



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - CAMPUS DE CASCAVEL
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – NÍVEL DE MESTRADO E
DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LINGUAGEM E SOCIEDADE**

ANNA DEYSE RAFAELA PEINHOPF

**DIZER, IMAGINAR, OUSAR PENSAR POR SI MESMA: FILOSÓFAS E SEU
DISCURSO SOBRE MULHERES**

CASCAVEL – PR

2025

ANNA DEYSE RAFAELA PEINHOPF

**DIZER, IMAGINAR, OUSAR PENSAR POR SI MESMA: FILOSÓFAS E SEU
DISCURSO SOBRE MULHERES**

Tese apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – para obtenção do título de Doutora, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras, Nível de Mestrado e Doutorado – área de concentração Linguagem e Sociedade.

Linha de Pesquisa: Estudos Discursivos: memória, sujeito e sentido.

Orientadora: Profa. Dra. Dantielli Assumpção Garcia.

CASCVEL – PR

2025

Peinhopf, Anna Deyse Rafaela

DIZER, IMAGINAR, OUSAR PENSAR POR SI MESMA: FILOSÓFAS E SEU DISCURSO SOBRE MULHERES / Anna Deyse Rafaela Peinhopf; orientadora Dantielli Assumpção Garcia. -- Cascavel, 2025. 257 p.

Tese (Doutorado Campus de Cascavel) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2025.

1. Análise de Discurso. 2. Filósofas. 3. Discurso sobre mulheres. I. Garcia, Dantielli Assumpção, orient. II. Título.

ANNA DEYSE RAFAELA PEINHOPF

DIZER, IMAGINAR, OUSAR PENSAR POR SI MESMA: FILOSÓFAS E SEU DISCURSO SOBRE MULHERES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, área de concentração Linguagem e Sociedade, linha de pesquisa Estudos discursivos: memória, sujeito e sentido, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **DANTIELLI ASSUMPCAO GARCIA**
Data: 02/04/2025 13:52:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador(a) - Dantielli Assumpção Garcia

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Cascavel (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **LUCILIA MARIA ABRAHAO E SOUSA**
Data: 25/02/2025 09:41:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Lucília Maria Abrahão e Sousa

Universidade de São Paulo (USP)

Documento assinado digitalmente
 **LUCIANE THOME SCHRODER**
Data: 25/02/2025 10:07:15-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Luciane Thomé Schröder

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Cascavel (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente
 **MARIA CLECI VENTURINI**
Data: 04/03/2025 15:58:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Maria Cleci Venturini

Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)

Documento assinado digitalmente
 **NORMA CRISTINA VIEIRA COSTA**
Data: 02/03/2025 18:02:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Norma Cristina Vieira Costa

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Cascavel, 25 de fevereiro de 2025

*Para todas as mulheres que pensam, lutam, vivem e creem
que uma vida diferente é possível.*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Professora Doutora Dantielli Assumpção Garcia, mulher maravilhosa, profissional excepcional, pessoa extraordinária. Sem você, seus ensinamentos, sua orientação, seu trabalho, essa tese não seria possível. A vida foi muito gentil comigo quando uniu nossos caminhos e eu tive a imensa sorte de lhe ter como pessoa em minha vida e como minha professora.

À Professora Doutora Lucília Maria Abrahão e Sousa, pelo aceite em participar, desde minha formação no mestrado, do trabalho produzido. Pelas palavras orientadoras, pelo afeto nas considerações, pela gentileza no dizer. Por todo o conhecimento compartilhado e publicado, que foi fundamental para esta tese se desenvolver.

À Professora Doutora Luciane Thomé Schröder, por participar desde os primeiros traços de escritos desenvolvidos no mestrado, por acompanhar toda a minha trajetória até concluir esta tese. Pelo carinho nas orientações, pelo cuidado no trato, pelas enriquecedoras contribuições. Por todo respeito e afetuosidade despreendido nos seminários, qualificações e defesa. Sua generosa participação na minha formação foi fundamental para atingir os objetivos traçados.

À Professora Doutora Maria Cleci Venturini por aceitar participar da avaliação deste trabalho e de contribuir de forma tão gentil e assertiva sobre o texto elaborado.

À Professora Doutora Norma Cristina Vieira Costa, por aceitar tão prontamente o convite de ser banca avaliadora na fase final dessa tese.

À Professora Doutora Renata Marcelle Lara, pelas enormes contribuições ao texto de qualificação da tese. Sua leitura ímpar e detalhista permitiu vislumbres de quanto o texto podia melhorar. Suas indicações de leitura produziram maior aprofundamento às questões levantadas.

Ao Professor Doutor Alexandre Sebastião Ferrari Soares, pela amizade. Por compartilhar tanto conhecimento em sala e ajudar na minha formação enquanto analista de discurso.

À Magali, pela sua disposição constante em ajudar e solucionar problemas. Sua presença indispensável ao programa de pós e sua disposição em estar

envolvida com as necessidades exigidas de cada aluna e aluno. Por sua extrema gentileza e dedicação.

Aos meus pais por todo amor. Por, mesmo sem compreender direito o que é o doutorado, estarem ao meu lado, dando assistência e conforto.

Ao Diego por todo apoio. Por me dar forças e incentivar o desenvolvimento deste trabalho.

Às amigas queridas que a pós me deu. À Ana, pela suas contribuições, seja emprestando materiais, seja incentivando o texto. À Karla, por sua presença doce e forte, por sua amizade e carinho constantes. À Karen, pelas risadas e companheirismo compartilhado.

Às amigas queridas que estão fora da universidade. À Gabi, pela presença de sempre, pela reciprocidade, pela aceitação. À Sara, por sua amizade de anos, que permanece constante em minha vida.

À Unioeste, por possibilitar qualidade de ensino e um programa de pós tão eficiente.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras, pela oportunidade de cursar um doutorado nível 5, com excelência entre as professoras e os professores.

À Capes, por financiar este estudo. Sem o auxílio financeiro oferecido por ela, não poderia ter desenvolvido o trabalho que aqui apresento.

Às filósofas e pensadoras que ousaram se revoltar e pensar por si mesmas, que se levantaram contra a misoginia e o machismo e se propuseram a estar na História por si e por outras mulheres.

*Sim, eu trago o fogo,
o outro,
não aquele que te apraz.
Ele queima sim,
é chama voraz
que derrete o bivo de teu pincel
incendiando até às cinzas
O desejo-desenho que fazes de mim.
Sim, eu trago o fogo,
o outro,
aquele que me faz,
e que molda a dura pena
de minha escrita.
é este o fogo,
o meu, o que me arde
e cunha a minha face
na letra desenho
do autorretrato meu.
(Evaristo, 2008, p. 19)*

*Alas! a woman that attempts the pen,
Such an intruder on the rights of men,
Such a presumptuous creature, is esteemed,
The fault can by no virtue be redeemed.
They tell us we mistake our sex and way;
Good breeding, fashion, dancing, dressing, play
Are the accomplishments we should desire;
To write, or read, or think, or to inquire
Would cloud our beauty, and exhaust our time,
And interrupt the conquests of our prime;
Whilst the dull manage of a servile house
Is held by some our outmost art, and use¹.
(Finch, 2018, s. p.)*

¹ Ai! uma mulher que tenta a pena,/ Intrusa ao ofício de homem ela tenta,/ Presunçosa criatura, é estimada,/ Por virtude alguma a falta é perdoada./ Dizem-nos que erramos nosso sexo e maneira;/ Boa de dançar, procriar, vestir, tocar/ Isso é tudo o que devemos desejar;/ Ler, escrever, pensar, investigar/ Nublaria nossa beleza, e esgotaria nosso tempo,/ E interromperia as conquistas do nosso momento;/ Enquanto o monótono comando de um lar servil/ É, para alguns, nossa maior arte, e forma útil (Poema do século XVII – Tradução nossa).

PEINHOPF, Anna Deyse Rafaela. **DIZER, IMAGINAR, OUSAR PENSAR POR SI MESMA: FILOSÓFAS E SEU DISCURSO SOBRE MULHERES**. 2025. 257 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel, 2025.

Orientadora: Dantielli Assumpção Garcia
Defesa: 25 de fevereiro de 2025.

RESUMO

Para explicar a escolha da temática e identificar a tese que entrelaça nossa pesquisa, a saber, como as filósofas falam sobre as mulheres e sobre si, elaboramos o panorama geral de dizeres sobre estas a partir da noção de presença-ausência delas na História da Filosofia, de modo que vejamos a idealização destas enquanto objeto conforme foram discursivizadas. Na História que nos foi contada hegemonicamente, há uma ausência das posições outras que as mulheres poderiam ocupar que não a de mãe, esposa, filha, irmã, por exemplo, atrelada a presença do que se acreditava, e se discursivizava, ser a “mulher”. Em outras palavras, representou-se discursivamente na História as mulheres, para tentar controlar o sentido de existência que estas teriam, delimitando o lugar e as posições que poderiam e deveriam ocupar, pressentindo no duplo batimento de ausente-presente o efeito de sentido do que é ser mulher. Descrevendo nosso percurso analítico, nossa problematização é voltada para uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres a partir da escrita de filósofas sobre si e sobre outras, isto é, para o discurso de filósofas que ao escreverem sobre mulheres também falam de si, tomando-as como sujeitos. Como objetivo geral, analisamos o objeto discursivo que expõe dizeres sobre mulheres na escrita de filósofas, considerando determinados efeitos de sentidos produzidos. Para isso, propomos, como objetivos específicos, recobrar os efeitos da institucionalização do silenciamento das filósofas na história da Filosofia e retomar, revisitar, uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres materializada nos dizeres de filósofos idealistas; analisar a formação imaginária, discursiva e ideológica a respeito de mulheres a partir do objeto discursivo advindo de recortes de textos de filósofas e seus possíveis efeitos de sentidos; e contemplar o contexto de produção histórico-filosófico de tais materialidades discursivas. Assim, no decurso deste trabalho, inicialmente tateamos pelas definições de conceitos da Análise de Discurso pecheuxtiana fundamentais para nossa análise. Depois, recobramos a posição discursiva de filósofos, retomando a discussão sobre uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres materializada nos dizeres de pensadores ao longo do desenvolvimento da Filosofia Idealista, que compõe uma memória, dizeres sobre o que seria a mulher. Nesse ponto, consideramos uma formação discursiva hegemônica da filosofia, isto é, os já-ditos dominantes institucionalizados na História da Filosofia, memórias que já-contam sobre as mulheres, por meio de materialidades discursivas que constituem um imaginário sobre estas, em textos via de regra produzidos por homens. Na sequência, analisamos, observamos e investigamos possíveis efeitos de sentido de uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres discursivizadas a partir dos textos das filósofas que compõem nosso corpus, a saber recortes do texto de três filósofas, sendo elas Hildegard de Bingen ([1151] 2015), com *Scivias*, Olympe de Gouges ([1791] 2021), com *Declaração dos Direitos da Mulher e da*

Cidadã, e Lou Andreas-Salomé ([1889] 1991; [1910] 2022b), com *A humanidade da mulher, esboço de um problema* e *O erotismo*. Como nos filiamos a uma postura epistemológica que prioriza os saberes produzidos por mulheres, outras obras de pensadoras também serão usadas na teorização e nas análises. Se considerarmos que as palavras mudam de sentido conforme as posições ocupadas por aqueles que dizem então temos que as palavras “mudam de sentido” ao passar de uma formação discursiva a outra. Vejamos, assim, como e se, quando filósofas escrevem sobre mulheres e falam de si, o significante mulher(es) muda de sentido, isto é, se quando esta(s) é(são) falada(s) por filósofas, em detrimento de quando é(são) falada(s) por filósofos, há circulação de novas formações imaginárias, discursivas e ideológicas e de efeitos de sentidos outros.

PALAVRAS-CHAVE: Análise de Discurso; Filósofas; Discurso sobre mulheres.

PEINHOPF, Anna Deyse Rafaela. **SPEAKING, IMAGINATING, DARING TO THINK FOR HERSELF: WOMEN PHILOSOPHERS AND THEIR DISCOURSE ABOUT WOMEN.** 2025. 257 p. Thesis (Phd in Modern Languages) – Postgraduate Program in Modern Languages, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Cascavel, 2025.

ABSTRACT

This text is an excerpt from the work developed in the doctorate. To explain the choice of theme and identify the thesis that intertwines our research, that is, how philosophers talk about women and themselves, we elaborate the general panorama of sayings about them based on the notion of their presence-absence in the History of Philosophy, so that we see the idealization of these as objects as they were discursivized. In the History that was told to us hegemonically, there is an absence of other positions that women could occupy than that of mother, wife, daughter, sister, for example, linked to the presence of what was believed, and was discursivized, to be the “woman”. In other words, women were discursively represented in History, to try to control the meaning of existence they would have, delimiting the place and positions they could and should occupy, sensing in the double beat of absent-present the effect of meaning that is to be a woman. Describing our analytical path, our problematization is focused on an imaginary formation of women based on the writing of philosophers about themselves and others, that is, to the discourse of philosophers who, when writing about women, also talk about themselves. As a general objective, we want to analyze the discursive object that exposes sayings about women in the writing of philosophers, considering certain effects of meanings produced. To this end, we propose, as specific objectives, to recover the effects of the institutionalization of the silencing of female philosophers in the history of Philosophy and to resume, revisit, an imaginary formation of women materialized in the words of idealist philosophers; analyze the imaginary formation regarding women based on the discursive object arising from excerpts from texts by philosophers and their possible effects of meaning; and contemplate the historical-philosophical production context of such discursive materialities. Thus, in the course of this work, we initially fumbled for the definitions of concepts from Pecheuxian Discourse Analysis that are fundamental to our analysis. Afterwards, we recover the discursive position of philosophers, resuming the discussion about an imaginary formation of women materialized in the words of thinkers throughout the development of Idealist Philosophy, which makes up a memory, sayings about what a woman would be. At this point, we consider a hegemonic discursive formation of philosophy, that is, the dominant already-said institutionalized in the History of Philosophy, memories that already-tell about women, through discursive materialities that constitute an imaginary about them, in texts via rule produced by men. Next, we analyze, observe and investigate possible effects of meaning of an imaginary formation of women discursivized based on the texts of the philosophers that make up our corpus. If we consider that words change meaning according to the positions occupied by those who say them, then we have those words “change meaning” when passing from one discursive formation to another. Let us see, therefore, how or if, when philosophers write about women and talk about themselves, the signifier woman (women) changes its meaning, that is, if when they are spoken about by philosophers, to the detriment

of when is(are) spoken by philosophers, there is a circulation of new imaginary formations and effects of other meanings.

KEYWORDS: Discourse analysis; Women philosophers; Discourse about women.

SUMÁRIO

1 ELABORAR	15
1.1 IDEALIZAR	17
1.2 TEORIZAR	28
2 (RE)CONHECER	37
2.1 TATEAR	47
2.2 MEMORIAL OU IMAGINAR.....	53
2.3 BORDEAR.....	57
2.4 FALHAR, FALTAR, FURAR, EQUIVOCAR.....	67
2.5 SILENCIAR	74
3 RECOBRAR	79
3.1 PLATONIZAR.....	82
3.2 ENSINAR A AMAR O CONHECIMENTO.....	88
3.3 PRIVAR.....	94
3.4 REVELAR A “VERDADE”	96
3.5 RACIONALIZAR A FÉ	100
3.6 ILUMINAR?	103
4 APROXIMAR	106
4.1 NARRATIVIZAR	111
4.2 FALHAR NO RITUAL, FURAR (N)O SENTIDO	118
4.3 REPETIR E CONTRADIZER.....	121
4.4 RESISTIR.....	130
4.5 REALIZAR.....	136
5 OUSAR	140
5.1 OCULTAR O TRABALHO	154
5.2 EMBELEZAR.....	158
5.3 (RE)MOVER.....	164
5.4 BOTAR FOGO	166
5.5 IMAGINAR AQUELA QUE OUSA SE REVOLTAR	171
5.6 CONTRARIAR OU MANTER?	182
6 ENTRELAÇAR	189
6.1 GENERALIZAR (N)O GÊNERO	195
6.2 CORPORIFICAR.....	200

6.3 FANTASIAR	204
6.4 DESEJAR.....	208
6.5 SIMBOLIZAR.....	212
6.6 GENERALIZAR (N)O SEXO	216
7 PERSISTIR	231
REFERÊNCIAS.....	243

1 ELABORAR



Fonte: Panadés, Julia. Recorte de *Mulher novo*, 2013.

Presente, de fato, na realidade dos dias, é ao mesmo tempo extraordinário apercebermo-nos até que ponto *ela* ocupa o campo dos discursos e das representações, o das fábulas e dos sermões, mesmo o do mundo científico e filosófico. *Dela* muito se fala, até não mais poder, a fim de pôr o universo em ordem. Mas aqui reside o paradoxo, porque este discurso pletórico e repetido sobre a *mulher* e sobre a sua natureza é um discurso atravessado pela necessidade de a conter, pelo desejo mal disfarçado de fazer da sua presença uma espécie de ausência ou, pelo menos, uma presença discreta que deve cingir-se a limites cujo traçado se assemelha a um jardim fechado (Farge; Davis, 1991, p. 9, grifos nossos).

Mulheres. Poderíamos começar nosso texto evocando uma entre tantas definições e dizeres sobre estas: seriam elas um conceito, um significante, um substantivo, um objeto a ser descrito, dimensionado, posicionado? Atribuir, porém, um sentido singular à pluralidade dos sujeitos não é nosso objetivo. Nosso tatear epistemológico nos indica que antes do significado de *mulher* existe insondáveis representações discursivas, imagens constituídas/formuladas ao longo da história, memórias que já-dizem, advindas das mais diversas “regiões” do saber, das artes, das Instituições.

O recorte de *Mulher novelo* da artista Panadés (2013), que abre este capítulo, mostra duas figuras de mulheres segurando fios que as ligam até o solo. Como gesto de leitura, e não uma interpretação fechada sob a alegoria que a imagem produz, consideramos que as mulheres e a materialidade que as constitui, tecem sua existência, e o fazem de forma vasta, não com um único objetivo, um único fio que as entrelaça, mas sim como um emredado que dá forma à vida, à sua história.

Dito de outro modo, sendo o novelo um emaranhado de fios que se enrola sobre si mesmo, a obra da artista Panadés (2013) representaria o entrelace das mulheres com suas várias formas de existência, isto é, com suas várias posições (d)e sentidos que ocupam na vida em sociedade: não um fio único tecido e controladamente organizado, e sim a vida organicamente “acon-tecida”, no emaranhado que é a existência. Então, *mulheres*, apesar da História tentar controlar o sentido, não são nem foram tão somente um objeto a ser descrito; são, antes, sujeitos discursivizados, representações que buscamos, nessa tese, analisar, tateando o entrelace dos fios do discurso nos dizeres de filósofas que ao falarem de outras dizem também de si. São representações porque, como aponta Orlandi (2017a), evocando Pêcheux ([1969] 2014a), ao falarmos sobre X (mulheres), não estamos dizendo de X, como defende a Filosofia Idealista, mas sim da imagem de X (Ix – Imagem de mulheres). Falaremos mais sobre isso no desenvolvimento da tese.

De acordo com Garcia (2020, p. 205), historicamente, enquanto verbete, a definição de *mulher* ou *mulheres* foi elegida por uma série de discursos, como o patriarcal, o feminista, o lexicográfico, o midiático, entre outros, “[...] que não só intentaram dizer sobre a(s) posição(ões) que a(s) mulher(es) pode(m) ocupar na sociedade, como também contribuíram para a circulação de imagens que ora violentam, ora exaltam o ‘segundo sexo’”.

Conforme a epígrafe que abre este capítulo, precisamos considerar que *ela*, ou seja, que mulher(es) é(são) esta(s) de quem trataremos, que está(ão) presente(s) e ao mesmo tempo ausente(s) dos lugares sociais e das posições discursivas. E sobre esses discursos ou, mais especificamente, sobre as imagens (formações imaginárias), os efeitos de sentidos que recaem sobre as mulheres, idealizando-as, é que elaboraremos nosso trabalho. Pois, como diz Venturini (2015, p. 153), “os efeitos de sentidos sempre podem ser outros, porque não dependem apenas do sujeito que ocupa a posição de autor e se constitui pelos efeitos dessa posição, mas também de processos e práticas ligadas ao discurso”.

1.1 IDEALIZAR

Mas, na verdade, quais são os limites da filosofia? E de que serve esse discurso, especializado em nada e que se ocupa de tudo, senão justamente para questionar de novo as verdades aceitas e analisar todos os sistemas de pensamento? (Badinter, 1985, p.10).

Para explicar a escolha da temática e identificar a tese que entrelaça nossa pesquisa, a saber, como as filósofas falam sobre as mulheres e sobre si, elaboramos o panorama geral de dizeres sobre estas a partir da noção de *presença-ausência* delas na História da Filosofia, de modo que vejamos a idealização destas enquanto objeto conforme foram discursivizadas. Na História que nos foi contada hegemonicamente, há uma ausência das posições outras que as mulheres poderiam ocupar que não a de mãe, esposa, filha, irmã, por exemplo, atrelada a presença do que se acreditava, e se discursivizava, ser a “mulher”. Em outras palavras, representou-se discursivamente na História *as mulheres*, para tentar controlar o sentido de existência que estas teriam, delimitando o lugar e as posições que poderiam e deveriam ocupar, pressentindo no duplo batimento de ausente-presente o efeito de sentido do que é ser mulher.

Antes de falarmos sobre isso, porém, cabe-nos já apresentar que nossa pesquisa é feita por meio da teoria de Análise de Discurso pecheuxtiana, que compreende o discurso como efeito de sentido entre locutores, no qual o sentido não é transparente, mas é um efeito constituído na opacidade do que é dito. Esse método teórico-analítico trabalha o sujeito, a história e a língua a partir do

deslizamento de três campos do conhecimento, isto é, da psicanálise, do marxismo e da linguística (Orlandi, 2017a). Por meio do deslocamento dos conceitos dessas áreas do saber podemos inferir sobre a não-transparência do discurso:

Com a linguística ficamos sabendo que a língua não é transparente; ela tem sua ordem marcada por uma materialidade que lhe é própria. Com o marxismo ficamos sabendo que a história tem sua materialidade: o homem faz a história, mas ela não lhe é transparente. Finalmente, com a psicanálise é o sujeito que se coloca como tendo sua opacidade: ele não é transparente nem para si mesmo (Orlandi, 2017a, p. 15).

Como aponta Orlandi (2017a), o contexto da Análise de Discurso pecheuxtiana tem, então, a psicanálise, o marxismo e a linguística na relação que se constitui entre a teoria da ideologia, a teoria da sintaxe e da enunciação, e a teoria do discurso como determinação histórica dos processos de significação, sendo estas atravessadas por uma teoria psicanalítica do sujeito. Para que a análise do material discursivo², isto é, nosso *corpus*, aconteça, consideramos o imbricamento desses campos do saber e o deslizamento das teorias mencionadas.

Também nos cabe formular, de imediato, de que ideologia estamos tratando, a saber, a de viés marxista ou materialista histórica. Segundo Althusser (1974),

Sabe-se que a expressão: a ideologia, foi forjada por Cabanis, Destutt de Tracy e pelos seus amigos, que lhe atribuíram por objeto a teoria (genética) das ideias. Quando, 50 anos mais tarde, Marx retoma o termo, dá-lhe a partir das Obras de Juventude, um sentido totalmente diferente. A ideologia passa então a ser o sistema das ideias, das representações, que domina o espírito de um homem ou de um grupo social (Althusser, 1974, p. 69).

Afirma Orlandi (2017a, p. 20), citando Pêcheux ([1988] 2014c), que “o discurso é a materialidade específica da ideologia e a língua é a materialidade específica do discurso”, ou ainda, “a materialidade específica da ideologia é o discurso, e a materialidade específica do discurso é a língua” (Orlandi, 2016, p. 13). Para promover análise de discurso pecheuxtiana, então, precisamos considerar “[...] a relação entre língua e ideologia afetando a constituição do sujeito e do sentido” (Orlandi, 2017a, p. 20). Para tanto, compreendemos que a *materialidade discursiva*

² Estamos considerando *material discursivo*, ou *objeto discursivo*, como o conjunto dos dizeres a serem analisados, materializados nos recortes que trazemos, isto é, no *corpus* coletado.

que constitui um discurso é instituída por *formações discursivas* atravessadas por uma *formação ideológica* que as determina:

As formações discursivas são a projeção, na linguagem, das formações ideológicas. As palavras, expressões, proposições adquirem seu sentido em referência às posições dos que as empregam, isto é, em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem (Orlandi, 2017a, p.19-20).

Nos termos de Pêcheux ([1984] 2015a):

[...] a noção de *materialidade discursiva* enquanto nível de existência sócio-histórica, [...] não é nem a língua, nem a literatura, nem mesmo as “mentalidades” de uma época, mas [...] remete às condições verbais de existência dos objetos (científicos, estéticos, ideológicos...) em uma conjuntura histórica dada (Pêcheux, [1984] 2015a, p. 151-152).

Lagazzi (2018, p. 159) compreende a materialidade como suporte discursivo, como “[...] ponto de ancoragem para escapar do idealismo e do subjetivismo e trazer à cena o político no discurso”. A autora (2011) aponta, assim, para a formulação “materialidade significante”, na busca de reforçar simultaneamente a perspectiva materialista e o trabalho simbólico sobre o significante:

Ao definir o *discurso* como a *relação entre a materialidade significante e a história*, pode concernir o trabalho com as diferentes materialidades e reiterar a importância de tomarmos o sentido como efeito de um trabalho simbólico sobre a cadeia significante, na história. Materialidades prenes de serem significadas. Materialidade que compreendo como o *modo significante pelo qual o sentido se formula* (Lagazzi, 2011, p. 276).

Sobre a *materialidade discursiva*, podemos já afirmar que não estamos considerando-a como o material sob o qual se desenvolve uma análise. Este é chamado, por Orlandi (2017a, p. 19) de material bruto linguístico, o *corpus*, que, após um primeiro lance de análise “procederá à de-superficialização”, a sua “de-sintagmatização”, obtendo o *objeto discursivo*. Para Pêcheux ([1975] 2014b, 181), objeto discursivo é “entendido como o resultado da transformação da superfície linguística de um discurso concreto, em um objeto teórico”. Em consonância, de acordo com Orlandi (2017a, p. 19, acrescimos nossos), “o objeto discursivo corresponde ao material analisado, mas já resulta de um passo de análise”. Por isso,

com ele já começamos a pressentir “o desenho das formações discursivas que presidem a organização do material [a ser analisado]”.

Por isso, para a Análise de Discurso pecheuxtiana, não podemos considerar a materialidade sem considerar a ideologia e sua ligação com o inconsciente que, para além da regra e sistematicidade da língua, produz à ordem do funcionamento à falha da língua e da história, o equívoco e a interpretação:

Ao dizer que o inconsciente e a ideologia estão *materialmente ligados*, Pêcheux (1975) coloca a necessidade de uma noção – o discurso – em que isto possa ser considerado, instituindo ao mesmo tempo a especificidade do campo teórico estabelecido pela noção de materialidade. Se em Milner (1976) a materialidade da língua é a garantia de se ter acesso à sua ordem, Pêcheux mostrará a insuficiência desta postura se não se tiver em conta a materialidade da história – para Milner apenas um efeito ideológico. Assim procedendo, Pêcheux abre um espaço entre o formalismo e o sociologismo, duas reduções, a meu ver, que incidem sobre a língua, sobre a sociedade e, conseqüentemente, sobre o sujeito e o sentido. Ultrapassando desse modo a organização (regra e sistematicidade), podemos chegar à ordem (funcionamento, falha) da língua e da história (equívoco, interpretação), ao mesmo tempo em que não pensamos a unidade em relação à variedade (organização), mas como referida à posição do sujeito (descentramento). Se algo pode nos esclarecer esta postura, basta dizermos que, ao contrário da completude do sistema (abstrato), a ordem significativa é capaz do equívoco, de deslize, de falha, sem perder seu caráter de unidade, de totalidade (Orlandi, 2020, p. 47).

