muito cedo, na infância e sobretudo a partir da puberdade, socializações a vivências mais íntimas de seus afetos e pulsões sexuais. O que, em seu turno, organiza e regula o vasto campo afetivo das experiências possíveis com o corpo e com as emoções – isso mesmo que não sejam oriundos de criações doutrinárias que aprisionam um potencial de afetos e ignora todas as possibilidades de um indivíduo.

Essa pulsão interditada, que se expressa em diferentes graus de angústia, por vezes é escoada, na economia psíquica, por meio da "violência masculina". Não raramente, tal violência é experimentada como parte desse gozo não autorizado, no ato sexual entre outros homens; o objeto é um semelhante a si mesmo é a identificação que possibilita o reconhecimento. Ao gozar no e com o *outro*, goza a si mesmo.

Na incompletude do gozo, que dentro da heterossexualidade ocorre no sigilo, há que produzir uma cena do gozo a partir da qual o simbólico o fará gozar por pertencimento, ainda que seja um gozo frágil e constantemente insuficiente. Em muitos casos, esses homens são comprometidos em relações afetivo-sexuais com mulheres. Não bastasse esse detalhe, deve-se acrescentar o fato de que essas companheiras não sabem [formalmente] de seus comportamentos homoafetivos. Ou seja, para além de qualquer perspectiva muito moralista, existe mesmo assim a quebra de pactos estabelecidos entre os pares, já que eles também, em sua maioria, são monogâmicos, ou, no mínimo, não informam suas companheiras de seus atos – haja a vista, novamente, a necessidade primordial de ser tudo no sigilo. Ou seja, para esses sujeitos vale a máxima "Heterossexualidade acima de tudo, sigilo acima de todos!".

A brotheragem não sugere a constituição estereotipada, um tipo específico de homem, mas uma posição discursiva presente no interior de uma masculinidade cis-heterossexual. Seu funcionamento depende menos de uma estética particular do que de um conjunto de performances capazes de assegurar o reconhecimento público da

heterossexualidade. O corpo definido, a barba, a postura, a roupa, o modo de falar, a exibição do desejo por mulheres e a rejeição pública e ostensiva da homossexualidade podem, sim, compor essa gramática, mas não a delimita.

Apesar disso, poder-se-ia dizer que é possível, digamos, ainda assim desconfiar de um estereótipo. Mas é preciso cautela. O *heterotop*, o *sertanejo*, o *chavoso*, o *marombeiro*, o *religioso*, o *red pill* ou qualquer outra figura cis-hétero masculina que possamos reconhecer como excessivamente comprometida com determinados signos de masculinidade não constitui, por si só, um *brother*; *brother* é esse "homem" atravessando as fronteiras internas/inerentes e previstas da norma. O que aproxima um "brother" de um "homem" é a necessidade de manter e produzir uma distância em relação *àquilo* que ameaça a ética e os acordos de uma masculinidade cis-normativa. A homofobia, a transfobia e a misoginia, nesse sentido, não apenas rejeitam o *outro* em sua dignidade e existência, como também participam da fabricação do próprio sujeito que rejeita.

Não é aqui o caso de afirmar que todo heterossexual homofóbico é, digamos, um "gay enrustido". Novamente, uma vez que a heterossexualidade é aqui localizada como para muito além de uma orientação sexual – tão distante que quase nada diz sobre orientação sexual –, o que a homofobia faz é, em vez de meramente ocultar um desejo sexual, ela reafirma o *"Eu"* normativo a partir na negação e da destruição do que socialmente se constrói como seu oposto. É a existência de um *antagonismo criativo:* aquilo que se produz na medida que se referencia pelo seu antagônico (Medrado, 2025).

A brotheragem aparece justamente nessa abertura da norma. O mesmo "homem" que *deve* demonstrar que gosta de mulheres *pode* desejar, e frequentemente deseja, outros "homens", e encontra meios de realizar esse desejo. O que o distancia de gays, de bissexuais e de pansexuais é o discurso que sustenta a performatividade social. E é aqui que o sigilo deixa de ser mero ocultamento do comportamento e passa a operar como uma tecnologia de fronteiras: o sigilo e a porta para o pacto que permite determinadas práticas acontecerem sem que seja necessário abandonar a identidade socialmente reconhecida.

Além do convite a dispensar a heterossexualidade especificamente como orientação sexual, talvez o ponto mais desconcertante no conjunto do aprendizado social não seja necessariamente a heterossexualidade operar como o impeditivo da experiência entre homens, mas sim a necessidade de que essa experiência não produza a perda da heterossexualidade como posição social. Por exemplo, estudos que se debruçam sobre aplicativos de relacionamento, a exemplo do Grindr, mostram como expressões como “discreto”, “sigilo” e “brotheragem” aparecem associadas à tentativa de preservar uma masculinidade próxima da norma heterossexual, enquanto se busca, simultaneamente, uma experiência homoerótica (Paranhos & Costa, 2022).

O ponto de análise, então, não se restringe a uma tecnologia que “esconde” a realização de um desejo, no sentido de não permitir a publicização. Para além disso, deve-se observar o regime que faz do desejo entre “homens” algo que pode ser experimentado, vivido e gozado, desde que permaneça protegido pelo anonimato, pela discrição e pela possibilidade de retorno como denúncia e comprometimento à identidade normativa. No ambiente digital essa duplicidade torna-se ainda mais evidente. O sujeito pode habitar simultaneamente o espaço público, no qual performa a cis-heteronormatividade, e um espaço outro, no qual experimenta desejos que aquela mesma norma interditaria ou estigmatizaria (Silva & Barreto, 2026).

O brother, nesse sentido, não é exatamente aquele que está fora da norma, tampouco é o sujeito, o “homem”, em si. É aquele que pode circular em suas bordas sem necessariamente abandoná-la. Se o sigilo protege, o código permite-lhe reconhecer o “homem” de si em seus semelhantes. Ou seja, para além dos sujeitos propriamente ditos, está uma marcação simbólica que não os representa em todas as esferas sociais, mas que, uma vez interiorizada como parte da performatividade, é uma tecnologia prontamente acionável.

Entre homens socializados sob a heteronormatividade, a homossexualidade frequentemente aparece como matéria de piada; o gozo aparece ainda que como chiste. A piada, por sua vez, é o modo simbólico de manter acesso e verbalizável o desejo que a norma proíbe publicamente. Por exemplo, como forma simultânea de ataque homofóbico e de rastreio de semelhantes, é comum o uso de expressões do

tipo: *"Ah! vai dar o cú!"*, *"Cê é louco! Se eu perder o jogo/a aposta te dou meu cú!"*, *"Se você perder o jogo/a aposta vai ter de dar o cu!"*. Em casos em que a sugestão aparece em forma de pergunta supostamente ameaçadora, há também expressões como *"O que foi? Está legalzinho assim comigo, por quê? Quer dar pra mim?"*, ou também *"Se eu perder esse jogo* – ou – *se eu estiver mentindo pra você, eu te chupo"* – ou – "*eu dou pra você"*. Aparentemente, trata-se apenas de uma linguagem erótica de cunho homofóbico. Mas a brotheragem introduz uma torção nessa linguagem: aquilo que serve para humilhar pode também servir para testar. O ganho que machuca é também o anzol que fisga.

O código tende a funcionar porque permanece ambíguo. Um "homem" pode lançar uma frase sexualizada e, caso encontre reciprocidade, faz o movimento avançar. Se encontrar recusa, pode recobrir imediatamente o enunciado com o riso e dizer que *"estava só brincando"*. A mesma frase pode, portanto, operar como insulto, provocação ou convite, tudo depende da atmosfera e das possibilidades vigentes. Não há confissão da intimidade porque a própria possibilidade pública de negar faz parte do código. É quase como se diz popularmente na lógica de "jogar um verde para colher maduro".

Retomando os aplicativos de relacionamento, essa linguagem cifrada encontra uma expressão particularmente evidente nos espaços digitais. No Grindr, por exemplo, perfis sem rosto, sem descrições mínimas, com pseudônimos, emojis e tags como "discreto", "bis" e "brotheragem" constituem mecanismos de codificação do desejo e de proteção da identidade pública do sujeito (Silva & Barreto, 2026). Em pesquisa sobre o aplicativo, a expressão "discreto, fora do meio e querendo brotheragem" aparece como formulação recorrente, revelando a coexistência entre a busca por experiências homoeróticas e a manutenção de uma posição social não reconhecida como dissidente, ou desviante (Paranhos & Costa, 2022).

O espaço digital torna visível, assim, aquilo que a vida pública precisa manter invisível. Ele cria um território no qual identidades, desejos e normas incompatíveis podem ser justapostos: o "homem" que, no espaço social comum, precisa performar a

heterossexualidade encontra, no “espaço outro” e no espaço de abertura afetiva do “outro”, condições para experimentar aquilo que não pode nomear publicamente.

No entanto, esse território não é necessariamente libertário. Os mesmos espaços que possibilitam a dissidência podem reproduzir a masculinidade, o machismo, a misoginia, a rejeição da feminilidade e a invisibilização das violências. A heteronorma não desaparece quando se entra no armário digital (Paranhos & Costa, 2022; Silva & Barreto, 2026). Pelo contrário, a norma não só aprende e elabora novas formas de habitar o espaço virtual como faz dele uma tecnologia de manutenção, espalhamento e fortalecimento da norma.

Por essa razão, não nos interessa a leitura rarefeita e apressada que compreende a brotheragem como uma “homossexualidade reprimida” que aguardaria, finalmente, o momento de ser revelada; menos ainda no atrai pensar que a brotheragem oferece espaço para homens gays viverem sua sexualidade em segurança – não há segurança para dissidentes na norma. O que nos interessa, portanto, é o paradoxo de uma prática que pode produzir prazer e orientação da libido justamente porque não exige, daquele que a pratica, o abandono da posição heterossexual, que organiza as inibições e os sintomas.

Aspectos subjetivos da Brotheragem

Podemos compreender, portanto, um modelo de masculinidade hegemônica como constituída por configurações de práticas sociais que, ao serem incorporadas e reiteradas pelos sujeitos, participam de sua subjetivação e da reprodução de relações desiguais de gênero (Connell, Messerschmidt, 2013). Assim, homens praticantes da brotheragem, participam desse processo de subjetivação quando incorporam e reiteram práticas que permitem ser reconhecidos à luz da masculinidade hegemônica – enquanto masculinos e heterossexuais –, sobretudo por outros homens (Kimmel, 2016), ainda que vivam desejos e experiências afetivo-sexuais também com outros “homens”.

Desse modo, constituem-se enquanto sujeitos com uma complexa relação entre suas experiências, desejos e de construção de si, uma vez que assumir seus desejos sexuais ao ponto comportar-se na esfera pública assumindo suas vontades resultaria sofrer a repressão historicamente instituída para que a heterossexualidade se configure enquanto um regime de poder e controle dos corpos. Quando retomamos a "epistemologia do armário", proposta por Sedgwick (1990), vemos que, para além de um segredo individual, a ocultação e silêncios em relação às experiências vividas no campo da sexualidade nos anuncia precisamente sobre uma estrutura social que organiza o que pode ser dito, explicitado e reconhecido acerca dos desejos e práticas sexuais. Assim, partindo do pressuposto de que nenhuma sociedade, por mais repressora que pudesse ser, seria capaz de conter e "imobilizar" o desejo de seus participantes por muito tempo, estes homens heterossexuais constroem armários nos quais realizam suas vontades.

A brotheragem revela, entre outras coisas, o peso que a socialização cis-hétero masculina exerce sobre a própria sexualidade dos sujeitos a partir da violência de contenção, do sienciamento de suas emoções e da paranoia que constitui seus desejos. Para Kimmel (2016), a masculinidade também – e sobretudo – é construída a partir do medo e da vergonha de ser categorizado como "menos homem" por outros "homens", e por isso deve vigiar-se constantemente em sua masculinidade. Como suscitado anteriormente, nessa vigilância, elege-se um inimigo que em tese atormenta a segurança do seu posto de "heterossexual": a feminilidade, que passa a assumir um potencial de contaminação da masculinidade dos sujeitos heterossexuais "puros". E, nessa lógica cis-heteronormativa, desejar homens é uma atribuição estritamente feminina. Assim, a homofobia pode ser entendida como mecanismo de policiamento das masculinidades, a partir do medo, da vergonha e do silêncio (Kimmel, 2016). Logo, a heterossexualidade se constrói via o eixo da homofobia, tal qual o masculino hegemônico via o eixo da misoginia.

Embora ao se reconhecerem dentro de uma caixa chamada "homem", eles se fecham para qualquer experiência que fuja do que socialmente é considerado "ser homem", o que muitos não levam em conta, mas que poderiam fazê-lo, é que dentro

do Cistema um sujeito não é menos *homem* porque é homossexual, bissexual pansexual ou assexual; essas particularidades não dizem respeito à masculinidade em si, mas à atratividade afetivo-sexual que interfere nos indivíduos de modo geral. O que instaura essa percepção de que determinadas formas de masculinidades são inferiores é justamente a hierarquização das masculinidades que determina quais formas de ser homem são valorizadas e quais seriam subordinadas (Connell; Messerschmidt, 2013).

Assim, quando um homem acredita que precisa manter o sigilo absoluto de seus atos homoafetivos-sexuais, valendo inclusive enganar suas parceiras ao realizarem o comportamento sexual com outros homens, de modo escondido, isso pode ter possíveis interpretações. Uma delas é a já comentada anteriormente; ou seja, o medo da represália social proveniente da homofobia. Nesse caso, o armário novamente atua ao endereçar o que pode ser vivido no âmbito do privado e aquilo que pode ser reconhecido publicamente, já que a estrutura social rejeita o não-hétero (Sedgwick, 1990). Por outro lado, quando se fala de brotheragem, o mecanismo pode até ter uma aparência semelhante – que seria evitar repressões e retaliações sociais –, no entanto não deve ser confundida a sua interioridade discursiva, ou a motivação central do comportamento: na brotheragem o que se tenta proteger é a imagem heterossexual defendida por seus praticantes, sobretudo diante de outros homens, em oposição à qualquer traço de semelhança à homossexualidade e à feminilidade (Kimmel, 2016).

Em seu livro *"Mostly Straight: Sexual Fluidity among Men"* (2017), Ritch C. Savin-Williams demonstra que pessoas heterossexuais que praticam sexo com outras pessoas autonomeadas heterossexuais nem por isso deixarão de ser heterossexuais. Isso é particularmente interessante para quem ainda defende a heterossexualidade como estritamente uma orientação sexual. Mas os "brothers" negam a todo custo que esse desejo deva ser explicitado entre seus semelhantes héteros. Ao mesmo tempo que eles rejeitam a ideia de serem confundidos com não-héteros, eles se atraem a partir de micro pactos que, no oculto das ações, contém a o comportamento homossexual; mas na esfera macropolítica, ou seja, no vivenciado socialmente à vista de outrens eles seguem preservando características que lhes confere o privilégio heteronormativo.

O sujeito está envolto no tecido social que exerce sobre ele pressões diversas. Uma delas é a pressão de uma masculinidade hegemônica – que sequestra suas presas a partir de suas garras de privilégios que, de um jeito ou de outro, ainda confere algum privilégio por ser um "homem hétero". Logo, a brotheragem pode informar mais sobre a cumplicidade de homens que buscam sustentar a heterossexualidade e a masculinidade que os rotula, sustentando privilégios que os protege (Connell; Messerschmidt, 2013). Essa ação pactual, por sua vez, reforça todos os estigmas contra pessoas não heterossexuais. É necessário, para seu funcionamento, que haja a contrução de outridades (Nascimento, 2021), ou seja, constituição de sujeiros e práticas desviantes da norma, um "outro" no imaginário social, para que comportamento heterossexual e cismasculino seja tomado como puro, higienizado, desejável e, portanto, ideal; é assim que o cissexismo opera .

Entre outros, o produto que emerge desse caldo de negações e interdições (externas e internas) é, de um lado, o conjunto de "homens" que não se permitem conhecer os próprios corpos e desejos com mais intensidade, pois vivem suas sexualidades submetidos ao medo e à vergonha que a constante vigilância da própria masculinidade proporciona (Kimmel, 1997); não conseguem sentir seus prazeres com mais leveza; são criaturas reprimidas no plano público em várias dimensões. De outro lado, estão os efeitos gerados sobre todas as pessoas que se relacionam com esses homens. Suas companheiras não são necessaria ou especificamente mente desejadas pelo que são como mulheres e pessoas; e que seja repetido aqui: muitas vezes seus papéis enquanto companheiras são restritos (ou primordialmente alocados) ao posto de dispositivos sexuais/afirmativos de uma heterossexualidade estética.