Além disso, cabe-nos dizer que pelo método teórico-analítico pecheuxtiano a que nos filiamos, há três noções, entre outras, que se entrelaçam e que serão fundamentais para nossa análise, a saber, formação discursiva, formação ideológica e formação imaginária. Veremos a definição teórica desses conceitos ao longo da prática analítica dessa tese, mas convém tatear sua conceitualização nesse momento, a fim de já aproximar da leitura o que sejam.

Segundo Leandro-Ferreira (2001), desdobrando-se em Courtine (1994), formação discursiva é a base de sentidos, funcionando como lugar de articulação entre língua e discurso, que regula o que o sujeito pode e deve dizer, além do que não pode e não deve. Seria lugar da contradição e também da manifestação, no discurso, de uma determinada formação ideológica.

Nesse sentido, formação ideológica, de acordo com Leandro-Ferreira (2001), citando Pêcheux ([1988] 2014c), é a posição sustentada, mesmo que

inconscientemente, do sujeito. Em outras palavras, é o conjunto complexo de atitudes e de representações, nem individuais nem universais, que estão relacionadas às posições de classes em conflito umas com as outras. Ou, como diz Pêcheux ([1988] 2014c), formações ideológicas são as formas de existência da instância ideológica, isto é, a instância ideológica existe sob a configuração de formações ideológicas que atravessam o sujeito. Vale já elaborar que, para a Análise de Discurso pecheuxtiana, não se trata do sujeito psicológico empiricamente coincidente consigo mesmo, pois o sujeito é uma “‘posição’ entre outras” (Orlandi, 2020, p. 48). Dito de maneira diferente, “o modo pelo qual ele se constitui em sujeito, ou seja, o modo pelo qual ele se constitui enquanto posição não lhe é acessível”, sendo esse o “efeito ideológico elementar”, que faz com que a linguagem não seja transparente, nem o sentido evidente, e o sujeito, inconsciente.

Deixando para bordear uma definição de formação imaginária mais à frente em nosso texto, elaboramos, em acordo com Orlandi (2017a, p. 20), que “[...] os indivíduos são interpelados em sujeitos falantes (em sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas que representam na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes”. Por isso não podemos pensar sujeito e sentido sem pensar em ideologia, esta sendo compreendida como “o processo de produção de um imaginário” (Orlandi, 2017a, p. 28).

A ideologia, aqui, não se define como conjunto de representações, nem muito menos como ocultação da realidade. Ela é uma prática significativa. Necessidade de interpretação, a ideologia não é consciente: ela é efeito da relação do sujeito com a língua e com a história em sua relação necessária, para que se signifique. O sujeito, por sua vez, é lugar historicamente (interdiscurso) constituído de significação (Orlandi, 2020, p. 48).

Althusser (1974) afirmou existir, em sua época, uma conspiração ideológica que pairava sob o domínio da ideologia burguesa em torno da noção de sujeito consciente de si, realidade exigida pela estrutura de uma sociedade de classes. Segundo ele, a consciência na concepção burguesa, que se sustenta na tradição filosófica idealista, racionalista e moderna, é obrigatória para que o indivíduo dela dotado realize, em si, a unidade exigida pela ideologia dominante, a fim de que os sujeitos se adequem à sua própria exigência ideológica e política de uma unidade imaginada, ou seja, para que a conflitiva divisão da luta de classes seja vivida por seus agentes como uma forma superior e espiritual de unidade.

Introduzindo uma das questões fundamentais à metodologia teórico-analítica pecheuxtiana, apreendemos que o indivíduo é *interpelado* em sujeito pela Ideologia, o que implica que ele é sempre-já sujeito da linguagem e que é falado antes mesmo de falar. Sobre a interpelação e o que seria o teatro da consciência, em que o sujeito acredita ser origem de si, Pêcheux ([1988] 2014c) afirma:

Todo o nosso trabalho encontra [...] sua determinação pela qual a questão da *constituição do sentido* se junta à da *constituição do sujeito*, e não de um modo marginal [...], mas no interior da própria “tese central”, na figura da *interpelação*. Dizemos a *figura* de interpelação para designar o fato de que se trata, como indica Althusser, de uma “ilustração”, de um exemplo submetido a uma forma de exposição particular, “concreta o suficiente para que possa ser reconhecida e abstrata o suficiente para que possa ser pensável e pensada, dando origem ao conhecimento. Essa figura [...], tem o mérito, primeiramente, pelo duplo sentido da palavra “interpelação”, de tornar tangível o vínculo superestrutural – determinado pela infraestrutura econômica – entre o aparelho *repressivo* de Estado (o aparelho jurídico-político que distribui-verifica-controla “as identidades”) e os aparelhos ideológicos de Estado, portanto: o vínculo entre o “sujeito de direito” (aquele que entra em relação contratual com outros sujeitos de direito; seus iguais) e o sujeito ideológico (aquele que diz ao falar de si mesmo: “Sou eu!”). Seu mérito é também o de mostrar esse vínculo de uma maneira tal que o teatro da consciência (eu vejo, eu penso, eu falo, eu te vejo, eu te falo etc.) é observado dos bastidores, lá de onde se pode captar que se fala *do* sujeito, que se fala *ao* sujeito, *antes de* que o sujeito possa dizer: “Eu falo” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 140).

Em tempo, observamos que estamos diferenciando maiúsculas de minúsculas, singular e plural, compreendendo *ideologia*, de acordo com Pêcheux ([1988] 2014c, p. 135), como “a pluralidade diferenciada da instância ideológica sob a forma de uma combinação (todo complexo com dominante) de elementos onde cada um é uma *formação ideológica*”, isto é, *uma* ideologia (dentre várias), enquanto que *Ideologia* funciona “em geral”, tratando da constituição do indivíduo em sujeito, ou seja, *toda* ideologia.

Desse modo, no desenvolvimento de sua metodologia teórico-analítica, Pêcheux se influencia pelos escritos althusserianos para pensar as definições de ideologia. Althusser (1974) afirma que esta representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência. Para ele, as “concepções de mundo” do sujeito são, em grande parte, imaginárias, isto é, não “correspondentes à realidade”. Embora admitindo que elas não digam do real, ou seja, que constituam uma ilusão, o filósofo considera que fazem alusão à realidade, e que basta

“interpretá-las” para reencontrar, sob a sua representação imaginária do mundo, a própria realidade desse mundo (ideologia = *ilusão/alusão*).

Em outros termos, Althusser (1974) afirma que a ideologia representa, na sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes e as outras relações que delas resultam, mas sim a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas derivam. Nesse sentido, na ideologia, o que é representado não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária destes indivíduos com as relações reais em que vivem³.

Se a relação com o inconsciente é uma das dimensões do equívoco que constituem o sujeito, sua contraparte está em que o equívoco que toca a história (a necessidade de interpretação) é o que constitui a ideologia. O acesso a esse modo do equívoco – que é a ideologia – pode ser trabalhado pela noção de interpelação constitutiva do sujeito. Faz parte do mecanismo elementar da ideologia, que é a interpelação do indivíduo em sujeito, o apagamento dessa opacidade que é a inscrição da língua na história para que ela signifique: o sujeito tem de inserir seu dizer no repetível (interdiscurso, memória discursiva) para que seja interpretável. Esse é também um dos aspectos da incompletude e da abertura do simbólico: esse dizer que é uma coisa aberta, mas dentro da história. No efeito da transparência, o sentido aparece como estando lá, evidente (Orlandi, 2020, p. 48).

Assim, a metodologia teórico-analítica a que nos filiamos compreende a ideologia diferente da perspectiva sociológica ou filosófico-idealista, que, ao considerar a linguagem como transparente, apreendem tal conceito como ocultação, inferindo que ao interpretar um objeto discursivo descobririam os “verdadeiros” sentidos do discurso que estariam escondidos. Pelo contrário, nesta proposta teórico-analítica, o discurso dá-se como opaco, e os sentidos obtidos são considerados efeitos.

Como afirma Orlandi (2017a), a Análise de Discurso pecheuxtiana contempla que a linguagem não é transparente e analisar ou interpretar um objeto discursivo não é atribuir um sentido, mas dar a ver a opacidade do texto, explicitando como um objeto simbólico produz sentidos. A ideologia, nesta proposta metodológica teórico-

³ Por isso, um sujeito trabalhador pode se equivocar ao se identificar com a realidade do sujeito burguês, imaginando-se como ele, aludindo que pode ter as mesmas características e oportunidades. Assim, o sujeito da classe trabalhadora reproduziria a mesma ideologia da classe do patrão. Trazendo para o contexto dessa tese, as mulheres podem reproduzir o discurso opressor, equivocando-se que estão “protegidas” dele, uma vez que aludem que fariam parte da classe que as oprime.

analítica pecheuxtiana, estaria relacionada ao imaginário, não sendo o conteúdo em sua materialidade, mas sim o mecanismo de produzir a imagem:

Se não nos ativermos aos conteúdos da linguagem, mas ao funcionamento do discurso, podemos procurar compreender o modo como os textos produzem sentidos e a ideologia será então percebida como o *processo de produção de um imaginário*, isto é, produção de uma interpretação particular que apareceria, no entanto, como a interpretação necessária e que atribui sentidos fixos às palavras em um contexto histórico dado. A ideologia não é assim um conteúdo “x” mas o mecanismo de produzir “x” (Orlandi, 2017a, p. 28, grifos nossos).

Para a Análise de Discurso pecheuxtiana, e reforçaremos isso ao longo do texto, a Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos e, como já abordamos, o filósofo diferencia maiúscula de minúscula para falar sobre o conceito:

A Ideologia em geral, cuja realização não se dava [...] nos aparelhos ideológicos de Estado – de modo que ela não poderia coincidir com uma formação ideológica historicamente concreta – não é também a ideologia dominante, enquanto resultado de conjunto, forma histórica concreta resultante das relações de desigualdade-contradição-subordinação que caracterizam, numa formação social historicamente dada, o “todo complexo com dominante” das formações ideológica que nela funcionam. Em outros termos, enquanto “as ideologias têm uma história própria”, uma vez que elas têm uma existência histórica e concreta, a “Ideologia em geral não tem história”, na medida em que ela se caracteriza por “uma estrutura e um funcionamento tais que fazem dela uma realidade não histórica, isto é, omni-histórica, no sentido em que esta estrutura e este funcionamento se apresentam na mesma forma imutável em toda história, no sentido em que o Manifesto define a história como ‘história da luta de classes, ou seja, história das sociedades de classe’”. O conceito de Ideologia em geral aparece, assim, muito especificamente como o meio de designar [...] o fato de que as relações de produção são relações entre “homens” no sentido de que não são relações entre coisas, máquinas, animais não humanos ou anjos; nesse sentido e unicamente nele: isto é, sem introduzir simultânea, e sub-repticiamente, uma certa ideia de “o homem”, como antinatureza, transcendência, sujeito da história, negação da negação etc (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 137-138).

Como afirma Orlandi (2017a, p. 22), “não há nem sentido nem sujeito se não houver assujeitamento à língua” e “o outro modo de dizer isso, e que decorre do vínculo radical do sujeito ao simbólico, é dizer que o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia”. Mas há um efeito ideológico pelo qual esse sujeito passa e

cria a ilusão de ser origem e fonte do que diz, e no qual se baseia a Filosofia Idealista:

Há um efeito ideológico elementar pelo qual o sujeito, sendo sempre já sujeito, coloca-se na origem do que diz. Pêcheux trata disto no “pequeno teatro teórico” da interpelação [...] e pelo qual evita-se o paradoxo de dizer “o sujeito é interpelado em sujeito pela ideologia”. Evita-se a pressuposição da existência do sujeito sobre a qual se faria a interpelação. Ele, o sujeito, não poderia ser a origem de si. Pelo deslocamento proposto por M. Pêcheux (1975), fazendo intervir a ideologia na relação com a linguagem, o teatro da consciência (eu vejo, eu penso, eu falo, eu te vejo etc.) é observado dos bastidores, lá de onde pode-se captar que se fala ao sujeito, que se fala do sujeito, antes que o sujeito possa dizer: “eu falo”. Esse teatro pelo qual o sujeito é chamado à existência se sustenta na discrepância introduzida pela formulação indivíduo/sujeito (Orlandi, 2017a, p. 22).

Em tempo, o Idealismo é uma corrente filosófica que tenta explicar o que um ser é enquanto essência, definindo-os no singular para tentar alcançar uma generalidade daquilo que investiga. Considerando-se um saber que problematiza a outros e a si mesmo, e que investiga o todo enquanto busca uma essência, o Idealismo, em especial, e a Filosofia, de maneira ampla, produz um *efeito de evidência* ou de transparência no discurso, ao tentar colar um sentido a um significante. O que, por sua vez, lançaria tanto a vertente Idealista quanto a Filosofia à posição de “portadora da verdade”, e quem a formula como “enunciador” ou “portavoz da verdade”: um processo ideológico que apaga as condições de produção.

O processo ideológico não se liga à falta, mas ao excesso. A ideologia representa a saturação, o efeito de completude que por sua vez, produz o efeito de “evidência”, sustentando-se sobre o já dito, os sentidos institucionalizados, admitidos por todos como “naturais”. Pela ideologia há transposição de certas formas materiais em outras, isto é, há simulação. Assim, na ideologia não há ocultação de sentidos (conteúdos), mas apagamento do processo de sua constituição (Orlandi, 2020, p. 68).

Chamamos, então, de efeito de evidência os significados que são colados ao significante como se fossem uma verdade absoluta, não um efeito de sentidos. Em outras palavras, o efeito de evidência produz a transparência no discurso, uma vez que toma um dizer como o sentido, a verdade, e não um efeito, e que quer colar um significado a um significante.

Compreendemos que, dada estas características, a Filosofia Idealista funcionaria como uma formação discursiva a qual se inscreve quem a discursiviza. Sobre isso, Pêcheux ([1988] 2014c, p. 161) afirma:

[...] a ‘verdade’ desse mito idealista consiste precisamente no funcionamento [...] de uma formação discursiva no sentido em que a definimos, isto é, como espaço de reformulação-paráfrase onde se constitui a ilusão necessária de uma ‘intersubjetividade falante’ pela qual cada um sabe de antemão o que o ‘outro’ vai pensar e dizer..., e com razão, já que o discurso de cada um reproduz o discurso do outro [...]” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 161).

Essa formação discursiva a que se filiam os filósofos e que atravessa a história da Filosofia seja enquanto ciência, seja enquanto disciplina⁴, não considera as condições de produção de seus diferentes contextos. Assim, ao invés de questionar as posições discriminatórias e excludentes, durante séculos, os sujeitos-filósofos Idealistas, isto é, aqueles que eram permitido falar em público, limitaram-se a racionalizar o senso comum e os preconceitos de seu tempo. Isto é, não problematizaram, contemplaram ou analisaram criticamente o conjunto de imagens elaboradas sobre as mulheres, nem as consideraram a partir de suas posições sociais, dadas as condições de produção ou o contexto histórico destas: eles apenas repetiram os já-ditos de seu contexto de produção. O que, por sua vez, não os impediu de tentarem formular o que seria a essência dos seres⁵, inclusive “a mulher”, ou quais os lugares e as posições que esta poderia/deveria ocupar na sociedade e as que não poderia/deveria.

Tais filósofos produziram, assim, o que estamos definindo como uma formação discursiva da filosofia que consideramos hegemônica/dominante, isto é, constituída por ditos, já-ditos antes, sobre as mulheres, por imagens pré-construídas destas, por efeito de sentidos sempre-já existente. Observamos que essa formação discursiva hegemônica, capaz de comandar outras formações discursivas, se filia a uma formação ideológica de viés patriarcal, que institucionaliza, uma vez que fica registrado pela História, um imaginário sobre as mulheres que as coloca ocupando posições e lugares específicos, a saber, subjugadas aos homens e atreladas ao âmbito privado.

⁴ Aprofundamos a questão da Filosofia enquanto ciência e disciplina em nossa dissertação *Mulheres filósofas: um silêncio institucionalizado* (Peinhopf, 2020).

⁵ Seres, nesse sentido, faz relação ao conjunto de todos os significantes que a filosofia Idealista se propõe a investigar e atribuir um significado que se quer único como definição.

Pegando emprestado a noção de hegemonia de Gramsci (2002), a supremacia de uma formação ideológica se manifestaria de dois modos: como domínio e como direção intelectual e moral. Um grupo social dominaria os outros grupos, visando a acabar ou a submeter outros sentidos nos dizeres, controlando-os. Assim, essa formação discursiva da filosofia que estamos chamando de hegemônica/dominante é formulada e, ao mesmo tempo, formula uma História da Filosofia, sendo composta e compondo uma formação ideológica de viés patriarcal, que silencia a presença das mulheres enquanto filósofas, sendo baseada e baseando dizeres que justificariam o apagamento das mulheres ocupando a posição de filósofas. O que estamos afirmando, em outras palavras, é que as mulheres sempre-já falaram, pensaram, escreveram, porém, o contexto de produção de diversas épocas as silenciou, as ignorou, as escondeu da História hegemônica.

Por isso, em nossa tese, sobre o significante *mulher*, adotamos a terminologia no singular quando nos referimos ao pensamento filosófico Idealista, que busca pela essência do *ser*, atrelado a uma suposta definição, e pluralizamos, usando *mulheres* em proximidade aos estudos e discussões feministas e de gênero (Davis, 2016; Butler, 2017), “[...] por entender que não há a categoria universal mulher, isto é, ‘A’ mulher não existe, mas sim mulheres, no plural, com suas especificidades (de etnia, classe etc) e lutas” (Garcia, 2020, p. 205).

Nessa perspectiva histórica, em que homens, via de regra, são origem e fonte dos dizeres sobre a mulher, somos levadas a considerar, erroneamente, que poucos são os exemplos de mulheres que elaboraram algo com importância suficiente para ser narrado na História. Basta pensar na quantidade de autoras ou personagens históricas que tomamos conhecimento, quer pelo Aparelho Ideológico Midiático, como jornais, revistas, propagandas, quer pelo Aparelho Ideológico Escolar/Científico ou Educacional, como colégios ou Instituições de Ensino Superior e seus referenciais teóricos.

Segundo Perrot (2007, p. 22), “[há] uma falta de fontes não sobre as mulheres nem sobre a mulher, mas sobre sua existência concreta e sua história singular”. Por séculos, não se falou ampla ou abertamente sobre mulheres protagonistas, seja por contribuições intelectuais, seja por atos históricos. Ao invés de informações concretas e circunstanciadas, houve um excesso de discursos sobre as mulheres em geral, determinando o que supostamente seria sua essência, e desconsiderando sua existência, isto é, atribuindo-lhes um juízo de valor antes de observar

criticamente sobre suas condições de vida na sociedade. A vida de mulheres como Safo de Lesbos, Joana d'Arc, Christine de Pizan, Marie Curie, Simone de Beauvoir, que tiveram suas histórias contadas ou seus escritos preservados, servem de exceção à regra, e confirmam como mulheres foram apagadas, silenciadas e já-ditas, quando muito, para efeitos de dominação, para apontar o que deveriam ou não fazer, que lugares poderiam ou não ocupar.

Nesse sentido, propor um gesto de leitura sobre o objeto discursivo produzido por filósofas é considerar uma presença que se faz pela ausência, uma idealização sobre os sujeitos. Por um lado, a história das mulheres e de sua presença na Filosofia foi escrita e conceituada por homens na posição de filósofos, de cientistas e de historiadores que, em sua maioria, silenciaram sobre a presença das mulheres na produção intelectual ou em qualquer outro espaço que não fosse o doméstico e o privado. Por outro, as filósofas estão ausentes, mesmo quando há presença das mulheres nos escritos masculinos, sendo tratadas como objetos a serem descritos, imagens a serem representadas, e até mesmo como metáforas para ilustrar sentimentos, e não como sujeitos. Isso porque, como abordaremos adiante, quando as mulheres eram mencionadas pelos “portadores” da palavra, para serem descritas ou direcionadas, tais dizeres não passavam de uma constatação do que poderia ser observado na prática grosseira do cotidiano, servindo para atribuir lugares e posições a serem ocupadas por estas, que não incluíam o espaço de fala pública, nem de acesso ou reprodução do conhecimento intelectual.

E é dessa presença-ausência que iremos tratar em nossa tese, mostrando a ausência histórica das mulheres pensadoras nos dizeres dos filósofos, enquanto mostramos uma presença de filósofas enquanto estas discursivizam sobre as mulheres⁶.

1.2 TEORIZAR

Ser mulher é estar na linguagem; existir, mas a partir de uma posição, tornando-se, para aquelas/aqueles que delas dizem, um efeito que não é uno e sim

⁶ As filósofas, durante séculos, pensaram, falaram e escreveram sobre os mais diferentes assuntos e conceitos. Porém, para alcançar os objetivos que observamos nessa tese, recortamos os dizeres de algumas filósofas quando estas teceram contemplações sobre as mulheres e, assim, sobre si mesmas.

múltiplo. Ou, como afirmam Haroche, Pêcheux e Henry ([1971] 2020, p. 34), “[...] as palavras mudam de sentido segundo as posições ocupadas por aqueles que a empregam”. Para ilustrar nosso percurso teórico, compreendemos que a justificativa em realizarmos esta pesquisa surge da necessidade de considerar e analisar os dizeres das filósofas na História da Filosofia, o que estas pensaram sobre os já-ditos que constituíram desde-sempre sentidos acerca das *mulheres* e em quais espaços suas ponderações produziram efeitos de sentidos.

Dito de outra forma, propomos analisar uma discursivização filosófica elaborada por mulheres sobre mulheres e sobre si, isto é, observar o discurso de mulheres sobre mulheres, que ao dizerem sobre estas dizem de si como mulheres, produção que foi predominantemente apagada na História “oficial”.

Assim como os homens, as mulheres são e sempre foram sujeitos e agentes da história. Uma vez que as mulheres são metade e às vezes mais da metade da humanidade, elas sempre compartilharam o mundo e o trabalho tal qual os homens. As mulheres são e foram peças centrais, e não marginais, para a criação da sociedade e a construção da civilização. Também dividiram com os homens a preservação da memória coletiva, que dá forma ao passado, tornando-o tradição cultural, fornece o elo entre gerações e conecta passado e futuro (Lerner, 2019, p. 24).

Cabe destacar a distinção entre *História* e *história* de que estamos tratando nessa tese. Concordamos com Lerner (2019, p.24), quando ela identifica “história”, em minúsculo, “como o passado não registrado”, e “História”, com inicial maiúscula, para “o passado registrado e interpretado”. Consideramos, ainda, que “História” faz referência a um passado que é institucionalizado, oficializado e contado hegemônica e majoritariamente.

Afirmamos que as filósofas foram apagadas da História da Filosofia a partir da análise discursiva desenvolvida em nossas pesquisas anteriores. De acordo com o objetivo elaborado em nossa dissertação (Peinhopf, 2020), numa investigação sobre a presença de textos de filósofas em cursos de Graduação em Filosofia, dentre as 90 disciplinas das 15 Universidades Federais verificadas, a saber, disciplinas referentes à História da Filosofia Antiga, Medieval, Moderna e Contemporânea, o total de 1.689 textos foram citados como bibliografia básica e complementar, em que 65 são de autoras (filósofas, historiadoras) e 1.624 de autores (filósofos, historiadores).

Tais condições demonstram como, em nosso atual contexto de produção, mas também durante a História do desenvolvimento da civilização humana atravessada pela Filosofia, as mulheres foram desconsideradas, apagadas, silenciadas enquanto produtoras de conhecimento científico-filosófico. E, sobretudo, apontam para um silenciamento epistemológico das materialidades discursivas produzidas pelas filósofas, ou seja, o que estas têm a elaborar sobre as posições, os já-ditos, as memórias e o imaginário que recai sobre os dizeres acerca das mulheres.

Tentaremos, agora, desmistificar tal compreensão, a saber, de que filósofas não existiram ou de que mulheres, neste caso, filósofas, não escreveram sobre mulheres, bem como as materialidades discursivas sobre estas produzidas pela História e predominantemente por homens.

Homens e mulheres desenvolveram o pensamento filosófico, no entanto, vamos encontrar uma diferença na forma como ambos o fazem, ao menos em alguns casos. Ambos pesquisaram e refletiram sobre os princípios básicos da ciência, da matemática e do comportamento humano, no entanto, quando as filósofas examinaram os princípios referentes ao comportamento humano, com frequência o fizeram a partir de uma perspectiva feminina (Piovezani, 2016, p. 17).

Estruturamos nossa tese, assim, buscando analisar o objeto discursivo produzido por filósofas, na medida em que elas analisaram as mulheres e elaboraram dizeres de uma formação imaginária, discursiva e ideológica sobre estas, dizendo também de si no percurso, numa perspectiva não-subjetiva da subjetividade das mulheres. Em outras palavras, investigamos como as mulheres foram discursivizadas na filosofia, a partir das ponderações de filósofas em seus tratados filosóficos, ao passo que isso cria uma imagem do que seriam as mulheres pela perspectiva de outras mulheres. Assim, a temática desta tese é a contemplação filosófica sobre mulheres, a partir de um objeto discursivo produzido por filósofas, circulando outras formações imaginárias, discursivas e ideológicas sobre mulheres ao passo que estas falam de outras e de si.

Para tanto, propomos constituir nosso *corpus* a partir de um recorte da história, delimitando nossa busca por pensadoras entre os séculos XII ao XX. Percorreremos esse momento histórico por compreender que foi um período de transição entre o “Velho Mundo” e a “Era Moderna”, de mudança de pensamento e

de quebra de determinados paradigmas. Além disso, consideramos que, apesar da passagem dos séculos, há uma repetição no pensamento do que seriam as mulheres e dos lugares que estas deveriam ocupar, e os que não deveriam.

Isso porque compreendemos que a construção de um *corpus* tem a ver com as condições de produção em que o material a ser analisado foi produzido, bem como suas repetições, falhas e furos nos sentidos gerados:

No que diz respeito [...] à *constituição de um corpus discursivo*, como dispositivo de agrupamento e de organização de sequências discursivas regulado pela noção de “condições de produção do discurso”: essa noção, com efeito, só se sustenta na possibilidade de operar o fechamento de um espaço discursivo em que a retomada esteja assegurada (Courtine; Marandin, 2016, p. 36).

Orlandi (1984), trabalha com o conceito de *recortes* para análise, considerando-os uma unidade discursiva. Assim, nosso corpus se constitui a partir de recortes, que concebem os fragmentos de um texto para promover a análise de discurso. Verificamos ser necessária essa abordagem analítica, pois, para observar a formulação do discurso que autoriza o que seria(m) e o que não seria(m) a(s) mulher(es), devemos considerar os fragmentos que definem supostamente o que cada filósofa e seus dizeres significam, em determinado contexto de produção, sobre esta(s), isto é, os efeitos de sentidos dados por meio dos dizeres das filósofas.

Observamos, então, a análise de recortes do texto de três filósofas, sendo elas Hildegard de Bingen ([1151] 2015), com *Scivias*⁷, Olympe de Gouges ([1791] 2021), com *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*⁸, e Lou Andreas-Salomé ([1889] 1991; [1910] 2022b), com *A humanidade da mulher, esboço de um problema* e *O erotismo*⁹. Como nos filiamos a uma postura epistemológica que prioriza os saberes produzidos por mulheres, outras obras de pensadoras também serão usadas na teorização e nas análises.

Consideramos que nossa pesquisa poderá contribuir com o tema, já que, utilizando-nos do aporte metodológico teórico-analítico da Análise de Discurso pecheuxtiana, investigamos o pensamento de filósofas sobre a condição das mulheres no período histórico selecionado. Como hipótese, observamos que o trabalho das pensadoras para falar sobre si e sobre mulheres podem gerar efeitos

⁷ *Scivias* foi originalmente escrito no século XII, entre os anos de 1141 a 1151.

⁸ Declaração publicada no século XVIII, em 1791.