Dito de outro modo, suas companheiras são acionadas quase que exclusivamente para afirmar que aquele "homem" [o brother] gosta de mulheres. O problema disso é, entre muitos outros, que mais uma vez essas mulheres não são valorizadas, ou são valoradas negativamente; não são lidas por homens, não são ouvidas nem consideradas em sua totalidade que não a erótico-sexual. Isto é, no processo em que suas parceiras têm suas identidades construídas em razão de afirmar sua masculinidade e heterossexualidade, são então produzidas enquanto um "Outro",

objetificado e subordinado às relações de poder. Nas palavras de Sueli Carneiro (2023, p.64):

> Assim sendo, a morte do outro que é Outro porque degenerado e de raça inferior permite ao biopoder promover a vida da raça mais sadia e mais pura. Em outras palavras, o racismo é indispensável para que o poder, enquanto biopoder e com função primordial de promover a vida, venha a tirar a vida.

Apesar de, nesse contexto, Carneiro versar especificamente sobre raça, sua análise sobre a produção de um "Outro" pode ser usada para identificar a forma como diferentes dispositivos de poder atuam produzindo diferentes graus de exposição à violência, a partir das intersecções entre gênero, raça, classe e sexualidade. Assim, essas mulheres, dentro de suas complexidades relacionadas aos diferentes marcadores sociais, são identificadas como vidas facilmente capturadas pelo feminicídio em um contexto de desvalorização e objetificação em nome da defesa das masculinidades hegemônicas. Ou seja, se um corpo na sociedade não é reconhecido como um corpo digno, ele logo passa a ser autorizado pélo próprio Cistema como corpo matável – essa é a lógica operante colonialista que tem construído Estados genocidas.

Uma consideração que merece outro texto tem a ver com a sexualização e objetificação de travestis: na tentativa de buscar por um prazer com o pênis, muitos brothers são criados na ideia transfóbica de que travestis são homens vestidos de mulher, e tentam com isso realizar seus prazeres, novamente, a partir da objetificação desses corpos. Isso também tem relação com o transfeminicídio, uma vez que não é raro ver casos em que travestis são mortas depois do sexo, naquilo que Mariah Rafhaela da Silva nomeia como tensão necrossexual (Silva, 2024). Como aponta o dossiê da ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transsexuais), são diversos os relatos de homens que mudam o comportamento após relações sexuais com travestis, adotando uma postura agressiva e violenta, e que muitas vezes tem o desfecho do transfeminicídio, podendo estar relacionado à necessidade de negar os desejos que

entram em conflito com a construção de uma identidade heterossexual e cismasculina (ANTRA, 2022).

Considerações finais

Buscamos demonstrar que num sistema que opera em diferentes dimensões, um fenômeno social nunca atua sozinho, tampouco ele afeta apenas uma dimensão no tecido sociocultural. E o fenômeno da brotheragem é um desses que atua em diferentes níveis. Esse texto objetivou suscitar o debate acerca desse fenômeno, jamais de encerrá-lo.

Como vimos, brotheragem poderia até ser pensada como o nome dado ao desejo dos homens cisgêneros heterossexuais de viver sua sexualidade, mas que para não perder o lugar discursivo no privilégio heteronormativo submetem-se à possibilidade, a partir de denegações, de vivenciar amplamente aquilo que poderiam ser e sentir sem os custos da submissão às normas: ou seja, sem silenciar aspectos importantes de suas emoções e sem a construção de um embate agressivo em direção àquilo que ameaça essa norma.

Indo além, mostramos que a brotheragem também nos permite observar e marcar a indissociabilidade entre a heterossexualidade e o estabelecimento de normas rígidas do sistema sexo-gênero, bem como sua fragilidade. Ou seja, se a orientação por um único gênero fosse natural e dissesse algo sobre uma essência pré-discursiva do comportamento humano, não seria imprescindível a criação de uma série de mecanismos para dar contorno a tantas possibilidades de desejos. Da mesma maneira, se a cisgeneridade existisse em sua plena naturalidade, não seria preciso a constante vigília e regulação da cis-masculinidade.

Assim, fragilidade do Cistema se demonstra não exatamente em sua fraqueza/fragilidade, mas na maneira como, ainda que se apresente como natural e estável, precisa ser continuamente reiterada, protegida, policiada e contornada para que não haja rotas de fuga, e se cristalize uma noção de gênero original que existe antes mesmo da possibilidade da construção de si enquanto sujeito. Como aponta

Nascimento (2021): “nos jogos de gênero, não há gênero original, mas uma incansável produção de diferenças”.

A brotheragem nos ensina algo útil, e que merece nossa atenção: a heterossexualidade nunca se tratou apenas de uma orientação sexual. Ela funciona como um regime político de reconhecimento que distribui legitimidades, produz privilégios e administra quais desejos podem existir à luz do dia e quais precisam sobreviver no subterrâneo do sigilo. É justamente por isso que a brotheragem não pode ser reduzida à curiosidade sobre “homens” que fazem sexo com outros “homens”. Ela revela um dos *modus operandi* pelos quais o Cistema organiza afetos, corportamentos e violências, transformando a masculinidade cis-heterossexual em patrimônio a ser permanentemente protegido.

E, como já apontavam as leituras de C. Riley e Jane Ward, esse regime nunca opera da mesma maneira para todos os corpos; ele é atravessado pela raça, pela classe, pela territorialidade e por outras relações de poder que mobilizam subjetividades e reconhecimento social.

Utilizando do espaço das *considerações finais*, trazemos então um esquema visual (**Fig. 02**) que reúne o conjunto elaborado neste ensaio, cujo aspecto fundamental pode ser entendido como sendo a brotheragem uma instância discursiva que atravessa as instituições *Cisgeneridade*, *Heterossexualidade* e *Família Tradicional*, e que expande e complexifica a elaboração feita outrora na figura 01. Neste esquema é importante que se observe como a produção destas três instituições são atravessadas por um eixo que aponta justamente para os referenciais antagônicos daquilo que o Cistema defende. Ou seja, o Cistema sexo-gênero, que busca controlar corpos e subjetividades a partir da sexualidade, é produzido a partir de seu negativo. E ou deve-se falar, discutir, perseguir e combater esse negativo e/ou colocar no centro das elaborações e do discurso aquilo que se objetiva tomar por *essencial* e *natural*.

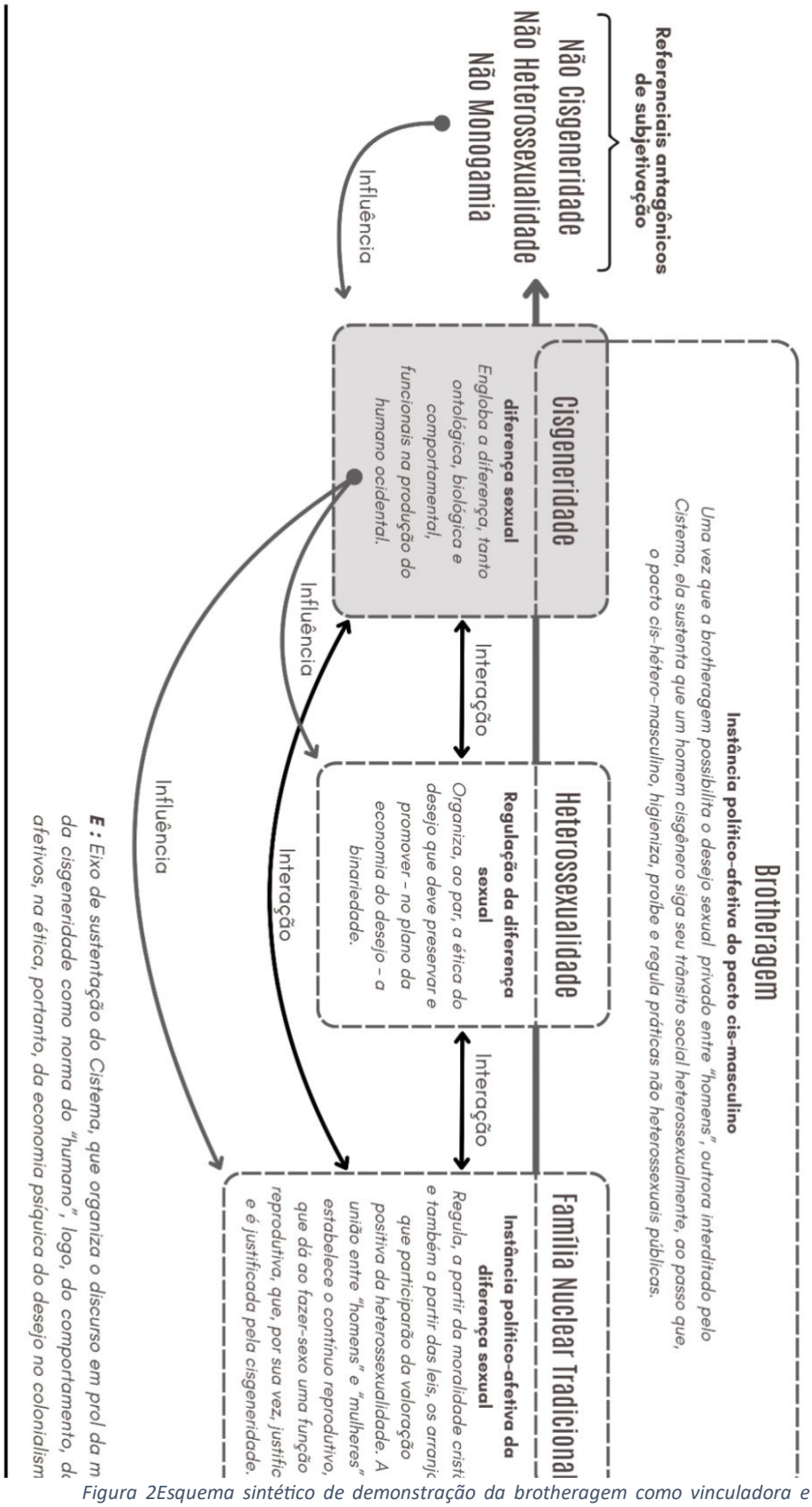


Figura 2Esquema sintético de demonstração da brotheragem como vinculadora e sustentadora das práticas do Cistema, conectando cisgeneridade, heterossexualidade e família nuclear tradicional (representante da monogamia). Por Andreone Medrado e Alisson Santos.

Foucault, por exemplo, aponta, em *A História da Sexualidade* (*Vol. I - A vontade de saber*), que "no que diz respeito ao sexo, a mais inexaurível e impaciente das sociedades talvez seja a nossa" (Foucault, 2029, p.37). Pois bem, se trocarmos "sexo" por "heterossexualidade" a frase parece sustentar uma lógica que se verifica nesta sociedade. Quiçá essa substituição, tal qual a que fizemos anteriormente sobre dispositivos, soe até redundante, já que na regulação da sexualidade bem como na regulação da heterossexalidade, o sexo é esse objeto do discurso dentro do Cistema. Se um é afetado, ou se ele é despossuído de poder, todo o restante se desestabiliza.

Quiçá reste perguntar, então, quantos outros pactos silenciosos ainda sustentam a ficção da heterossexualidade compulsória e quantas outras formas de desejo permanecem invisíveis – ou invisibilizadas – para que a nossa imaginação política continue aprisionada pelas categorias que o próprio Cistema produziu. A brotheragem é apenas uma dessas fissuras.

Abrimos este ensaio com a pergunta que repetiremos aqui: "Quando um homem heterossexual faz sexo com outro homem, trata-se simplesmente de um desvio momentâneo ou insignificante na vida de um heterossexual 'verdadeiro', ou trata-se de uma evidência de que ele é, secretamente, um homem gay que não assumiu sua orientação sexual?" O objetivo jamais foi sobre esgotar essa pergunta, mas ficar com ela. Então, que fiquemos com a questão sobre a qual precisamos nos demorar cada vez mais, até, na melhor das hipóteses, compreendê-la mais a fundo: para além do que é regulado, o que desperta e ameaça essa regulação? Suspeitamos, entre muitas outras possibilidades, que seja o próprio modelo de afetações, de conhecimento parcial como sujeito de si e conhecimento dos "Outro", bem como os valores afetivos e corporais, além das métricas de validação do desejo, que permanecem sob vigilância de sobre forte influência do Cistema. É preciso desestabilizá-lo.

Finalizando nas palavras de Michel Foucault sobre a *amizade*, abrimos para que esse tema possa se expandir:

> Como é possível para homens estarem juntos? Viver juntos, compartilhar seus tempos, suas refeições, seus quartos, seus lazeres, suas aflições, seu saber, suas confidências? O que é isso de estar

> entre homens “nus”, fora das relações institucionais, de família, de profissão, de companheirismo obrigatório? É um desejo, uma inquietação, um desejo-inquietação que existe em muitas pessoas. [...] inquietar no afeto, carinho, amizade, fidelidade, coleguismo, companheirismo, aos quais uma sociedade um pouco destrutiva não pode ceder espaço sem temer que se formem alianças, que se tracem linhas de força imprevistas. [...] que indivíduos comecem a se amar, e aí está o problema. A instituição é sacudida, intensidades afetivas a atravessam, ao mesmo tempo, a dominam e perturbam [...] Isso no que devemos trabalhar, me parece, não é tanto em liberar nossos desejos, mas em tornar a nós mesmos infinitamente mais suscetíveis a prazeres. É preciso, insisto, é preciso fazer escapar às duas fórmulas completamente feitas sobre o puro encontro sexual e sobre a fusão amorosa das identidades.[6]

Referências

Associação Nacional de Travestis e Transexuais. (2022). Dossiê: Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021. Distrito Drag; ANTRA.

Butler, J. (2003). *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Foucault, M. (2019). *História da Sexualidade I:* A Vontade de Saber.Paz & Terra.

Freud, S. (2014). *Inibição, sintoma e angústia* . São Paulo: Companhia das Letras. (Obras completas, 17, p. 13-123), 1926.

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade:* A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Zahar.

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: Repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas, 21*(1), 241–282.

Kimmel, M. S. (2016). Masculinidade como homofobia: Medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero (S. M. Takakura, Trad.). *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 3*(4), 97–124. https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14910

[6] Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, nomeada como “Da amizade como modo de vida” e publicada no jornal Gai Pied, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/amizade.pdf

McClintock, A. (2010). *Couro imperial*: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Trad. Plínio Dentzien. Campinas, Editora da Unicamp.

Medrado, A.T., Valentova, J.V. (2023). Homosexuality: As "Natural" or "Unnatural". In: Shackelford, T.K. (eds) *Encyclopedia of Sexual Psychology and Behavior*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-031-08956-5_1128-1

Medrado, A. T. (2025). *Ensaios sobre o colonialismo*: higienização, corpos, fé e subjetividades em disputa. São Paulo: Telha.

Medrado, A. T. (2026). *Políticas Afetivas da Desobediência*. Mandaçaia.

Moraes, F. (2023). *Homens gays e misoginia:* chega de ignorarmos esse problema. Intercept Brasil. Disponível em: https://www.intercept.com.br/2023/08/02/homens-gays-nao-da-mais-para-ignorarmos-misoginia-entre-eles/

Paranhos, W., & Costa, C. M. I. (2022). "Curto uma pegação no sigilo": o Grindr como território de subjetivações. *Periódicus*, n. 18, v. 1, p. 176-196.

Ribeiro, U. W. R., & Matos, R. L.. (2020). Heteronormatividade e produções de violências lgbtfóbicas: análise a partir da teoria queer. *REVES-Revista Relações Sociais*, 3(4), 06001-06012. doi: 10.18540/revesvl3iss4pp06001-06012

Rich, A. (2003). Compulsory heterosexuality and lesbian existence (1980). *Journal of Women's History*, 15(3), 11–48.

Rodrigues, M. E. S. M., de Almeida, M. H. D. S., & Fernandes, L. M.. (2025). Uma Breve Análise Descritiva sobre os Papéis Sociais e suas Consequências para a Cisheteronormatividade e a Heterossexualidade Compulsória. *Revista Mosaico*, 16(3), 277-291. DOI 10.21727/rm.v16i3.5337

Ruggero, E.C. (2016). When Straight Men Have Sex With Men. *Qual Sociol* 39, 97–100. https://doi.org/10.1007/s11133-015-9318-z

Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemologies of the Closet*. Berkeley: University of California Press.

Shimakawa, V. V. (2023). *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:* uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. EDUFBA.

Silva, M. R. (2024). *Zonas de te(n)são entre desejo e nojo:* cisgeneridade como paradigma de subjetivação sexual. Editora Devires.

Silva, M. S., & Barreto, A. M. P. (2026). O Grindr como heterotopia: a homossociabilidade no espaço digital. *Contemporânea*, e161455, p. 1-21. https://doi.org/10.14244/contemp.v16.1455

Snorton, C. R. (2009). Trapped in the Epistemological Closet: Black Sexuality and the "Ghettocentric Imagination." *Souls*, 11(2), 94–111. https://doi.org/10.1080/10999940902910115

Snorton, C. R. (2014). Nobody Is Supposed to Know: Black Sexuality on the Down Low. University of Minnesota Press.

Ward, J. (2015). *Not Gay:* Sex Between Straight White Men. New York University Press.

Watkins, S. C. (1998). *Representing:* Hip-Hop Culture and the Production of Black Cinema, Chicago: University of Chicago Press.

Savin-Williams, R. C. (2017). *Mostly Straight: Sexual Fluidity among Men*. Harvard University Press.