⁹ Em seu original, do século XIX, *A humanidade da mulher, esboço de um problema* foi publicado em 1899 e, no século XX, *O Erotismo*, foi publicado em 1910.

de sentidos outros, que produzem ressonâncias históricas e contribuem para mudanças na forma como as mulheres eram e são vistas, isto é, põem em circulação outras formações imaginárias, discursivas e ideológicas, e outros efeitos de sentidos sobre as mulheres. Analisamos essa temática por meio dos discursos, dos ditos e não-ditos, das condições de produção históricas, de uma memória sobre as mulheres, e dos possíveis efeitos de sentidos que surgiram a partir do pensamento das filósofas, em contraponto com dizeres de filósofos para ilustrar a passagem de uma formação discursiva para outra, de uma formação imaginária para outra, de uma formação ideológica para outra, de um efeito de sentidos para outro(s).

Descrevendo nosso percurso analítico, nossa problematização é voltada para uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres a partir da escrita de filósofas sobre si e sobre outras, isto é, para o discurso de filósofas que ao escreverem sobre mulheres também falam de si. Como objetivo geral, analisamos o objeto discursivo que expõe dizeres sobre mulheres na escrita de filósofas, considerando determinados efeitos de sentidos produzidos. Para isso, propomos, como objetivos específicos, *recobrar* os efeitos da institucionalização do silenciamento das filósofas na história da Filosofia e *retomar, revisitar*, uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres materializada nos dizeres de filósofos idealistas; *analisar* a formação imaginária, discursiva e ideológica a respeito de mulheres a partir do objeto discursivo advindo de recortes de textos de filósofas e seus possíveis efeitos de sentidos; *contemplar* o contexto de produção histórico-filosófico de tais materialidades discursivas; e *investigar* em quais espaços esses dizeres produziram ponderações.

Em outras palavras, analisamos, a partir dos textos das filósofas que constituem nosso *corpus*, *quem* foram as mulheres que escreveram e em que lugar sócio-histórico seus escritos encontraram espaço para significação; *como* a teoria filosófica em textos produzidos por mulheres materializa dizeres sobre mulheres; em *qual* contexto de produção tais ponderações aconteceram; *quais* são os possíveis efeitos de sentidos dessas elaborações das filósofas sobre as mulheres; e *se* os ensaios filosóficos destas apontam para uma tentativa de delimitar o que seriam as mulheres ou *como*, ao falarem sobre estas, dedicaram-se a ponderar sobre suas condições de existência, isto é, sobre as posições e os espaços que as mulheres

poderiam/deveriam ocupar, bem como a falta de direitos destas na sociedade, nas esferas privada e pública.

Dito de outro modo, buscamos dar a ver se há outras formações imaginárias, ideológicas e discursivas produzindo outros efeitos no discurso quando são mulheres a falar sobre mulheres, ou se o sentido se mantém o mesmo de uma formação discursiva da filosofia dominante, que se filia a uma ideologia da ordem do patriarcal, que reproduz uma mesma formação imaginárias de mulheres como a vista na História.

Por isso, no decurso deste trabalho, e considerando nossos objetivos específicos, não seguimos uma formação clássica em nossa tese, relacionando cada objetivo específico com um capítulo. Pelo contrário, buscamos dar conta de cada um deles considerando uma filósofa e seus recortes por vez. Assim, inicialmente *tateamos* pelas definições de conceitos da Análise de Discurso pecheuxiana fundamentais para nossa análise. Depois, *recobramos* a(s) posição(ões) discursiva(s) de filósofos, retomando a discussão sobre uma formação imaginária de mulheres materializada nos dizeres de pensadores ao longo do desenvolvimento da Filosofia Idealista, que compõe uma memória, dizeres sobre o que seria a *mulher*. Depois *observamos* os objetivos específicos de cada filósofa em seus textos. E por fim, *persistimos* na ideia de que mulheres são sujeitos, e como tal, podem tecer sua história e entrelaçar seus desejos com a realidade.

Nesse trabalho, consideramos uma formação discursiva hegemônica da filosofia, isto é, os já-ditos dominantes institucionalizados na História da Filosofia, memórias que já-contam sobre as mulheres, por meio de materialidades discursivas que constituem um imaginário sobre estas, em textos via de regra produzidos por homens. Na sequência, analisamos, observamos e investigamos possíveis efeitos de sentido de uma formação imaginária de mulheres discursivizada a partir dos textos das filósofas que compõem nosso *corpus*. Se considerarmos que as palavras mudam de sentido conforme as posições ocupadas por aqueles que dizem, conforme Haroche, Pêcheux e Henry ([1971] 2020, p. 34), então, em conformidade com os autores temos que “as palavras ‘mudam de sentido’ ao passar de uma formação discursiva a outra”. Verificamos, assim, como e se, quando filósofas escrevem sobre mulheres e falam de si, o significante *mulher(es)* muda de sentido, isto é, como e se quando esta(s) é(são) falada(s) por filósofas, em detrimento de

quando é(são) falada(s) por filósofos, há circulação de novas formações imaginárias, discursivas e ideológicas e efeitos de sentidos outros.

Pensando sobre a posição-sujeito que também investigamos, isto é, as filósofas, é importante analisar a história do conhecimento/da ciência, o contexto histórico do recorte proposto entre os séculos XII e XX, a história das mulheres e destas na filosofia. Há a necessidade, então, de observar, ao longo da tese, que mulheres são essas, isto é, qual sua classe social, faixa etária, etnia, gênero e orientação sexual, na medida em que for possível encontrar registros históricos sobre tais questões.

Sobre o recorte histórico, procuramos bordear pelos diversos séculos com o objetivo de (re)conhecer textos de várias filósofas a partir de diferentes condições de produção. Optamos pela seleção geográfica do Ocidente, em especial da Europa, por ainda advirem de lá a maioria dos cânones filosóficos. Consideramos que há muitas filósofas que produziram conhecimento amplo e profundo acerca dos mais diversos temas fora do contexto europeu. Contudo, como nossa proposta é analisar a materialidade discursiva de pensadoras desde uma formação imaginária, discursiva e ideológica sobre mulheres, julgamos necessário investigar a partir de um cenário filosófico com maior tradição dentro do Aparelho Ideológico Escolar/Científico¹⁰.

Por isso, no segundo, e próximo, capítulo, apresentamos, dando a *(Re)conhecer*, nossa base metodológica teórico-analítica, que é fundamentada na Análise de Discurso pecheuxtiana, com determinados conceitos principais para desenvolver essa tese, tais como sujeito, memória, já-dito, formação discursiva, formação ideológica, formação imaginária, ideologia, furo, falha, falta, entre outros. Porém, revisitaremos ou (re)apresentaremos estes e outros conceitos ao longo do nosso percurso de pesquisa, considerando que essa proposta teórico-analítica se constrói no batimento teoria-*corpus*.

Em *Recobrar*, terceiro capítulo, retomaremos determinados efeitos de sentidos da institucionalização do silenciamento das filósofas na História da Filosofia. Para isso, apresentaremos trechos de textos de filósofos, reavendo uma formação imaginária, discursiva e ideológica de mulheres materializadas nos dizeres

¹⁰ Em trabalhos futuros, gostaríamos de nos debruçar sobre a mesma temática, mas com o recorte histórico-geográfico de filósofas sul-americanas, em especial as pensadoras brasileiras.

de pensadores Idealistas, *recobrando* destes as formações a que sujeitos na posição-filósofos idealistas se filiam.

Para trabalhar nos objetivos de *observar* a(s) formação(ões) imaginária(s), discursiva(s) e ideológica(s) sobre as mulheres a partir do objeto discursivo advindo de recortes de textos de filósofas; de *ponderar* sobre possíveis efeitos de sentido dos textos dos dizeres das filósofas sobre mulheres e sobre si; de *considerar* o contexto de produção histórico-filosófico de tais efeitos de sentido; de *analisar* o objeto discursivo acerca dos direitos e dos deveres das mulheres a partir da escrita de filósofas; e de *observar* em quais espaços esses dizeres ressoaram e produziram reflexões, distribuiremos nossa análise em capítulos a partir da produção teórica de filósofas.

Assim, dividimos a análise de nosso *corpus* em três seções. Em *Aproximar*, quarto capítulo, observamos recortes da obra *Scivias*, de Hildegarda de Bingen ([1151] 2015), na qual a filósofa materializa dizeres sobre as mulheres a partir de um texto produzido dentro do Aparelho Ideológico Religioso Católico. Em *Resistir*, quinto capítulo, ponderamos sobre a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, contemplação de Olympe de Gouges ([1791] 2021) sobre a falta de igualdade social e jurídica entre mulheres e homens no contexto da Revolução Francesa. E em *Entrelaçar*, sexto capítulo, analisamos como as investigações de Andreas-Salomé ([1889] 1991; [1910] 2022b), considerando recortes de *A humanidade da mulher, esboço de um problema* e *O erotismo*, contribuem para pensar sobre gênero, acerca dos lugares sociais e das posições que mulheres e homens assumiram historicamente.

Por fim, em *Persistir*, sétimo capítulo, elaboramos conclusões aos propósitos iniciais da investigação que desenvolvemos, persistindo na tese de que há furo nos dizeres, falhas no ritual da linguagem, em uma formação discursiva da filosofia e em formações imaginárias sobre as mulheres, uma vez que observamos que esse significante, isto é, *mulheres*, tem outros efeitos de sentido quando dito por filósofas ao invés de filósofos, mudando também a formação ideológica a que os sujeitos-filósofas se filiam. Nele também retomamos a problemática inicial de nossa pesquisa, e a hipótese de que no objeto discursivo dos dizeres das filósofas sobre as mulheres surgem efeitos de sentidos outros. Buscamos, enfim, apresentar o desenvolvimento de nossos objetivos a fim de trabalhar com a ideia de que pensar sobre as filósofas é, também, considerar as mulheres como sujeitos na História,

mulheres que *acon-tecem*, pois ao assumir a posição sujeito-filósofa, mulheres escrevem, pensam, ponderam e ocupam lugar na filosofia, na ciência e na produção de conhecimento. Buscamos, assim, bordear pela tecitura de uma presença-ausência de mulheres na Filosofia.

Há de se dizer, ainda, que na abertura de cada divisão capitular, trouxemos epígrafes de diversas autoras, introduzindo o que abordamos nos capítulos. Também convocamos figuras da artista plástica Julia Panadés (2013, 2021, 2022), pois consideramos que as imagens criadas por esta conversam com a temática proposta em nossa tese, com a multiplicidade de perspectivas que são possíveis acerca das mulheres e seus desdobramentos enquanto sujeitos na história e na sociedade.

2 (RE)CONHECER



Fonte: Panadés, Julia. *Entrando em Estado de Graça*, 2021.

Não estou muito certa de que modo escrever muda as coisas, mas sei que muda. De modo indireto – como as trilhas das minhocas aerando a terra; nem sempre intencional como as caudas de poeira brilhante arrastada pelos cometas. Mas, realmente, tem um efeito no cosmo. Antes de serem escritas, as coisas não existem da mesma forma. O ato de fixá-las em palavras acrescenta-lhes um significado de moeda que pode ser negociada (Jong, 2001, p. 14).

Na Análise de Discurso pecheuxtiana, observamos que “não é só quem escreve que significa; quem lê também produz sentidos”¹¹ (Orlandi, 2012, p. 134). Por isso, escrever sobre mulheres que pensam a partir do lugar de mulheres é propor uma análise sobre sujeitos e seus dizeres, sobre os possíveis efeitos de sentidos que a leitura oportunizará. É reconhecer os efeitos que surgem desde uma materialidade discursiva, tendo em vista contextos históricos específicos e as condições de produção do período. É elaborar como os sentidos não são homogêneos e hegemônicos, mas sim o resultado de memórias, de já-ditos, de não-ditos, de contradições, de regularidades, de furos e de falhas.

Nomeamos este capítulo como *Reconhecer* porque estamos propondo um (re)conhecimento do método teórico-analítico da Análise de Discurso pecheuxtiana. Por isso também escolhemos a imagem de Panadés (2021), pois o conhecimento nos possibilita *entrar em um estado de graça*, ter uma elevação de pensamento. Nela observamos uma mulher com suas costas cheias de outras cabeças e é disso que imaginamos tratar essa seção capitular: um desenrolar de várias “cabeças”, várias ideias, várias autoras e autores para formular o gesto do método teórico-analítico ao qual nos filiamos.

Considerando, como Pêcheux ([1988] 2014c), que a Análise de Discurso é uma teoria não-subjetiva da subjetividade, falamos em análise sobre sujeitos na medida em que ponderamos que os conceitos de sujeito e de subjetividade são fundamentais à teoria pecheuxtiana de uma análise histórica dos processos de constituição dos efeitos de sentidos.

A análise de discurso não é um método de interpretação, não atribui nenhum sentido ao texto. O que ela faz é problematizar a relação com o texto, procurando apenas explicitar os processos de significação que nele estão configurados, os mecanismos de produção de sentidos que estão funcionando. Compreender, na perspectiva discursiva, não é, pois, atribuir um sentido, mas conhecer os mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de significação (Orlandi, 2012, p. 158-159).

¹¹ Daí a importância em considerarmos as formações imaginárias enquanto conceito *sine qua non* da proposta teórico-analítica pecheuxtiana, mesmo que este tenha sido teorizado diretamente apenas no texto de introdução à Análise de Discurso, isto é, na obra *Análise Automática do Discurso*, de 1969. Isto porque o conceito de formação imaginária considera *aquele que fala, aquele que recebe os dizeres, aquilo que é dito e aquilo que é ouvido*, atentando-se a isso para analisar a opacidade do discurso, tratando-o como *efeito de sentidos* entre locutores.

Na abordagem da Análise de Discurso pecheuxtiana, para constituir o discurso como objeto de estudo, a proposta metodológica teórico-analítica elaborada por Pêcheux ([1969] 2014a, [1975] 2014b, [1988¹²] 2014c)¹³ considera, como abordamos introdutoriamente na seção anterior, o imbricamento de três áreas do conhecimento: o *Materialismo Histórico*, a *Linguística*, e a *Teoria do Discurso*, atravessadas por uma teoria da subjetividade de caráter psicanalítico.

Nas palavras fundadoras da disciplina pecheuxtiana,

[o quadro epistemológico da Análise de Discurso reside na] articulação de três regiões do conhecimento científico: 1. o materialismo histórico, como teoria das formações sociais e de suas transformações, compreendida aí a teoria das ideologias; 2. a linguística, como teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo; 3. a teoria do discurso, como teoria da determinação histórica dos processos semânticos. Convém explicitar ainda que estas três regiões são, de certo modo, atravessadas e articuladas por uma teoria da subjetividade (de natureza psicanalítica) (Pêcheux; Fuchs ([1975] 2014b, p. 160).

Orlandi (2015a), pioneira nos estudos de Pêcheux no Brasil, afirma que as três regiões do conhecimento científico, implicadas e deslizadas pelo e no gesto teórico-analítico da Análise de Discurso, são a *Linguística*, como ciência da linguagem, o *Materialismo Histórico*, como ciência das formações sociais, e a *Psicanálise*, como ciência do inconsciente.

Não aprofundaremos a diferenciação do gesto teórico-analítico pecheuxtiano (Pêcheux; Fuchs [1975] 2014b), que traz a Psicanálise como uma teoria da subjetividade que atravessa e articula o Materialismo Histórico, a Linguística e a Teoria do Discurso, e a proposta de Orlandi (2015a), que imbrica Linguística, Marxismo e Psicanálise. Como justificativa, consideramos que a elaboração orlandiana baseia-se nos escritos originários, e os deslocamentos que, por ventura, possam acontecer, estão de acordo com a formulação pecheuxtiana.

Assim, segundo Maldidier (2017), o início do desenvolvimento da Análise de Discurso foi constituído a partir da reunião de Pêcheux a um grupo de

¹² *Les vérités de la Palice*, título original, foi primeiramente publicado em 1975, mas, como trazemos em nossa tese o texto de Pêcheux e Fuchs, *A propósito da Análise Automática do Discurso*, do mesmo ano, preferimos adotar o ano da primeira publicação no Brasil, 1988, para nos referirmos ao texto *Semântica e discurso*, em tradução brasileira.

¹³ Estes são os três textos que observamos como fundadores da Análise de Discurso pecheuxtiana. No entanto, há muito mais dizeres proferidos por M. Pêcheux que analisamos para essa tese e para a metodologia teórico-prática a que estamos trabalhando.

pesquisadores com influências das mais diversas áreas do saber. Devido ao seu sucesso na Escola Normal Superior (ENS) da *rua d'Ulm*, prestigioso espaço de desenvolvimento teórico na França, Pêcheux recebe apoio de Canguilhem e ingressa no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). Lá, a partir da crítica em comum à análise de conteúdo e à psicologia social, Pêcheux estabelece laços de pesquisa com Paul Henry, teórico matemático e linguístico, e com Michel Plon, psicanalista.

Elaborando tais críticas, Pêcheux repensou o discurso enquanto conceito ligado a um dispositivo: “O *discurso* me parece, em Michel Pêcheux, um verdadeiro *nó*”, não sendo mais “um objeto primeiro ou empírico”, e sim “o lugar teórico em que se intrincam literalmente todas suas grandes questões sobre a língua, a história, o sujeito” (Maldidier, 2017, p. 16).

O que Pêcheux ([1969] 2014a, [1975] 2014b, [1988] 2014c) propõe, então, é uma metodologia de investigação teórico-analítica para compreender o discurso enquanto um objeto, considerando, como já mencionamos, a História, a Linguística e a Psicanálise.

Como sabemos que Teoria, Método, Procedimentos Analíticos e Objeto têm uma relação imanente, ao falar desse objeto [isto é, o discurso], ele só podia fazê-lo pela construção da teoria e do método. Tarefa ainda mais difícil quando se trata de uma ciência como a análise de discurso em que a análise precede, em sua constituição, a própria teoria (Orlandi, 2017b, p. 10, acréscimos nossos).

Por ser um filósofo que construiu uma base epistemológica a partir do deslizamento de conceitos desses três pilares científicos, Maldidier (2017) metaforiza Pêcheux como um homem dos andaimes suspensos. Isso porque ele continuamente formulou e reformulou sua proposta metodológica. Esta, por sua vez, é considerada um *investigar* teórico e analítico, por Orlandi (2017b, p.10), pois se constitui no entrelace de teoria e *corpus*: “Não há uma teoria já pronta que sirva de instrumento para a análise”. Isto é, devido ao analista ter um objeto a ser analisado é que a teoria vai se impondo.

Desse modo, a Análise de Discurso pecheuxtiana representa um método de investigação que, ao reunir as três bases epistemológicas, critica e desloca vários de seus conceitos, modificando-os na forma como são compreendidos e utilizados. Em outras palavras, para constituírem o corpo metodológico teórico-analítico da Análise

de Discurso pecheuxtiana, o imbricamento entre a Linguística, o Materialismo Histórico e a Psicanálise estabelece novos limites à conceituação regular dessas teorias.

Embora Pêcheux ([1969] 2014a, [1975] 2014b, [1988] 2014c) tenha pensado a Linguística pelo viés saussuriano, trabalhando com as noções de signo e de valor, de sistematicidade e de funcionamento da língua, ele também se distancia de Saussure na medida em que rompe com o binário língua/fala. Isso, como afirma Venturini (2015, p. 155), “exige que os sujeitos [...] se inscrevam na perspectiva discursiva, em que a língua significa pela história e se constitui por uma base material e por processos discursivos”.

Assim, o filósofo passa a considerar o par língua/discurso, postulando o conceito de discurso, tendo-o como o objeto teórico a ser analisado a partir de uma materialidade linguística e histórica. Tal deslocamento, segundo Leandro-Ferreira (2010, p. 3.), leva a Análise de Discurso a considerar a língua não como uma estrutura fechada e homogênea, mas sim como materialidade que admite falta, furos, falhas “e incorpora o termo ‘real da língua’, [...] para expressar essa incompletude, esse não-todo que é próprio da língua e a constitui”. Ou, como diz Venturini (2015, p. 155), “pelos espaços de memória convocados, as materialidades se estruturam não só pelo verbal, mas também pelo não-verbal, o qual significa pela memória e se diz pela língua”, o que, segundo a autora, “rompe com a linearidade, com a completude e se constitui pela falha, pela falta e por equívocos”.

O pilar do Materialismo Histórico, de viés althusseriano, fornece à Análise de Discurso a mediação entre linguagem e ideologia. Segundo Althusser (1974) formula e Pêcheux ([1988] 2014c) emprega:

[...] a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos. [...] A ideologia sempre-já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que nos leva a precisar que os indivíduos são sempre-já interpelados pela ideologia como sujeitos, e nos conduz necessariamente a uma última proposição: *os indivíduos são sempre-já sujeitos* (Althusser, 1974, p. 102).

Assim, é pela relação entre linguagem e ideologia, com aporte na perspectiva elaborada por Althusser (1974), que a noção de sujeito para a Análise de Discurso pecheuxtiana toma forma. Este é, conforme Leandro-Ferreira (2010, p. 4), “interpelado, assujeitado ideologicamente e produto de determinações, por influência

direta do materialismo histórico”. O sujeito também será um dos conceitos deslizando que estabelecerá a Psicanálise como um dos “tripés” teóricos da proposta teórico-metodológica de análise discursiva pecheuxtiana. Como afirmaram Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014b), a teoria da subjetividade de natureza psicanalítica atravessa e articula tanto o Materialismo Histórico quanto a Linguística e a Teoria do Discurso.

Tal como a Psicanálise, enquanto prática, a Análise de Discurso pecheuxtiana, enquanto teoria, precisa da linguagem para chegar ao conceito de sujeito que quer alcançar.

[...] não dá para entrar nessa ‘*morada do sujeito*’, sem ser pela porta da linguagem, que ocupa o principal cômodo nos domínios da psicanálise e desfruta também de um lugar nobre no território do discurso. Afinal, a suposição inicial em ambos os campos é a de que o sujeito não está dado, nem tampouco nasce ou se desenvolve, mas é construído. E para explicar o modo pelo qual o sujeito se constrói, é preciso trazê-lo para o campo do qual ele é efeito, isto é, o campo da linguagem (Leandro-Ferreira, 2010, p. 4).

Segundo Patti, Abrahão e Sousa e Garcia (2017, p. 223), o nó que interlaça/entrelaça a Análise de Discurso e a Psicanálise vem do projeto freudiano que leva a cabo a suposição do inconsciente, isto é, que “faz ruir por terra toda ilusão de que no eu há o controle, há a transparência, a obviedade”. Com isso, o sujeito, interpelado pela ideologia, vê-se como origem e fonte do que diz e pensa, não se dando conta de que isso se trata de uma fantasia, no sentido do que Pêcheux ([1988] 2014c) chamou de o teatro da consciência, de que falamos anteriormente.

É esse olhar/escutar que suspeita daquilo que olha/escuta, um olhar estrangeiro, estranhador, uma escuta que faz alteridade, desconfiada sobre as palavras, sobre o discurso e seus possíveis efeitos de sentido que veremos ao longo da construção teórica de Pêcheux. Aqui temos um nó que interlaça/entrelaça AD [Análise de Discurso] e Psicanálise: o projeto freudiano leva a cabo a suposição do inconsciente, que faz ruir por terra toda ilusão de que no *eu* há o controle, há a transparência, a obviedade. Para a Psicanálise, o óbvio não é óbvio, é passível de um olhar estranhador, estrangeiro, que o coloque em seu lugar de opacidade, revelando outros sentidos na cadência de uma cadeia de dizeres móveis e fluidos da discursividade. E é pelo viés de um olhar questionante, estrangeiro, ou de uma escuta afinada aos (des)afinos que poderemos estranhar o já naturalizado e ressignificar os sentidos. Nesse ponto, portanto, Pêcheux se distancia da Linguística clássica, que tomava o sujeito

como um senhor do seu dizer, como sujeito da inteligência, da vontade, centrado, e parte para a categorização do sujeito discursivo como uma forma-sujeito, um sujeito dividido, errante, que é interpelado ideologicamente porque é habitado pelo inconsciente, desde seu ingresso na linguagem (Pêcheux, 1975) (Patti; Abrahão e Sousa; Garcia, 2017, p. 223).

Nesse sentido, ideologia e inconsciente são, respectivamente, estruturas e funcionamentos que tem como caráter comum “dissimular sua própria existência no interior mesmo do seu funcionamento, produzindo um tecido de *evidências* ‘*subjetivas*’, devendo entender-se este último adjetivo não como ‘que afetam o sujeito’, mas ‘nas quais se constitui o sujeito’” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 139). Em outras palavras, para o sujeito interpelado pela Ideologia, que sempre-já existe, que está dentro da linguagem desde antes de nascer, há a ilusão de que se é livre e consciente, isto é, de que não se é assujeitado. Isso leva ao “apagamento do fato de que o sujeito resulta de um processo, apagamento necessário no interior do sujeito como ‘causa de si’” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 143).

Todavia, de que sujeito é este que a Análise de Discurso trata? Já demos pistas, afirmando que o indivíduo se constitui em sujeito pela ideologia, portanto, pela linguagem, sendo sujeito da/na linguagem. Sujeito assujeitado à ideologia. Senão vejamos.

A etimologia nos ensina que o sentido primeiro de “sujeito” (surgido no século XII) significa: “submetido à autoridade soberana”. “Sujeição” aparece igualmente na mesma época; no século XV, são derivadas as palavras “assujeitar” e depois “assujeitamento”. Bloch e Wartburg nos revelam também que o termo “sujeito”, significando no início “que é subordinado”, toma, a partir do século XVI, o sentido de “matéria, causa, motivo” e, enfim, de “pessoa que é motivo de algo, pessoa considerada em suas aptidões” (Haroche, 1992, p. 158).

Em todo caso, “o sujeito não é livre, ‘ele é falado’, isto é, dependente, dominado” (Haroche, 1992, p. 158). Aponta a autora, ainda, que Benveniste é um dos primeiros linguistas a pensar o sujeito nesses termos. Embora fale de um sujeito consciente, tese desconstruída pela Análise de Discurso pecheuxtiana, em seus escritos já vemos que é na e pela linguagem que os seres humanos se constituem como sujeito:

É na e pela linguagem que o homem se constitui como “sujeito”, porque só a linguagem funda na realidade, na “sua” realidade, que é a do ser, o conceito de “ego”. A “subjetividade” de que tratamos aqui

é a capacidade do locutor de se colocar como “sujeito” (Benveniste, 1988, p. 286).

Para explicitar a tese de que a Ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, Althusser (1974, p. 93) afirma que só existe ideologia pelo sujeito e para sujeitos, “*pela categoria de sujeito e pelo seu funcionamento*”.

Dizemos: a categoria de sujeito é constitutiva de toda a ideologia, mas ao mesmo tempo e imediatamente acrescentamos *que a categoria de sujeito só é constitutiva de toda a ideologia, na medida em que toda a ideologia tem por função (que a define) “constituir” os indivíduos concretos em sujeitos*. É neste jogo de dupla constituição que consiste o funcionamento de toda a ideologia, pois que a ideologia não é mais que o seu próprio funcionamento nas formas materiais da existência deste funcionamento (Althusser, 1974, p. 94).

Segundo Pêcheux ([1988] 2014c) e Althusser (1974), o resultado da interpelação do indivíduo em sujeito é que este seria evidente, transparente no sentido, um sempre-já sujeito, e que seria um efeito ideológico.

Como toda as evidências, incluindo as que fazem com que uma palavra “designa uma coisa” ou “possua uma significação” (portanto incluindo as evidências da “transparência” da linguagem), esta “evidência” de que eu e você somos sujeitos – e que esse fato não constitui problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar (Althusser, 1974, p. 95).

Disso emergiria a compreensão de um sempre-já sujeito, que existiria desde antes de nascer, determinado pelos dizeres de seus familiares. Isso, segundo Pêcheux ([1988] 2014c, p. 142), mascararia a evidência do indivíduo sempre-já interpelado em sujeito, “a ‘evidência’ da identidade oculta que esta resulta de uma identificação-interpelação do sujeito, cuja origem estranha é, contudo, ‘estranhamente familiar’”.