Wittig, M. (2022). *O pensamento hétero e outros ensaios*. Tradução de Maíra K. de Souza. Belo Horizonte: Autêntica.

A Teoria da Reprodução Social e o trabalho doméstico não remunerado: percursos e contribuições

Sayonara Hallin Martins Andrade
Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Sergipe, Bolsista acadêmica pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)
Aracaju, Brasil
sayonaramartins29@gmail.com

Resumo

Este trabalho objetiva analisar as contribuições da Teoria da Reprodução Social (TRS), corrente do feminismo marxista, para a compreensão do trabalho doméstico não remunerado no sistema capitalista. Partimos do pressuposto de que tal atividade é imprescindível para a manutenção do referido sistema e que a naturalização das mulheres enquanto responsáveis por tal labor não é mero acaso, mas compõe um todo de exploração e opressão. Nesse sentido, a TRS apresenta-se como lente adequada para elucidar as particularidades dessa relação. Empregamos pesquisa bibliográfica e documental, no âmbito do método do materialismo histórico-dialético. Com a confirmação da hipótese, concluímos que o desempenho, pelas mulheres, do trabalho doméstico não remunerado é funcional ao modo de produção capitalista, tendo em vista que maximiza a acumulação de riquezas na medida em que minimiza os gastos com a geração e manutenção da vida da classe trabalhadora.

Palavras-chave: trabalho reprodutivo; trabalho doméstico não remunerado; Teoria da Reprodução Social; feminismo marxista; teoria unitária.

Abstract

This paper aims to analyze the contributions of Social Reproduction Theory (SRT), a branch of Marxist feminism, to the understanding of unpaid domestic work in the capitalist system. We start from the assumption that such activity is essential for the maintenance of the system and that the naturalization of women as responsible for such labor is not mere chance, but part of a whole system of exploitation and oppression. In this sense, SRT presents itself as an adequate lens for elucidating the particularities of this relationship. We employ bibliographic and documentary research,

within the scope of the historical-dialectical materialism method. With the confirmation of the hypothesis, we conclude that the performance of unpaid domestic work by women is functional to the capitalist mode of production, since it maximizes the accumulation of wealth by minimizing the costs of generating and maintaining the life of the working class.

Keywords: reproductive work; unpaid domestic work; Theory of Social Reproduction; Marxist feminism; unitary theory.

Introdução

A Teoria da Reprodução Social (TRS) é uma corrente do feminismo marxista, surgida no século XXI, mais especificamente a partir de debates que datam da década de 70 no cenário da Perspectiva da Reprodução Social (PRS). A TRS tem como um dos seus objetivos primordiais compreender a unificação entre a produção de bens e mercadorias e a reprodução da vida no sistema capitalista. Nesse cenário, é importante destacar que a referida teoria, desde as suas iniciais elaborações, tem como singularidade o retorno às categorias marxianas.

Considerando o debate acerca da indiferença do marxismo às opressões sociais e a movimentação em prol da elaboração de um feminismo para além da classe, a Teoria da Reprodução Social manifesta a necessidade de regressar aos escritos de Karl Marx e, a partir das categorias elaboradas por esse pensador, compreender a relação intrínseca entre raça, classe, gênero, sexualidade, entre outras.

Pavimentada, também, em um contexto de fervoroso debate quanto ao trabalho doméstico não remunerado e a participação das mulheres na luta contra a exploração capitalista, a TRS tem a figura de Lise Vogel como uma das suas primeiras e mais importantes referências. Apesar de não se compreender como estudiosa da Teoria da Reprodução Social, Vogel (2022[1983]), com a obra *Marxismo e a opressão às mulheres: rumo a uma teoria unitária*, apresenta uma asserção fundamental para a proposta desta teoria que surgiria posteriormente: a produção de bens e serviços e a

reprodução social das pessoas compõem um mesmo todo. A autora, nesse cenário, busca compreender qual a base material da opressão às mulheres no capitalismo.

Tendo em vista o aporte dessa vertente do feminismo marxista, este artigo objetiva elucidar quais as contribuições da Teoria da Reprodução Social para o entendimento do papel do trabalho doméstico não remunerado no sistema capitalista. O foco é dado especificamente ao desempenho não remunerado deste labor. Sendo assim, observa-se que as particularidades da proposta remunerada do trabalho doméstico não são objeto de estudo neste momento. Evidenciamos como hipótese a noção de que o desempenho não remunerado do trabalho doméstico pelas mulheres não é mero acaso, mas compõe um todo de exploração e opressão na medida em que maximiza a acumulação de riquezas, considerando que minimiza gastos com a geração e manutenção da vida da classe trabalhadora. A TRS é protagonista na análise da temática e apresenta relevantes propostas dentro do campo teórico.

A partir do método do materialismo histórico-dialético, realizamos uma pesquisa eminentemente teórica que parte da revisão bibliográfica e documental, levando em consideração a relevância das estudiosas citadas ao longo do texto. Logo, este trabalho é compreendido como uma interpretação de dados qualitativos, tendo em vista o objetivo de explicar a conjuntura social. Assim, os meios selecionados pela pesquisadora corroboram a análise proposta neste artigo.

Para alcançar esse objetivo, na primeira parte deste trabalho acadêmico, apresentamos os pressupostos teóricos necessários para compreender a Teoria da Reprodução Social, uma vez que o retorno a Marx implica a necessidade de elucidar determinadas categorias basilares para a teoria. A seguir, no segundo e último momento do desenvolvimento deste trabalho científico, expomos, de forma mais específica, as elucidações da TRS acerca do trabalho doméstico não remunerado a fim de apreender quais as problemáticas que cercam esse labor no modo de produção capitalista.

Pressupostos teóricos para uma teoria unitária

A Teoria da Reprodução Social (TRS) parte da noção de que a geração e reprodução social e a produção de mercadorias não se encontram em polos distintos, em esferas diferentes. Pelo contrário, enquanto partes que compõem um todo e que, ao mesmo tempo, são inteiras em si, a produção e a reprodução fazem parte da mesma dinâmica. Importa destacar que apresentaremos, de forma mais adequada, o debate suscitado pela TRS acerca do trabalho doméstico e as conformações presentes no surgimento da teoria no segundo tópico. Entretanto, neste momento, trabalharemos as noções de reprodução social e totalidade social a fim de destacar dois dos pressupostos necessários para essa teoria.

De início, é importante destacar que a noção de *reprodução social* para Karl Marx apresenta-se de forma ampla, de modo a referenciar a "reprodução social do sistema capitalista como um todo" (Bhattacharya, 2023, p. 24). Corroborando essa afirmação, Ruas (2025) elucida que o referido autor relaciona, com mais frequência, reprodução social à noção de reprodução do sistema capitalista como um todo. Nesse sentido:

> Seja qual for a forma social do processo de produção, ele tem de ser contínuo ou percorrer periodicamente, sempre de novo, os mesmos estágios. Assim como uma sociedade não pode deixar de consumir, tampouco pode deixar de produzir. Portanto, considerado do ponto de vista de uma interdependência contínua e do fluxo contínuo de sua renovação, todo processo social de produção é simultaneamente processo de reprodução.
> As condições de produção são, ao mesmo tempo, as condições de reprodução. Nenhuma sociedade pode produzir continuamente, isto é, reproduzir, sem reconverter continuamente uma parte de seus produtos em meios de produção ou elementos da nova produção (Marx, Karl, 2023[1867], p. 641).

Por outro lado, Ruas (2025, p. 58) entende que a tradição feminista-marxista apresenta como ponto fundamental a análise da reprodução social enquanto "relação

social historicamente determinada e do modo de produção capitalista como um todo". Nesse sentido, os estudiosos da TRS empreendem esforços para além da investigação quanto à reprodução do capital. Eles estudam a reprodução da própria classe trabalhadora, na qual a dinâmica de gênero, raça, classe e sexualidade assumem papéis igualmente fundamentais para responder à questão formulada por Tithi Bhattacharya (2023): se o trabalhador, a partir do seu labor, produz toda a riqueza da sociedade, então quem produz o trabalhador?

David McNally (2023, p. 174) afirma que, na busca por construir a Teoria da Reprodução Social, os estudiosos do campo apresentam preocupação com a reprodução da classe trabalhadora, considerando a dinâmica de gênero, na qual a reposição diária e geracional da força de trabalho ganha destaque tendo em vista constituir "condição prévia essencial para a reprodução contínua do capital".

Sendo assim, a afirmação feita acima corrobora a ideia de que as atividades de geração e recomposição da força de trabalho, focalizadas no contexto da TRS, contribuem para o que Marx cita como reprodução social do capitalismo, considerando a relação necessária da geração e regeneração da vida e a manutenção do capital. Essa relação é considerada essencial porque a força motriz do capitalismo é a força de trabalho, a qual, compreendida como mercadoria especial, é apropriada pelo capitalista e proporciona que a produção de bens e serviços seja possível dentro desse sistema (Bhattacharya, 2019).

Apesar de não fazerem referência, exatamente, à mesma coisa, ambas se relacionam, visto que a proposta da teoria aqui estudada se apresenta como um elemento primordial da ideia abrangente de Karl Marx. Por outro lado, seria possível distinguir, de forma mais clara, as duas perspectivas? Sim, considerando os estudos de Johanna Brenner e Barbara Lasle (1989), nos quais, por meio da noção de *reprodução social* e *reprodução societal*, as autoras traçam linhas distintivas didáticas. Sendo assim:

> Desse ponto de vista, a reprodução societal inclui não apenas a organização da produção, mas também a organização da reprodução social e a perpetuação das relações de gênero e de classe.

> Usar o conceito de reprodução social dessa maneira nos permite fazer novas perguntas e ver antigas distinções de novas maneiras. Por exemplo, ao ver a reprodução social como trabalho, as feministas argumentaram que, nas sociedades capitalistas, o trabalho doméstico não remunerado das mulheres converte os salários em meios de subsistência (Brenner; Lasle, 1989, p. 383, tradução minha).

Considerando o apontamento acima, a reprodução societal, no sentido original proposto por Marx, faz referência à perpetuação da produção (reprodução) do sistema capitalista, bem como das desigualdades inerentes. Conforme o proposto por Brenner e Lasle (1989), a reprodução societal abrange a reprodução social. Entretanto, cabe elucidar, também, a compreensão de reprodução social nesse aspecto.

Rhaysa Ruas (2025) ensina que a reprodução social compreende três elementos fundamentais para a renovação e manutenção da vida: a) a reprodução geral da força de trabalho (reprodução biológica da espécie); b) a reprodução cotidiana da força de trabalho e; c) a reprodução das necessidades de provisão e cuidado. As particularidades desses processos a partir das elaborações da Teoria da Reprodução Social serão melhor abordadas no tópico seguinte.

A centralidade do trabalho de manutenção da vida e de reprodução da próxima geração é uma noção essencial para a reprodução social "como uma parte do trabalho necessário no interior de todo o processo de reprodução societal" (Arruzza, 2017, p. 41). É possível, a partir da distinção para fins didáticos das duas linhas anteriormente citadas, compreender a peculiaridade da abordagem da TRS, que se concentra na reprodução social.

Após essa primeira elucidação, partimos para a categoria denominada *totalidade social*, entendida como marco distintivo da Teoria da Reprodução Social frente às demais construções feministas-marxistas, tendo em vista a proposta de uma teoria unitária. A totalidade social não constitui uma explicação da realidade, ela é a própria realidade. As relações sociais, como estão postas, apresentam-se indissociáveis.

Quando articula as noções de *aparência* e *essência*, Marx (2011[1857-1858]) destaca que as concepções liberais que apontam para a existência de um *contrato social*, em que os seres humanos formulam, livremente, a construção da sociedade como posta naquele momento, são a *aparência* da sociedade burguesa. A compreensão superficial dos liberais não permitia compreender que existe um todo maior.

A produção em geral, conforme ressalta Ruas (2025), é a abstração razoável que indica que em todas as épocas históricas de produção existem determinadas características comuns, determinações partilhadas que indicam um *Universal*. Apesar de comum, existem diferentes determinações que pertencem a épocas específicas. Para explicar esse apontamento, Marx (2011[1857-1858], p. 41) destaca que as determinações da produção geral têm de ser corretamente isoladas "de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos –, não seja esquecida a diferença essencial".

Como exemplo, o autor cita que nenhuma produção é possível sem o instrumento partilhado, nenhuma produção é possível sem o trabalho passado, mesmo que faça referência apenas à destreza acumulada na mão (Marx, 2011[1857-1858]). Observa-se que existem pontos conectivos, apesar das diferenciações específicas de cada momento histórico. Para Karl Marx (2011[1857-1858]), a produção é sempre um ramo particular da produção ou uma totalidade, ou seja, certo corpo social atua em uma totalidade mesmo sendo em um ramo específico da produção. Dessa forma, a totalidade em partes e as partes enquanto totalidade são pressupostos necessários para a compreensão da totalidade social.

> É neste complexo de relações sociais concretas que cada categoria ganha sentido sistemático apenas por meio de seu posicionamento com respeito às outras categorias e ao todo. Assim, a noção marxiana de totalidade social nos permite *afirmar a distinção de cada relação social específica que constitui o capitalismo* – como a produção e o consumo, o racismo e o sexismo – *sem suprimir a sua unidade e determinação, e nem as homogeneizar* (Ruas, 2019, p. 284-285) (grifos da autora).

Sendo assim, compreender um fragmento da realidade como o total das relações, sem correlacionar com o todo social, é analisar apenas a *aparência*. Nesse contexto, Bhattacharya (2015) cita como exemplo a ideia de que a classe trabalhadora e a classe capitalista parecem estar em uma posição igualitária na qual o trabalhador vende, livremente, sua força de trabalho por um salário pago pelo capitalista.

A partir desse cenário, o sistema jurídico, com uma série de direitos, apresenta-se como regulador dessa relação que, aparentemente, começa e termina no ambiente de trabalho. Para Bhattacharya (2015), é uma ilusão acreditar nessa conformação, tendo em vista que os instrumentos jurídicos, em verdade, mascaram a exploração de uma relação entre desiguais

A essência, assim, é ocultada pela *aparência.* Considerando o exemplo apontado acima, a aparência da forma-salário disposta pelo capital considerando o trabalho desempenhado – estes dois últimos personificados nas figuras do capitalista e do trabalhador, no marco de uma relação de troca de mercadorias entre iguais – não é uma falsidade, mas a aparência que oculta o tempo de trabalho não pago (mais-valia) (Ruas, 2025).

A totalidade, por outro lado, não se confunde com a teoria unitária proposta pela Teoria da Reprodução Social. A primeira é a realidade em si, tendo em vista o emaranhado de substâncias que compõem a complexidade da vida. A segunda, a partir da noção de totalidade social, é uma proposta teórico-metodológica de aproximação da realidade, considerando o máximo possível de dinâmicas que compõem uma situação em análise.

Ainda nesse contexto, também considerando a totalidade social, a perspectiva unitária da TRS não concebe a produção de mercadorias e a reprodução da força de trabalho como momentos que não mantêm relação entre si. Pelo contrário, a teoria busca localizar a produção e a reprodução dentro de uma estrutura unitária, que, por sua vez, é indissociável. Nesse sentido, Vogel (2023) aponta que as várias dimensões da diferença não são comparáveis e, ao mesmo tempo, não são iguais em peso causal. Na teoria unitária, a tarefa é focar nas especificidades de cada dimensão e compreender como tudo se encaixa ou não (Vogel, 2023).

A partir das considerações desenvolvidas ao longo deste tópico, é possível compreender dois pressupostos importantes para a Teoria da Reprodução Social: a distinção entre reprodução social e reprodução societal e a noção de totalidade social. Tendo em vista essas características, a TRS apresenta-se como uma corrente do feminismo marxista com retorno a Marx e que busca interpretar analiticamente a produção e a reprodução como um todo. Com essa base teórica, o próximo item aborda as discussões propostas por essa teoria acerca da opressão às mulheres no capitalismo e o papel do trabalho doméstico não remunerado.

Trabalho doméstico não remunerado: um dever da mulher?

De acordo com a teoria do valor-trabalho de Marx (2023[1867]), é possível elucidar dois conceitos: tempo necessário e tempo excedente. O tempo necessário é aquele despendido pelo trabalhador de modo a produzir o necessário para a sua própria reprodução. Por outro lado, o tempo excedente é aquele empenhado além do necessário para a manutenção da vida do trabalhador. Este último é apropriado pelo capital como mais-valia.

Nesse cenário, o trabalhador vende a sua força de trabalho para produzir mercadorias que também serão, posteriormente, vendidas. A partir dessa singela explicação é possível compreender que sem a força de trabalho não é possível produzir todos os bens que serão postos no mercado. A força de trabalho, que é vendida ao capitalista, é, portanto, também uma mercadoria, denominada “mercadoria especial”. Contudo, de onde vem a força de trabalho?

É com essa indagação que a Teoria da Reprodução Social passou a buscar respostas para as peculiaridades do que constitui os próprios seres humanos. Lise Vogel (2022) defende que a produção de bens e serviços e a reprodução social das pessoas compõem um todo que integra tanto a opressão às mulheres quanto o modo de produção capitalista.

Vogel (2022) desenvolveu estudos a fim de entender a origem da opressão às mulheres no capitalismo. Assim, chegou à conclusão de que a dependência do capital

de atividades desempenhadas por corpos feminilizados suscita certa explicação para a dependência do capital de seus corpos e, consequentemente, para a relação naturalizada entre o trabalho doméstico e as mulheres. Atividades como, por exemplo, gestação, parto e lactação são responsáveis pela existência de novos trabalhadores aptos a vender sua força de trabalho. É no bojo da família, em um circuito distinto daquele que produz as demais mercadorias, que a força de trabalho é produzida e reproduzida a partir da geração da nova vida e do desempenho de atividades de manutenção e regeneração da energia gasta, como a limpeza da casa, a preparação de refeições, entre outras.

A partir do subterfúgio do corpo feminilizado como "naturalmente" apto ao trabalho doméstico, o capital utiliza o espaço doméstico para produzir e reproduzir a força de trabalho a baixo custo. Nesse sentido, é importante destacar que o impacto monetário global desse trabalho (cuidar de crianças, idosos, pessoas com deficiência, bem como cozinhar, lavar, buscar água e lenha, entre outras atividades) não remunerado prestado por mulheres com idades a partir de 15 anos é de 10,8 trilhões de dólares por ano (Oxfam Internacional, 2020). Esse é o valor que seria pago caso o trabalho doméstico desempenhado por mulheres dentro da própria família fosse remunerado.

Quanto ao recurso do tempo, as mulheres dedicam 21,4 horas por semana para a realização de tarefas domésticas, os homens, 11 horas. Em um ano, as mulheres gastam 1.118 horas (47 dias) e os homens apenas 572 horas (23 dias) neste trabalho (Think Olga, 2023). Nesse sentido, a partir dos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC) (2016-2022), observa-se que as mulheres dedicam quase o dobro (1,94 vez) de horas aos afazeres domésticos e aos cuidados do que os homens (Considera; Kelly; Melo, 2023).

Segundo Considera, Kelly e Melo (2023), o trabalho doméstico e de cuidados realizado gratuitamente nas famílias, se contabilizado, acrescentaria 13% ao Produto Interno Bruto (PIB) brasileiro. Os autores destacam que 65% desse trabalho é realizado por mulheres, com existência de variações regionais. Nesse sentido, observa-se o impacto causado em caso de desempenho remunerado dessas atividades.

Por outro lado, cabe frisar que a Teoria da Reprodução Social tem como objeto de estudo todo e qualquer trabalho necessário para a manutenção da vida que é invisibilizado e/ou inferiorizado pelo capital. Para além do trabalho dentro dos lares, a reprodução acontece por todos os lados. Para fins deste artigo científico, focamos, especificamente, no trabalho doméstico não remunerado.

A TRS, partindo da noção de totalidade social, apresenta uma teoria unitária capaz de elucidar como a produção capitalista (mercadorias) e a reprodução cotidiana da classe trabalhadora (geração de novos trabalhos, reposição diária de energia, etc.) estão entrelaçadas de forma indissociável (Ruas, 2019). Nesse cenário, é importante destacar os avanços da citada teoria ao longo das décadas para além das ideias apresentadas por Vogel. Com os estudos de Tithi Bhattacharya (2019), a TRS avançou no sentido de compreender que a força de trabalho é reproduzida por três processos interconectados: 1) atividades de regeneração do trabalhador fora do processo de produção e que o permitem retornar a ele (cuidados físicos como comida, roupa lavada, e psíquicos que mantém uma pessoa íntegra), 2) atividades que mantêm e regeneram não trabalhadores que estão fora do processo de produção (crianças, idosos e adultos que estão fora do mercado de trabalho) e, 3) reprodução de trabalhadores através da gestação, parto, lactação, entre outros.

Considerando a importância das atividades de reprodução social, restam os questionamentos: o trabalho doméstico produz algo? Se sim, o quê? Duas distintas correntes, que usam a noção de reprodução social como lente fundamental, apresentam compreensões substanciais sobre se o trabalho é ou não produtor de valor (de troca) (Bhattacharya; Arruzza, 2023).

O trabalho doméstico produz valor?

A tradição operaísta, de origem italiana e orientada por pensadoras como Mariarosa Dalla Costa e Silvia Federici, entende que o trabalho doméstico, realizado de forma não remunerada nos lares, produz valor de troca a partir de uma interpretação de que “(...) o capitalista e o trabalhador homem assinam um contrato que já inclui o

mais-valor gerado pelas mulheres no lar, pela dona de casa" (Bhattacharya; Arruzza, 2023, p. 629). Assim, as operaístas apontam que, dado que a força de trabalho é uma mercadoria e que a reprodução social produz a força de trabalho, a produção dessa mercadoria implica a produção de valor.

Acerca da natureza produtiva do trabalho doméstico, importa destacar a linha de pensamento operaísta:

> Contra esse ponto de vista, argumentamos em vários artigos, panfletos e folhetos que, longe de ser um resquício pré-capitalista, o trabalho doméstico não remunerado das mulheres tem sido um dos principais pilares da produção capitalista, ao ser o trabalho que produz a força de trabalho. Argumentamos ainda que nossa subordinação aos homens no capitalismo foi causada por nossa não remuneração, e não pela natureza "improdutiva" do trabalho doméstico, e que a dominação masculina é baseada no poder que o salário confere aos homens (Federici, 2017, p. 12).

Cabe citar, também, que a teórica Mariarosa Dalla Costa, conforme aponta Arruzza (2011), entende o trabalho doméstico como diretamente produtivo, não apenas da mercadoria especial, mas também de mais-valia, que é extorquida por meio do trabalho assalariado do esposo. As discussões acerca quanto à temática são latentes.

A outra corrente teórica, situada no contexto anglo-americano e seguida por teóricas como Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, entende que o trabalho doméstico não remunerado não produz valor, mas produz as condições necessárias para a produção de valor por meio da regeneração da força de trabalho (Bhattacharya; Arruzza, 2023).

Como é possível notar pelo exposto acima, o ponto central é compreender a teoria do valor. Nos filiamos à segunda corrente, qual seja: o trabalho doméstico não produz valor. Contudo, mesmo que o trabalho doméstico não produza valor diretamente, ele produz as condições de possibilidade para que o capitalismo exista a partir da produção e reprodução dos trabalhadores e das trabalhadoras.

Para melhor explicar a problemática e fundamentar nossa preferência teórica, utilizamos como base a estudiosa Clara Saraiva. A autora explica que os valores de uso são encontrados na relação direta da pessoa com determinado produto. De maneira distinta, o valor de troca ocorre quando esse produto está disponível no mercado para ser trocado por outra mercadoria, ou seja, o valor de troca existe quando é estabelecida uma relação social e, assim, o produto torna-se mercadoria (Saraiva, 2021).

O "trabalho humano homogêneo" é conceituado como trabalho abstrato na medida em que representa a quantidade de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso. Em contrapartida, o trabalho concreto é a conversão da "(...) qualidade humana empregada na produção de valores de uso" (Saraiva, 2021, p. 26).

Portanto, o trabalho abstrato é aquele trabalho humano empregado indistintamente na produção de mercadorias. A produção de mercadorias tem esse caráter duplo do valor de uso e do trabalho concreto e, ainda, do valor enquanto relação social e trabalho abstrato enquanto trabalho homogêneo (Saraiva, 2021).

Como explicita Saraiva (2021), não devemos confundir a determinação do valor da força de trabalho com a sua apropriação em forma de salário porque o valor da força de trabalho não é determinado ou produzido pelo trabalho necessário. Sendo assim, para responder ao questionamento "de que forma é determinado o valor da força de trabalho?", Saraiva (2021, p. 27) afirma que "(...) o valor é determinado a partir do tempo de trabalho socialmente necessário à sua reprodução".

Considerando que o valor de uma mercadoria é definido pela quantidade de trabalho vivo para produzi-la, "(...) o valor da força de trabalho seria equivalente ao valor dos meios de subsistência necessários à sua manutenção; ou mais especificamente, ao tempo de trabalho socialmente necessário para a produção dos meios de subsistência" (Saraiva, 2021, p. 27).

Nessa linha de raciocínio, os meios de subsistência deveriam ser adquiridos no mercado capitalista por um preço. Contudo, observa-se que o valor da força de trabalho, que é gerada pelos meios de subsistência, está diretamente atrelado à

definição do preço da força de trabalho, ou seja, do salário. Considerando que o capitalista quer sempre aumentar a mais-valia, é possível entender com clareza o ponto de amarração entre o trabalho necessário para reproduzir a força de trabalho e o tempo necessário para que o trabalhador regenere suas forças para novas jornadas de trabalho. Ora, quando realizado gratuitamente nos lares pelas mulheres, o trabalho doméstico, que serve para a reprodução da força de trabalho, não impacta diretamente nos valores pagos pela força de trabalho. Por outro lado, importa frisar que o salário compõe a cesta básica mínima e estritamente necessária para a reprodução da força de trabalho.

"Há produção de valor quando há produção de capital no contexto do trabalho organizado em termos capitalistas" (Bhattacharya; Arruzza, 2023, p. 629). A geração de valor não se confunde com a produção de objetos e de valores de uso porque é possível produzir um determinado bem que tem valor de uso (é útil) e tem valor de troca, assim como é possível produzir uma coisa que tem valor de uso (é útil), mas não tem valor de troca.

Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya (2023, p. 629-630) apontam que a ideia racional operaísta de que "já que produzimos uma mercadoria (força de trabalho), estamos produzindo valor" caminhou para o entendimento de que o valor não era apenas produzido no local de trabalho, mas em todas as relações sociais. Além disso, compreender que o trabalho doméstico produz valor foi uma tentativa de mostrar que as donas de casa são trabalhadoras produtivas e de colocá-las como parte da luta anticapitalista.

Como resposta da Teoria da Reprodução Social, Arruzza e Bhattacharya (2023) afirmam que devemos desafiar a ideia de que os sujeitos da revolução são apenas os trabalhadores produtivos. Segundo elas, Marx nunca escreveu que apenas os trabalhadores produtivos compunham a classe trabalhadora, pelo contrário, ele buscou encontrar uma subjetividade potencialmente revolucionária em diversos locais.

Sendo assim, o ponto central que envolve o trabalho doméstico é que ele não está organizado de forma industrial ou de forma capitalista visto que, apesar de sofrer

impactos gerados pelo capitalismo, e até usar produtos industriais, não há como se tornar um trabalho produtor direto de valor.

O trabalho necessário doméstico (para a reprodução da força de trabalho) não é pago pelo capitalista, mas compõe o quadro da reprodução social. Apesar de determinadas tarefas desse trabalho poderem conter valor de troca, de forma capitalista, como, por exemplo, um restaurante que vende refeições, é no trabalho doméstico realizado nos lares que tais tarefas são postas lado a lado e sobrepostas diariamente.

Apesar de não mencionar o trabalho doméstico não remunerado, Marx (2023[1867]) escreve acerca da importância das atividades do trabalhador improdutivo para o capitalismo. Arruzza e Bhattacharya (2023) entendem que ele, provavelmente, estava se referindo ao trabalho de vendas e de serviços, que não produzem diretamente uma mercadoria, mas tal distinção entre trabalho produtivo e improdutivo é importante para analisar a dinâmica capitalista.

As três principais formas pelas quais o trabalho de reprodução social pode ser organizado de forma assalariada são: a) trabalho assalariado em setores improdutivos (setores públicos como professores, enfermeiras, trabalhadoras de limpeza em setores públicos); b) trabalho assalariado em serviços pessoais (trabalhadoras domésticas remuneradas e prestadoras de cuidados em residências privadas, esse trabalho não produz valor porque não há geração de um novo valor ou mais-valor) e; c) trabalho assalariado de reprodução social que produz valor (garçonetes, cozinheiras, enfermeiras em clínicas privadas). Somente o último é, ao mesmo tempo, um trabalho reprodutivo e um trabalho produtivo no sentido da produção de valor sob o capitalismo (Bhattacharya; Arruzza, 2023).

Após essa explicação acerca da produção de valor no contexto da reprodução social, importa pontuar que TRS tem como proposta tornar visível o trabalho que produz pessoas, assim como o trabalho que produz a mercadoria, para que ambos sejam entendidos como parte da totalidade sistêmica do capitalismo (Bhattacharya, 2023).

Nesse contexto, Hopkins (2023) elucida que a barreira distintiva entre as categorias temporal e espacial dos trabalhos produtivos e improdutivos não é nítida, mas sim maleável. Portanto, o trabalho doméstico exige uma série de esforços para a sua compreensão, a qual deve partir, necessariamente, da transcendência das categorias projetadas para entender as maneiras pelas quais os homens entraram na economia capitalista.

Como elucidado acima, toda mercadoria no capitalismo tem duas formas de manifestação: uma com valor de uso e outra com valor de troca. Quando olhamos para o processo de circulação capitalista, por meio de um ato de "necromancia", o valor de uso é transformado em valor de troca. Contudo, sendo a força de trabalho uma "mercadoria" que não é produzida à maneira de outras, faz-se o questionamento: quais são os pontos de determinação e/ou contradições necessariamente constitutivos do sistema, mas que devem ser superados dentro dele (Bhattacharya, 2023)?

Para entender esse problema, devemos visualizar dois espaços separados, mas unidos ao mesmo tempo: espaços de produção e espaços de reprodução da força de trabalho. Contudo, por mais que a simplificação de afirmar que é a família o local de renovação individual da força de trabalho seja algo sedutor, o ponto é que ela, por si só, não explica sob quais condições, costumes, exigências de vida, processos de subjetificação e condicionamento essa mercadoria especial é criada e reproduzida.

Sendo assim, sistemas públicos (como educação, saúde, assistência social, previdência social, instalações de lazer, entre outros) compõem o quadro de formação da força de trabalho. A forma com a qual a realidade aparece "(...) em toda a sua forma racializada e de gênero não é acidental nem completa (...)" (Bhattacharya, 2023, p. 32). Enquanto unidade da diversidade, o concreto também é um instrumento para entender essa realidade.

Nesse limiar, a TRS continua construindo teoricamente as categorias de totalidade social, valor-trabalho, produção, reprodução social, classe trabalhadora, entre outras, a fim de compreender a complexidade da realidade material a partir dos pressupostos do método materialista histórico-dialético de Marx. Os estudos da referida teoria contribuem de sobremaneira para o desenvolvimento da teoria marxista

a partir da compreensão de que as categorias pensadas por Marx consideram, também, a reprodução, para além da produção, como parte do todo de exploração e opressão no capitalismo.

Considerações finais

Este artigo averiguou as contribuições da Teoria da Reprodução Social (TRS) para a compreensão do trabalho doméstico não remunerado no sistema capitalista. A partir da noção de que esta atividade é fundamental para a manutenção do referido sistema e que o desempenho por mulheres é propositalmente naturalizado, investigamos como a TRS responde a tais apontamentos. Sendo assim, a presente investigação foi dividida em dois momentos.

De início, apresentamos os pressupostos teóricos necessários para compreender a proposta da teoria citada acima, tendo em vista a proposta de retorno a Marx. Assim, analisamos as noções de reprodução social e totalidade social, visto que são imprescindíveis para a construção da Teoria da Reprodução Social. Na oportunidade, elucidamos as distinções entre reprodução e reprodução societal. Ademais, a partir das contribuições, em especial, de Rhaysa Ruas, destrinchamos a noção de totalidade social para o fomento de uma teoria unitária.

Posteriormente, no segundo e último, momento do texto, adentramos na TRS de forma mais direta, citando a proposta desta corrente do feminismo marxista e as diferenças entre as teóricas da TRS e as operaístas. Quanto ao último apontamento, discutimos o local do trabalho doméstico no sistema capitalista a partir da compreensão da teoria marxiana do valor.

Nesse cenário, é possível concluir que a Teoria da Reprodução Social entende que as esferas da produção e reprodução atuam, conjuntamente e de forma indissociável, no sistema capitalista. Como reprodução social, destaca todas as atividades necessárias para a manutenção da vida, que vão desde o trabalho doméstico realizado nos lares até os serviços públicos de saúde. Com ênfase no trabalho doméstico, considerando o foco deste artigo, compreendemos que, apesar de não

gerar riqueza de forma direta e, assim, compor a lógica do valor de troca, essa atividade é imprescindível, porque maximiza a acumulação de riquezas na medida em que minimiza gastos com a geração e manutenção da vida da classe trabalhadora.

A confirmação da hipótese constata a necessidade do trabalho doméstico e, ao mesmo tempo, suscita um cenário desanimador: se é importante para o modo de produção capitalista manter o trabalho doméstico como desimportante e atribuí-lo às mulheres, como é possível mudar essa conjuntura? Tendo em vista os dados sobre como o desempenho gratuito do trabalho doméstico por mulheres em seus lares gera uma sobrecarga para essa população e, concomitantemente, proporciona uma economia de despesas para os capitalistas, existem saídas capazes de reduzir esses danos?