E dessa mistura entre o absurdo e o evidente, esse retorno ao estranho no familiar, que é introduzida a noção de pré-construído como efeito. Nos termos pecheuxtianos, consideramos esse efeito de pré-construído “como a *modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito...* ao mesmo tempo em que é *‘sempre-já sujeito’*” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 142). Disso resulta que:

[...] o “pré-construído” corresponde ao “sempre-já-aí” da interpelação ideológica que fornece-impõe a “realidade” e seu “sentido” sob a forma da universalidade [...], ao passo que a “articulação” *constitui o sujeito em sua relação com o sentido*, de modo que ela representa, no interdiscurso, aquilo que *determina a dominação da forma-sujeito* (Pêcheux [1988] 2014c, p. 151).

Ainda sobre esse conceito, Pêcheux ([1988] 2014c) explora o que seria o sujeito para o Idealismo, uma forma ilusória que coloca a independência do pensamento em relação ao ser, em que é impossível o *eu* não ser *eu*, mesmo que no processo de *identificação* fosse possível se colocar no lugar do outro (por exemplo, se eu estivesse em seu lugar/no lugar dela/no lugar dele, eu veria e pensaria o que você/ela/ele vê e pensa):

O apagamento do fato de que o sujeito resulta de um processo, apagamento necessário no interior do sujeito como “causa de si”, tem como consequência, a nosso ver, a série do que se poderia chamar as *fantasias metafísicas* [...]. Se é verdade que a ideologia “recruta” sujeitos entre os indivíduos [...] e que ela os recruta a *todos*, é preciso, então, compreender de que modo os “voluntários” são designados nesse recrutamento, isto é, no que diz respeito, de que modo todos os indivíduos *recebem como evidente* o sentido do que ouvem e dizem, leem ou escrevem (do que ele *querem* e do que se *quer* lhes dizer), enquanto “sujeitos-falantes”: compreender realmente isso é o único meio de evitar repetir, sob a forma de uma análise teórica, o “efeito Münchhausen”, colocando o sujeito como origem do sujeito, isto é, [...] colocando o sujeito do discurso como origem do sujeito do discurso (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 143-144).

Considerando o exposto até agora, compreendemos que o sujeito se submete a linguagem para poder significar. Assim, “o assujeitamento é a própria possibilidade de ser sujeito”, sendo essa “a contradição que o constitui: ele está sujeito à (língua) para ser sujeito de (o que diz)” (Orlandi, 2017a, p. 22). Além disso, pensar o sujeito assujeitado implica em considerar a *forma-sujeito*, isto é, “a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais” (Orlandi, 2017a, p. 21). Em outras palavras, é da interpelação do indivíduo em sujeito pela ideologia que resulta uma forma-sujeito histórica – em nosso caso, forma-sujeito capitalista e jurídica, e, na Idade Média, forma-sujeito medieval e religiosa.

[...] o efeito do real sobre si mesmo, na medida em que ele produz aquilo que chamamos a “forma-sujeito”, fornece-impõe a “realidade” ao sujeito sob a forma geral do desconhecimento [...]. Não causa surpresa o fato de que – em função do que precede – esse *desconhecimento* seja fundado sobre um *reconhecimento* [...]. É

nesse reconhecimento que o sujeito se “esquece” das determinações que o colocaram no lugar que ele ocupa – entendamos que, sendo “sempre-já” sujeito, ele “sempre-já” se esqueceu das determinações que o constituem como tal (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 158).

Isso explicaria, de acordo com o filósofo, o caráter não fortuito, mas necessário em absoluto, da dupla forma empírica e especulativa, do assujeitamento ideológico. O que por sua vez permite compreender que o pré-construído remete simultaneamente “àquilo que todo mundo sabe” e “àquilo que todo mundo, em uma ‘situação’ dada, pode ser e entender, sob a forma das evidências do ‘contexto situacional’ (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 159).

Retomando, a forma-sujeito seria, então, segundo Orlandi (2017a, p. 21) “a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais”.

É examinando as propriedades discursivas da forma-sujeito que nos deparamos com o ego-imaginário, como sujeito do discurso. Este por sua vez se constitui pelo esquecimento do que o determina, pois é do funcionamento da ideologia em geral que resulta a interpelação dos indivíduos em sujeitos (e, como diz M. Pêcheux, especificamente dos sujeitos de seu discurso). Interpelação que se realiza através do complexo das formações ideológicas e, especificamente, através do interdiscurso intrincado nesse complexo, fornecendo a cada sujeito sua “realidade” enquanto sistema de evidências e de significações percebidas (Orlandi, 2017a, p. 21).

Em todo caso, nessa disciplina metodológica teórico-analítica, concebemos a língua não enquanto sistema abstrato, e sim como “língua no mundo, com maneiras de significar, com homens [e mulheres] falando, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade” (Orlandi, 2015a, p. 13-14, acréscimos nossos). Daí a necessidade de se entender como mulheres e homens passam de indivíduos (seres empíricos) para sujeitos (seres na língua, na história, na sociedade).

Por isso, ao elaborar nossa tese, isto é, ao analisar o objeto discursivo produzido por filósofas acerca de suas formulações sobre as mulheres e investigar a respeito do imaginário que recai sobre estas, precisamos aprofundar o que analistas de discurso pecheuxtiano teorizaram como discurso, processo discursivo, condições de produção do discurso, formação imaginária, entre outros termos. Daremos continuidade, então, ao nosso tateamento pela base metodológica pecheuxtiana.

2.1 TATEAR

Pêcheux ([1969] 2014a, p. 76), retomando a visão sociológica, afirma que “um discurso é sempre pronunciado a partir de *condições de produção* dadas”, e que, por isso, está “situado no interior da *relação de forças* existentes entre os elementos antagonistas de um campo político dado”. A retomada de viés sociológico por Pêcheux ([1969] 2014a) feita aqui é um contraponto com a teoria saussuriana que considera o discurso da ordem da fala e, portanto, não da ordem da língua, já que Saussure estabelece a dicotomia língua *versus* fala.

A aproximação de Pêcheux dos sociólogos está em compreender o discurso como instituído no funcionamento da língua, tomando-o como

[...] uma parte de um mecanismo em funcionamento, isto é, como pertencente a um sistema de normas nem puramente individuais nem globalmente universais, mas que derivam da estrutura de uma ideologia política, correspondendo pois a um certo lugar no interior de uma formação social dada (Pêcheux ([1969] 2014a, p. 76).

Sobre o discurso político, “que serve [...] apenas de representante exemplar de diversos tipos de processos discursivos” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 76), o filósofo afirma:

[...] o que diz, o que anuncia, promete ou denuncia não tem o mesmo estatuto conforme o lugar que ele ocupa; a mesma declaração pode ser uma arma temível ou uma comédia ridícula segundo a posição do orador e do que ele representa, em relação ao que diz: um discurso pode ser um ato político direto ou um gesto vazio, para “dar o troco”, o que é uma outra forma de ação política (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 76).

Um discurso, então, seja ele de qual tipo de processo discursivo for, por exemplo, discurso político, discurso filosófico, discurso científico, discurso religioso, entre outros, “deve ser remetido às relações de sentido nas quais é produzido” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 76). A isso implica dizer que o discurso sempre remete a um outro, no qual “é uma resposta direta ou indireta, ou do qual ele ‘orquestra’ os termos principais ou anula os argumentos”, conjugando-se sempre sobre “um discurso prévio, ao qual ele atribui o papel de matéria-prima” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 76).

Já sobre as condições de produção, o filósofo enuncia, em termos gerais, que:

[...] os fenômenos linguísticos de dimensão superior à frase podem efetivamente ser concebidos como um funcionamento mas com a condição de acrescentar imediatamente que este funcionamento não é integralmente linguístico, [...] e que não podemos defini-lo senão em referência ao mecanismo de colocação dos protagonistas e do objeto de discurso, mecanismo que chamamos “condições de produção” do discurso (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 78).

O filósofo pondera que se considerarmos a hipótese segundo a qual “a um estado dado das condições de produção, corresponde uma estrutura definida dos processos de produção do discurso a partir da língua”; e, ainda, se o estado das condições é fixado, então “o conjunto dos discursos suscetíveis de serem engendrados nessas condições manifesta invariantes semântico-retóricas estáveis no conjunto considerado e que são características do processo de produção colocado em jogo” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 78). Tanto que, podemos supor que “é impossível analisar um discurso como um texto, [...] mas que é necessário referi-lo ao conjunto de discursos possíveis a partir de um estado definido das condições de produção (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 78).

Em tempo, o filósofo pensa o *discurso* como:

[...] uma sequência linguística de dimensão variável, geralmente superior à frase, referida às condições que determinam a produção dessa sequência em relação a outros discursos, sendo essas condições propriedades ligadas ao lugar daquele que fala e àquele que o discurso visa, isto é, àquele a quem se dirige formal ou informalmente, e ao que é visado através do discurso (Pêcheux, [1973] 2015b, p. 214).

Assim, Pêcheux ([1969] 2014a, p. 81) chega à afirmação de que *discurso* é “um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos *A* e *B*”, em que *A* é o “enunciador” e *B* é o “destinatário”. Disso, podemos extrair a máxima de que *discurso* é um efeito de sentidos entre enunciador e destinatário, ou ainda um “efeito de sentidos entre locutores” (Orlandi, 2015a, p. 20).

Dizer que o discurso é efeito de sentidos entre locutores significa deslocar a análise de discurso do terreno da linguagem como instrumento de comunicação. Além disso significa, em termos do esquema elementar da comunicação, sair do comportamentalismo que preside a relação entre locutores como relação de estímulo e

resposta em que alguém [que] toma a palavra transmite uma mensagem a propósito de um referente e baseando-se em um código que seria a língua, o outro responde e teríamos aí o circuito da comunicação. Não há essa relação linear entre enunciador e destinatário. Ambos estão sempre já tocados pelo simbólico. Tampouco a língua é apenas um código no qual se pautaria a mensagem que seria assim transmitida de um a outro. Não há, além disso, esta transmissão: há efeitos de sentidos entre locutores. Efeitos que resultam da relação de sujeitos simbólicos que participam do discurso, dentro de circunstâncias dadas. Os efeitos se dão porque são sujeitos dentro de certas circunstâncias e afetados pelas suas memórias discursiva (Orlandi, 2017a, p. 17, acréscimos nossos).

Sobre esses locutores, a quem um efeito de sentidos se estabelece, Pêcheux ([1969] 2014a, p. 81) aponta que “os elementos *A* e *B* designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais”. Isto é, “designam lugares determinados na estrutura de uma formação social”. Tais lugares são, por exemplo, o de chefe, funcionária/funcionário, operária/operário, mas também, mãe/pai, filha/filho, irmã/irmão, esposa/esposo etc, e “são marcados por propriedades diferenciais determináveis” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 81). E é a partir da diferenciação determinável desses lugares, que chamaremos de sociais, que o filósofo elabora o que seriam as *formações imaginárias*.

Nossa hipótese é a de que esses lugares estão *representados* nos processos discursivos em que são colocados em jogo. Entretanto, seria ingênuo supor que *o lugar como feixe de traços objetivos* funciona como tal no interior do processo discursivo; ele se encontra aí representado, isto é, *presente, mas transformado*; em outros termos, o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que *A* e *B* se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 81-82).

Nesse sentido, nossa pesquisa investiga o que as filósofas (*A*) atribuem a si e às outras, em nosso caso, analistas de discursos, leitoras, e, principalmente mulheres (*B*), considerando a imagem que fazem de seu próprio lugar (“*A*”, isto é, “filósofas, mulheres, autoras”) e do lugar das outras (“*B*”, ou seja, “as pessoas que as leem”). Como veremos na sequência, pelas análises, as filósofas selecionadas falam das mulheres geralmente atrelando-as aos lugares sociais que estas ocupam como mãe, filha, irmã, esposa, entre outros, falando, assim, do que (Pêcheux ([1969] 2014a) chama de situações e posições:

[...] existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção, que estabelecem as relações entre as situações (objetivamente definíveis) e as posições (representações dessas situações). Acrescentemos que é bastante provável que esta correspondência não seja biunívoca, de modo que diferenças de situação podem corresponder a uma mesma posição, e uma situação pode ser representada como várias posições (Pêcheux ([1969] 2014a, p. 82).

Mais ainda, Pêcheux faz uma distinção entre lugar e posição:

Dada uma formação social-econômica resultante da combinação de vários modos de produção, com um modo de produção dominante (no caso, o modo de produção capitalista), diremos que o modo de produção capitalista reparte-distribui os agentes humanos em um número de *lugares*, entre os quais em particular aquele da reconstituição e da manutenção da força de trabalho. Em relação a esse lugar, diferentes *posições* podem ser tomadas (Pêcheux, [1973] 2015b, p. 217).

Compreendemos, então, que há situações em que as mulheres ocupam diversas posições, por exemplo, quando uma mulher ocupa o lugar social de chefe ou empregada, mas também o de mãe, filha, irmã, esposa, e ainda o de estudante, dona de casa, professora dentre outros. Em outras palavras, a situação é a de mulher, mas a posição pode variar de acordo com os lugares que esta vai ocupar no momento em que fica na posição A ou B de um discurso.

Sobre isso, Orlandi (2015a) afirma que o *lugar* remete a uma situação empírica, e *posição* a uma situação discursiva, sendo que o que funciona no discurso não são nem os sujeitos físicos nem os lugares empíricos, *mas as imagens que resultam de projeções*: “Em toda língua há regras de projeção que permitem ao sujeito passar da situação (empírica) para a posição (discursiva). O que significa no discurso são essas posições. E elas significam em relação ao contexto sócio-histórico e à memória” (Orlandi, 2015a, p. 38).

Para Pêcheux ([1969] 2014a), pensar em formações discursivas é considerar as imagens que um enunciador (no caso que analisamos, filósofa) faz de si e do destinatário (neste caso, quem vai ouvir ou ler as considerações das filósofas acerca das mulheres), e as imagens que o destinatário faz de si e do enunciador. Podemos compreender melhor isso no esquema das formações imaginárias criado pelo filósofo:

Expressão que designa as formações imaginárias		Significação da expressão	Questão implícita cuja “resposta” subentende a formação imaginária correspondente
A	I _A (A)	Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A	“Quem sou eu para lhe falar assim?”
	I _A (B)	Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A	“Quem é <i>ela</i> para que eu lhe fale assim?”
B	I _B (B)	Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B	“Quem sou eu para que <i>ela</i> me fale assim?”
	I _B (A)	Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em B	“Quem é <i>ela</i> para que me fale assim?”

Quadro 1: Conforme Pêcheux ([1969] 2014a, p. 82), adaptado com determinados substantivos no feminino para se adequar a nossa proposta analítica.

Segundo Pêcheux ([1969] 2014a), quando falamos de um significante/referente (R), não dizemos de uma essência deste, como queria a Filosofia Idealista, e sim falamos das condições de produção, do contexto, da representação da imagem de R, a partir do local de quem discursa e quem ouve sobre R ocupa. Para nossa análise, consideremos “mulheres” como R. Nesse sentido, um significante/referente, funciona dentro e a partir de um discurso, possuindo significados diferentes aos diferentes sujeitos que dizem e ouvem de R. Tais efeitos de sentidos são construídos, significados e modificados a partir dos locais ocupados por um sujeito que diz (A) e um outro que escuta (B) e das condições de produção do período. A formação imaginária seria, então, o que R significaria no discurso de acordo com as posições que A e B ocupam, como podemos observar melhor na disposição elaborada por Pêcheux ([1969] 2014a) que trazemos na sequência:

	Expressão que designa as formações imaginárias	Significação da expressão	Questão implícita cuja “resposta” subentende a formação imaginária correspondente
A	$I_A(R)$	“Ponto de vista” de A sobre R	“De que lhe falo assim?”
B	$I_B(R)$	“Ponto de vista” de B sobre R	“De que <i>ela</i> me fala assim?”

Quadro 2: Conforme Pêcheux ([1969] 2014a, p. 83), adaptado com um substantivo no feminino para se adequar a nossa proposta analítica

Dito de outro modo, em nossa tese, consideramos a imagem que nós, enquanto leitoras/leitores e/ou analistas de discurso, temos de A (filósofas) enquanto esta(s) fala(m) de R, isto é, imagens de mulheres conforme a posição que estas ocupam no discurso de filósofas. Assim, as mulheres que são discursivizadas pelas filósofas não tratam do sujeito empírico, mas das posições que o conjunto de mulheres ocupa dadas às situações discursivas. Como temos em A uma posição já definida, isto é, filósofas, analisaremos o que A fala de R conforme a posição que B ocupa e que é falada a partir do discurso de A. Desenvolveremos a aplicação do conceito ao longo dos capítulos de análise deste trabalho.

Ainda sobre isso, R não representa o real, pois este é inatingível. Como afirma Barthes ([1977] 2004), o real não é representável, só demonstrável:

O real não é representável, e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura. Que o real não seja representável – mas somente demonstrável – pode ser dito de vários modos: quer o definamos, com Lacan, como o impossível, o que não pode ser atingido e escapa ao discurso, quer se verifique, em termos topológicos, que não se pode fazer coincidir uma ordem pluridimensional (o real) e uma ordem unidimensional (a linguagem) (Barthes, [1977] 2004, p. 20-21).

Por isso, R é o *referente*, porque como afirma Pêcheux ([1969] 2014a, p. 83), trata-se de “o ‘contexto’, a ‘situação’ na qual aparece o discurso”, enquanto pertence às *condições de produção*. É, pois, como afirma o filósofo, “um objeto imaginário (a saber, o ponto de vista do sujeito) e não da realidade física” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 83).

A {	$I_A(I_B(A))$	B {	$I_B(I_A(B))$
	$I_A(I_B(B))$		$I_B(I_A(A))$
	$I_A(I_B(R))$		$I_B(I_A(R))$

Quadro 3: Conforme Pêcheux ([1969] 2014a, p. 83)

Disso resulta que “todo processo discursivo supunha, por parte do emissor, uma antecipação das representações do receptor, sobre a qual se funda a estratégia do discurso” (Pêcheux, [1969] 2014a, p. 83). O que, de acordo com o filósofo, forma a expressão ilustrada acima, em que: *A* corresponde a filósofas; I_A , a imagem do lugar de filósofas; *B*, pessoas que leem os escritos de filósofas; I_B , a imagem do lugar de pessoas que leem os escritos de filósofas; e *R*, a representação (imagem) de *mulheres*.

2.2 MEMORIAL OU IMAGINAR

Para Orlandi (2015b, p. 58), uma das manifestações da memória é o interdiscurso, já que este se constitui pelo já-dito que possibilita todo dizer: “é o saber discursivo que faz com que, ao falarmos, nossas palavras façam sentido”. Todavia, memória como um dos conceitos basilares da Análise de Discurso, possui outros desdobramentos. A própria Orlandi (2017c, p. 78) faz distinção entre “memória enquanto *interdiscurso*, marcada pelo movimento, memória *constitutiva*, e a memória que chamo de *institucionalizada*”. A memória constitutiva é estruturada pelo esquecimento, já a memória institucionalizada é a memória de arquivo, aquela que não esquece, que as Instituições sociais mantêm, alimentam e disponibilizam, com sentidos cristalizados. Há ainda a memória metalizada, que é a memória da tecnologia, da mídia.

Já Mariani (1990, p. 35) fala de uma memória social, definindo-a como “um processo histórico resultante de uma disputa de interpretações para acontecimentos presentes ou já ocorridos”. Como resultado desse processo, sucederia a predominância de uma dentre várias interpretações e um, às vezes aparente, esquecimento das demais. Isso produziria um sentido “comum” à sociedade, ou, dito de outra forma, manteia-se “imaginariamente o fio de uma lógica narrativa”.

Na memória social está a garantia de um efeito imaginário de continuidade entre as épocas ou, em outras palavras, a manutenção de uma narrativa coerente para uma formação social em função da reprodução/projeção dos sentidos “hegemônicos”. Mas tal linearidade, embora se projete imaginariamente como despida de contradições, é constituída por lacunas – as interpretações silenciadas – e por deslocamentos inerentes ao próprio ato da repetição (Mariani, 1990, p. 35-36).

Desse contexto narrado, surgiria o imaginário sobre uma materialidade. No caso de nosso trabalho, estamos partindo do já-dado de que mulheres foram sempre-já vistas, e, portanto, sempre-já discursivizadas, como hierarquicamente inferiores aos homens, tidas como seres incompletos, subcategorizados e, necessariamente, tendo que servir àqueles que lhe seriam superiores. Esquece-se ou se silencia as ações das mulheres na História em prol da lembrança dos feitos dos homens, produzindo um sentido de que só estes fizeram algo que valesse a pena a História relatar. Esse é o funcionamento da memória que institucionaliza um sentido em detrimento de outro, que mantém formações discursivas dominantes, dizeres outros que significam a mesma coisa.

[...] nas práticas sociais de fixação da memória, encontra-se entrelaçado aquilo que deve cair no esquecimento, pois o retorno de um sentido silenciado, ou a irrupção de um novo sentido, pode representar uma ameaça ao “*status quo*” vigente. Se o resultado da ação da memória corresponde, então, à fixação de uma interpretação sobre as demais (também possíveis) para um acontecimento, impedindo, assim, seu esquecimento, isso se dá porque no jogo das relações de forças sociais, não deixar um sentido ser esquecido é uma forma de eternizá-lo (e, até mesmo, mitificá-lo) enquanto memória “oficial” (Mariani, 1990, p. 36).

Mas é possível (re)ler a História e produzir sentidos (outros). No sentido discursivo, segundo Mariani (1990, p. 38), memória “pode ser entendida como a reatualização de acontecimentos e práticas passadas em um momento presente, sob diferentes modos de textualização [...], na história de uma formação ou grupo social”. Dito de outro modo, pensar discursivamente a memória “é analisar as formas conflituosas de inscrição da historicidade nos processos de significação da linguagem”. É, também:

[...] entrever os processos discursivos atuantes na cristalização de determinados sentidos em detrimento de outros, ou seja, dos processos discursivos que contribuem para a tessitura e

homogeneização da memória histórica oficial de uma formação ou grupo social. Em outras palavras, não basta apontar o sentido hegemônico, é necessário, do ponto de vista discursivo, considerar a relação de forças que permitiu sua hegemonia; filiar este sentido a outros com os quais ele pode ser relacionado; compreender como ele se tornou “objeto” para o pensamento; mapear os gestos de resistência, sinalizando os resíduos existentes; e por fim, compreender como e porquê aquele sentido “colou” e os demais não, isto é, que condições foram necessárias para ele fazer sentido na história daquela formação ou grupo social” (Mariani, 1990, p. 39).

Como estamos analisando, a condição necessária para se apagar ou se silenciar as mulheres na História e na Filosofia foi a de opressão, de controle, de submissão forçada. Com isso, não percamos de vista que as mulheres sempre-já existiram, lutaram, trabalharam, pensaram, falaram, porém as condições de produção de cada época controlaram os sentidos a serem produzidos acerca destas, minimizando sua presença em cada período histórico a partir daquilo que nos foi contado.

Em todo caso, a memória produziria um efeito de completude, ilusão “de literalidade dos sentidos, e de existência ‘concreta’ de uma realidade passada” (Mariani, 1990, p. 42). Por sua vez, isso criaria a “fantasia” de completude ligada aos processos ideológicos, que produziriam o efeito de evidência que se sustenta sobre os já-ditos, institucionalizados, admitidos como naturais. E é porque existe a incompletude, no campo da linguagem, “que outros sentidos podem ser ditos, ou que outras filiações de sentido podem ser organizadas retrospectivamente ou, ainda, que sentidos antes silenciados podem intervir” (Mariani, 1990, p. 42). A memória discursiva é constituída, então, como aponta Mariani (1990), por faltas e lacunas:

A memória é não-linear, lacunar, mas seu efeito é apresentar sentidos que se querem unívocos e estabilizados no fio do discurso. O histórico e o linguístico significam de modo não transparente, formam uma rede de significância, tecida de ambiguidades, de repetições, de equívocos, conflitos, etc (Mariani, 1990, p. 42).

Por isso, podemos reformular a presença de mulheres na História e na Filosofia, desafiando os já-ditos e a memória por meio de suas ambiguidades, lacunas. É o furo na linguagem que nos permite isso, a falha no ritual ideológico, como veremos no decorrer dessa tese.

Em tempo, cabe-nos tratar discursivamente o que seria o *intradiscurso* e o *interdiscurso*, e suas funções no que diz respeito a manutenção e ao deslocamento dos sentidos. Segundo Mariani (1990),

[...] a AD [Análise de Discurso] permite fazer indagações tanto sobre as cadeias de produção e circulação de formulações – trata-se aqui do nível intra-discursivo, da atualização de uma enunciação com suas sequências linguísticas de fato realizadas – como sobre a memória constitutiva dos enunciados – o interdiscurso. A noção de interdiscurso caracteriza, no plano da textualização da memória, o conjunto dos efeitos de sentidos discursivos, resultantes dos deslocamentos, antagonismos e alianças entre FDs [formações discursivas], que vão caracterizar, em termos da materialidade linguística, o sentido das sequências que se repetem, bem como os sentidos silenciados que podem intervir. Ao mesmo tempo, os sentidos que não se cristalizam, isto é, aqueles que deveriam ser esquecidos, permanecem resistindo na forma de “resíduos” discursivos, podendo fazer retornar suas FDs silenciadas, ainda que com modificações, em outro tempo histórico. No interdiscurso, memória e esquecimento estão congregados (Mariani, 1990, p. 43).

Nesse sentido, de acordo com a autora, analistas de discurso pecheuxiano precisariam trabalhar com a presença do intradiscurso no interdiscurso, ou seja, proceder a análise dessa memória, na relação com o esquecimento, que se movimenta entre as formações discursivas e, por isso, reconfigura suas fronteiras de sentidos. É, também, o que nos permite deslocar os sentidos e as imagens do que são as mulheres.

Nos termos de Pêcheux ([1988] 2014c), podemos afirmar então que:

[...] o *interdiscurso enquanto discurso-transverso* atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo *interdiscurso enquanto pré-construído*, que fornece, por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como “sujeito falante”, com a formação discursiva que o assujeita. Nesse sentido, pode-se bem dizer que o intradiscurso, enquanto “fio do discurso” do sujeito, é, a rigor, um efeito do interdiscurso sobre si mesmo, uma “interioridade” inteiramente determinada como tal “do exterior”. E o caráter da forma-sujeito, com o idealismo espontâneo que ela encerra, consistirá precisamente em reverter a determinação: diremos que a forma-sujeito (pela qual o “sujeito do discurso” se identifica com a formação discursiva que o constitui) tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, *ela simula o interdiscurso no intradiscurso*, de modo que o interdiscurso *aparece* como o puro “já-dito” do intradiscurso, no qual ele se articula por “correferência”. Parece-nos, nessas condições, que se pode caracterizar a forma-sujeito como realizando a incorporação-dissimulação dos elementos do interdiscurso: a unidade (imaginária)

do sujeito, sua identidade presente-passada-futura encontra aqui *um de seus fundamentos* (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 154-155).

Com isso, bordeamos com a presença do intradiscurso no interdiscurso, ou seja, analisamos por meio de uma memória, na relação com o esquecimento, sobre R (mulheres). Tal memória/esquecimento se movimenta entre as formações discursivas, que podem sempre ser outras e, assim, reconfiguram suas fronteiras de sentidos, que também sempre podem ser outros.

2.3 BORDEAR

Retomando, a partir de nossa base metodológica teórico-analítica, compreendemos que o discurso é opaco, isto é, não é transparente e o que *sentido* é, na verdade, um efeito obtido a partir das condições de produção históricas em que o dizer é/foi proferido. Em termos pecheuxtianos, o enlace dos três campos de conhecimento científico atravessados pela teoria da subjetividade de natureza psicanalítica leva à consideração acerca da ilusão de um sujeito que constituiria a si mesmo. Retomando, segundo o filósofo, o sujeito se constitui como um efeito que, para se realizar, “é necessário que as condições de existência deste efeito estejam dissimuladas para o próprio sujeito” (Pêcheux; Fuchs [1975], 2014b, p. 160).