A revolução é a solução. Enquanto ela é construída, é necessário socializar o trabalho doméstico e de cuidados. Em que pese não suscitarmos uma proposta reformista e não compreendermos o Estado como salvaguarda dos direitos das mulheres, é importante adentrar nessa estrutura a fim de que ela apresente propostas para reduzir o impacto atual do trabalho doméstico sobre as mulheres. A Política Nacional de Cuidados, sancionada em dezembro de 2024 e regulamentada pelo Decreto n. 12.562, de 23 de julho de 2025, é um dos caminhos atuais. Reivindicar o que foi conquistado e corroborar para a estruturação de um plano nacional capaz de atender às especificidades do Brasil precisam ser pautas urgentes.

Referências

ARRUZZA, Cinzia. 2011. Rumo a uma "União queer" de marxismo e feminismo*? *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 27, p. 159 – 171, 2° sem. 2011. Disponível em: https://marxismo21.org/wp-content/uploads/2013/01/14-Cinzia-Aruzza.pdf. Acesso em: 09 out. 2025.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi. 2023. Teoria da Reprodução Social: elementos fundamentais para um feminismo marxista. *Contemporânea – Revista de*

*Sociologia da UFSCar***,** v. 13, n. 2, p. 619-651, maio - ago. 2023. Disponível em: https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/1258/573. Acesso em: 10 jun. 2025.

ARRUZZA, Cinzia. 2018. Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. *Cadernos Cemarx*, Campinas, n. 10, p. 39 – 60, 17 jan. 2018. Disponível em: https://econtents.sbu.unicamp.br/inpec/index.php/cemarx/article/view/10920. Acesso em: 12 out. 2025.

BHATTACHARYA, Tithi. 2019. O que é a teoria da reprodução social? *Revista Outubro*, n. 32, p. 99-113, 1º sem. 2019. Disponível em: http://outubrorevista.com.br/wp content/uploads/2019/09/04_Bhattacharya.pdf. Acesso em: 15 nov. 2024.

BHATTACHARYA, Tithi. 2023. Mapeando a teoria da reprodução social. *In*: BHATTACHARYA, Tithi. *Teoria da Reprodução Social*: remapeamento de classe, recentralização da opressão. São Paulo: Elefante.

BRENNER, Johanna; LASLETT, Barbara. 1989. Gender and social reproduction: historical perspectives. *Annual Review of Sociology*, v. 15, p. 381 - 404, 1989. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2083231. Acesso em: 01 dez. 2025.

CONSIDERA, Claudio; KELLY, Isabela Duarte; MELO, Hildete Pereira de. (2023). *Quanto vale o amor materno? Apenas abraços e beijos*, [Online]. Blog do IBRE, 4 out. 2023. Disponível em: https://blogdoibre.fgv.br/posts/quanto-vale-o-amor-materno-apenas-abracos-e-beijos. Acesso em: 05 jan. 2025.

FEDERICI, Silvia. 2017. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante.

HOPKINS, Carmen Teeple. 2023. Muito trabalho, pouco lazer: reprodução social, migração e trabalho doméstico remunerado em Montreal. *In*: Bhattacharya, Tithi. *Teoria da Reprodução Social*: remapeamento de classe, recentralização da opressão. São Paulo: Elefante.

MARX, Karl. 2011[1857-1858]. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2023 [1867]. *O Capital*: crítica da economia política, Livro I. São Paulo: Boitempo.

MCNALLY, David. 2023. Interseções e dialética: reconstruções críticas na teoria da reprodução social. *In*: Bhattacharya, Tithi. *Teoria da Reprodução Social*: remapeamento de classe, recentralização da opressão. 1 ed. São Paulo: Elefante, 2023.

OXFAM INTERNACIONAL. (2020). *Tempo de cuidar*: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade, [Online]. Oxfam Internacional, jan. 2020. Disponível em: https://www.oxfam.org.br/forum-economico-de-davos/tempo-de-cuidar/. Acesso em: 20 dez. 2025.

RUAS, Rhaysa. 2019. Contribuições da Teoria da Reprodução Social para o debate contemporâneo sobre as opressões. *Marx e o Marxismo*, v. 7, n. 13, p. 272 – 294, jul./dez. 2019. Disponível em: https://niepmarx.com.br/index.php/MM/article/view/340. Acesso em: 23 dez. 2025.

RUAS, Rhaysa. 2025. *Unidade na diversidade*: Teoria da Reprodução Social e o feminismo para os 99%. São Paulo: Usina Editorial.

SARAIVA, Clara Gomide. 2021. *A relação entre trabalho doméstico, valor e capitalismo dependente*: uma crítica à luz da teoria da reprodução social. Rio de Janeiro. 115 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Serviço Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

THINK OLGA. 2023. *Esgotadas*, [Online]. Think Olga, 2023. Disponível em: https://lab.thinkolga.com/esgotadas/. Acesso em 20 de jul. de 2025.

VOGEL, Lisel. 2022 [1983]. *Marxismo e a opressão às mulheres:* rumo a uma teoria unitária. São Paulo: Expressão Popular.

VOGEL, Lise. Prefácio. 2023. *In*: Bhattacharya, Tithi. *Teoria da Reprodução Social*: remapeamento de classe, recentralização da opressão. São Paulo: Elefante, 2023.

Reflexões entre Lorde e hooks: a quebra dos silêncios marginalizados e a teorização a partir da dor

Caroline Sposito
Mestranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo, Brasil
carolsposito@usp.br

Resumo

Este artigo traz uma reflexão sobre o silêncio, a fala, o medo, a revolta, o sentimento, a teoria. Quando falamos, temos medo de sermos ouvidas e das violências que isso pode acarretar. Diante do medo, nossa reação (ou falta dela) é justamente nos mantermos quietas. Entretanto, como explica Lorde, mesmo caladas, o medo persiste. Assim, é melhor que falemos, pois é nossa única forma de emancipação da opressão que vivemos. Essa opressão se apoia em uma suposta episteme universal que desvaloriza nosso saber e mantém uma hierarquia de poder. Isso cria uma falsa dicotomia entre teoria e prática, e as próprias marginalizadas passam a recusar a teoria. Assim, conforme hooks, ocorre uma dupla imposição de silêncio. É necessário que os silêncios sejam quebrados com uma teoria que englobe as maneiras de saber marginalizadas, como no caso da poesia. Uma investigação de nossas vivências para compreendê-las e, enfim, curá-las.

Palavras-chave: Audre Lorde; bell hooks; feminismo; teoria; sentimentos.

Abstract

This article offers a reflection on silence, speech, fear, revolt, feeling, and theory. When we speak, we fear being heard and the violence that this may entail. Faced with fear, our reaction (or lack thereof) is precisely to remain quiet. However, as Lorde explains, even in silence, fear persists. Therefore, it is better that we speak, for it is our only way of emancipating ourselves from the oppression we experience. This oppression is based on a supposed universal episteme that devalues our knowledge and maintains a hierarchy of power. This creates a false dichotomy between theory and practice, and the marginalized themselves begin to reject theory. Thus, according to hooks, a double imposition of silence occurs. It is necessary that the silences be broken with a theory

that encompasses marginalized ways of knowing, as in the case of poetry. An investigation of our experiences to understand them and heal them.

Keywords: Audre Lorde; bell hooks; feminism; theory; feelings.

And when the sun rises we are afraid
it might not remain
when the sun sets we are afraid
it might not rise in the morning
when our stomachs are full we are afraid
of indigestion
when our stomachs are empty we are afraid
we may never eat again
when we are loved we are afraid
love will vanish
when we are alone we are afraid
love will never return
and when we speak we are afraid
our words will not be heard
nor welcomed
but when we are silent
we are still afraid

So it is better to speak
remembering
we were never meant to survive.
Audre Lorde

Introdução

Para além da paralisia ou do mero sofrimento passivo, a dor pode ser terreno fértil de produção epistemológica, poética e política nas obras de Audre Lorde e bell hooks. Parte-se da premissa de que a experiência concreta das autoras, estruturada a partir do feminismo negro e atravessada pelas sobreposições de raça, gênero, classe e sexualidade, carrega uma dimensão de dor existencial e política que a epistemologia hegemônica eurocêntrica insiste em silenciar ou deslegitimar. O conceito de dor, central ao longo desta reflexão, desdobra-se em duas dimensões interdependentes nas obras analisadas. Em Audre Lorde, a dor manifesta-se tanto no âmbito do silenciamento político e histórico imposto às minorias quanto na sua dimensão somática e ontológica, na qual o confronto físico com a finitude e a enfermidade atua como catalisador para o ato de falar. A dor, para Lorde, exige verbalização antes que a morte silencie definitivamente a potência da vida e da arte. Em bell hooks, por sua vez, a dor surge primordialmente do deslocamento, da negação do pertencimento e das feridas psíquicas causadas pelo sexismo e racismo desde a infância. Trata-se da dor de estar machucada em um mundo hostil que impele a busca desesperada pela teoria como espaço de cura e reconstrução de si.

Nesse contexto, o objetivo geral deste artigo é analisar como Lorde e hooks tensionam as fronteiras do fazer acadêmico tradicional ao converterem a dor e o silenciamento em linguagem, teoria libertadora e práxis de resistência. Assim, de modo específico, objetiva-se, em um primeiro momento, compreender a fala e a criação poética em Audre Lorde como gestos constitutivos de quebra do silêncio e de insurgência contra a morte. Prosseguindo, busca-se examinar o diagnóstico de bell hooks sobre a falsa dicotomia entre teoria e prática, identificando a teorização como um processo de cura e abrigo para os corpos feridos. Por fim, procura-se justificar a aproximação entre ambas a partir do conceito de "irmandade" (*sisterhood*), compreendido como uma aliança ética, afeto-política e decolonial entre mulheres marginalizadas. Portanto, este artigo contrapõe a frieza maquinária da racionalidade dominante ao pulsar da experiência corporificada, demonstrando que, para Lorde e

hooks, nomear a dor e partilhá-la entre "irmãs" é a condição primordial para transformar o silêncio em linguagem e o medo em revolta.

I. A quebra do silêncio

Uma consciência tão nítida e próxima da inevitabilidade da morte nos faz questionar sobre a vida por outra perspectiva. Por muito que já se tenha falado sobre, vivemos como se não soubéssemos e poucos extraíram as conclusões extremas disso. Na vida maquinal, o tempo nos leva. Nossas vidas vão sendo absorvidas pelas atividades cotidianas, envoltas em mantras que nos fazem viver no futuro: “depois”, “quando tal coisa acontecer”, “quando isso for possível”, "que chegue logo tal dia” etc. Até que, então, um fato qualquer (não no sentido de insignificante, mas de indeterminado e imprevisível) pode nos fazer perceber pertencentes ao tempo. Foi o diagnóstico do câncer de mama e o confronto iminente com a mortalidade[1] (e, em consequência, seu silenciamento perpétuo) que despertou Audre Lorde (1934 - 1992) para a urgência da fala. A dor somática da doença intersecciona-se com a dor política do silenciamento histórico, revelando que o silêncio jamais serviu como escudo:

> Passei a acreditar, com uma convicção cada vez maior, que o que me é mais importante deve ser dito, verbalizado e compartilhado, mesmo que eu corra o risco de ser magoada ou incompreendida. A fala me recompensa, para além de quaisquer outras consequências. Estou aqui de pé como uma poeta lésbica negra, e o significado de tudo isso se reflete no fato de que ainda estou viva, e poderia não estar (Lorde, 2019, p. 49).

Não é necessária uma doença tão grave para nos despertar, qualquer pessoa está passível de compreender essa contradição devastadora: o ser humano carrega um anseio pelo eterno e pelo absoluto, mas sua condição é mortal e limitada. Diante de tal

[1] Vivência relatada em *Os diários do câncer*, publicado originalmente em 1980.

absurdo[2], refletimos sobre nossa efêmera existência, o que fazer dela, o que realmente importa e, claro, nossos arrependimentos. Dentre todos aqueles assombrosos “e se”, talvez o principal seja o peito sufocado do que se ficou por dizer. Os silêncios engasgados que levaríamos ao túmulo, perdidos pela vastidão de um futuro que não existe mais, pelo menos não para a possibilidade de quebra desses silêncios. Um futuro que poderia ter sido modificado pelos gritos tácitos, que poderia ter sido de menos silêncios.

O medo nos paralisa, o medo de que a nossa fala nos condene à dor das mais variadas formas, às múltiplas violências, pilares de nossa sociedade machista, elitista, racista, homofóbica e transfóbica. Medo de não sermos entendidas, medo de não sermos aceitas, medo da visibilidade, medo da invisibilidade, medo da repressão, medo da ridicularização, medo da dor. Então o medo silencia, mas o silêncio não é capaz de despistar o medo, que nos encontra e reprime da mesma maneira e, nessa mudez asfixiante, ainda escutamos nosso brado mudo de dor. Ainda escutamos Judith[3],

[2] Essas questões de angústia existencial, chamadas de absurdo (*absurde*), são investigadas pelo filósofo franco-argelino Albert Camus (1913 - 1960), em especial em sua obra *O mito de Sísifo (Le mythe de Sisyphe),* publicada originalmente em 1942. Sucintamente, ocorre um divórcio: de um lado, o ser humano tem necessidade de familiaridade e exige explicação diante do universo. Do outro, o universo indiferente às exigências humanas oferece apenas um silêncio irracional. Desse confronto entre a nostalgia de unidade e o irredutível nasce o conceito camusiano de absurdo.

[3] Judith é uma personagem fictícia que teria sido poeta e de sublime talento, porém, por ser mulher, não teve espaço para compartilhar suas poesias. Foi criada pela escritora britânica Virginia Woolf (1882 - 1941) em seu ensaio *Um teto todo seu (A Room of One's Own),* publicado originalmente em 1929, uma das primeiras obras a abordar questões feministas. Em sua obra, Woolf questiona os motivos da falta de escritoras mulheres. Ela se propõe, então, a imaginar o que teria acontecido se Shakespeare tivesse tido uma irmã tão dotada quanto ele. Shakespeare, por ser homem, de certo frequentou a escola, aprendendo matérias como latim, gramática e lógica. Posteriormente, dono de sua liberdade, poderia ir a Londres em busca de seus sonhos. Tinha gosto pelo teatro, começou segurando cavalos à entrada do palco e logo conseguiu trabalho para atuar. Tornou-se um ator de sucesso e viveu no coração cultural e científico da Europa, conhecendo as mais diversas artes e pessoas, tendo até acesso ao palácio real. Enquanto isso, Judith permanecia em casa. Apesar de também ser audaciosa, imaginativa e ansiosa para ver o mundo, não foi mandada à escola. Pegava um livro do irmão às vezes, mas então os pais a repreendiam e a mandavam ir costurar. Talvez escrevesse escondida, com o cuidado de queimar tudo depois para não ser pega. Antes dos vinte anos, foi obrigada a se casar. Ao reclamar do casamento, foi surrada pelo pai. Depois, com outra abordagem, o pai implorou para que ela não o envergonhasse, e Judith não aguentou partir seu coração. Ainda assim, não suportava a ideia do casamento e decidiu fugir em uma noite para Londres. Igualmente, ficou na porta de um teatro com seu dom, mas os homens riram dela e afirmavam que nenhuma mulher poderia ser atriz. Rir foi o mais leve que aqueles homens fizeram a ela, pode-se imaginar o resto. Ela vagava pelas ruas à noite, jantava em tabernas, mas ainda desejava se alimentar de seu talento. Um poderoso empresário, então, a engravidou. A angústia do

a poeta irmã de Shakespeare, que se matou jovem. Ela vaga suspirando e nos assombramos em lamento pelo silenciamento daqueles que poderiam ter sido os mais belos versos, mas nunca tiveram uma chance de reconhecimento da forma que tiveram os versos de seu irmão homem. Na calada da noite, nossos silêncios enterrados em nós mesmas tão profundamente não nos deixam dormir, assim como o desespero de sermos também enterradas com eles. Nessa quietude, escutamos os passos cada vez mais próximos da Morte, que vai ceifando todas as possibilidades daquilo que poderia ser, mas nunca será, mulher por mulher, lésbica por lésbica, negra por negra, poeta por poeta. Indiferente aos nossos arrependimentos, a Morte celebra nosso silêncio funesto, que a ajuda em seu trabalho inexorável.

O medo, portanto, sempre estará presente, seja na fala, seja no silêncio. Desse modo, devemos falar porque "Meus silêncios não me protegeram. Seu silêncio não vai proteger você" (Lorde, 2019, p. 50), ainda seremos feridas, e a morte chegará infalivelmente. Não se trata de aniquilar o medo, mas de seguir apesar dele, com uma postura de revolta. A fala nos coloca em contato com outros silêncios quebrados, a fala nos une, como aponta Lorde, e é justamente esse apoio coletivo que proporciona força para que todas sigamos falando e nos revoltando. O medo ainda é sentido, porque um silêncio verbalizado e posto em ação sempre será um ato de resistência e acompanhado de perigos, mas ele não mais paralisa e será fonte de potência para transformar essa realidade que tem, independentemente se falamos ou não, a nossa morte como objetivo. Sendo assim, que falemos cada vez mais, que nossa voz incomode e faça sangrar os ouvidos daqueles que já têm sangue em suas mãos, que nosso canto harmonize o concerto (ou desconcerto[4]) do mundo. Trata-se de um dever coletivo, de falar, de escutar os silêncios quebrados, de compartilhar. Cada uma de nós precisa reconhecer sua importância e entender nossa responsabilidade de ir atrás dessas palavras, contra a imposição de nossa falsa separação que nos priva de estarmos em contato e fortificando umas às outras: "Na transformação do silêncio em

poeta preso ao corpo de uma mulher fez com que Judith finalmente chegasse ao limite e se suicidasse em uma fria noite de inverno.