Assim, ao invés de considerarmos, como objeto de estudo, a língua fechada nela mesma, como na Linguística estruturalista saussuriana, na perspectiva pecheuxtiana consideramos o discurso, tomado como “um objeto sócio-histórico em que o linguístico intervém como pressuposto” (Orlandi, 2015a, p. 14), inter-relacionando-o com a história e a sociedade. Por isso, neste gesto metodológico teórico-analítico, invertemos a procura de *o que* um texto quer dizer, para *como* este texto diz, passando a considerar os sujeitos *pelo* e *do* discurso. Isso porque, convém reforçar, o indivíduo é interpelado em sujeito pela Ideologia, sendo o contexto histórico e as posições-sujeito elementos que produzem os efeitos de sentido dos dizeres na materialidade do discurso:

A modalidade particular do funcionamento da instância ideológica quanto à reprodução das relações de produção consiste no que se convencionou chamar *interpelação*, ou o assujeitamento do sujeito como sujeito ideológico, de tal modo que cada um seja *conduzido*,

sem se dar conta, e tendo a impressão de estar exercendo sua livre vontade, a *ocupar o seu lugar* em uma ou outra das duas classes sociais antagonistas do modo de produção (Pêcheux; Fuchs, [1975] 2014b, p. 162).

Com isso, a estrutura da interpelação ideológica, que atravessa os sujeitos e produz os efeitos de sentidos, é assegurada materialmente pela existência dos Aparelhos Ideológicos de Estado. Para o filósofo, os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) têm como objetivo a reprodução das relações de produção, isto é, das relações de exploração daqueles que estão no poder sob os sujeitos que são subjugados. Isto é, Althusser (1974,1999) define os instrumentos de ação ideológica como certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de Instituições distintas e especializadas.

Um Aparelho ideológico de Estado é um sistema de instituições, organizações e práticas correspondentes, definidas. Nas instituições, organizações e práticas desse sistema é realizada toda a Ideologia de Estado ou uma parte dessa ideologia (em geral, uma combinação típica de certos elementos). A ideologia realizada em um AIE garante sua unidade de sistema “ancorada” em funções materiais, próprias de cada AIE, que não são redutíveis a essa ideologia, mas lhe servem de “suporte” (Althusser, 1999, p. 104).

Trazemos a noção de Aparelhos Ideológicos de Estado para falar sobre as condições de produção do discurso e sua função dentro dos processos discursivos, bem como a importância desse conceito para a formulação teórica pecheuxtiana sobre as formações imaginárias. Ou seja, observamos os AIE para contemplar o mecanismo de controle que recaiu sobre as mulheres, conforme cada período retratado, considerando as condições de produção da época.

Por isso, cabe-nos reforçar, o método teórico-analítico pecheuxtiano trabalha com a noção de efeito de sentidos, conceito basilar para a Análise de Discurso, atrelada a noção de “*pré-construído*”:

o fenômeno sintático da relativa determinativa é, ao contrário, a condição formal de um efeito de sentido cuja causa material se assenta, de fato, na relação dissimétrica por discrepância entre dois “domínios de pensamento”, de modo que um elemento de um domínio irrompe num elemento do outro sob a forma do que chamamos “pré-construído”, isto é, *como se esse elemento já se encontrasse aí* (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 89).

É o que observamos nas análises desenvolvidas: elementos que se encontram já-aí, isto é, mulheres em determinadas posições-sujeito (esposa, mãe, filha, irmã), independentemente da forma-sujeito (medieval, capitalista, de direito), subjugadas aos homens hierarquicamente superiores. Afirmações como “a mulher veio do homem”, “a mulher deve ser submissa a seu senhor” etc, materializam tais efeitos de sentidos, levando a um pré-construído de que a mulher sempre-já foi inferior ao homem. Por sua vez, ou dizendo de outro modo, determinadas formações discursivas atreladas a uma formação ideológica de viés patriarcal, machista, produz um efeito de sentido que irrompem em um pré-construído (exterioridade-anterioridade) que estrutura o pensamento de determinado período, sendo sustentado pelas condições de produção da época.

O conceito de *condições de produção* é outro fundamental para a Análise de Discurso pecheuxtiana. Convém, então, destacar sua definição. Para Pêcheux ([1969] 2014a, p. 74), condições de produção referem-se ao “estudo da ligação entre ‘as circunstâncias’ de um discurso”. Pode também ser tanto “as determinações que caracterizam um processo discursivo”, quanto “as características múltiplas de uma ‘situação concreta’ que conduz à ‘produção’, no sentido linguístico ou psicolinguístico deste termo, da superfície linguística de um discurso empírico concreto” (Pêcheux; Fuchs ([1975] 2014b, p. 182).

De acordo com Leandro-Ferreira (2001), as condições de produção:

São responsáveis pelo estabelecimento das relações de força no interior do discurso e mantêm com a linguagem uma relação necessária, constituindo com ela o *sentido* do texto. As condições de produção fazem parte da exterioridade linguística e podem ser agrupadas em condições de produção de sentido estrito (circunstâncias de enunciação) e em sentido amplo (contexto sócio-histórico-ideológico) (Leandro-Ferreira, 2001, p. 13).

Retomando Pêcheux ([1969] 2014a, p. 76), “um discurso é sempre pronunciado a partir de condições de produção dadas”. Para Orlandi (2013), ao falar, dizemos uma coisa e não outra. Porém, na formulação do que dizemos, há não só o que é materializado sintaticamente, como também uma relação interdiscursiva de dizeres esquecidos, apagados e/ou silenciados que sustentam o dizer atual e não-outro. Conforme afirma Pêcheux ([1988] 2014c, p. 149), “o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso”. Esse interdiscurso,

compreendido como o “‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 149), funciona a partir de dois tipos de esquecimentos inerentes ao discurso:

Concordamos em chamar *esquecimento nº 2* ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e sequências que nela se encontram em relação de paráfrase – *um enunciado, forma ou sequência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada*. Por outro lado, apelamos para a noção de “sistema inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, o *esquecimento nº 1*, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o *esquecimento nº 1* remete, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que [...] esse exterior determina a formação discursiva em questão (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 161-162).

Propomos a observação, então, de que, na materialidade da Filosofia Idealista, há um entendimento já-dito sobre o que “é” a “mulher”, da ordem de uma “essência-mulher”, organizada por um não-dito que produz um efeito de evidência de que as mulheres são “algo”, e não “sujeito”, e que assumem determinadas posições sociais a partir daquilo que já está dado em uma História, contada hegemonicamente, que naturaliza tais ponderações.

A relação dito/não-dito pode ser contextualizada sócio-historicamente, em particular em relação ao que chamamos o “poder-dizer”. Pensando essa contextualização em relação ao silêncio fundador, podemos compreender a historicidade discursiva da construção do poder-dizer, atentado pelo discurso. Com efeito, a política do silêncio se define pelo fato de que ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada (Orlandi, 2013, p. 73).

O que esses já-ditos e não-ditos desconsideram é que, desde a Antiguidade, aos homens é dado o direito de pensar e contar a História geral e a sua própria e individual, de criar e de produzir conhecimento racional e científico sobre vários assuntos. Contudo, durante séculos, as mulheres não possuíram esse mesmo espaço e direito, sendo constituídas e definidas por formações imaginárias, imagens, discursos, representados por meio da interpretação e dos dizeres de homens. Disso resulta que os sujeitos homens são, via de regra, os narradores da História das mulheres. Para estas, excluídas do posto público que os homens ocupavam de

maneira naturalizada, são dadas à posição esposal, maternal e doméstica, lugares destituídos de importância histórica, seja na visão de historiadores, seja na institucionalização do conhecimento filosófico. Estamos entendendo “naturalizada” como aquilo que, por meio da ideologia, é tido como natural, mas que é produzido pelas condições de produção na história. Conforme afirma Orlandi (2013),

A ideologia representa a saturação, o efeito de completude que, por sua vez, produz o efeito de ‘evidência’, sustentando-se sobre o já-dito, os sentidos institucionalizados, admitidos por todos como ‘natural’. Desse modo, resulta que se considera como natural o que é fabricado pela história (Orlandi, 2013, p. 96-97).

Assim, como não foram os sujeitos-mulheres que escreveram e discursaram sobre si durante muitos séculos, a história das mulheres e de suas produções intelectuais não só passa por uma memória constituída pelos ditos, não-ditos e já-ditos de filósofos, como também é atravessada pela formação ideológica da ordem do patriarcal. Isso, por sua vez, demonstra o pensamento de determinados filósofos em cada período histórico, reproduzindo uma formação imaginária que os homens, enquanto filósofos, poetas, historiadores e cientistas, tinham acerca das mulheres, a partir das condições de produção de cada período.

Dessa forma, a formação ideológica, para a Análise de Discurso pecheuxtiana, funciona para “caracterizar um elemento suscetível de intervir – como uma força confrontada a outras forças – na conjuntura ideológica” (Haroche; Pêcheux; Henry, [1971] 2020, p. 33). Assim, a formação ideológica compõe uma formação social em dado momento, demarcando seus conflitos e também a classe que será dominante e a que será dominada. Isso implica que “cada formação ideológica constitui [...] um conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem ‘individuais’ nem ‘universais’, mas que se relacionam mais ou menos diretamente a *posições de classes* em conflito umas em relação às outras” (Haroche; Pêcheux; Henry, [1971] 2020, p. 33-34).

É nesse sentido que se produz a relação entre ideologia e discurso e entre sujeito e discurso. Em outras palavras, é a partir da formação ideológica, da posição-sujeito, e da memória que os efeitos de sentidos são produzidos. Assim, é o funcionamento da ideologia que cola um *sentido*, enquanto *efeito*, em um determinado dizer. Por sua vez, a formação discursiva, isto é, aquilo que pode e deve ser dito, e o que não-pode e não-deve ser dito, numa conjuntura histórica pelas

condições de produção desta, filia-se à formação ideológica, que leva os sujeitos do discurso a dizerem uma coisa e não outra. Compreendemos formação discursiva como, comumente citado, “aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito [e aquilo que não pode e não deve]” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 147, acréscimos nossos).

Ainda às voltas com a questão do sujeito, Grigoletto (2007, p. 1) afirma que “o sentido só se produz pela relação do sujeito com a forma-sujeito do saber e, conseqüentemente, pela identificação do sujeito com uma determinada formação discursiva”.

O sujeito da AD [Análise de Discurso] não é o indivíduo, sujeito empírico, mas o sujeito do discurso, que carrega consigo marcas do social, do ideológico, do histórico e tem a ilusão de ser a fonte do sentido. A teoria do discurso trabalha a ilusão do sujeito como origem, através dos processos discursivos, mostrando que linguagem e sentido não são transparentes. Pêcheux (1975), em “Semântica e Discurso”, afirma que o lugar do sujeito não é vazio, sendo preenchido por aquilo que ele designa de forma-sujeito, ou sujeito do saber de uma determinada Formação Discursiva (FD). É, então, pela forma-sujeito que o sujeito do discurso se inscreve em uma determinada FD, com a qual ele se identifica e que o constitui enquanto sujeito (Grigoletto, 2007, p. 1-2)

Em todo caso, segundo Pêcheux ([1988] 2014c), é a ideologia que fornece as evidências pelas quais “todo mundo sabe” o que é, e *também o que não-é*, determinado assunto. Nesse caso, é ela que trará a evidência do “todo mundo sabe” o que é um “filósofo”, e *o que não-é*, o que, por consequência, define o que “todo mundo sabe” que é a Filosofia, e *o que não-é*, o que “todo mundo sabe” que são as mulheres, e *o que estas não-são*, quais as posições que elas podem/devem ocupar, e *quais não-devem*, e o que “todo mundo sabe” sobre filólogas ou sobre os seus, pela História, *não-dizeres*. Em palavras pecheuxtianas:

É a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve etc, evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascaram, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o *caráter material do sentido* das palavras e dos enunciados (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 146).

Dessa forma, o caráter material do sentido é mascarado por sua evidência transparente para o sujeito e é constituído daquilo que Pêcheux ([1988] 2014c, p. 146) chama de “o todo complexo das formações ideológicas”. Disso temos, então, que as palavras não têm um sentido transparente ou intrínseco, isto é, uma essência. Além disso, as palavras, ou os dizeres, apagam, pela transparência do sentido que nelas se constitui, sua dependência com a ideologia. Apaga-se, então, a(s) formação(ões) imaginária(s) sobre as mulheres, que não fosse(m) aquela(s) que “todo mundo” sempre-já soube.

Nos termos de Pêcheux:

[...] o *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc, não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas). Poderíamos resumir essa tese dizendo: *as palavras, expressões, proposições etc, mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam*, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às *formações ideológicas* [...] nas quais essas posições se inscrevem (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 146-147).

Observamos o conceito de Pêcheux ([1975] 2014b, [1988] 2014c) de formação discursiva como aquilo que compõe, ou materializa, as formações ideológicas que atravessam o discurso do sujeito, dadas as suas posições. São as diversas formações discursivas que determinam, a partir de um contexto histórico, o que pode e deve ser dito, e o que não pode e não deve, articuladas a partir de alguma materialidade, como um panfleto, um programa, um documento ou, no caso que analisaremos, dizeres das filósofas sobre as mulheres materializados em seus escritos filosóficos, que também dizem do lugar de mulheres. Quanto a darem a ver uma posição discursiva de mulheres, isso o percurso teórico-analítico que realizamos vai demonstrar.

Como afirmam Courtine e Marandin (2016), o conceito de formação discursiva foi herdado de Foucault, em sua Arqueologia do saber, mas toma questão central na Análise de Discurso pecheuxtiana, e tem relação com a questão do assujeitamento:

geralmente definida como o que determina “o que pode e deve ser dito por um sujeito”, esse conceito regula, no campo da AD [Análise de Discurso], a referência à interpelação-assujeitamento do indivíduo

em sujeito de seu discurso; ele se justifica pelo fato de que, em uma conjuntura dada, sujeitos falantes, tomados na história, possam estar de acordo ou se confrontar sobre o sentido a dar às palavras, falar diferentemente embora falem a mesma língua (Courtine; Marandin, 2016, p. 38).

Assim, uma formação discursiva presente em textos filosóficos Idealistas, e que estamos chamando de uma *formação discursiva hegemônica/dominante*, é constituídas e, ao mesmo tempo, constitui um efeito de sentidos acerca das representações de mulheres, sendo composta e compondo uma formação ideológica da ordem do patriarcal, que silencia a presença das mulheres enquanto filósofas e os seus dizeres sobre si e sobre outras, sendo baseada e baseando dizeres que justificariam o apagamento das mulheres ocupando a posição de filósofas e estabelecendo uma memória sobre o que seria uma “essência-mulher” e não outra.

Podemos considerar que há diferentes forças em confronto quando, por exemplo, Beauvoir (1970a) propõe uma análise a respeito das mulheres como o *Segundo Sexo*. Em seus questionamentos, notamos ditos que constata e contrapõem outros dizeres e efeitos de sentido já-discursivizados socialmente.

Hesitei muito tempo em escrever um livro sobre a mulher. O tema é irritante, principalmente para as mulheres. E não é novo. [...] E não parece que as volumosas tolices que foram ditas neste último século tenham realmente esclarecido a questão. Ademais, haverá realmente um problema? Em que consiste? Em verdade, haverá mulher? Sem dúvida, a teoria do eterno feminino ainda tem adeptos; cochicham: “Até na Rússia elas permanecem mulheres.” Mas outras pessoas igualmente bem informadas — e por vezes as mesmas — suspiram: “A mulher está se perdendo, a mulher está perdida.” Não sabemos mais exatamente se ainda existem mulheres, se existirão sempre, se devemos ou não desejar que existam, que lugar ocupam ou deveriam ocupar no mundo. “Onde estão as mulheres?” [...]. Mas antes de mais nada: o que é uma mulher? (Beauvoir, 1970a, p. 7).

Para Orlandi (2015a), as condições de produção funcionam, no discurso, a partir de determinados fatores, dentre eles, a relação de sentidos. Como consequência, os dizeres constantemente se relacionam uns com os outros, no que compreendemos por interdiscurso, isto é, os ditos, já-ditos e não-ditos que constituem uma memória. Pensar o que são as mulheres implica, então, em mobilizar efeitos de sentidos oriundos de uma memória. Como afirma Orlandi (2015a, p. 37), “todo discurso é visto como um estado de um processo discursivo

mais amplo, contínuo”. Desse modo, não há “começo absoluto nem ponto final para o discurso”, ou, em outras palavras, “um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis”.

Como apontam Garcia e Abrahão e Sousa (2014), mulheres e homens assumem determinadas posições na sociedade e isso produz efeitos de sentido sobre esses sujeitos:

[...] os sujeitos na posição-homem e na posição-mulher se inscrevem em determinadas formações discursivas e fazem circular sentidos ao masculino (poderoso, chefe de família, dominador) e ao feminino (sexo frágil, submisso, dominado), vistos como os únicos sentidos possíveis à mulher e ao homem (Garcia; Abrahão e Sousa, 2014, p. 177).

Assim, precisamos analisar a respeito de uma formação ideológica da ordem do patriarcal, que possibilita uma tomada de posição que subjuga mulheres nas mais diversas conjunturas históricas, a partir das diversas formações discursivas que a sustentam. Estas são institucionalizadas por meio dos Aparelhos Ideológicos Religioso, Jurídico, Jornalístico, Escolar/Científico, o último referindo-se à constituição do pensamento filosófico que propomos analisar. Em outras palavras, a tomada de posição se dá em como o sujeito diz a partir de uma formação ideológica. Então, há uma formação ideológica patriarcal, que pelos dizeres dos sujeitos na posição de filósofos subjuga as mulheres. Os inúmeros dizeres dos sujeitos-filósofos sobre as mulheres compõe uma formação imaginária sobre estas e produzem efeitos de sentidos que as colocam em uma posição de inferioridade não só hierárquica, mas também constitutivamente, uma vez que na História, geralmente, para falar sobre mulheres há uma necessária menção antes sobre os homens.

Em tempo, ao propor um questionamento sobre o que seria a formação ideológica da ordem do patriarcal nos dizeres de uma formulação da Filosofia Idealista, não estamos definindo o que é uma ideologia patriarcal, mas sim um mecanismo sobre como esta funciona. Isso porque, reforçamos, tal como afirma Orlandi (2013, p. 97), “a ideologia não é ‘x’ mas o mecanismo de produzir ‘x’”:

Pela ideologia há transposição de certas formas materiais em outras, isto é, há simulação (e não ocultação) em que são construídas transparências para ser interpretadas por determinações históricas que aparecem, no entanto, como evidências empíricas. Dessa forma,

podemos afirmar que *a ideologia não é ocultação mas interpretação de sentido em certa direção, direção esta determinada pela história* (Orlandi, 2013, p. 97, grifos nossos).

Podemos problematizar a materialização dessa formação ideológica de ordem patriarcal quando consideramos, por exemplo, a transparência de sentido que encontramos na definição de “mulher”, tomada como evidência empírica, por meio de documentos oficiais como os dicionários. Segundo Garcia (2017), quando consideramos as significações dadas aos sujeitos na posição-mulher e na posição-homem, entre os séculos XVIII ao XX em diferentes dicionários, “mulher” e “homem” são definidos a partir dos lugares e posições sociais historicamente ocupados por ambos, em que é sustentado que “o espaço da mulher é o lar, dedicada à família e ao esposo”, diferentemente do homem que “pode ocupar o espaço público como profissional, não do sexo, como a mulher (meretriz)” (Garcia, 2017, p. 85).

Em outras palavras, tais dizeres sobre as mulheres, que colam significantes como “submissão”, “inferioridade”, “sexo frágil”, “lar”, “maternidade”, “docilidade” ao significado de “mulher”, materializam uma tomada de posição que atravessa esses dizeres e produzem determinados efeitos de sentidos. Isso porque é pelo discurso, constituído pelos dizeres filiados a uma formação ideológica composta por formações discursivas, que a ideologia é materializada.

Isso constituiria o interdiscurso, entendendo-o como dizeres outros que compõe uma memória discursiva sobre um assunto¹⁴. Segundo Orlandi (2015b, p. 58), “a memória – o interdiscurso, como definimos na análise de discurso – é o saber discursivo que faz com que, ao falarmos, nossas palavras façam sentido”, isto é, “ela se constitui pelo já-dito que possibilita todo dizer”. Por sua vez, compreendemos que a inter-relação que ocorre na memória discursiva se constitui a partir das forças em confronto dentro de uma formação ideológica. Nesse caso, falar sobre uma formação ideológica da ordem do patriarcal implica, para nós, em falar sobre em que ponto os efeitos de sentido produzidos por ela podem ser outros. O que, em nossa compreensão, é possível graças aos dizeres de uma posição ideológica desenvolvida por filósofas, que procura entender as condições de produção dos

¹⁴ Como abordamos anteriormente, Orlandi entende a memória discursiva como interdiscurso. Contudo, pesquisadores como Leandro-Ferreira, entre outros, buscam precisar a diferença entre os termos conceituais, cabendo reforçar que a memória discursiva diz respeito ainda a enunciados que se atualizam (do interdiscurso) naquilo que permanece no esquecimento (também da ordem do interdiscurso).

efeitos de sentidos que circulam sobre as mulheres, ao passo que os questiona. Isto é, graças a uma falha nos já-ditos que circulam é que há um furo nos dizeres e eles podem ser outros.

2.4 FALHAR, FALTAR, FURAR, EQUIVOCAR

Em que consiste “falhar”? De que “falha” é essa que estamos tratando na tese e para que? Seria essa falha uma falta? Ou ainda “só há causa naquilo que falha” ou só há causa naquilo que falta? O que produz furo no discurso? A falha ideológica/discursiva vem do furo nos dizeres ou o furo nos dizeres vem dela? Ou ambas as estruturas são possíveis? O equívoco seria constitutivo da/na linguagem?

Tomando as palavras de Pêcheux ([1988] 2014c, p. 281), é preciso “ousar se revoltar” e “ousar pensar por si mesmo”. Ora, ponderamos que é isso que as filósofas fazem ao passar de uma formação discursiva da filosofia hegemônica e filiada a uma formação ideológica de viés patriarcal, para uma outra formação discursiva, atrelada a uma formação ideológica de caráter progressista, tecendo efeitos de sentidos outros e outras formações imaginárias sobre as mulheres.

É precisamente porque algo “falha” no discurso que é possível passar de um sentido a outro, de uma formação a outra.

No conjunto das diferentes materialidades postas em jogo, importa que a leitura perscrute o sentido reconhecendo a equivocidade trazida pela contradição da história, a incompletude constitutiva do simbólico, as causas que nunca param de tentar encontrar explicações para o sujeito e que continuam a demandá-lo porque algo falha (Lagazzi, 2018, p. 160).

Como observado na teoria pecheuxtiana da Análise de Discurso, “o sujeito é assujeitado, pois para falar precisa ser afetado pela língua” (Orlandi, 2015b, p. 58). Desse modo,

[...] para que suas palavras tenham sentido é preciso que já tenham sentido. Assim é que dizemos que ele é historicamente determinado, pelo interdiscurso, pela memória do dizer: algo fala antes, em outro lugar, independentemente. Palavras já ditas e esquecidas, ao longo do tempo e de nossas experiências de linguagem que, no entanto, nos afetam em seu “esquecimento”. Assim como a língua é sujeito a falhas, a memória também é constituída pelo esquecimento; daí decorre que a ideologia, diz M. Pêcheux (1982), é um ritual com

falhas, sujeito ao equívoco, de tal modo que, do já dito e significado, possa irromper o novo, o irrealizado. No movimento contínuo que constitui os sentidos e os sujeitos em suas identidades na história (Orlandi, 2015b, p. 58-59).

Se Pêcheux ([1988] 2014c) não trata sobre a questão da falha em *Les vérités de la Palice - Linguistique, sémantique, philosophie*, o faz na retificação de sua teoria, conhecido como o *Anexo III (Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação)*, ao afirmar que “levar demasiadamente a sério a ilusão de um ego-sujeito-pleno em que nada falha, eis precisamente algo que falha” (Pêcheux, [1988] 2014c, 276).

Só há causa daquilo que falha (J. Lacan). É nesse ponto preciso que o platonismo [ou o Idealismo] falta radicalmente o inconsciente, isto é, a causa que determina o sujeito exatamente onde o efeito de interpelação o captura; o que falta é essa causa, na medida em que ela se “manifesta” incessantemente e sob mil formas (o lapso, o ato falho etc.) no próprio sujeito, pois os traços inconscientes do significantes não são jamais “apagados” ou “esquecidos”, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação *sentido/non-sens* do sujeito dividido (Pêcheux, [1988] 2014c, 277, acréscimos nossos).

Para explicar o sujeito dividido, Pêcheux cita Henry (1977):

[...] o sujeito não pode ser pensado com base no modelo da unidade de uma interioridade, como uno. Ele é dividido, como aquele que sonha, entre a posição de “autor” de seu sonho e a de testemunha desse sonho. [...] Ele é dividido como aquele que cometeu um lapso: não foi ele quem o cometeu, ele disse uma palavra por outra etc... Mas é preciso que haja o sonho, o lapso, o singular de uma conduta a neurose ou a psicose para que isso apareça. Com exclusão desses casos, eu me penso espontaneamente como fonte de meus pensamentos, de meus atos e de minhas palavras (Henry, 1977, p. 144).

Em tempo, falar de falha, para a Análise de Discurso pecheuxtiana, é falar da falta, do furo, do equívoco. De acordo com Romão, Galli e Patti (2010),

[...] essa mesma língua é um ritual com falhas e de esburacamentos, nutre-se do que dela é tropeço e furo; daí “simultaneamente ela escapa [...], na medida em que, o deslize, a falha e a ambiguidade são constitutivos da língua, e é por aí que a questão do sentido surge do interior da sintaxe” (PÊCHEUX, 1982 [1997], p. 62). Isso nos coloca diante da tentativa de o sujeito restituir um efeito de completude na/com a língua, ao mesmo tempo em que tal empreitada fracassa visto que o sentido sempre pode escapar e “ser outro” (Romão; Galli; Patti, 2010, p. 131).

Falar de falha é também falar do ritual da língua, é falar de resistência. Segundo Lara (2010), podemos considerar o ritual como linguagem, considerando a falha como elemento constitutivo da língua. Segundo a autora, a ideologia se materializa nas práticas rituais e estas falham, havendo, assim, possíveis bloqueios na ordem ideológica: “como a ideologia se materializa nas práticas rituais [...], e esses rituais são rituais de linguagem, sujeito a falhas, há sempre a possibilidade de brechas, fissuras, espaços fugidios na interpelação” (Lara, 2010, p. 277).

Com isso, compreendemos que a falha acontece não só no nível discursivo, mas também, e na forma que nos interessa, no nível ideológico. Essa falha ideológica, com base no método teórico-analítico pecheuxtiano, possibilita que o sentido sempre possa ser outro, uma formação discursiva possa ser outra na medida em que o sujeito se desvincula de uma formação ideológica e automaticamente “cai” em outra. E é isso que vemos em nossa tese, quando são as filósofas ao falar sobre mulheres.

Ainda sobre isso, de acordo com Grigoletto (2005), é por via da forma-sujeito que os sujeitos do discurso se inscrevem em uma determinada formação discursiva com a qual ela se identifica ou desidentifica. Em nosso caso, as filósofas se desidentificam com a formação discursiva hegemônica da filosofia, dita pelos filósofos.

Partindo do pressuposto de que *toda prática discursiva está inscrita no complexo contraditório desigual-sobredeterminado das formações discursivas que caracteriza a instância ideológica em condições históricas dadas* (Pêcheux, 1975, p. 213) e de que *não existe prática sem sujeito*, Pêcheux, em *Les vérités de la Palice*, apresenta as diferentes modalidades de desdobramento entre o *sujeito da enunciação* e o *sujeito universal*, apontando para a questão do efeito do complexo das formações discursivas na *forma-sujeito*. Pêcheux relaciona a *forma-sujeito* com o sujeito do saber de uma determinada Formação Discursiva (FD). Assim, é pelo viés da *forma-sujeito* que o sujeito do discurso se inscreve em uma determinada FD, com a qual ele se (des)identifica e que constitui sujeito (Grigoletto, 2005, p. 62).