[4] CAMÕES, Luís de. *Ao desconcerto do Mundo*. Disponível em: https://www.escritas.org/pt/t/2118/ao-desconcerto-do-mundo.

linguagem e em ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo" (LORDE, 2019, p. 52).

II. A poesia como possibilidade de resistência e saber

Audre Lorde defende a poesia como forma de quebra desse silêncio e, além disso, como fundamentação do pensamento:

> Trata-se da poesia como iluminação, pois é através da poesia que damos nome àquelas ideias que - antes do poema - não têm nome nem forma, que estão para nascer, mas já são sentidas. Essa destilação da experiência da qual brota a verdadeira poesia faz nascer o pensamento, tal como o sonho faz nascer o conceito, tal como a sensação faz nascer a ideia, tal como o conhecimento faz nascer (anteceder) a compreensão (Lorde, 2019, p. 45).

É uma crítica ao sistema epistêmico dominante, isto é, ao modo europeu supostamente universal de se produzir conhecimento, que se impõe como única forma legítima de saber. Nesse sentido, Gayatri Spivak (2019) nos explica que aquilo que somos obrigados a adotar como verdade é, na realidade, uma narrativa negociada e imposta a todos com a finalidade de manter o privilégio de quem é ajudado por ela[5]. Nesse sistema, como nos mostra Lisa Shapiro (2016), para alguém ser considerado um intelectual respeitável, é preciso que desenvolva pesquisas de acordo com os padrões estabelecidos, que escreva de determinada forma e que o assunto seja sobre questões específicas[6]. Tal episteme é fundamentada em profundas opressões de gênero,

[5] Ao fazer sua crítica, Gayatri Spivak (1942 -) visa à questão que ela chama de "histórias alternativas" e aponta os instrumentos para desenvolvê-las: gênero, raça, etnicidade e classe. Ao questionar como as narrativas são construídas, faz uma diferenciação entre escrita e leitura. Ela pretende, com isso, mostrar que há um deslocamento entre esses dois campos, porque, apesar de narrativas serem escritas, as leituras e suas legitimidades passam por um crivo político.

[6] Lisa Shapiro (1967 -) faz uma investigação sobre o cânone filosófico para criticar sua homogeneidade. Ela afirma que são três aspectos fundamentais que o definem: uma cadeia causal, um conjunto de questões filosóficas centrais e a escrita de uma grande obra filosófica, como se isso configurasse propriamente um gênero. Por também ser uma narrativa negociada, construída a partir de interesses, as mulheres foram excluídas da história da filosofia, mesmo que cumprissem as exigências canônicas.

sexualidade, raça e classe. Desse modo, por mais que nós, pessoas marginalizadas, resistamos e, com extrema dificuldade, nos inseramos em ambientes intelectuais, debatendo e desenvolvendo nossas próprias teses, ainda que dentro dos critérios estabelecidos, temos nossos feitos apagados. Ademais, existem outras formas de se produzir conhecimento, como vivências e sentimentos trabalhados pela linguagem poética, como ressalta Lorde, que são completamente descartadas por esse sistema. Nos versos de Lorde, sente-se o poder em cada palavra:

> women exchanging blood
> in the innermost rooms of moment
> we must taste of each other's fruit
> at least once
> before we shall both be slain
> (Lorde, 1995, p. 34).

Mas o conhecimento não pode ser morto. Há um lugar obscuro de possibilidades dentro de cada mulher, antigo e profundo, que sobreviveu a todos os ataques e se fortaleceu, fonte de criatividade, poder e sentimentos ainda inexplorados e sem registros. Para Lorde, é fundamental uma investigação sobre tal obscuridade de nosso íntimo, que resulta em força para as mudanças e faz com que retomemos o controle sobre o medo. Portanto, ela defende a valorização dos sentimentos como uma outra forma de saber. Importante ressaltar que ela não exclui o pensamento, apenas critica sua exclusividade. Devemos unir os dois, e a poesia aparece como lugar mais propício para tal:

> *strong women*
> *know the taste*
> *of their own hatred*
> *I must always be*
> *building nests*
> *in a windy place*
> *I want the safety of oblique numbers*
> *that do not include me*
> *a beautiful woman*
> *with ugly moments*
> *secret and patient*
> *as the amused and ponderous elephants*

> *catering to Hannibal's ambition*
> *as they swayed on their own way*
> *home*
> (Lorde, 1995, p. 51).

Lorde valoriza um fazer poético que revela a experiência, contra a fútil alegoria de palavras que ocorre no padrão idealizado. Trata-se de uma investigação introspectiva, revirando todos os sentimentos de nossas vivências dolorosas de forma honesta e, com o sangue que escorre das mais profundas feridas, escrever versos emancipadores. Quando conseguimos nos conhecer e aceitar os sentimentos mais profundos, eles são fontes das mais transformadoras ideias. É o trabalho com a poesia que vai nomear essas ideias que já estão ali sentidas, mas ainda impronunciáveis. Dos sentimentos às ideias, do medo à revolta, da dor à ação, da arte à transformação. Um sonho tangível, recolhendo os cacos do coração para a construção de caminhos futuros em que possam ecoar vozes sem a tremulação do medo:

> Os patriarcas brancos nos disseram: "Penso, logo existo". A mãe negra dentro de cada uma de nós - a poeta - sussurra em nossos sonhos: "Sinto, logo posso ser livre". A poesia cria a linguagem para expressar e registrar essa demanda revolucionária, a implementação da liberdade (Lorde, 2019, p. 48).

O feminicídio pela propriedade dos homens em relação aos corpos das mulheres, o lesbicídio pelo amor ser considerado monstruosidade, a violência institucionalizada contra a pele negra, todas as violências, humilhações e perseguições desde os primórdios da caça às bruxas. Da mesma forma que não somos destinadas a sobreviver, nossos sentimentos tampouco. O insensível e selvagem capitalismo deseja homens maquinais, então sejamos mulheres poetas, pois é melhor sangrar do que enferrujar. Uma luta com todas as suas dificuldades e uma contínua renovação da coragem. Uma mulher potencializando a outra para que as vozes de todas sejam ouvidas:

> Por vivermos dentro de estruturas definidas pelo lucro, por relações de poder unilaterais, pela desumanização institucional, nossos sentimentos não estariam destinados a sobreviver. Mantidos por

> perto como apêndices inevitáveis ou agradáveis passatempos, esperava-se que os sentimentos se submetessem ao pensamento assim como era esperado das mulheres que se submetessem aos homens. Mas as mulheres sobreviveram. Como poetas (Lorde, 2019, pp. 48-49).

III. A falsa dicotomia entre teoria e prática

A aproximação entre o pensamento de Audre Lorde e bell hooks fundamenta-se na centralidade que ambas conferem à aliança afeto-política e à "irmandade" (*sisterhood*) como práxis decolonial ancorada no feminismo negro. Longe de uma idealização ingênua que pretenda homogeneizar a categoria "mulher" (crítica recorrente de ambas ao feminismo hegemônico), a irmandade em Lorde e hooks nasce do reconhecimento das diferenças de raça, classe e sexualidade como força de resistência contra as estruturas de dominação. Ao se lerem e se posicionarem teoricamente como "irmãs", Lorde e hooks estabelecem um pacto afeto-intelectual que recusa a rivalidade imposta pelo patriarcado racista e valida a experiência corporificada e marginalizada como fonte legítima de saber. Assim, a noção de irmandade evidencia como o afeto e a recusa do silenciamento são fundamentais para a sobrevivência e transformação social.

É sob esse horizonte de continuidade e cumplicidade epistêmica que bell hooks (1952 - 2021) se junta a Lorde ao tomar a dor como ponto de partida para a reflexão. É também por meio da dor que hooks chega à teoria. A dor da incompreensão, tanto dela com o mundo quanto do mundo com ela. Um mundo que nem sequer queria ouvi-la, enquanto ela ousava alertar o quão doente esse mesmo mundo estava. Um estranhamento, um deslocamento, um não pertencimento que assombra todas nós que despertamos esse espírito rebelde. Sentimo-nos estrangeiras diante da imponderada movimentação cotidiana e da inutilidade de todo esse sofrimento. Enjoadas por carregar tamanha náusea existencial desse nosso divórcio com o mundo. Repreendidas sempre que tentamos apontar qualquer insensatez percebida pelo nosso ainda intocado julgamento, somos castigadas e moldadas conforme as estabelecidas

convenções sociais. Talvez um certo contrato social já tenha vindo assinado em nossos nomes, mesmo antes de ao menos sabermos como segurar uma caneta. Infinitos imperativos que passam a ser vistos como naturais, sendo o mais importante deles: não questione!

Imagine uma pequena criança vista como a própria encarnação do anticristo, que veio para destruir todos aqueles valores que a sociedade insiste em sustentar. Imagine a dor dessa pequena criança desamparada pelo mundo e por aqueles que deveriam protegê-la: “Estava buscando desesperadamente encontrar o caminho para casa” (hooks, 2013, p. 85). Diante disso, a teoria aparece como refúgio, como lar, que escuta a dor, explica a dor e oferece possibilidades de um futuro diferente:

> Cheguei à teoria porque estava machucada - a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender - apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura (hooks, 2013, p. 83).

Assim como Lorde, hooks critica essa pretensão de se fazer um saber universal. Ela usa seu exemplo de questionar o que percebia de errado ao seu redor ainda quando criança, mas que não era chamado de “teorização” por ela ainda não conhecer o termo, o que não faz deixar de ser uma “teorização”. Podemos atuar na resistência feminista mesmo sem usar a palavra “feminismo”. Da mesma forma, apenas utilizar o termo não implica que a pessoa se engaje na causa. Aqueles que têm mais oportunidades (neste caso, acadêmicas) utilizam os termos de forma instrumental para sustentar políticas de dominação:

> Com efeito, o ato privilegiado de nomear muitas vezes abre aos poderosos o acesso a modos de comunicação e os habilita a projetar uma interpretação, uma definição, uma descrição de seu trabalho e de seus atos que pode não ser exata, pode esconder o que realmente está acontecendo (hooks, 2013, p. 86).

Como visto anteriormente, grande parte privilegiada da academia determina o que pode ser considerado um saber verdadeiro ou não, com padrões que sustentam seu posto de poder. Essa parcela acadêmica desvaloriza todo o saber que foge da norma imposta e o classifica como não teórico, ou não suficientemente teórico. Pode também ser o caso de, ao se apoiarem em teses de pensadoras sem visibilidade para desenvolverem suas próprias pesquisas, acabarem ficando com todos os créditos apenas para si. Há, portanto, uma hierarquização da teoria, em que determinadas obras são escolhidas como adequadas e dignas de mérito, enquanto outras obras não:

> Os trabalhos de mulheres de cor e de grupos marginalizados de mulheres brancas (lésbicas e radicais sexuais, por exemplo), especialmente quando escritos num estilo que os torna acessíveis a um público leitor amplo, são frequentemente deslegitimatizados nos círculos acadêmicos, mesmo que esses trabalhos possibilitem e promovam a prática feminista (hooks, 2013, pp. 88-89).

Quando grupos marginalizados têm seu pensamento diminuído e sua experiência não condiz com o discurso dominante da academia, é estabelecida uma dicotomia entre teoria e prática. De fato, o objetivo dessas teorias é dividir, é silenciar, é manter o abismo entre esses grupos marginalizados e qualquer possibilidade de alcançarem seu espaço enquanto conhecimento válido. Uma teoria com um discurso que se faz quase impossível compreender e, quando compreendido, não condiz com a realidade vivida. Uma teoria que é usada para oprimir cada vez mais quem já está humilhado. Diante disso, a reação de muitas mulheres à teoria feminista hegemônica é atacá-la, não somente essa teoria feminista hegemônica distante da realidade, mas toda e qualquer teoria, o que, consequentemente, aumenta a falsa oposição entre teoria e prática, e a prática passa a ser considerada muito mais importante:

> Em muitos contextos negros, assisti à rejeição dos intelectuais, ao rebaixamento da teoria, e fiquei calada. Acabei percebendo que o silêncio é um ato de cumplicidade que ajuda a perpetuar a ideia de que podemos nos engajar na libertação negra revolucionária e na luta feminista sem a teoria. (...) Tinha medo de que, se assumisse uma posição que insistia no valor do trabalho intelectual, da teoria em particular, ou se simplesmente afirmasse que pensava ser importante

> ler muito, eu corresse o risco de ser vista como pretensiosa ou mandona. Muitas vezes, fiquei em silêncio (hooks, 2013, pp. 92-93).

IV. A teoria como possibilidade de cura

Novamente, o silêncio que assola. Para piorar, o silêncio pelo medo de julgamento, até mesmo pelo coletivo de resistência. Portanto, a imposição do silêncio vem dos dois lados, tanto dos próprios marginalizados que desprezam a teoria quanto dos privilegiados que negam esse lugar a nós: "Reforçando a ideia de uma cisão entre a teoria e a prática ou criando essa cisão, ambos os grupos negam o poder de educação libertadora para a consciência crítica, perpetuando assim condições que reforçam nossa exploração e repressão coletivas" (hooks, 2013, p. 95). E, novamente, o medo não deve nos parar. Grupos marginalizados, ao teorizar, exercem uma profunda resistência.

Se o saber nos é historicamente negado e nossa dor abafada, tomar a palavra para pensar a própria realidade é um ato revolucionário. A elite intelectual nos obstrui ao nos reificar como meros objetos de estudo para sustentar seus próprios privilégios. Contudo, como alerta bell hooks, a obstrução também ocorre internamente quando, em reação ao elitismo acadêmico, grupos oprimidos passam a rejeitar de modo absoluto a teorização, julgando-a inútil ou elitista. Esse anti-intelectualismo reativo, fruto do próprio trauma da exclusão, acaba por perpetuar nosso silenciamento, pois nos priva do pensamento crítico como ferramenta de libertação. Por isso, em vez de abandonar a teoria por ser frequentemente mal-intencionada e mal-usada pela hegemonia, é necessário criar e promover teorias que conduzam à emancipação e à cura. A teoria é fundamental para compreendermos nossa situação e desenvolvermos maneiras de transformação. Problemas que enfrentamos podem não ser mais solucionáveis por estratégias que funcionaram em algum momento do passado, assim, a filosofia se faz necessária como uma reflexão, como um repensar de problemas situados historicamente.

Diante disso, é de suma importância a promoção de uma teoria que inclua todo o tipo de saber. Essa teoria, defende hooks, nasce do concreto, das nossas experiências vividas, de investigarmos criticamente nossas vidas, nossas dores, para que tal teoria nos capacite e fortaleça: "Se o testemunho pessoal, a experiência pessoal, é um terreno tão fértil para a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base da nossa teorização" (hooks, 2013, p. 97). Dói teorizar a partir da dor, mas o silêncio também dói. Ao explorar nossos sentimentos e vivências, podemos compreender, nomear, buscar a cura por meio da teoria. Nesse gesto, a teorização em hooks encontra o pacto poético de irmandade enunciado por Lorde, um compromisso ético e afetivo de sustentar e traduzir a dor da outra para que nenhuma precise enfrentá-la sozinha:

> *I feel your sadness*
> *deep in the center of me*
> *and I make a pact with you sister*
> *if you will not sorrow*
> *I will not tell*
> (Lorde, 1995, p. 47).

Com a teoria, buscamos meios de fazer a transformação acontecer. Aquela criança solitária e excluída começou sua revolta ainda muito confusa. Com o tempo, teorizou a partir da experiência e deu nome a sua prática. Teoria e prática, a dor e o desejo de cura, palavras e estratégias, movimento de libertação. Todas nós sofremos com o sexismo, a repressão, a infelicidade, a sensação de impotência, o medo. Se conseguirmos teorizar, podemos dar nome à dor e fazê-la ir embora. Levar essa possibilidade de conhecimento a todas, valorizar cada dor para o movimento feminista ser uma teoria de cura. Os sentimentos já estão presentes, a teoria precisa contemplá-los. Nomeando é como podemos fazer a dor ir embora:

> Se criarmos teorias feministas e movimentos feministas que falem com essa dor, não teremos dificuldade para construir uma luta feminista de resistência com base nas massas. Não haverá brecha entre a teoria feminista e a prática feminista (hooks, 2013, p. 104).

Considerações finais

Em suma, vimos a importância da fala para a transformação social. Somos silenciadas pelo medo de todas as violências que nossa fala pode atrair. Porém, conforme Lorde evidencia, em nosso silêncio, a dor persiste. Ainda sofremos violências, ainda podemos ser mortas e, se escaparmos dessa roleta-russa machista, elitista, racista, homofóbica e transfóbica, a morte ainda é inevitável, levando junto as possibilidades de transformação que nossos gritos silenciados não concretizaram. Ao tentarmos falar, o saber "universal" vai querer nos calar, desdenhando de qualquer saber diferente da norma imposta para sustentar seus privilégios. Assim, uma falsa dicotomia entre teoria e prática é criada. Em consequência, pessoas marginalizadas que não reconhecem suas vivências no discurso dominante passam a descartar todos os saberes, e a imposição de silêncio vem até das próprias oprimidas. Entretanto, como nos aponta bell hooks, a teoria é fundamental para compreendermos nossas dores e buscarmos a cura por meio dela. A teoria deve abarcar todos os saberes marginalizados que se fundamentam na investigação de nossas vivências. União da prática com a teoria, um saber que nos mostre e guie no caminho de emancipação. Nomear a dor, nomear as ideias que já estão sendo sentidas, e a poesia, por exemplo, como maneira de realizar isso. Ao falarmos, incomodamos, fazemos sentir medo aqueles que provocam nossas dores. Então, quando o peito gritar, deixemos que divida sua dor em estrofes em busca de cura. Que Judith viva por meio de nós, vamos cometer o sacrilégio de desenterrar seus versos e fazer com que todos os escutem. A dor nos faz poetas, e a poesia é revolução:

> *too many empty cases*
> *of blood to bury or burn*
> *there will be no body left*
> *to listen*
> *and our labor*
> *has become more important*
> *than our silence*
> (Lorde, 1995, p. 53).

Referências

CAMÕES, Luís de. *Ao desconcerto do Mundo*, [Online]. Disponível em: https://www.escritas.org/pt/t/2118/ao-desconcerto-do-mundo. Acesso: 10 dez. 2025.

CAMUS, Albert. 2020. *O mito de Sísifo.* Trad. Ari Roitman. 19ª ed. Rio de Janeiro: Record.

CERLETTI, Alejandro. 2009. *O ensino de Filosofia como problema filosófico*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

DUARTE, Constância; NUNES, Isabella. (org.). 2020. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.

FEDERICI, Silvia. 2017. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e a acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante.

hooks, bell. 2013. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes.

LORDE, Audre. 2024. *Os diários do câncer*. Trad. Tatiana Nascimento. São Paulo: Ginecosofia.

_____. 2019. *Irmã outsider.* Trad. Stephanie Borges. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. 1995. *The Black Unicorn*. New York: W. W. Norton & Company.

SHAPIRO, Lisa. 2016. Revisiting the Early Modern Philosophical Canon. *Journal of the American Philosophical Association*, Cambridge, v. 2, nº 3, p. 365 - 383, Accepted August 30, 2016.

SPIVAK, Gayatri. 2019. Quem reivindica alteridade?. Trad. Patricia Silveira de Farias. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*, Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

WOOLF, Virginia. 1990. *Um teto todo seu*. Trad. Vera Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Círculo do Livro.

Donna Haraway e a defesa da corporificação de uma objetividade antes descorporificada[1]

Núbia Fernandes de Moraes
Graduanda em Filosofia, Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil
nubiafernandesmoraes@usp.br

Resumo

O presente artigo analisa a crítica de Donna Haraway às concepções tradicionais de objetividade científica. Busca-se compreender, a partir dos principais argumentos do ensaio "Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", a possível formulação de uma alternativa epistemológica ao que a autora denomina "objetividade descorporificada". Inicialmente, o texto examina as limitações do construcionismo social, do empirismo feminista e de certas versões do marxismo humanista. Em seguida, discute-se a noção harawayana de "truque divino", entendida aqui como um olhar supostamente neutro, historicamente associado às formas de poder masculinas, coloniais, capitalistas e militares. Contra tal lógica, Haraway propõe uma objetividade corporificada, fundada na parcialidade, na responsabilidade e na localização dos saberes, que não corresponde à eliminação do viés, mas ao reconhecimento explícito das condições materiais, históricas e sociais que atravessam o ato de produção do conhecimento.

Palavras-chave: Donna Haraway; Objetividade científica; Conhecimentos situados; Epistemologia feminista; Filosofia da ciência.

Abstract

This article analyzes Donna Haraway's critique of traditional conceptions of scientific objectivity. Drawing on the central arguments developed in the essay "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", this paper seeks to investigate the possible formulation of an epistemological alternative to what the author terms "disembodied scientific objectivity". Initially, the article examines the limitations of social constructionism, feminist empiricism, and certain versions of humanist Marxism. It then discusses

[1] Artigo originalmente apresentado como trabalho final de curso sobre Donna Haraway, ministrado por Tessa Moura Lacerda, no Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, em 2025.

Haraway's notion of the "god-trick," understood here as a supposedly neutral gaze, historically associated with male supremacy, colonialism, capitalism, and militarism. Against such a logic, Haraway proposes an embodied objectivity grounded in partiality, responsibility, and the situatedness of knowledge, which does not correspond to the elimination of bias, but rather to the explicit recognition of the material, historical, and social conditions that permeate the production of knowledge.

Keywords: Donna Haraway; Scientific objectivity; Situated knowledges; Feminist epistemology; Philosophy of science.

> "Importa quais pensamentos pensam pensamentos.
> Importa quais conhecimentos conhecem conhecimentos.
> Importa quais relações relacionam relações.
> Importa quais mundos mundificam mundos.
> Importa quais estórias contam estórias."
> Donna Haraway

Os "nós" de Haraway.

Donna Haraway. Veterana da contracultura da costa leste estadunidense dos anos 1960, é formada em zoologia, literatura, filosofia e biologia. Autora, socialista-feminista, branca, do gênero feminino, uma ciborgue – e não uma deusa[2]. Haraway não está interessada em retornar a nenhum passado mítico ou pré-tecnológico; se entende como produto da ciência e da tecnologia. Haraway não vê sentido num feminismo que pregue o desprendimento total da modernidade em prol de uma suposta conexão espiritual com a Mãe Terra ou com qualquer espécie de deusa interior; sua pretensão é contestar o entendimento da ciência e da tecnologia como meras ervas daninhas do

[2] Donna Haraway é conhecida pela frase "Prefiro ser uma ciborgue a uma deusa" que encerra o ensaio *Manifesto Ciborgue*. Haraway escolhe ser uma ciborgue, mesmo reconhecendo que a figura da ciborgue e a figura da deusa estão emaranhadas, envolvidas através de um movimento espiral. Segundo as palavras da autora, trata-se de simultaneamente construir e destruir as máquinas, as relações, as narrativas, as identidades e as categorias. Com o ciborgue, a natureza e a cultura se reestruturam, deixando de ser objetos de apropriação ou incorporação uma da outra.

patriarcado. Sua pretensão é se envolver pelos emaranhados[3]. Haraway habita os "nós", não só os *nós* de suas camas de gato[4], mas também os "nós" que são os *outros*, que são corporificados, aqueles cuja possibilidade de *não* ter corpo lhes é negada, aqueles que estão associados ao ponto de vista finito, ao viés e à desqualificação. Esses "nós" representam as feministas que habitam o debate sobre ciência e tecnologia, e Haraway é uma delas. Por estar na posição em que está, ao longo de seus textos surgem questionamentos como:

> As feministas têm algo específico a dizer sobre as ciências naturais? Será que elas deveriam se concentrar em criticar a ciência sexista e as condições de sua produção? Ou deveriam estar estabelecendo a fundação de uma revolução epistemológica que iluminasse todas as facetas do conhecimento científico? Há alguma teoria feminista do conhecimento em desenvolvimento hoje e que seja análoga em suas implicações a teorias que são herdeiras da ciência grega e da Revolução Científica do século XVII? Uma epistemologia feminista que orientasse a investigação científica seria um membro familiar de teorias existentes da representação e do realismo filosófico? Ou deveriam as feministas adotar uma forma radical de epistemologia que negue a possibilidade de acesso a um mundo real e a um ponto de vista objetivo? Os padrões feministas de conhecimento genuinamente encerrariam o dilema da cisão sujeito-objeto ou a clivagem entre conhecimento não invasivo, predição e controle? O feminismo oferece insights quanto às conexões entre ciência e humanismo? As feministas têm algo novo a dizer sobre as relações controversas entre conhecimento e poder? A autoridade feminista e o poder de nomeação poderiam dar ao mundo uma nova identidade, uma nova história? Podem as feministas dominar a ciência? (Haraway, 2023, p. 121).

[3] Haraway não se interessa pela tentativa de traçar onde a natureza supostamente termina e a cultura ou a tecnologia começam, o interesse da autora está em "assumir a responsabilidade pelas relações sociais da ciência e da tecnologia", o que implica em "recusar uma metafísica anticiência, uma demonologia da tecnologia", com o intuito de "abraçar a habilidosa tarefa de reconstruir as fronteiras da vida cotidiana, em conexão parcial com os outros, em comunicação com todas as partes" (HARAWAY, 2025, p. 89).

[4] "Nas camas de gato, ao menos dois pares de mãos são necessários. Em cada passo sucessivo, uma das partes é "passiva", oferecendo o resultado da operação anterior – um emaranhado de fios – para que a outra possa operá-lo, apenas para tornar-se novamente ativa no passo seguinte, quando um novo emaranhado se apresenta" (STENGERS, 2011, p. 134) As camas de gato servem como uma metáfora para definir o processo de pensar-com, um pensar "entre", o que consiste num retransmitir, confiar numa incerteza criativa, em algo feito, pensado ou escrito não pertencer mais nem menos a si do que ao outro.

Embora tais questionamentos estejam anunciados no texto “No Princípio era a palavra: A gênese da teoria Biológica”, de 1981[5], cabe retornarmos também a uma passagem presente em sua primeira publicação; *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in the Twentieth Century*, de 1976, no primeiro capítulo do livro, intitulado como “Paradigm and Metaphor”[6]:

> Se a história da ciência fosse um relato desinteressado e puramente descritivo de operações objetivas realizadas para elucidar o funcionamento de uma natureza em que ninguém mais acreditava, ela despertaria poucas paixões. De modo semelhante, se a ciência fosse progressiva no sentido de um corpo cada vez maior de enunciados verdadeiros sobre um mundo sempre imutável e, no entanto, fundamentalmente inacessível, a natureza seria vista simplesmente como um grande quebra-cabeça a ser resolvido. Certamente, não haveria razão para esperar qualquer revelação fundamental sobre a experiência pessoal ou histórica ao se dedicar a uma ciência desse tipo." (Haraway, 1976, p. 01)

Ainda que neste momento a questão do saber corporificado e situado ainda não estivesse objetivada nos termos que assumiria posteriormente, já se delineava em *Crystals, Fabrics, and Fields* uma preocupação com as condições históricas e conceituais de produção do conhecimento científico. Naquele momento, o problema colocado por Haraway ainda não consistia na formulação de uma teoria feminista da objetividade, mas já se propunha a investigar de que maneira os paradigmas, as metáforas e as comunidades científicas participam da constituição dos objetos e dos problemas da investigação científica. É interessante observar que, aqui, a crítica à concepção de ciência como mera descrição neutra e desinteressada da natureza já aparece como uma questão relevante. No entanto, é somente em 1988 que Haraway apresenta um exame profundo sobre a questão da objetividade em relação às práticas feministas nas ciências e tecnologias, com o texto “Conhecimentos Situados: A Questão

[5] O texto foi publicado originalmente em 1981, no volume 6, número 3, da revista Signs: Journal of Women in Culture and Society e depois republicado no livro *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*, em 1991.

[6] A metáfora desempenha um papel central na produção de Donna Haraway porque funciona não apenas como figura de linguagem, mas como um modo de pensar. Haraway é uma autora que usa do poder das metáforas para reinventar epistemologias.

da Ciência no Feminismo e o Privilégio da Perspectiva Parcial"[7]. Publicado como artigo na revista *Feminist Studies*, o texto responde a temas discutidos pela autora Sandra Harding dentro da obra *The Science Question in Feminism*. Em seu texto, Haraway indaga o que o termo "objetividade" de fato significa para "nós", e assim busca por uma objetividade feminista em relação à ideia de objetividade já definida pelo cânone, ou, como nas palavras de Haraway, por "eles", os filósofos e cientistas masculinistas e hostis que codificam as leis do cânone cognitivo. Diante disso, este artigo tratará de destrinchar os principais argumentos presentes no texto "Conhecimentos Situados: A Questão da Ciência no Feminismo e o Privilégio da Perspectiva Parcial" a fim de justificar o protagonismo deste quanto à questão da objetividade científica.

Sobre as Objeções às Doutrinas da Objetividade.

No primeiro momento do texto "Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", Haraway busca apontar os problemas e os limites das tentativas de "desmascaramento" do que ela chama de *doutrinas da objetividade*. A autora inicia a sua argumentação abordando o *construcionismo social*:

> Estudos sociais recentes sobre ciência e tecnologia têm fornecido um argumento construcionista social muito sólido a favor de todas as formas de reivindicação de conhecimento, mais especificamente científico. Nessas visadas tentadoras, nenhuma perspectiva interna é privilegiada, pois todos os traçados de fronteiras dentro-fora no domínio do conhecimento são teorizados como movimentos de poder, e não como movimentos em direção à verdade. (Haraway, 2023, p. 320)

[7] O texto foi publicado originalmente em inglês como "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", em 1988, e sua versão em português mais conhecida foi publicada nos Cadernos Pagu (Unicamp) no ano de 2009, sob o título "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". Porém, neste artigo, a tradução de referência é presente na versão brasileira da obra *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, traduzida por Rodrigo Tadeu Gonçalves.

Segundo a elaboração dos autores Kenneth J. Gergen e Mary Gergen, o construcionismo social consiste numa transformação crítica e significativa no mundo das ideias, um momento em que as tradições, os padrões universais e oficiais sobre a verdade, a objetividade, a racionalidade, o progresso e a moralidade são colocados em questão:

> O construcionismo social nos exime da tarefa de decidir qual tradição, conjunto de valores, religião, quais ideologias políticas ou qual ética é a derradeira, transcendentalmente Verdadeira ou Correta. A partir de uma perspectiva construcionista, tudo pode ser válido para um determinado grupo de pessoas, e as ideias construcionistas convidam a um pluralismo radical, ou seja, a uma abertura para múltiplas formas de denominar e avaliar. (Gergen; Gergen, 2010, p. 18)

Nesse sentido, o construcionismo social, especialmente em suas vertentes mais fortes nos estudos sociais da ciência, constitui um importante argumento para a oposição à noção de conhecimento como algo neutro, desinteressado e universal. Ao enfatizar o caráter histórico, social e contingente dos processos de produção do conhecimento, tais abordagens colocam em xeque a pretensão de que as afirmações científicas possam ser compreendidas independentemente das relações e dos contextos sociais nos quais são produzidas. É justamente nesse sentido que Haraway reconhece a importância da crítica construcionista, uma vez que "as ideologias oficiais sobre objetividade e método científico são guias particularmente ruins acerca de como o conhecimento científico é *realmente* produzido" (Haraway, 2023, p. 321). Porém, Haraway identifica certas limitações em determinadas formulações que, ao enfatizarem a dimensão discursiva, social e contingente da produção científica, podem acabar deixando em segundo plano a materialidade dos objetos e dos corpos envolvidos nesses processos. O problema, portanto, não está em reconhecer que o conhecimento é construído, mas em reduzir essa construção às relações discursivas e sociais que a constituem. Para Haraway, é necessário que se sustente simultaneamente a contingência histórica dos sujeitos e das práticas de conhecimento e o compromisso com um mundo material que não se reduz às representações produzidas sobre ele.

Nesse sentido, a insuficiência de determinadas versões do construcionismo reside menos em uma oposição entre discurso e prática científica do que na dificuldade de pensar conjuntamente as dimensões discursivas, materiais, corporais e situadas da produção do conhecimento. É precisamente dessa tensão que emerge a proposta dos saberes situados: uma concepção de objetividade que não abandona nem a parcialidade e a localização do sujeito cognoscente, nem a agência do mundo material sobre o qual o conhecimento é produzido. Haraway não abandona o construcionismo em nome da materialidade, mas procura radicalizá-lo de modo a impedir que a construção social e discursiva do conhecimento seja confundida com a redução do mundo à linguagem, ao discurso ou às relações sociais. Haraway coloca que o seu desejo, e também o de outras feministas, vai de encontro à possibilidade de contestar *todas* as camadas das construções científicas e tecnológicas. De tal maneira, é necessário também que se desconstrua as reivindicações da verdade realizadas pela "ciência hostil"[8]. Consequentemente, o olhar construcionista é uma ferramenta inadequada para a ciência, já que, ao favorecer *todas* as formas de reivindicação de conhecimento de maneira supostamente igualitária e neutra, teorizando todo movimento como um movimento de poder, o olhar construcionista impossibilita contestações e, assim, o movimento em direção à verdade. Num primeiro momento, o construcionismo pode parecer uma ferramenta promissora, já que se propõe a favorecer igualitariamente todas as formas de conhecimento, e isto teoricamente pode retirar certos fazeres científicos da marginalidade, porém, limita-se a uma mera maneira de demonstrar vieses na ciência e criar dicotomias como "viés *versus* objetividade, uso *versus* mau uso, ciência *versus* pseudociência" (Haraway, 2023, p. 324). Este é o primeiro problema apontado por Haraway.