Na opacidade, a noção de furo, que aqui estamos tratando, é emprestada da Psicanálise lacaniana e diz da relação da linguagem com o real:

Parece-me absolutamente instigante [...] que se possa retornar com a linguagem sobre ela mesma como órgão. Com efeito, para mim, a menos que se admita essa verdade de princípio - que a linguagem

está ligada a alguma coisa que no real faz furo -, não é simplesmente difícil, mas impossível considerar seu manejo. O método de observação não poderia partir da linguagem sem que ela aparecesse como fazendo furo no que pode ser situado como real. É por essa função de furo que a linguagem opera seu domínio sobre o real. Não é fácil para mim impor-lhes essa convicção com todo o peso que ela tem. Ela me parece inevitável, uma vez que não há verdade possível como tal, exceto ao se esvaziar esse real. Aliás, *a linguagem come o real* (Lacan, 2007, p. 31, grifos nossos).

Segundo Leandro-Ferreira (2010, p. 3), na Análise de Discurso pecheuxtiana, a língua admite a falta, o furo, a falha, pois não trabalha com uma noção de estrutura fechada e homogênea e “incorpora o termo ‘real da língua’, trazido por Milner da psicanálise, para expressar essa incompletude, esse não-todo que é próprio da língua e a constitui”. Assim como na perspectiva psicanalítica, a via de acesso ao inconsciente se dá pela língua, segundo a autora, na Análise de Discurso, a via de acesso ao discurso também se dá pela língua, “e essa língua é aquela capaz de falha, de deslizos, de equívocos, os quais constituem-se em elementos estruturantes incontornáveis do próprio da língua, do seu real” (Leandro-Ferreira, 2010, p. 9). Ou, nos termos lacanianos, *a linguagem come o real!*

Lacan pensa o sujeito e a linguagem a partir do que se chama nó borromeano, em que Real, Imaginário e Simbólico (RIS) se enlaçam. Segundo Leandro-Ferreira (2010), incorporando a noção laciana para uma perspectiva analista-discursiva:

A noção de *real* revela toda sua produtividade ao ser proposta por Lacan junto às outras duas com as quais encontra-se entrelaçada: o *simbólico* e o *imaginário*. O *real* é apresentado como um corte na estrutura do sujeito, a falta originária da estrutura. É precisamente em torno dessa falta que o inconsciente se estrutura. O real é, portanto, o núcleo do inconsciente. Tudo começa a partir dele. Lacan tematiza o real de dois modos: (i) o real é o impossível de ser simbolizado e (ii) o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar. O *simbólico* tem seu lugar, efetivamente, a partir do real. De acordo com Lacan, ele tem a ver com o saber em jogo na própria experiência psicanalítica, responsável pelas transformações tão profundas para o sujeito. É no simbólico que o sujeito do inconsciente se estrutura como linguagem. O *imaginário* é originariamente faltoso para o sujeito, é captação especular no plano consciente. A possibilidade de sua constituição se dá pelo efeito de introdução do simbólico (Leandro-Ferreira, 2010, p. 9).

A autora “empresta” de Lacan essa estrutura de nó para imbricar a linguagem, a ideologia e o inconsciente para constituir o sujeito. Este seria afetado,

simultaneamente, por esses três campos, deixando em cada um deles um furo, que é próprio da estrutura de um “ser-em-falta”: o furo da linguagem seria representado pelo equívoco; o furo da ideologia, pela contradição; e o furo do inconsciente, trabalhado na psicanálise. Aqui, furo e falta são sinônimos e “é precisamente essa falta que vai acabar tornando-se o lugar do possível para o sujeito desejante e para o sujeito interpelado ideologicamente da análise do discurso” (Leandro-Ferreira, 2010, p. 5).

Ainda sobre isso, Pêcheux (2015d, p. 29) afirma que “o real é o impossível... que seja de outro modo”. Sendo assim, não o descobrimos, nos deparamos com o real, damos de encontro com ele, damos ao encontro dele, o encontramos. Por não termos “acesso” ao real, e sim “toparmos” com ele, este nos escapa e falar dele produz equívocos, falhas, produz sentido. Porém o sujeito tenta sempre controlar esse sentido. Senão vejamos.

O projeto de um saber que unificaria esta multiplicidade heteróclita das coisas-a-saber em uma estrutura representável homogênea, a ideia de uma possível ciência da estrutura desse real, capaz de explicitá-lo fora de toda falsa-aparência e de lhe assegurar o controle sem risco de interpretação (logo uma auto-leitura científica, sem falha, do real) responde, com toda evidência, a uma urgência tão viva, tão universalmente “humana”, ele amarra tão bem, em torno do mesmo jogo dominação/resistência, os interesses dos sucessivos mestres desse mundo e os de todos os condenados da terra... que o fantasma desse saber, eficaz, administrável e transmissível, não podia deixar de tender historicamente a se materializar por todos os meios (Pêcheux, 2015d, p. 35).

Segundo afirma Pêcheux (2015d, p. 53), toda descrição, seja a descrição de objetos ou de acontecimentos ou de um arranjo discursivo-textual “está intrinsecamente exposta ao equívoco da língua: todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (Pêcheux, 2015d, p. 53). Daí vem o furo, a falha no discurso, a falta de um dizer pelo outro. Ou ainda, “‘uma palavra por outra’ é a definição da metáfora, mas é também o ponto em que o ritual se estilhaça no lapso” (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 277).

Para Leandro-Ferreira (1994, p. 14), “o real, que é da ordem da língua, se opõe à realidade, que é da ordem social, prática”. Disso deriva o “sintoma” do real ser um “impossível”. Nesse interim, é comum dizermos, enquanto analistas do discurso, que “as palavras faltam”, o que aproxima esse “sintoma” da “ideia de

ausência, defeito, insuficiência, imperfeição”: “a existência desse lugar singular – que admite a falta e a torna constitutiva da estrutura – é fundamental para uma concepção de língua afetada pelo real”. Mais ainda: é essa concepção que vai permitir percebermos “no equívoco e os fatos que ele representa o registro do simbólico que atravessa a língua e a consagra ao que lhe é próprio”.

É desse modo que veremos uma formação discursiva, imaginária ou ideológica passar para outra nos textos das filósofas. Por vezes repetindo uma mesma estrutura discursiva já-dita, para conseguir furar com os efeitos de sentido que este já-dito traz consigo. Isto é, através dos já-ditos repetidos, do interdiscurso, que a falha no ritual da linguagem (e dos sentidos) é possível, produzido pelo lapso, pela falta, pelo equívoco, pela contradição. Pois só há espaço para o outro dito, quem sabe um “novo dito”, por meio do furo que atravessa o discurso dos sujeitos.

Assim, de acordo com Leandro-Ferreira (2010, p. 9), nos sentidos de real que a Análise de Discurso trabalha, isto é, o real da língua, o real do sujeito e o real da história, “estão presentes o traço da incompletude e da não-sistematicidade”.

Na análise do Discurso essa falta ganha, então, um estatuto teórico através da noção de *real*. Por essas brechas e por essas bordas, entram em cena o *equívoco*, o *sujeito do inconsciente* e a *contradição*, enfim, as materialidades do próprio discurso. Para Lacan, para que uma coisa exista é preciso que haja um furo em algum lugar. O sujeito do inconsciente nasce nesse furo, nesse lugar vazio, *onde se ergue o obstáculo de uma impossibilidade*. O real escapa à simbolização e se situa à margem da linguagem; não há meio de apreendê-lo a não ser pelo simbólico. *Real e furo* estão, portanto, articulados. Tanto o sujeito quanto a linguagem comportariam esse furo (Leandro-Ferreira, 2010, p. 9).

Seguindo o caminho de pensar o real a partir das noções de furo, falta e falha, como acreditamos ter exposto até aqui, necessitamos falar ainda da noção de equívoco no ritual do discurso. De acordo com Orlandi (2020, p. 137), “o equívoco tem lugar preeminente”:

Tomamos a discursividade, por definição, como o lugar que nos permite observar os efeitos materiais da língua, enquanto sistema passível de jogo, na história. Resulta desse jogo que a produção de sentidos é marcada necessariamente pelo equívoco. [...] Por seu lado, a memória funciona com versões enunciativas, imagens do dizer. É desse modo que se pode pensar o arquivo: a memória inscreve o discurso em filiações e o sentido que as representa está sempre sujeito a deslocamento. As diferentes versões são efeitos das relações de sentido (relação de um discurso com outros), das

relações de força (relação de um discurso com o “lugar” de que é falado). Nesta perspectiva, como vemos, o equívoco é fato estrutural implicado pela ordem do simbólico (Orlandi, 2020, p. 137).

Essa relação com o simbólico, afirma a autora, é uma relação com a interpretação, que está na base da própria constituição do sentido, “já que, diante de qualquer objeto simbólico, o sujeito é instado a interpretar (a dar sentido) determinado pela história, pela natureza do fato simbólico, pela língua” (Orlandi, 2020, p. 138). Isso porque não há sentidos já dados, uma vez que estes são constituídos por sujeitos inscritos na História/história num processo simbólico.

Para Lara (2010, p. 278), “ao discutir que a língua é sujeita à falha e que esta é ‘constitutiva da ordem do simbólico’, Orlandi (2001) distingue *falha* de *equívoco*”. Desse modo, de acordo com a autora (Lara, 2010, p. 278), “é a inscrição da língua (suscetível à *falha*) na história que produz o *equívoco*”, se dando, assim, “no funcionamento da ideologia e/ou do inconsciente”:

Se o sentido se produz no “*non-sens* do inconsciente”, como reafirma Pêcheux (1997b, p. 300), “em que a interpelação encontra onde se agarrar”, e se “a metáfora se localiza no ponto preciso” em que tal sentido é produzido [...], o funcionamento dessa língua *falha* na história produz o equívoco (Lara, 2010, p. 278).

Ou, nos termos de Pêcheux ([1988] 2014c),

[...] “o sentido” é produzido no “*non-sens*” pelo deslizamento sem origem do significante, de onde a instauração do primado da metáfora sobre o sentido, mas é indispensável acrescentar imediatamente que *esse deslizamento não desaparece sem deixar traços* no sujeito-ego da “forma-sujeito” ideológica, identificada com a evidência de um sentido. Apreender até seu limite máximo a interpelação ideológica como *ritual* supõe reconhecer que não há ritual sem falhas [...] (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 277).

Em tempo, observamos que o sentido não é homogêneo, mas que se configura como tal para poder gerar entendimento, aquilo que se parece como verdadeiro ou falso. E é daí que vem o equívoco:

Ora, esta homogeneidade lógica, que condiciona o logicamente representável como conjunto de proposições suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas, é atravessado por uma série de equívocos, em particular termos como lei, rigor, ordem, princípio etc que “cobrem” ao mesmo tempo, como um patchwork heteróclito, o domínio das ciências exatas, o das tecnologias e o das administrações (Pêcheux, 2015d, p. 32).

Por isso, segundo Orlandi (2020, p. 141), sempre há vários sentidos, a saber, “por haverem vários domínios que se recobrem e que têm diferentes regimes de atualização da relação entre verdadeiro e falso”. Mais ainda: para a autora, “a homogeneidade, o estabilizado, a divisão entre o que é e o que não é interpretável, em termos de linguagem, é o imaginário necessário, é o que não pode não ser assim” (Orlandi, 2020, p. 142). Isso constitui a linguagem e, como já expusemos, possibilita o equívoco que, por sua vez, produz sentidos outros, pois “do outro lado [da compreensão da homogeneidade do discurso], o jogo, a historicidade, garantem o movimento tanto do sujeito como do sentido” (Orlandi, 2020, p. 142, acréscimos nossos).

Enfim, como dizem Conein, Courtine, Gadet, Marandin e Pêcheux (2016, p. 321) discurso é este *monumento*, “[...] objeto singular de linguagem, singularidade de uma situação histórica, singularidade de uma existência”. Nesse “monumento” encontramos espaço para a falha, a falta, o furo e o equívoco. Também encontramos lugar, dentre os ditos, os não-ditos, os apagados ou os silenciados.

2.5 SILENCIAR

A prática das leituras (análise) pelo dispositivo metodológico teórico-analítico aqui tratado, aplicadas aos monumentos textuais (ao discurso) permite a prática da análise de discurso investigar aquilo que é dito e também o que não é dito, os já-ditos, os apagados e os silenciados:

[...] o princípio dessas leituras consiste, como se sabe, em multiplicar as relações entre o que é dito aqui (em tal lugar), e dito assim e não de outro jeito, com o que é dito em outro lugar e de outro modo, a fim de se colocar em posição de “entender” a presença de não-ditos no interior do que é dito (Pêcheux, 2015d, p. 44).

Observamos que é pelo apagamento pela e na História da Filosofia que as mulheres são silenciadas enquanto filósofas, constituindo uma presença na ausência ou uma ausência na presença, como já mencionado. Conforme afirma Orlandi (2013), geralmente costumamos pensar o silêncio como “vazio”, como “falta”, isto é, o concebemos como a ausência de sons ou palavras. Porém, a Análise de Discurso pecheuxtiana desloca esse sentido, afirmando que o silêncio fundante é

condição da significação, é aquilo que está em todas as palavras, ou o que se instala no limiar do sentido.

Silêncio que atravessa as palavras, que existe entre elas, ou que indica que o sentido pode sempre ser outro, ou ainda que aquilo que é mais importante nunca se diz, todos esses modos de existir dos sentidos e do silêncio nos levam a colocar que o silêncio é “fundante” (Orlandi, 2013, p. 14).

Nessa perspectiva, então, compreendemos que o silêncio não é a ausência de palavras, e sim a multiplicidade de sentidos. Por isso, impô-lo não é calar o sujeito que fala, mas sim impedi-lo de sustentar *outro discurso*: “Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação de sentidos” (Orlandi, 2013, p. 102). Mas, segundo problematização de Orlandi (2013), como explicar que para dizer “x” é preciso não dizer “y”? Da opacidade do texto, a autora reafirma que o silêncio não é do mesmo campo do implícito e que, assim como a linguagem, não é transparente. Ele não se define como tal só por sua relação com a parte sonora da linguagem. Além disso,

um outro aspecto do deslocamento que procuramos produzir [sobre o conceito de silêncio] desemboca no fato de que o silêncio não se reduz à ausência de palavras. As palavras são cheias, ou melhor, são carregadas de silêncio. Não se pode excluí-lo das palavras assim como não se pode, por outro lado, recuperar o sentido do silêncio só pela verbalização. Consideramos a tradução do silêncio em palavras como uma relação *parafrástica*. A “legibilidade” do silêncio nas palavras só é tornada possível quando consideramos que a materialidade significativa do silêncio e a da linguagem diferem e que isso conta nos distintos efeitos de sentido que produzem (Orlandi, 2013, p. 67, acréscimos nossos).

O silêncio que é tratado pela autora não é, pois, a ausência de sons e palavras, e sim o silêncio fundante, princípio de toda significação. A hipótese orlandiana é que o silêncio é a própria condição do sentido, não sendo o vazio ou o sem-sentido, e sim o indício de uma instância significativa. Isso “leva à compreensão do ‘vazio’ da linguagem como um *horizonte* e não como *falta*” (Orlandi, 2013, p. 68). Por isso, o vazio da presença das filósofas no Aparelho Ideológico Escolar/Científico, por exemplo, não é sem sentido, mas serve de norte para percebermos como a História tratou das pensadoras, em específico, e das mulheres, em geral. Isso porque, como Orlandi (2013) afirma, o silêncio é da ordem da

contradição constitutiva, situado na relação do “um” com o “múltiplo”, aceitando a reduplicação e o deslocamento que nos permite ver que todo discurso sempre se remete a outro que lhe dá realidade significativa.

Assim, verificamos que as palavras são cheias de sentidos a não serem ditos. De acordo com a autora, há distinção do sujeito, enquanto posição, e sua função-autora/função-autor. Está se dá “quando o sujeito se coloca – no imaginário constituído pelo que Michel Pêcheux (1975) chama ‘esquecimento número 1’ – na origem do que diz” (Orlandi, 2008, p. 1). Os dizeres tanto das filósofas quanto dos filósofos são, assim, permeados pelos esquecimentos 1 e 2, um da ordem do dito e outro da ordem do dizer. Isto é, só se pode falar sobre aquilo que já se sabe (esquecimento número 1), e se faz isso a partir de uma numerosa quantidade de possibilidades de dizer (esquecimento número 2). Ambos os esquecimentos possibilitam aos sujeitos que falem, mas também produz o silêncio daquilo que não é dito. Ou seja, dizem “x” para não dizer “y”.

Observamos, desse modo, a partir de Orlandi (2013), que ao falar dizemos uma coisa e não outra. Isto é, na formulação do que dizemos, há não só o que é materializado no discurso, como também existe uma relação interdiscursiva de dizeres esquecidos e apagados que sustentam o dizer atual e não-outro. Conforme afirma Pêcheux ([1988] 2014c, p. 149), convém reforçar, “o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso”.

Então, o que se diz quando não se fala? O que a ausência de palavras sobre as mulheres na História nos revela é a história de sujeitos esquecidos, apagados, não sem “intenção”, mas com o desejo de que as mulheres fossem controladas.

O silêncio do sentido torna presente não só a iminência do não-dito que se pode dizer mas o indizível da presença: do sujeito e do sentido. [...] *Não se pode não significar*. Para o sujeito de linguagem, o sentido já está sempre-lá. [...] Com efeito, a linguagem é passagem incessante das palavras ao silêncio e do silêncio às palavras. Movimento permanente que caracteriza a significação e que produz o sentido em sua pluralidade. Determinado ao mesmo tempo pelo contexto e pelos contextos no plural, esse movimento, esse deslocamento, inscrito na constituição dos sentidos, tem uma relação particular com a subjetividade: o sujeito desdobra o silêncio em sua fala (Orlandi, 2013, p. 70, grifos nossos).

Para além do silêncio fundante ou fundador, há a política do silêncio. A diferença entre os dois é que o último produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz, enquanto que o primeiro não estabelece nenhuma divisão, significando por si mesmo. Por isso, na política do silêncio há a ocorrência de que “ao dizer algo apagamos necessariamente outros sentidos possíveis” (Orlandi, 2013, p. 73). Já o silêncio constitutivo:

pertence à própria ordem de produção do sentido e preside qualquer produção de linguagem. Representa a política do silêncio como um efeito de discurso que instala o anti-implícito: se diz “x” para não (*deixar*) dizer “y”, este sendo o sentido a se descartar do dito é o não-dito necessariamente excluído. Por aí *se apagam os sentidos que se quer evitar*, sentidos que poderiam instalar o trabalho significativo de uma “outra” formação discursiva, uma “outra” região de sentidos. O silêncio trabalha assim os limites das formações discursivas, determinando conseqüentemente os limites do dizer. É nesse nível que funciona a “forclusão” do sentido, o silêncio constitutivo, ou seja, o mecanismo que põe em funcionamento o conjunto *do que é preciso não dizer para poder dizer* (Orlandi, 2013, p. 73-74, grifos nossos).

Isso explica, então, o silenciamento que recobre as filósofas e as mulheres na História, pois como parte da política do silêncio, ao lado do silêncio constitutivo, tem-se o silêncio local, isto é, a interdição do dizer, como historicamente foi imposto às mulheres. Apagou-se a existência das mulheres como sujeitos ativos na sociedade, implicando-as nos lugares e nas posições provenientes do lar, subjugando-as. E, nesse trabalho, propomos uma outra forma de dizer, ou a análise do que é dito por outra posição, observando as mulheres a partir da perspectiva de outras mulheres. Como afirmam Venturini e Guerra (2022, p. 71), “dentro da formação social, o espaço destinado às mulheres depende do imaginário social, político e religioso de cada período sócio-histórico”, isto é, depende do que foi dito sobre elas historicamente, para não dizer delas.

Segundo Orlandi (2013, p. 76), um exemplo disso é a censura, que funciona ao lado da opressão, isto é, “proíbem-se certas palavras para se proibirem certos sentidos”. É uma manifestação de poder, que coloca os detentores da palavra, os homens, como aqueles que controlavam também os sentidos: “como, no discurso, o sujeito e o sentido se constituem ao mesmo tempo, [...] se proíbe ao sujeito ocupar certos ‘lugares’, ou melhor, proíbem-se certas ‘posições’ do sujeito”.

A censura estabelece um jogo de relações de força pelo qual ela configura, de forma localizada, o que, do dizível, *não* deve (não

pode) ser dito quando o sujeito fala. A relação com o “dizível” é, pois, modificada quando a censura intervém: não se trata mais do dizível sócio-historicamente definido pelas formações discursivas (o dizer possível): não se pode dizer o que foi proibido (o dizer devido). Ou seja: não se pode dizer o que se pode dizer (Orlandi, 2013, p. 77).

Defendemos, assim, que o silêncio que recai sobre as filósofas é da ordem da censura ideológica, não porque proíbe, por meio do Aparelho Ideológico Escolar/Científico, nas Instituições de Ensino, como as Universidades Federais, a existência ou o uso de textos de filósofas (Peinhopf, 2020). Mas sim porque se filia, em textos filosóficos e enquanto formação discursiva, a dizeres atravessados por uma formação ideológica da ordem do patriarcal, que compreende, histórica e ideologicamente, homens como criadores de conhecimento, ocupando espaços públicos, e mulheres como expectadoras, ocupando espaços privados.

A censura tal como a definimos é a interdição da inscrição do sujeito em formações discursivas determinadas, isto é, proibem-se certos sentidos porque se impede o sujeito de ocupar certos lugares, certas posições. Se se considera que o dizível se define pelo conjunto de formações discursivas em suas relações, a censura intervém a cada vez que se impede o sujeito de circular em certas regiões determinadas pelas suas diferentes posições (Orlandi, 2013, p. 104).

Por outro lado, segundo a autora, a censura é um sintoma de que ali onde se diz pode haver outro sentido: “na censura está a resistência”, “na proibição está o ‘outro’ sentido” (Orlandi, 2013, p. 118). Por isso, verificamos que o silenciamento das mulheres e das filósofas pode ter outro sentido, significando que elas sempre existiram e resistiram na história, esta apenas não nos foi contada. E é isso que pretendemos dar a ver, ou seja, que há filósofas; que sempre houve participação pública das mulheres na sociedade; que sempre houve resistência destas frente à dominação dos homens.

3 RECOBRAR



Fonte: Panadés, Julia. *Aglomeración involuntária*, 2021.

As mulheres foram, durante muito tempo, deixadas na sombra da história. O desenvolvimento da antropologia e a ênfase dada à família, a afirmação da história das “mentalidades”, mais atenta ao cotidiano, ao privado e ao individual, contribuíram para as fazer sair dessa sombra. E mais ainda o movimento das próprias mulheres e as interrogações que suscitou. “Donde vivemos? Para onde vamos”, pensavam elas; e dentro e fora das universidades levaram a cabo investigações para encontrarem os vestígios das suas antepassadas e sobretudo para compreenderem as raízes da dominação que suportavam e as relações entre os sexos através do espaço e do tempo (Duby; Perrot, 1991, p. 7).

Filosofar, a que(m) será que se destina?

A ação de *recobrar* nos remete ao desejo de relembrar algo, mas, em nosso caso esse desejo se manifesta na vontade de inquirir à História da Filosofia a propósito da presença de filósofas em seu desenvolvimento; a nos questionar quem pode filosofar e para quem esses pensamentos da Filosofia eram direcionados. Hegemônica e historicamente, os homens ocupavam o espaço público, detendo poder sobre as ações, os dizeres e os saberes gerais. Assim, relembrar a história acerca das mulheres e suas funções/posições é revisitar o que homens disseram sobre estas, o modo como as perceberam, as descreveram e as retrataram, mas também recobrar sobre uma ausência das mulheres na História geral e na História da Filosofia.

Como afirmam Venturini e Guerra (2022),

De acordo com Perrot (2006), discursivizado por Mello e Silva (2020), a mulher, por muitos anos foi confinada ao silêncio, tendo sido discursivizada pelo homem que projetou nela/para ela os ideais produzidos pela formação patriarcal, que determina o estilo de vida, as regras sociais e comportamentais, e até o modo de a mulher viver e de vestir-se. Esse projetar ressoa como discurso que vem do passado sedimentando imaginários em torno do feminino, trazidos para o presente num discurso estruturado pelo já-dito e significado antes e em outros lugares – como pré-construído, nos termos de Pêcheux (2014) (Venturini; Guerra, 2022, p. 71).

Essa complexa reunião de já-ditos que pretendemos recobrar dos filósofos nos remete a imagem escolhida para abrir essa seção, pois observamos ser, possivelmente, involuntária a aglomeração de um mesmo sentido para dizeres diferentes, isto é, uma mesma formação discursiva produzindo dizeres e a que estamos chamando de hegemônica/dominante. É até contraditório ter uma mesma formação discursiva para dizeres produzidos tão distantes, histórica e geograficamente, uns dos outros. Conseqüentemente, a aglomeração é involuntária, mas possível, assim como é possível que já-ditos se repitam e ao se repetirem produzam furos nos dizeres e falhas no ritual da linguagem.

Por isso, nesse capítulo, analisamos os efeitos da institucionalização do silenciamento das filósofas na História da Filosofia, explorando uma formação imaginária de mulheres materializadas nos dizeres de filósofos Idealistas, para

retomar uma memória sobre estas, institucionalizada pelo Aparelho Ideológico Escolar/Científico.

De acordo com Duby e Perrot (1990), nos quase vinte séculos de história do mundo antigo greco-romano, muito se falou das mulheres na literatura grega e latina, mas pouco foi dada a palavra a elas. Segundo Pantel (1990), mesmo que conheçamos mais a história registrada e contada das cidades-Estado, como a *polis* de Atenas, de Esparta ou de Éfeso, por exemplo, esse era um mundo essencialmente rural, formado, em sua maioria, por habitantes não-livres e por estrangeiros, em que só “entrava em cena” uma minoria de indivíduos, considerados cidadãos.

O mundo antigo deixou muito poucos escritos de mulheres, ainda que o nome de Safo seja regularmente citado. No essencial, as nossas fontes apresentam-nos um olhar dos homens sobre as mulheres e o mundo, daí o peso dado [...] ao discurso masculino [...]. Este olhar masculino tem como corolário a escassez de informações concretas sobre a vida das mulheres e o lugar privilegiado concedido às representações (Pantel, 1990, p. 23).

Observamos que tais homens, dentre eles poetas, filósofos, médicos e historiadores, desenvolveram seus dizeres por meio de uma mesma formação ideológica da ordem do patriarcal, na qual conceberam as mulheres como objetos a serem usados e sujeitos a serem definidos (de acordo com uma tomada de posição atrelada à ideologia patriarcal, tal como esposa, mãe, filha, irmã etc). Segundo Sissa (1990), esses dizeres eram muito repetitivos e limitados: a mulher, na compreensão dos pensadores antigos, era passiva e, na melhor das hipóteses, “inferior”, em relação ao padrão anatômico, fisiológico, psicológico e intelectual do homem.

Parece-nos descabida a ideia de que as mulheres eram consideradas inferiores, física, emocional e intelectualmente aos homens. Mais incômodo ainda é perceber que tais pensamentos encontravam justificativa nos dizeres que são considerados como “o que de melhor se disse, de melhor se pensou, construiu e refletiu sobre o humano n[o início d]a tradição ocidental” (Sissa, 1990, p. 86, acréscimos nossos). Porém, mesmo excludente, esse foi o pensamento reverberado por séculos, que se iniciou no “berço” da civilização ocidental e produziu um efeito de sentido tanto de desprezo quanto de preconceito em relação às mulheres: “As *bioi*, as vidas dos filósofos, reconstruídas por Diógenes Laércio, estão recheadas de

pormenores factuais, mas a relação com as mulheres não possui nelas qualquer pertinência” (Sissa, 1990, p. 86).