[8] "Eu, entre outras, iniciei querendo uma ferramenta forte para desconstruir as reivindicações da verdade feitas pela ciência hostil ao demonstrar a especificidade histórica radical – e, portanto, a contestabilidade – de todas as camadas da cebola das construções científicas e tecnológicas" (Haraway, 2023, p. 321). Quando a autora se refere à uma "ciência hostil", se refere à cientistas e filósofos masculinistas, aqueles que recebem financiamentos e possuem laboratórios, que seguem as leis do cânone cognitivo, enfim, a ciência tradicional que se apresenta como neutra e universal. "Nós, as feministas no debate sobre a ciência e a tecnologia, somos os "grupos de interesses especiais" da era Reagan no campo rarefeito da epistemologia, no qual tradicionalmente o que pode contar como conhecimento é policiado por filósofos que codificam a lei do cânone cognitivo" (Haraway, 2023, p. 319-320).

O segundo problema, segundo Haraway, se apresenta como o fato de que alguns projetos feministas – como o empirismo feminista e certas versões do marxismo humanista – oscilam entre o construcionismo radical, que dissolve toda referência ao mundo material em jogos de significação, e o empirismo crítico, que mantém a defesa da objetividade como transparência, desconsiderando mediações, corpos, posições e tecnologias de visão. Haraway coloca como desafio o desenvolvimento de uma abordagem que reconheça plenamente a historicidade radical das práticas de conhecimento, sem que tais práticas recaiam num relativismo pós-moderno, nem num positivismo empirista. Quando Haraway examina os limites de determinadas abordagens construcionistas, discutindo suas insuficiências, reconhece nessa perspectiva um instrumento fundamental para desnaturalizar as reivindicações de conhecimento e explicitar as relações de poder que as atravessam. Sua crítica dirige-se, antes, às formas de construcionismo que, ao enfatizarem a contingência histórica e as relações de poder, acabam por oferecer recursos insuficientes para pensar a materialidade do mundo e a possibilidade de reivindicações epistemicamente responsáveis. De modo semelhante, ao discutir diferentes tradições da epistemologia feminista, Haraway identifica os limites de abordagens que permanecem, ainda que de maneiras distintas, vinculadas aos termos tradicionais (canônicos, masculinistas e hostis) da objetividade científica. Todavia, é importante enfatizar que é apenas a partir desses limites, e não em simples oposição a eles, que a autora reformula a questão da objetividade a partir dos conhecimentos situados. Essa reformulação implica reconhecer a "multiplicidade radical dos conhecimentos locais" e, simultaneamente, reconhecer o perigo nos paradoxos e, igualmente, as contradições resultantes disso como contradições necessárias, como perigos, como contradições e como limitações inerentes às perspectivas parciais. É este o ponto essencial para que se compreenda o objetivo da argumentação da autora. Haraway argumenta a favor da necessidade de uma rede global de conexões que incluam a habilidade de tradução parcial de conhecimentos entre comunidades diferentes entre si e também diferenciadas pelo poder. Assim, não se trata de abandonar a objetividade, mas de transformá-la em um projeto ético-político. Tal qual formulado posteriormente em seu texto sobre o

pensamento tentacular, no livro *Ficar com o Problema: Fazer Parentes no Chthuluceno*; "Ninguém vive em todos os lugares; todo mundo vive em algum lugar. Nada está conectado a tudo; tudo está conectado a alguma coisa" (Haraway, 2023, p. 58), é necessário que se ocupe ambos os pólos das dicotomias das doutrinas da objetividade, seja de modo simultâneo ou alternado, é preciso que se reconheça a existência das multiplicidades, mas também das parcialidades e das limitações da conectividade como condição para uma objetividade responsiva e não inocente. É necessário, portanto, localizar, situar e corporificar os conhecimentos – e, com eles, tornar a própria objetividade uma prática localizada, situada e corporificada.

Qual a Objetividade de um Truque Divino?

A visão é essencial para que se corporifique a objetividade. Para Haraway, a visão não é algo inocente; os "truques divinos" estão sempre à espreita. O *truque divino* consiste em afirmar a possibilidade de uma visão geral que não parte de lugar algum, ou então uma onipresença cega, algo que se assemelha à ideia de "olhar de Deus". Enquanto a *objetividade imparcial* pretende a reunião de todas as perspectivas enquanto vê de fora delas, o *relativismo* intenta o nivelamento de todos os pontos de vista como se fossem equivalentes. Quando Haraway declara que *todo conhecimento é marcado, localizado, situado*, significa que todo conhecimento produzido está atravessado por identidades, categorias, marcadores e interesses pessoais, institucionais e políticos; entram nessa equação gênero, raça, classe, nacionalidade, instituição, laboratório, universidade, comunidade científica, acesso a recursos, tecnologias disponíveis, financiamentos, relações de trabalho etc. O que está em jogo são quais objetos, problemas e métodos recebem legitimidade científica; que condições materiais e institucionais tornam determinadas formas de conhecimento possíveis, legítimas e circuláveis. Situar o conhecimento significa tornar visíveis todas as condições e relações de poder que tornam a produção de conhecimento possível ou não.

Para se ter uma visão, é necessário que se tenha um corpo, e é necessário que se saiba que corpo é esse. O processo de corporificar a visão engendra uma nova concepção de objetividade, pois a objetividade depende das perspectivas parciais:

> Quero insistir na natureza corporificada de toda visão, e assim recuperar o sistema sensorial que tem sido usado para significar um salto para fora do corpo marcado e para dentro de um olhar conquistador a partir de lugar nenhum. Esse é o olhar que inscreve de forma mítica todos os corpos marcados, o que faz com que as categorias não marcadas reivindiquem o poder de ver e não ser visto, de representar enquanto se escapa à representação. Esse olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, um dos muitos tons desagradáveis da objetividade mundial para os ouvidos feministas em sociedades dominantes científicas e tecnológicas, industriais tardias, militarizadas, racistas e masculinas, ou seja, aqui, na barriga do monstro, nos Estados Unidos do final dos anos 1980. Eu tenciono uma doutrina de objetividade corporificada que acomode projetos paradoxais e críticos da ciência feminista: objetividade feminista significa simplesmente conhecimentos situados. (Haraway, 2023, p. 329)

Haraway atesta que a visão tem significado a capacidade de "distanciar o sujeito cognoscente de tudo e de todos, no interesse de um poder sem restrições" (HARAWAY, 2023, p. 329); isto está ligado à história da ciência, ao colonialismo, ao capitalismo, ao militarismo e à supremacia masculina. Por este motivo, é necessário que a escrita feminista enfatize a visão; é preciso que se recupere este sentido para que se possa nomear onde se está e onde não se está. Deste modo, a objetividade diz respeito a "corporificações particulares e específicas, e não, definitivamente, a falsas visões que prometem transcendência de todos os limites e da responsabilidade" (Haraway, 2023, p. 331).

"A objetividade feminista diz respeito à localização limitada e ao conhecimento situado, e não à transcendência e à cisão entre sujeito e objeto. Dessa forma, devemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver" (Haraway, 2023, p. 332). A responsabilidade à qual Haraway se refere (a que se tornará *respons-habilidade*[9] em

[9] "Isso é o que eu chamo de cultivar a *respons-habilidade*, a capacidade de responder com paixão e ação, em vinculações e desligamentos. Isso é também o saber e o fazer coletivos, uma ecologia de

seus escritos posteriores) diz sobre modos de visão, e os modos de visão dizem sobre modos de vida; tal responsabilidade deve recair sobre todo e qualquer corpo que vê, mesmo que ele veja "de baixo". Haraway ressalta que, embora as perspectivas dos grupos subjugados ofereçam vantagem epistemológica porque expõem mecanismos de poder que a visão dominante tende a ocultar, elas também não são posições "inocentes", nem isentas de crítica. A "vantagem" do olhar subjugado reside em sua potencialidade de apontar para as limitações das visões totalizantes, pois "a produção de uma teoria universal, totalizante, é um grande equívoco, que deixa de apreender – provavelmente sempre, mas certamente agora – a maior parte da realidade" (Haraway, 2025, p. 89).

Objetividade Descorporificada *versus* Corporificação da Objetividade.

Então, afinal, o que pode ser definido como uma objetividade descorporificada e qual a importância da corporificação da objetividade?

No texto "*The Persistence of Vision*", presente na obra *Primate Visions: gender, race, and nature in the world of modern science*[10], Haraway elabora que "O olho distante da ciência objetiva é uma ficção ideológica – e uma ficção poderosa. Mas é uma ficção que oculta – e é feita para ocultar – como os discursos poderosos das ciências naturais realmente funcionam." (Haraway, 1989, p. 13). Tal declaração quer dizer que apenas o que ocupa os lugares de dominação pode ser não-marcado, não-

práticas. Quer tenhamos pedido por isso ou não, o padrão está em nossas mãos. A resposta à confiança da mão estendida: devemos pensar" (Haraway, 2023, p. 65-66).

[10] Em *Primate Visions* (1989), particularmente no ensaio "The Persistence of Vision", a autora investiga historicamente como a produção científica sobre a natureza é atravessada por relações sociais, políticas, econômicas e culturais, desde então questionando o olhar científico que futuramente será definido como descorporificado e não situado. O texto é iniciado com questionamentos tais quais "Como amor, poder e ciência estão entrelaçados nas construções da natureza no final do século XX? O que pode ser considerado natureza para as pessoas do capitalismo industrial tardio? Que formas assume o amor pela natureza em contextos históricos particulares? Para quem e a que custo? Em que lugares específicos, a partir de quais histórias sociais e intelectuais, e com quais ferramentas a natureza é construída como objeto de desejo erótico e intelectual? De que modo as terríveis marcas de gênero e raça possibilitam e limitam o amor e o conhecimento em determinadas tradições culturais, incluindo as ciências naturais modernas?" (Haraway, 1989, p. 1).

mediado, transcendente, descorporificado. Mas isso não passa de uma ilusão, para usar uma metáfora à moda *harawayana*, uma ilusão de ótica:

> A única posição a partir da qual a objetividade não poderia de modo algum ser praticada e honrada é a posição do mestre, do Homem, do Deus uno, cujo Olho produz, apropria e ordena toda diferença. Ninguém nunca acusou o Deus do monoteísmo de objetividade, somente de indiferença. O truque divino é autoidêntico, e nós o interpretamos incorretamente como criatividade e conhecimento, ou até mesmo como onisciência. (Haraway, 2023, p. 338)

Ter uma posição, portanto, não significa apenas explicitar o lugar a partir do qual o conhecimento é produzido, mas assumir a responsabilidade (ou *respons-habilidade*) por ele e pelas relações que o atravessam. A objetividade científica, para Haraway, não se esgota na identificação da posição do sujeito cognoscente; ela depende também da possibilidade de confrontar e contestar diferentes perspectivas parciais. Nesse sentido, tornar visíveis, por exemplo, as relações de gênero, raça e classe que participam da produção científica não relativiza sua objetividade, mas cria condições para o reconhecimento de seus limites e o estabelecimento de conexões entre lugares distintos de produção do conhecimento. Questionamentos como "Quais relações orientam a adoção (ou descarte) de uma hipótese?" se tornam um ponto de partida e não uma linha de chegada. Uma objetividade imparcial, descorporificada e relativista compromete e enfraquece o caráter crítico da ciência. Os conhecimentos situados precisam ser compartilhados na comunidade acadêmica por meio de um movimento de solidariedade política e de engajamento em conversas epistêmicas que assumam explicitamente sua parcialidade. O conhecimento situado é um método político; é fazer as ciências do particular. "Epistemologia significa conhecer a diferença" (Haraway, 2025, p. 50). Tanto a objetividade imparcial quanto o relativismo vão de encontro a doutrinas que ameaçam o senso de *subjetividade histórica coletiva* e a agência dos relatos corporificados da verdade.

> Ao nos esquivarmos da importância da dominação como parte da teoria e prática das ciências contemporâneas, passamos ao largo do

> exame crucial e difícil tanto do conteúdo quanto da função social da ciência. Nós deixamos que esse corpo de habilidade e conhecimento central e legitimador subverta nossos esforços, transformando-os em utópicos no pior sentido. Também não devemos aceitar com leveza a distinção perniciosa entre ciência pura e aplicada, entre uso e abuso da ciência, e mesmo entre natureza e cultura. Todas são versões de uma filosofia da ciência que explora a ruptura entre sujeito e objeto para justificar a ideologia dupla da objetividade científica firme e da mera subjetividade pessoal. Esse núcleo de conhecimento e prática anti libertação em nossas ciências funciona como importante apoio do controle social. (Haraway, 2023, p. 12)

Em relação com o texto “Conhecimentos situados”, esse trecho nos ajuda a explicitar alguns pontos cruciais para o argumento a favor da corporificação da objetividade: a ciência não é produzida fora das relações sociais e materiais, a pretensão de objetividade desencarnada depende de uma separação rígida entre sujeito e objeto, mas simplesmente demonstrar que todo conhecimento é socialmente construído também não resolve o problema, pois se tudo for reduzido a relações de poder ou a efeitos discursivos, perde-se a possibilidade de reivindicar conhecimento confiável sobre o mundo.

Haraway argumenta em favor de uma objetividade que privilegia a desconstrução, a contestação, a construção, a reconstrução, as conexões e as transformações do conhecimento e dos modos de visão, uma fuga da perspectiva da dominação: “Não procuramos a parcialidade por si só, mas pelas conexões e aberturas inesperadas que os conhecimentos situados tornam possíveis. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar particular.” (Haraway, 2023, p. 343). A objetividade feminista é uma racionalidade posicionada; não se trata de transcender limites, nem de ver de cima, nem de ver de uma posição neutra, mas de unir perspectivas parciais e de vozes diversas. Trata-se aqui de uma objetividade que assume seus limites, suas contradições e o fato de que toda visão parte de algum lugar. A corporificação feminista diz respeito aos entrelaçamentos, às inflexões, à política e às epistemologias da localização, do posicionamento e da situação, coisas que resistem a reducionismos e simplificações. “Essas são posições sobre a vida das pessoas; a visão a

partir de um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão a partir de cima, de lugar nenhum, da simplicidade." (Haraway, 2023, p. 341). Localizar um conhecimento significa perguntar de onde ele é produzido; consiste em identificar o contexto, a posição e as condições de produção do conhecimento. Portanto, não é suficiente saber quem é o sujeito; é preciso compreender as relações e condições que tornam determinada produção de conhecimento possível. Situar implica compreender um conhecimento em relação às circunstâncias e relações nas quais ele se produz; "situado" nada mais é do que uma posição relacional, que depende de relações concretas e parciais. Corporificar equivale a rejeitar a figura de um sujeito cognoscente descorporificado (ou desencarnado), sem corpo, sem posição e sem história. O conhecimento é produzido por sujeitos corporificados, cujos corpos estão atravessados por relações sociais, históricas e materiais. Vale lembrar que isso não pressupõe a redução do conhecimento à identidade corporal de quem pesquisa, mas, sim, o reconhecimento de que o corpo, a posição e as relações materiais participam das condições a partir das quais se pode ver, perguntar, interpretar e produzir conhecimento. Em última instância, a objetividade formulada por Haraway não é um exercício de distanciamento, mas, sim, um emaranhado de *nós*, nós que marcam nossa condição de seres finitos, tecidos por vínculos mútuos, desiguais, sempre arriscados e distantes das ilusões cartesianas de clareza e distinção.

Referências

GERGEN, Kenneth J.; GERGEN, Mary. 2010. *Construcionismo social:* um convite ao diálogo. Tradução de Gabriel Fairman. Rio de Janeiro: Instituto Noos.

HARAWAY, Donna. 2023. *A reinvenção da natureza:* símios, ciborgues e mulheres. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. São Paulo: WMF Martins Fontes.

HARAWAY, Donna; TADEU, Tomaz; KUNZRU, Hari. 2025. *Antropologia do ciborgue:* as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

HARAWAY, Donna J. 1976. *Crystals, Fabrics, and Fields:* Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology. New Haven: Yale University Press.

_____. 2023. *Ficar com o problema:* fazer parentes no Chthuluceno. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições.

_____. Donna. 1989. *Primate Visions:* Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge.

_____. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women:* The Reinvention of Nature. New York: Routledge.

SIGNS. 1981. *Volume 6, número 3 (1981) – sumário*, [Online]. University of Chicago Press. [Acesso em: 05 dez. 2025].

STENGERS, Isabelle. 2011. “Relaying a war machine”. In: ALLIEZ, Éric; GOFFEY, Andrew (ed.). *The Guattari Effect*. London: Continuum International Publishing Group, p. 134-155.