A autora afirma, assim, que “a mulher” grega se constituía em uma dupla relação com o saber, sendo, ao mesmo tempo, objeto e sujeito:

Enquanto objeto, a mulher surge, em primeiro lugar, como essa *coisa viva* cuja aparição no mundo mitológico teve de imaginar antes de se tornar, para os médicos, um corpo a dissecar e, para os filósofos, *uma figura social a instituir*. Como sujeito, aparece esporadicamente, mas sempre, à margem do exercício filosófico, médico ou literário, vindo a *exceção confirmar a regra* da exclusividade masculina no domínio intelectual (Sissa, 1990, p. 79, grifos nossos).

Sissa (1990) afirma que coube aos filósofos instituir a “figura social da mulher”, considerando-a, desse modo, um objeto, uma coisa viva. Além disso, sua dimensão enquanto sujeito está constantemente à margem de homens filósofos, médicos, ou autores, sendo a presença das mulheres nesses “ambientes” teóricos e práticos uma exceção à regra de que apenas homens estudaram e desenvolveram conhecimento.

3.1 PLATONIZAR

Em aparente contraposição a este imaginário do que seriam as mulheres, antes-já formuladas, dissecadas e instituídas, encontramos, nos dizeres platônicos, a seguinte afirmação:

[...] não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher, ou ao homem, enquanto homem; as aptidões naturais são igualmente atribuídas nos dois sexos, podendo exercer por natureza qualquer função tanto a mulher como o homem, *com a diferença de que a mulher é mais fraca do que o homem* (Platão, 2000, 455e¹⁵, grifos nossos).

Platão é um dos pensadores mais importantes na Filosofia, atravessando e influenciando inúmeros filósofos desde seu surgimento. Seu alcance é tão grande, que perpassa a forma como pensamos e compreendemos o mundo. A filosofia por

¹⁵ Algumas obras clássicas da Filosofia trazem a marcação de números e letras, ao invés da página, determinando a posição do texto. O intuito é não perder os conceitos e ideias que estão sendo expostas, pois, às vezes, há mais de uma tradução/edição e o texto, conseqüentemente, pode mudar.

ele desenvolvida prima pelo intelecto e pelo racional, por aquilo que seria o verdadeiro na medida em que é Ideia, constituindo o que conhecemos por Idealismo. Assim, sua teoria separa o mundo entre o que é percebido pelos sentidos e o que só é alcançado pelo pensamento, isto é, aquilo que pertence ao mundo das cópias, da experiência, e o que corresponde ao mundo das Ideias, do intelecto e da razão. O primeiro, constituído por mudanças aleatórias e inconstantes, não permitiria apreender o conhecimento de algo em si mesmo, revelando apenas sua face volátil e imperfeita. Já o segundo diz respeito às formas imutáveis, eternas, perfeitas, que conteriam a essência daquilo que algo é em si mesmo. Esses conceitos tomaram forma durante os séculos seguintes e delimitaram o que é o empirismo (que observa o mundo concreto) e o racionalismo (que considera o pensamento como fonte da “verdade” e o *eu* como aquilo que pensa e produz o conhecimento “verdadeiro” – esse *eu* sendo aquele que se imagina fonte e origem do discurso e dos sentidos).

Quando Sissa (1990) afirma que cabia aos filósofos a instauração da figura social da mulher, observamos que aos homens (cidadãos) era dado o direito de pensar e definir o que as mulheres eram, bem como o lugar que estas deveriam ocupar. Por isso, a partir da contextualização do período, somos levadas a conjecturar que as mulheres da Antiguidade não podiam tomar a palavra e escrever sobre si. Sócrates, a esse respeito, indaga: “Não há de haver também, mulher filósofa ou, ainda, inimiga da Filosofia?” (Platão, 2000, 456a).

Platão (2000), pelo dizer de seu mestre Sócrates¹⁶, personagem principal de seus diálogos, parece entender, no texto *A República*, que as mulheres teriam as mesmas potencialidades que os homens, e para que pudessem exercer as mesmas funções, bastava que recebessem a mesma educação. No entanto, mesmo diante das potencialidades iguais entre homens e mulheres admitidas pelo filósofo, estas continuaram sendo consideradas mais fracas pela formação ideológica da época, materializada nos dizeres do pensador, sem receberem as mesmas oportunidades de desenvolvimento, dado o contexto social.

¹⁶ Apesar de Sócrates ser uma das figuras mais importantes da epistemologia da Filosofia, não há registros conservados da escrita deste. Conhecemos seu pensamento por meio dos textos de Platão, de Plutarco, dentre outros.

Nesse sentido, as diferenças biológicas entre mulheres e homens, e que enfraquece aquelas no pensamento de Sócrates/Platão¹⁷ (2000), dizem respeito à crença, difundida entre pensadores da Antiguidade, de que era o homem quem gerava filhos e a mulher quem os paria. Isto é, o homem “carregava” a semente da vida, enquanto a mulher fazia germinar essa semente. Pensando no contexto de produção do período, em que a sociedade defendia a Democracia, mas era guiada pela crença na existência de seres mitológicos, podemos relacionar tal pensamento com, por exemplo, a metáfora de *Caos*, o deus primordial que possuía todas as “sementes” do que poderia *vir a ser*, e de *Gaia*, a segunda divindade, criada por *Caos*, como sendo a *Terra* que “germinaria” tais “sementes” e organizaria o “Caos”. Assim, é bastante pertinente à similaridade entre os seres mitológicos com o contexto social, no modo como os homens, representados por *Caos*, e as mulheres, metaforizadas em *Gaia*, materializariam efeitos de sentidos. Ou seja, dos homens, enquanto criadores, portadores da vida, e das mulheres como receptáculos, aquelas que dão forma à vida e a organiza.

Isso, no entanto, nas concepções socrático-platônicas, não seria impedimento para que a mulher desempenhasse as mesmas funções dos homens no que se refere à manutenção da ordem nas cidades-Estado:

Mas, se virmos que a diferença consiste apenas em *gerar filhos, o homem e em dá-los à luz a mulher*, não poderemos, de forma alguma, admitir como demonstrado que a mulher difere do homem na questão com que nos ocupamos. Pelo contrário: continuaremos a sustentar que tanto os nossos guardas como *suas* mulheres devem desempenhar funções idênticas (Platão, 2000, 454a, grifos nossos).

Seriam os costumes, então, que impediriam de pôr em prática a ideia de que tanto os sujeitos femininos quanto os masculinos teriam as mesmas capacidades e poderiam ocupar lugares semelhantes, desempenhando as mesmas funções: “Mas talvez, continuei, pareça ridícula muita coisa de nossa exposição, por ir de encontro aos costumes, no caso de querermos pôr em prática tudo o que expusemos” (Platão, 2000, 452a). Assim, o filósofo parece promover um movimento de busca pela igualdade entre mulheres e homens, ao menos no que seria referente a manter a ordem do Estado, mas retrocede ao chegar à barreira dos costumes. Usamos o

¹⁷ Adotamos a nomenclatura Sócrates/Platão, por entender que a autoria na escrita de Platão reproduz as reflexões do pensamento de Sócrates, ao ponto de não podermos diferenciar a autoria platônica da filosofia socrática.

verbo *parece*, pois se trata de uma interpretação que fazemos da filosofia desenvolvida por Sócrates/Platão. Além disso, ponderamos que eles não promovem, materialmente, um movimento de ações e sentidos, apenas aparentam isso.

É interessante pensarmos que, apesar de Sócrates/Platão (2000) refletirem sobre a igualdade entre mulheres e homens, seja a convenção social que impediria que ocorresse, na prática, aquilo que, em teoria, seria possível. Fica ainda mais problemático quando consideramos que é nesse texto, isto é, em *A República*, que Platão está descrevendo, pelos dizeres de Sócrates, como seria a cidade perfeita, logo, espaço aprimorado em relação àquilo que era por ele observado ao seu redor.

Segundo Prieto (1995), a “defesa” platônica da igualdade entre mulheres e homens, que parece estar presente em *A República*, não é repetida em seus outros textos:

[...] no *Ménon* (71e, 72a, 73c) afirma-se que a virtude da mulher é bem administrar a sua casa e, em seguida, obedecer ao seu marido... [...] No *Crátilo* (392b-d) e no *Timeu* (42b-c, 90-91a), mais uma vez, a superioridade dos homens sobre as mulheres é afirmada, quanto à inteligência, caráter e gostos. E poderíamos encher um volume com citações desta natureza extraídas das obras de Platão (Prieto, 1995, p. 346-347).

Tais discrepâncias, ou para a Análise de Discurso, os furos e falhas entre os dizeres de um mesmo filósofo, demonstram/materializam que, enquanto ocupação a serviço do Estado, as mulheres poderiam exercer as mesmas funções que os homens, desde que ensinadas igualmente, mas seriam mais fracas que estes. Também podemos observar que esta possibilidade esbarraria nos costumes vigentes, que concebiam “a mulher” como reprodutora e aquela disposta a servir, tecer, cozer etc. E, apesar de indagar se também a mulher não poderia ser filósofa, se tivesse aptidão para isso, Sócrates/Platão (2000) não desenvolvem essa questão, ficando apenas na interrogação superficial, como demonstrado em citação anterior, aceitando a realidade da inferioridade feminina tal como ela se dava no contexto, sem criticá-la ou manifestar categoricamente uma oposição a tais costumes e práticas sociais.

Além disso, os filósofos gregos iniciaram a contemplação sobre o que seriam os gêneros e as espécies, e partiam do que supostamente teria vindo primeiro, isto é, o homem, para pensar sobre as mulheres, caracterizando estas a partir da contradição à essência do que seria “o homem”. Isso produz um efeito de sentido de

que as mulheres seriam seres faltantes, que precisariam que homens viessem antes, significassem antes, para lhe darem forma e essência. Segundo Sissa (1990, p. 92), seguindo essa linha de pensamento, “as mulheres são simultaneamente uma parte do gênero humano e uma forma oposta à forma masculina”, isto é, “parte de um todo, é certo, mas também parte contrária a uma outra parte”.

No contexto histórico do século IV a.C., falava-se em gênero para pensar o ser humano no plano da biologia, marcando as diferenças físicas entre mulheres e homens. O que, por sua vez, produziu um efeito de sentido de hierarquia de valor entre eles, determinando qual seria o mais forte e, por conseguinte, o melhor. No plano social, porém, Sócrates/Platão (2000) afirma que não há diferenças entre os seres humanos a partir do seu sexo, e sim que estes deveriam ser considerados a partir de sua aptidão. No entanto, como seriam oportunizadas a mesma educação e as mesmas ocupações entre ambos os sexos, se a mulher era considerada mais fraca e inapta que o homem? Não eram oferecidas condições reais de mudança social para que os furos nos dizeres dominantes da filosofia, que encontramos em determinados escritos de Platão, conforme citados, pudessem ser concretizados, ou discursivizados.

Sobre isso, Sissa (1990) pondera que, no platonismo, o gênero humano é considerado o mesmo no ponto de vista da cidade e das funções sociais que a constituem. Porém, nesse mesmo meio social, persiste a oposição mulher/homem, mantida pela consideração de que há uma diferença entre a maneira que os homens realizam as atividades, constantemente considerada melhor, e a forma que têm as mulheres de fazer cada uma das tarefas comuns aos dois sexos, geralmente avaliada como inferior ao trabalho dos homens. Percebemos, assim, uma formação imaginária de filósofos sobre as mulheres que produz efeito de sentidos de valoração de homens em detrimento de mulheres, tanto no que concerne às tarefas físicas quanto às intelectuais.

Não se trata simplesmente da forma como os filósofos viam a mulher, mas do que era possível à mulher significar/ser significada em dado período socio-histórico-ideológico. Explorando as condições de produção da época, convém observarmos não só a quem competia pensar a sociedade, os homens, mas também que esse lugar (o de enunciadoras, filósofas) estava interditado às mulheres. Logo, estas só podiam ser ditas, e não dizer. Tais condições produziram o que seriam os efeitos de sentidos do período que nos foi contado pela História, sendo erroneamente tido

como “verdade”, posto que há filósofas desde a Antiguidade, por exemplo (o que acaba com a narrativa histórica de que não há mulheres nos lugares públicos ou praticando ações relevantes para serem contadas).

Em outros termos, costumamos lidar com dizeres que conjeturam a inexistência de filósofas ao longo da História. Isso compõe um jogo linguístico/ideológico e produz um possível efeito de sentido de que, durante séculos, dados os contextos de produção de cada período, as mulheres não estudaram, refletiram ou escreveram. Um dos argumentos que sustentam estes dizeres afirma que, mesmo considerando verídica sua existência, as pensadoras não são estudadas ou mencionadas pela e na História da Filosofia porque não produziram nada de relevante filosófica ou cientificamente falando. Observamos que tal pensamento surge a partir de um anacronismo que, ingenuamente, acredita que mulheres e homens sempre puderam estudar e escrever de forma igualitária. Esse ponto exemplifica o batimento presença-ausência das mulheres na filosofia, pois as pensadoras estão presentes quando observamos a historicidade das épocas, mas estão ausentes dos cânones filosóficos e históricos, por exemplo. Senão vejamos.

Tal como outras mulheres e pensadoras do período Antigo, Aspásia de Mileto é conhecida por meio de textos de autoria masculina. Encontramos suas maiores menções em textos de Plutarco e de Platão, sendo a filósofa citada por Sócrates em um dos diálogos platônicos, e considerada, por ele, não só uma de suas mestras, como também excelente oradora. Isso levanta a questão sobre por que não costumamos ouvir a respeito de quem teria ensinado filosofia a Sócrates, uma vez que este serve como mestre a Platão, que, por sua vez, ensina a Aristóteles, e fundamenta a base do que é estudado em toda a formação em Filosofia. Ou seja, quem foi mestre dos mestres? Teria Sócrates se feito sozinho, sujeito consciente de si, como o barão de Münchhausen, que se elevava no ar se puxando pelos próprios cabelos?

Esses dizeres, atrelados a formação discursiva da filosofia hegemônica, produzem um efeito de sentido de que Sócrates seria mestre de si mesmo, validando-o, portanto, como um dos maiores nomes do conhecimento, já que teria “fundado” um novo método de investigação. Isto é, segundo tradição do Aparelho Ideológico Escolar/Científico, Sócrates teria inaugurado o amor pela busca do conhecimento “verdadeiro”, além da retórica e da maiêutica (o “parto” das ideias).

Ademais, o Idealismo, ou o platonismo, que muitas vezes é sinônimo de “Filosofia” em geral, teria surgido a partir dos ensinamentos socráticos ao Platão.

Como afirma Berquó (2016), porém, essa nova forma de pensamento “criada” por Sócrates, que corresponde ao amor pelo conhecimento, foi a ele ensinada por Diotima de Mantinéia. Então, o fato de conhecermos, por exemplo, tanto Aspásia quanto Diotima, filósofas da Antiguidade, por meio dos dizeres masculinos indica não só que as mulheres, em geral, possivelmente eram impedidas de escrever sobre si mesmas ou de preservar suas produções, como também que, para a História as rememorar, era preciso que estivessem ligadas às figuras masculinas proeminentes.

3.2 ENSINAR A AMAR O CONHECIMENTO

De acordo com Berquó (2016), Aspásia, natural de Mileto, viveu aproximadamente no século V a.C., chegando em Atenas em torno do ano 450 da mesma era, momento em que inicia sua relação com Péricles, político proeminente da época. Tal enlaçamento era controverso devido à condição de estrangeira de Aspásia, mesmo que não houvesse proibição para casamentos entre estas e cidadãos nesse período ateniense. Berquó (2016) afirma que as mulheres que eram estrangeiras em Atenas, perfil da filósofa, não possuíam direitos políticos e pagavam uma taxa de residência, já que vinham à cidade-Estado provavelmente a trabalho. Quando precisavam resolver algum assunto público, dependiam de um cidadão que as representassem, posto que apenas estes dispunham de autoridade no regime ateniense.

Considerando tal contexto histórico, de que somente os homens eram considerados cidadãos, excluindo-se dessa denominação as mulheres, os estrangeiros e os escravos, as metecas, isto é, as mulheres estrangeiras, eram duplamente preteridas: primeiro porque não tinham os mesmos direitos que os cidadãos, e depois porque seus trabalhos eram menosprezados, ora por se tratarem de serviços manuais, considerados inferiores, ora por serem trabalhos em locais públicos, como acompanhante feminina em eventos sociais, sendo vistas, então, como prostitutas.

Contudo, segundo Berquó (2016), enquanto as atenienses tinham sua mobilidade reduzida devido à ideologia que tentava mantê-las no espaço doméstico,

as metecas tinham maiores possibilidades de contato exterior, uma vez que, considerando as condições sociais, estas necessitavam trabalhar fora de casa para se sustentar. Assim, exerciam os ofícios de ama de leite, artesã, tecelãs ou heteras. Segundo a autora, estas últimas “eram mulheres treinadas em canto, dança ou música, que faziam companhia para os cidadãos nos simpósios (banquetes)” (Berquó, 2016, p. 33).

De acordo com Berquó (2016) e Curado (2012), as heteras, que estavam presentes em reuniões masculinas, tinham contato com homens influentes e poderosos de Atenas, tais como políticos, filósofos, negociantes, artistas e intelectuais. Isso possibilitava que essas mulheres desenvolvessem seus interesses e ampliassem seus conhecimentos culturais e sociais, enriquecendo-as em sua formação humana.

Aspásia, mesmo influente no espaço público, era alvo frequente da crítica humorística de Plutarco, já que, para muitos, os ofícios das metecas eram sinônimo de prostituição, muito embora tal ocupação não incluísse a prestação de serviços sexuais. Essa formação ideológica de viés patriarcal, que atravessa os dizeres de Platão, Aristóteles, Plutarco e diversos comentadores da História da Filosofia, entende os sujeitos femininos apenas enquanto ocupantes de lugares destinados à satisfação dos sujeitos masculinos. Tais autores, independentemente de serem antigos ou modernos, constituem uma formação discursiva da filosofia que produz o efeito de sentido de silenciar a existência das filósofas, uma vez que entendem que a presença feminina nesses espaços de desenvolvimento intelectual era, exclusivamente, para oferecer satisfação, inclusive sexual, aos homens ali presentes.

No entanto, encontramos furos nessa formação discursiva da Filosofia, filiada à ideologia patriarcal, a partir, por exemplo, dos escritos de Platão em *Menêxemo*, no qual aprendemos que Aspásia de Mileto foi professora de retórica de Sócrates:

Sócrates – Pois para mim, pessoalmente, Menêxemo, não é nada espantoso que eu seja capaz de discursar [de improviso na câmara], uma vez que, por sorte, *tenho por mestra* aquela que *certamente não é insignificante na retórica*; pelo contrário, *tem formado muitos outros bons oradores*, dos quais um se destacou entre os helenos: Péricles, filho de Xantipo.

Menêxemo – E quem é ela? É evidente que fala de Aspásia, não?

Sócrates – Falo, decerto; e me refiro também a Conos, filho de Metróbio; Pois esses são os meus dois mestres: ele em música, ela

em retórica. Logo, não é espantoso que um homem educado desse modo seja hábil em falar. [...]

Menêxemo – E o que terias a dizer, se devesse discursar [sobre os mortos na guerra]?

Sócrates – Eu, de minha parte, talvez nada; mas ontem mesmo estive *escutando Aspásia enquanto entoava um discurso fúnebre sobre esses homens. Pois ela ouviu isso que dizes: que os atenienses estão prestes a eleger quem discursará*. Então, de improviso *narrou* a mim uma parte, da forma como deveria dizer, enquanto a outra parte *já havia previamente preparado*, pelo que me parece, quando compunha o discurso fúnebre que Péricles proferiu, a partir de fragmentos que uniu aquele discurso (Platão, 2001, 235e-236c, grifos e acréscimos nossos).

O que escapa da superficialidade do texto contradiz aquilo que estamos acostumadas a aprender: que não existiram mulheres importantes na história da Filosofia, em específico na Antiguidade, seja no âmbito da contemplação, seja no de ensino; que as mulheres não desenvolviam a intelectualidade, porque não tinham o “pendor natural” para isso; que as mulheres tinham a exclusiva função de servir aos homens; e que estavam condicionadas ao espaço doméstico, sem vida ou ofício na *polis*.

Pelo contrário, por meio do dizer platônico, que ganha forma no discurso de Sócrates, (re)conhecemos que Aspásia: 1) expunha publicamente suas ideias e era excelente nisso, sendo responsável pelo sucesso de outros ocupantes do púlpito (“por sorte, tenho por mestra aquela que certamente não é insignificante na retórica; pelo contrário, tem formado muitos outros bons oradores”); 2) era (re)conhecida publicamente, isto é, já tinha fama consolidada em assuntos públicos e em retórica (“E quem é ela? É *evidente* que fala de Aspásia, não?”); 3) conhecia os assuntos da cidade (“Pois ela ouviu isso que dizes: que os atenienses estão prestes a eleger quem discursará”); 4) ocupava espaços públicos e de instrução intelectual (“ontem mesmo estive escutando Aspásia enquanto [ela] entoava um discurso fúnebre”); e 5) preparava os pronunciamentos de Péricles e tinha grande habilidade tanto em refletir previamente e depois expor publicamente suas ideias quanto improvisá-las na frente de expectadores (“Então, de improviso *narrou* a mim uma parte, da forma como deveria dizer, enquanto a outra parte *já havia previamente preparado*, pelo que me parece, quando compunha o discurso fúnebre que Péricles proferiu, a partir de fragmentos que uniu aquele discurso”).

Diante das afirmações de Sócrates/Platão à contribuição de Aspásia, não podemos deixar de nos perguntar como ela e outras filósofas foram apagadas da e

pela História da Filosofia. Ou seja, se mesmo Sócrates/Platão, com crenças limitantes acerca das mulheres, reconheceram a contribuição de Aspásia, por que ela não é estudada, lida ou mencionada nos cursos de Graduação de Filosofia e em manuais de História, por exemplo?

Uma das justificativas para isso encontra-se nos comentadores da (História da) Filosofia. Segundo Berquó (2016),

No diálogo intitulado *Menêxemo*, Platão afirma que Aspásia ensinou retórica a Sócrates. Esse tópico gerou muita controvérsia, porque, devido à ideologia ateniense de rígida separação entre masculino/público e feminino/doméstico, os estudiosos tendiam a considerar impossível que uma mulher pudesse ensinar homens na arte de falar bem em público (Berquó, 2016, p. 35).

Observamos, desse modo, uma formação discursiva, filiada a uma formação ideológica patriarcal, que praticamente exige a não-presença de mulheres na História, visto que comentadores de Filosofia, por exemplo, determinam a ausência de filósofas devido aos costumes da época – sem se questionar se a narrativa histórica poderia ser outra se fossem mulheres contando sobre si.

Assim, de acordo com Berquó (2016), a explicação para essa desconfiança sobre as realizações de Aspásia baseia-se nas hipóteses de que ou Platão teria criado uma “personagem oradora” como elemento burlesco contra a retórica, ou esta seria uma “invenção da comédia” para criticar Péricles a partir da convivência com sua esposa. Há ainda a teoria que supõe que a filósofa era uma criação de Ésquines, presente no diálogo intitulado *Aspásia*, em que sua “personagem” teria sido copiada pelos demais autores (Berquó, 2016). Qualquer uma das teorias, porém, aponta que Aspásia mestre/oradora seria apenas uma metáfora. Mais uma vez, isso demarca a ausência das filósofas na História pela presença destas enquanto metáfora, sátira etc.

Segundo Orlandi (2005a), a metáfora pode ser entendida como uma palavra por outra, já que as palavras não têm um sentido literal, apenas existem nas relações metafóricas (transferência) que acontecem nas formações discursivas. Para Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014b, p. 235), a metáfora “é primeira e consitutiva, e não segunda e derivada”. Essa perspectiva “leva necessariamente a relegar o funcionamento da metáfora à categoria dos ‘fenômenos de superfície’ que *acompanham* o sentido, o que pressupõe que este já esteja constituído”:

A questão da metáfora e do efeito metafórico [...] é decisiva, em nosso sentido. Afirmando que a metáfora é *primeira e não derivada* não queremos *inverter* a relação entre sentido próprio (núcleo de sentido, denotação, fundamento da proposição lógica) e sentido figurado (periferia do sentido, maneira de falar, conotação e competência do “estilo”), fazendo entender que todo sentido é figurado e periférico, o que leva a crer na perspectiva das “leituras plurais”. Trata-se, ao contrário, de liquidar o próprio par núcleo/periferia, considerando a metáfora como o *transporte* entre dois significantes, constitutivo de seu sentido, e a orientação desqualizante desta relação como a condição de aparecimento do que, em cada caso, poderá funcionar como “sentido próprio” ou como “sentido figurado” (Pêcheux; Fuchs, [1975] 2014b, p. 235).

Em outras palavras, novamente nos deparamos com nossa problemática paradoxal: se enquanto filósofas, as mulheres estão presentes neste campo do saber por sua ausência, já que não são citadas pela e na História da Filosofia, nem são referenciadas em seu ensino, enquanto mulheres presentes na História, estão ausentes na Filosofia, posto que a evidência de sua ocorrência é considerada uma metáfora, uma sátira ou outra característica personificante.

À Diotima de Mantinéia, filósofa responsável por ensinar Sócrates a pensar sobre o amor, citada no diálogo *O Banquete*, de Platão (2005), é “estendida” a mesma “cortesia” histórica e intelectual que Aspásia de Mileto recebe. Isto é, contrariando a presença histórica dessa pensadora, imortalizada nos escritos platônicos, a tradição do ensino da Filosofia tende a diminuir ou mesmo negar sua importância intelectual. Sobre sua vida, conhecemos o que nos fala Sócrates, refletindo sobre o amor:

E agora vou deixar-te em paz, a fim de referir-vos o discurso a respeito de Eros que há tempos eu ouvi da mulher de Mantinéia, Diotima, *sobretudo entendida neste assunto como em muitos outros*, a mesma que, de uma feita, antes da peste, aconselhou os atenienses a fazerem os sacrifícios que protelaram por dez anos a epidemia. *Foi ela quem me doutrinou sobre as questões do amor* (Platão, 2005, 201d, grifos nossos).

Dessa citação, então, podemos apreender algumas informações, segundo Berquó (2016): Diotima de Mantinéia era uma sacerdotisa, que foi chamada em Atenas a fim de dar conselhos sobre como afastar uma peste – tinha conhecimento acerca das pragas, conhecimento biológico; as medidas sugeridas por ela afastaram o mal que assolava os atenienses – seus conhecimentos eram assertivos; ela

ensinou a Sócrates uma doutrina sobre o amor – ensinou a base do que viria a ser toda a filosofia socrática e pós-socrática.

Dito de outro modo, é conhecido que a Filosofia pode ser traduzida como o *amor pela sabedoria*; além disso, Sócrates foi um divisor do conhecimento filosófico, posto que temos a Filosofia “pré” e “pós” socrática. Assim, se esse filósofo foi ensinado a refletir sobre o amor por meio de Diotima, podemos, então, entender que o desenvolvimento da Filosofia ocidental, tradicional e hegemônica depende de uma mulher filósofa que foi apagada e silenciada.

Tanto é assim, que Sócrates nos descreve qual foi a sabedoria lhe dada por Diotima, reafirmando que seu conhecimento foi apenas recontado daquilo que a sacerdotisa e pensadora lhe ensinou:

Foi *ela* quem me doutrinou sobre as questões do amor. *Suas palavras é que vou tentar reproduzir*, de acordo com o que eu e Agatão combinamos, do melhor modo possível e sem ajuda estranha de qualquer espécie. O que é preciso, Agatão, conforme explicaste, é começar por dizer o que seja o Amor e como se manifesta, para depois tratar de suas obras. Por isso, o melhor caminho se me afigura reproduzir-vos *a conversação mantida com a estrangeira*, na ordem das questões por *ela formuladas*. O que então lhe disse foi mais ou menos o que Agatão acabou de afirmar: que Eros é um deus poderoso e amante das coisas belas. *Ela contestou minha proposição ponto por ponto*, como o fiz neste momento com a dele, para mostrar que, de acordo com meu próprio argumento, ele não podia ser nem belo nem bom. [...] Foi isso, Fedro e todos vós que me escutais neste momento, o que *Diotima me narrou e ao que eu dei inteiro crédito*. *Convencido dessa verdade como fiquei*, procuro, do meu lado, convencer os outros de que, para alcançar semelhante bem, de maravilha se encontrará colaborador mais excelente para a natureza humana do que o Amor (Platão, 2005, 201d-212b, grifos nossos).

Verificamos assim, que Diotima de Mantinéia foi grande articuladora de palavras e provavelmente mestra em retórica, já que convenceu Sócrates “dessa verdade” acerca do amor. E o fez com tal primazia, que o filósofo baseou toda a sua filosofia nessa ideia de que é o amor pelo conhecimento que dignifica, liberta e eleva as pessoas. Pois, Sócrates defendia que todas as pessoas devem buscar “conhecer a si mesmas”, sendo a base para toda a tradição filosófica idealista e canônica que se desenvolveu depois.

Contudo, segundo Berquó (2016), tanto os trechos citados do *Banquete* quanto a existência de Diotima vêm sendo objetos de controvérsia por muitos teóricos da Filosofia Antiga. Tais estudiosos consideram que seria impossível que

uma mulher fosse mestra de um filósofo, uma vez que havia uma marcada ideologia de gênero na Atenas clássica. Assim, tal como fazem com Aspásia, os historiadores tentam justificar a existência de Diotima como uma personagem fictícia que corresponderia à autoimagem de Sócrates, à metáfora para valores, ou à imagem da submissão feminina, mesmo que estes admitam que Platão sempre utilize figuras históricas em seus diálogos:

Atualmente, as teses sobre a Mantinéia são as mais variadas. Especula-se que Diotima seria uma “autoalegoria de Sócrates” (Pinheiro, 2001, p. 65) ou uma figura criada por Platão para “representar dois valores propriamente filosóficos (i.e. masculinos): reciprocidade e criatividade” (Halperin, 1990, p. 150). Ou como parte de uma “tríade entre esposa, prostituta e sacerdotisa” que possibilitaria a Platão, “oferecer uma versão distinta da pederastia filosófica” (Gilhuly, 2009, p. 97). Ou, ainda, “que Diotima fale em lugar de Sócrates porque este não quer assumir para si o conhecimento pleno das coisas do amor, haja vista que, segundo Alcibíades, ele se recusa a se sujeitar à posição de amante” (Santos, 2009, p. 10). Ou então que, “Platão (...) necessitava de uma mulher demoníaca [inspirada por seus poderes divinatórios] em cena e, por não poder introduzi-la física e diretamente por imperativos sociais, o faz por meio de Sócrates (...)” (Ramos Jurado, 1990, p. 86) (Berquó, 2016, p. 51-52).

Com isso, percebemos a opacidade nos dizeres desses teóricos que servem para demonstrar possíveis efeitos de sentido produzidos por uma formação discursiva da Filosofia acerca das mulheres, mas também compondo um efeito de sentido do que seria a Filosofia. Isto é, dizeres que formulam um possível efeito de sentido de que o desenvolvimento do conhecimento filosófico é oriundo do trabalho de homens. Como reforça Berquó (2016), esse malabarismo retórico sofisticado dos comentadores da Filosofia Antiga serve como pretexto para apagar a existência de filósofas e pensadoras tão importantes que influenciaram o modo como pensamos esse conhecimento ao longo dos séculos.

3.3 PRIVAR

Aristóteles (1961, 1957) reforça essa formação imaginária sobre as mulheres a partir das diferenças destas com os homens. Em outras palavras, percebemos que a formação imaginária do filósofo (Ia) incide sobre as mulheres (R), a partir de que o filósofo (A) compreende dos homens (B). O que podemos ilustrar no esquema A

contempla sobre R a partir do que considera de B (tendo em vista homens como seus interlocutores).

Verificando que a definição atribuída às mulheres partiria de seu “oposto natural”, já vista em Platão como mais fraca que os homens – mas com o mesmo potencial, embora socialmente este não pudesse ser explorado –, Aristóteles segue pela linha da divisão biológica entre fêmeas e machos, acreditando que os sujeitos femininos se constituíam por uma falta do masculino:

“Macho” e “fêmea” surgem como contrários, na sequência da tradição arcaica que organizava a realidade em pares de opostos: no plano metafísico, o “masculino” e o “feminino” opõem-se como contrários dentro de uma mesma espécie, daí decorrendo que um se constitua como privação do outro e, nessa ordem de razões, o feminino se apresente como a privação do masculino (Pinto, 2010, p. 26).

Assim, segundo Pinto (2010), essa descrição que atribui uma essência feminina oriunda de uma falta masculina, serve para acentuar e radicalizar a divisão entre os sexos, bem como destaca a dinâmica da inferioridade associada à noção de “privação”. Assim, percebemos em Aristóteles que esse efeito de sentido que supõe uma inferioridade das mulheres em relação aos homens, considerada a partir das diferenças sexuais, é naturalizada sócio e historicamente, produzido por um atravessamento da ideologia patriarcal:

[...] a moderação de uma mulher e a de um homem não são idênticas, nem sua coragem e sentimento de justiça, como pensava Sócrates; uma é a coragem de comando, a outra é de obediência, e o mesmo acontece com as outras qualidades (Aristóteles, 1985, 1260a-1260b).

Em vários textos, como, por exemplo, *Geração dos animais* e *História dos animais*, a mulher é representada como a privação do homem, num jogo de contrários. Seus dizeres tratam como natural algo que é produzido pela História, pelas condições de produção, e constituem algumas das justificativas que se propõe como “racionais” e “lógicas”, mas que apenas descreveriam uma teoria que justificaria a hierarquização entre os sujeitos. Tal “atitude filosófica” serviria apenas para corroborar a crença comum da inferioridade das mulheres. Sendo, nessa forma de pensar, a mulher praticamente incapaz de garantir a própria defesa, considerando às características físicas faltantes em relação aos homens, para

Aristóteles (1957), a diferença entre os corpos também contribuiria com o que seria o desenvolvimento intelectual:

Entre os animais, é o homem que tem o cérebro maior, proporcionalmente ao seu tamanho e, nos homens, os machos têm o cérebro mais volumoso que as fêmeas. [...] São os homens que têm o maior número de suturas na cabeça, e o homem tem mais do que a mulher, sempre pela mesma razão, para que esta zona respire facilmente, sobretudo o cérebro que é maior (Aristóteles, 1957, 653a).

Esta interpretação aristotélica, que entende as mulheres como inferiores e dependente dos homens para terem uma “essência” e uma “existência”, em conjunto com as ideias platônicas, difundiram por séculos os lugares sociais e as posições discursivas a serem ocupadas pelas mulheres e como estas deveriam ser vistas e (re)tratadas. Compõem um dizer, e não outro, sobre as mulheres, silenciando-as e as apagando da História e da Filosofia.

3.4 REVELAR A “VERDADE”

A partir do século IV os primeiros padres da Igreja se dedicaram a elaborar textos sobre a “revelação da Verdade”, por meio da fé cristã, constituindo o que seria a *patristica*, isto é, uma tentativa de conciliação entre razão e fé. Nesse período, a investigação filosófica-científica não poderia contrariar as “verdades” da fé católica. Desse modo, o discurso religioso passou a se estabelecer como uma verdade absoluta, revelada por Deus, cabendo aos filósofos somente vesti-la com instrumentos da razão e da lógica. Em outras palavras, os pensadores da época precisavam apenas “demonstrar racionalmente as verdades da fé” (Cotrim; Fernandes, 2016, p. 241). Os indivíduos, então, ocupavam a forma-sujeito medieval, atrelada ao Aparelho Ideológico Religioso Católico.

Assim, como influência fundamental desse primeiro momento da Filosofia Medieval, encontramos o pensamento de Agostinho (2002), com ascendências platônicas. Segundo Silva (2010), inicialmente o filósofo delineara suas considerações acerca das mulheres em *Confissões*, que relata sua vida e seu percurso até chegar à conversão cristã. Tal livro se alinha com uma tentativa de interpretação dos textos bíblicos, dizendo da posição que as mulheres precisariam

ocupar, bem como o modo que estas deveriam se portar. Nas citações a seguir, vemos o filósofo falando de sua mãe, e como as características que a enalteceriam, como a *prostração*, a *paciência*, a *misericórdia*, a *obediência*, a *dedicação ao marido e à família*, deveriam ser seguidas por todas as mulheres a fim de conviver harmoniosamente (leia-se, sem sofrer humilhações e violências físicas, por parte de seus maridos).

Educada assim na modéstia e na temperança, [...] logo que chegou à idade núbil, *foi dada* em matrimônio a um homem, *a quem serviu como a um senhor*. [...] *Suportou* suas infidelidades conjugais com tanta paciência, que jamais teve com ele a menor briga por isso, pois esperava que Tua misericórdia viria sobre ele, e que lhe trouxesse, com a fé, a castidade. (Agostinho, Livro IX, Capítulo IX, 2002, grifos nossos).

Observamos, assim, neste período, a reafirmação de uma formação imaginária, discursiva e ideológica sobre as mulheres reproduzindo já-ditos sobre estas, isto é, dizendo sobre sujeitos (mulheres) que seriam propriedade de um senhor, de um marido. Mônica, mãe de Agostinho e, para ele, exemplo de mulher, era modesta e equilibrada, porque para isso havia sido educada, sendo obediente primeiro aos pais e depois ao marido, bem aos moldes de uma “Verdade” cristã, apresentada pelos que falavam a partir de uma crença em uma divindade absoluta. Já em idade de casar, foi *dada* em matrimônio a um homem, tal como um objeto a ser transferido, pois, uma vez que é “dada” a outra pessoa, podemos entender que ela não era senhora de si. De acordo com essa formação imaginária acerca das mulheres da/na Idade Média, após se casar, a esposa passaria a servir seu marido como a um senhor e a ele deveria se prostrar, suportando qualquer coisa que este viesse a lhe fazer de mal.

Seu marido, se de um lado era sumamente afetuoso, por outro era extremamente colérico, mas *ela tinha o cuidado de não contrariá-lo nem com ações, nem com palavras*, se o visse irado. [...] Muitas senhoras, *embora tendo maridos mais calmos, traziam no rosto as marcas das pancadas que as desfiguravam*. Conversando entre amigas, lamentavam a conduta dos maridos. Minha *mãe reprovava-lhes* a língua e, *como por gracejo*, lembrava-lhes que, desde a leitura do contrato matrimonial, deviam considerá-lo como *documento que as tornava servas*, e portanto *proibia-lhes* de serem altivas com seus senhores. [...] Algumas, após experimentar, punham-no em prática e davam-lhe graças; as que *não a imitavam* continuavam a sofrer humilhações e violências (Agostinho, Livro IX, Capítulo IX, 2002, grifos nossos).

Analisamos, desse modo, que o filósofo, a partir de um dizer que teria vindo de sua mãe, embora esta não tenha, teoricamente, escrito sobre si e sobre outras, está relatando a vida conjugal das mulheres de sua época e, ao mesmo tempo, determinando/ensinando como estas deveriam agir para que não sofressem violências, bem como o lugar doméstico que deveriam ocupar. Nessa citação, observamos o funcionamento do Aparelho Ideológico Religioso Católico que exigia o casamento, assim como a servidão das mulheres a seus esposos: tal como Mônica, que tinha o cuidado de não contrariar o senhor seu marido, nem com ações, nem com palavras, as mulheres que a imitassem conseguiriam tranquilidade no matrimônio; do contrário, sofreriam violência física a ponto de trazerem marcas no rosto das pancadas que as desfigurariam.

Destacamos, também, a importância atribuída a um contrato que definiria a posição a ser ocupada pelas mulheres, isto é, o casamento, enquanto acordo documentado, “que as tornavam servas” – documento este que, considerando as condições de produção, não era jurídico, mas sim fundamentado na “Verdade” da vontade divina. Contemplamos, então, uma formação ideológica da ordem do patriarcal funcionando nestes documentos religiosos, que, por sua vez, operam como não-ditos ou interditos para formulação do que seria uma “essência-mulher”, materializada pelos dizeres de Agostinho (2002), como pacíficas, apaziguadoras, benevolentes, obedientes etc.

Uma das obrigatoriedades advindas do Aparelho Ideológico Religioso Católico, o casamento era parte e posição devida às mulheres de famílias mais abastadas. Em outras palavras, a formação imaginária sobre as mulheres do/no medievo seguia as determinações do Aparelho Ideológico Religioso Católico, manifesto em textos que tanto interpretavam a bíblia quanto doutrinavam a fé cristã, funcionando como revelações de uma vontade e de uma “Verdade” divina e, portanto, inquestionável. Por isso, dada essa formação imaginária, as mulheres deveriam ser submissas aos homens, tementes a eles tais como o eram a Deus: “Um bom casamento era uma comunhão entre homem e mulher, mas, segundo ensinamentos morais da Igreja, ele só era realmente bom quando o homem ‘governava’ e a mulher obedecia incondicionalmente” (Optiz, 1990, p. 366).

A interpretação que encontramos nos dizeres de Agostinho (2002) sobre a criação divina segue os mesmos parâmetros: “E como na alma humana há uma parte que domina pela reflexão e outra que se submete na obediência, assim a

mulher *foi criada* fisicamente *para* o homem [...]” (Agostinho, 2002, Livro XIII, Capítulo XXXII, grifos nossos). Aqui, observamos o funcionamento da posição-sujeito *esposa* obrigatória às mulheres, que seriam, na concepção do filósofo, *criadas para* o homem, para lhe servir. Na sequência, notamos que a justificativa para isso, que a patrística concebia como “racional”, encontra-se atrelada à noção de sexo:

[...] é fora de dúvida que ela possui um espírito e uma inteligência racional, iguais aos do homem, mas seu sexo a coloca sob a dependência do sexo masculino; é desse modo que o desejo, princípio da ação, se submete à razão que concebe a arte do agir retamente (Agostinho, 2002, Livro XIII, capítulo XXXII).

A diferença sexual, então, parece ser entendida pelo filósofo como representação da imagem e semelhança de Deus, pois, no momento Primeiro, este teria criado o homem e, dentro dele, já-estaria, essencialmente, a mulher, retirada posteriormente. Analisamos que esse gesto de interpretação agostiniano é uma tentativa de explicar racionalmente, fundamentado na crença de uma “Verdade” absoluta da fé, a condição histórica de subjugamento das mulheres feita por homens, isto é, algo que foi “fabricado” historicamente e condiz com as condições de produção da época.

Os dizeres de Agostinho (2002) dissimulam certa igualdade entre mulheres e homens, na medida em que ambos teriam sido criados por Deus, diferindo, entretanto, na forma como eram tidos a partir da posição que deveriam ocupar e de uma essência determinada pelo sexo dos sujeitos. O filósofo parece justificar que as mulheres deveriam ser submissas aos homens porque, de acordo com sua interpretação bíblica literal, característica do contexto histórico da época, houve, no ato de criação, um “momento-antes”, que implicou em homens terem sido “criados” antes e, por isso, conterem aquilo que seria a “essência” do ser-humano. Assim, as mulheres, que viriam a partir dos homens, nesse “momento-depois”, isto é, a partir da “costela” de Adão, deveriam ser submissas a(os) seu(s) criador(es).

Em outras palavras, o acontecimento de que todos os seres teriam sido criados por Deus não seria o bastante para lhes garantirem os mesmos direitos, porque, na compreensão agostiniana, Deus havia criado as mulheres *em função dos homens*, dividindo um ser completo masculino, a fim de que este pudesse procriar. Desse modo, como as mulheres haviam sido feitas *para* o homem, deviam se

submeter às vontades deste. O que nos leva a observar como o filósofo, por meio de uma formação discursiva da Filosofia, reproduziu uma formação ideológica da ordem do patriarcal, presente em sua época, a partir do momento que, atravessado pelo funcionamento do Aparelho Ideológico Religioso Católico, interpretou textos bíblicos e ponderou sobre as mulheres, vestindo-os com o que seria a “Verdade Absoluta”, isto é, os “Mistérios da Fé”, revelada aos *homens* por Deus.

3.5 RACIONALIZAR A FÉ

De forma semelhante, Tomás de Aquino (2003) representa um dos grandes pensadores reconhecidos da Idade Média, constituindo a escola filosófica chamada escolástica. Em sua tentativa de racionalizar a fé, escreveu inúmeros tratados sobre o que seria Deus, a humanidade etc. Em seu livro *Suma teológica*, formula um tratado buscando construir uma ponte entre razão e fé: “assim como a ciência se refere ao verdadeiro, a vontade se refere ao bem. Ora, Deus sabe tudo o que é verdadeiro; logo, quer tudo o que é bom” (Aquino, 2003, p. 405).

Tendo se baseado no discurso aristotélico, e sendo atravessado pela ideologia cristã de seu tempo, Aquino (2003) deu continuidade aos efeitos de sentidos materializados nos dizeres que produzem uma formação imaginária sobre as mulheres atravessada por uma formação ideológica da ordem do patriarcal. Assim, tal como Agostinho (2002), procurou justificar as condições sociais das mulheres da/na Idade Média como advindas não das relações de produção do medievo, isto é, não produzidas historicamente, mas sim oriundas da “vontade” divina:

Como diz a Escritura, era necessário que a mulher *fosse feita* como ajuda *para* o homem. Não para ajudá-lo em algum trabalho, como disseram alguns, pois para qualquer trabalho o homem podia ser *assistido mais convenientemente* por outro homem do que pela mulher, mas para *ajudá-lo na obra da geração* (Aquino, 2003, p. 611-612, grifos nossos).

Essa passagem faz parte do grande manual da *Suma Teológica*, no qual Aquino (2003) buscava aliar fé e razão ao mesmo tempo em que tentava impor regras e costumes pela roupagem do que seria a “Verdade Absoluta” advinda da fé.

No trecho acima citado, analisamos que a mulher está sendo vista *como* uma função e *para* outrem que não para si, isto é, aquela que foi feita “*como ajuda para o homem*”. Assim, observamos possíveis efeitos de sentidos, a partir da concepção tomista, sobre as mulheres: estas 1) teriam sido feitas *para* uma função, a saber, a procriação, e somente nela obteriam sucesso, posto que para os demais trabalhos o homem seria melhor auxiliado por outro homem; e 2) esta função deveria ser desempenhada *para* o homem, o que produz o efeito de sentido de que a procriação, apesar de ser um ato biologicamente das mulheres, a partir de ambos os sexos, aconteceria como e onde o homem quisesse, servindo a um desejo deste, e não necessariamente a um mesmo daquela.

Essa função, isto é, a procriação, é um dos traços que permeia a definição de um imaginário sobre mulheres e outro sobre homens, definindo aquelas enquanto passivas e estes como ativos. Mesmo que sejam as mulheres a terem a possibilidade de gerar outros seres dentro de si, na Idade Média, filósofos como Aquino (2003), fundamentado em concepções como a de Aristóteles (1961, 1957), acreditavam que a “fonte” da vida estava nos homens – pensamento do qual podemos resgatar a metáfora de *Caos e Gaia* – “semente” do que poderia *vir-a-ser* e “lugar” da função de gerar e organizar tal devir, respectivamente. Em outras palavras, os homens teriam o elemento que daria essência à vida, enquanto as mulheres seriam o receptáculo, isto é, o que daria forma à vida (o que pode compor um imaginário sobre as mulheres como receptáculos: “Vaso criador”, “Vaso honorífico”, referindo-se a Maria, mãe de Jesus para os cristãos, ou ainda da compreensão do útero como “forno” em dizeres que metaforizam a concepção de um bebê, como por exemplo, “acabou de sair do forno”, “tem pão novo no forninho”):

Entre os animais perfeitos, a potência generativa ativa compete ao sexo masculino e a passiva ao sexo feminino. Como entre esses animais há uma atividade vital *mais nobre* que a geração, atividade para a qual toda a sua vida está ordenada, segue-se que entre eles o sexo masculino não está sempre unido ao sexo feminino, mas somente no momento da união carnal. (Aquino, 2003, p. 612, grifos nossos).

Na sequência, o filósofo explica o que é e a quem se destina essa “atividade vital mais nobre”:

O homem é ordenado à mais nobre atividade vital, o conhecimento intelectual. Por esse motivo, devia haver nele, com maior razão, a

distinção entre essas duas potências, *de modo que fossem produzidos separadamente o homem e a mulher*, e entretanto se unissem carnalmente para a geração. Motivo pelo qual, logo depois da formação da mulher, o livro do Gênesis afirma: "Os dois serão uma só carne" (Aquino, 2003, p. 612, grifos nossos).

Sendo o homem ligado ao conhecimento intelectual, e este tratando-se de uma ocupação considerada mais nobre que a habilidade de parir (atributo das mulheres), os dizeres do filósofo produzem um efeito de sentido que eleva os homens, enquanto subjuga as mulheres, entendendo-as a partir de uma função de posição-sujeito-procriadoras que seria inferior à função de posição-sujeito-intelectual, atrelada aos homens. Assim, essa formação imaginária das mulheres, que podemos observar nos dizeres de Aquino (2003), mantem o imaginário já elaborado e já-dito desde os filósofos antigos. Tais dizeres, ou tal formação discursiva da Filosofia, retomamos, materializam uma formação ideológica da ordem do patriarcal que, por sua vez, produz efeitos de sentidos de uma suposta inferioridade das mulheres em comparação aos homens:

[...] deve-se dizer que considerando a natureza em particular, a mulher é *deficiente e falha*, pois a *potência ativa* que se encontra no sêmen do macho visa produzir alguma coisa que *lhe seja semelhante em perfeição segundo o sexo masculino*; mas, se for gerada uma mulher, isso resulta de uma *fraqueza da potência ativa* ou de alguma *má disposição da matéria*, ou ainda de *alguma mudança proveniente de fora*, por exemplo dos ventos do sul, que são úmidos, como está escrito no livro da *Geração dos animais*¹⁸ (Aquino, 2003, p. 612-613, grifos nossos).

Nesse ponto, observamos, novamente, a interpretação literal dos textos bíblicos pelo filósofo, quando este, relendo *Gênesis*, afirma que o homem apareceria no Princípio como ser primeiro e masculino. Dentro dele, sujeito moldado à imagem e à semelhança de Deus, estariam contidos tanto o masculino quanto o feminino, sendo, portanto, o homem símbolo de uma totalidade e, até mesmo, de uma perfeição, dada sua semelhança/aproximação com o divino. No entanto, teria sido necessária a criação da mulher para que pudesse existir a função "procriação", motivo pelo qual a mulher haveria de ser criada, isto é, extraída de dentro do homem. O que, por sua vez, justificaria a posição de submissão feminina. E não nos passa despercebido que a geração de uma mulher seria resultado somente se

¹⁸ Obra aristotélica.

houvesse uma fraqueza no homem ou má-formação masculina; do contrário, se tudo estivesse “perfeito”, nasceria um homem. Isto dá a ver como as mulheres eram vistas e tratadas socialmente, ou seja, como eram ditas no período, reverberando e sendo registrado pela História, por meio da formação discursiva e ideológica patriarcal de Tomás de Aquino e de diversos filósofos antes dele.

3.6 ILUMINAR?

Saltando para a Era Moderna, segundo Gaspar (2009), os dizeres de Jean-Jacques Rousseau (2010) produzem, até os dias de hoje, sentimentos de empatia e de admiração graças a sua associação aos ideais da Revolução Francesa e aos seus escritos, no *Contrato social*, que inspiraram a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789). Contudo, em nosso gesto interpretativo, parece-nos que o movimento do filósofo, em defender os seres humanos, diz apenas do direito dos homens e não das mulheres, direitos estes tidos como naturais, e não como historicamente produzidos. Isso porque, a partir da leitura de textos como *Emílio*, observamos que o filósofo discorre sobre as mulheres no sentido de dizer como deveria ser a educação e a vida destas, sem mencionar seus direitos, negados de maneira naturalizada. Descobrimos, então, algo da perpetuação da imagem a respeito das mulheres, moldes mantidos desde a Antiguidade e repetidos na Modernidade, mesmo diante do efeito de sentido de progressão produzido pelos ideais iluministas.

Com isso, considerando-se as condições de produção que circundaram a sociedade em geral daquele período, Rousseau (2010), ainda que entendido, em geral, como pensador progressista em sua defesa dos direitos humanos, produziu efeitos de sentidos de ordem conservadora em sua elaboração sobre mulheres. Isso nos parece ir na contramão do Iluminismo, não só pela direção não-progressista, mas também por Rousseau ter baseado suas teorias mais próximas dos sentidos do que da razão, referindo-nos à forma como estes significantes eram entendidos no contexto histórico-filosófico da época. Essa aparente rejeição da metodologia que conjectura que os sentidos são ilusórios e que devem ser submetidos ao crivo da razão, isto é, a recusa do método cartesiano, fez com que Rousseau (2010) criasse uma visão romântica da natureza, que o filósofo usou como fundamento de seus pensamentos acerca das mulheres, contidos principalmente no Livro V, de *Emílio*:

Em tudo o que não se prende ao sexo, *a mulher é homem*: têm os mesmos órgãos, as mesmas necessidades, as mesmas faculdades; a máquina é construída da mesma maneira, as peças são as mesmas, o jogo de ambos é igual, o aspecto semelhante; e sob qualquer ângulo que os consideremos só diferem por mais ou por menos (Rousseau, 2010, p. 305, grifos nossos).

Um gesto de leitura nos permite compreender que, para o filósofo, mulheres e homens são, com exceção do sexo, em tudo semelhantes. No entanto, para definir o que seria a “essência-mulher”, Rousseau (2010) evoca os sentidos do que seria o homem, pois é a partir deles que as mulheres poderiam ser definidas. A predicação da mulher a partir do homem não é aleatória, e sim materializa uma mesma formação imaginária sobre as mulheres, que atravessava a formação discursiva dos pensadores desde o que foi considerado o início da Filosofia Ocidental e que produz um efeito de sentido de que, o homem seria da ordem de uma totalidade e viria antes da mulher, que seria da ordem da falta.

Em outras palavras, Rousseau (2010) parece compreender que os comportamentos sociais são definidos pelas ocorrências “inevitáveis” da natureza, naturalizando sentidos ao invés de entendê-los como produzidos durante séculos. O filósofo iluminista elabora, com isso, um manual “novo” *já-dado*, baseado em dizeres antigos, em que não contesta os já-ditos, ao mesmo tempo que tenta definir as posições-sujeito das mulheres. Isto é, reproduz uma formação imaginária sobre as mulheres que parece ser “nova”, “renascida”, “iluminista/iluminada”, mas que apenas retoma um efeito de sentido das mulheres subjugadas aos homens, tal como o imaginário que vem desde a Antiguidade.

No trajeto sócio-histórico-ideológico descrito, observamos que a Filosofia, até então, reforça um já-dito sobre as mulheres, retomando uma memória discursiva de dizeres dos filósofos da Idade Média, como Agostinho (2002) e Aquino (2003), que, por sua vez, resgatam dizeres de Platão (2000) e de Aristóteles (1961, 1957). Essa memória discursiva, funcionando por meio de um apagamento que faz com que o sujeito-filósofo, neste caso, Rousseau (2010), veja-se como origem e fonte de seu dizer, remete a um já-dito institucionalizado historicamente, que estabelece, pelos dizeres dos sujeitos-filósofos, um saber que é elaborado como “verdade”, seja pelas Instituições Científicas, enquanto Aparelho Ideológico Escolar/Científico, seja pelo conteúdo da História (uma memória), aquela que foi contada e recontada pelo mesmo Aparelho.

Segundo Gaspar (2009), há, nas considerações de Rousseau (2010), a atestação por meio da biologia, aparentemente científica e neutra, de que as mulheres são fisicamente menos fortes que os homens, e que estas são encarregadas da produção de crianças, o que restringiria uma possível independência. Então, Rousseau concluiu, a partir das observações “factuais” e “verídicas” encontradas na natureza, que sendo as mulheres menos fortes e mais dependentes deveriam submeter-se àqueles mais fortes e independentes, isto é, aos homens.

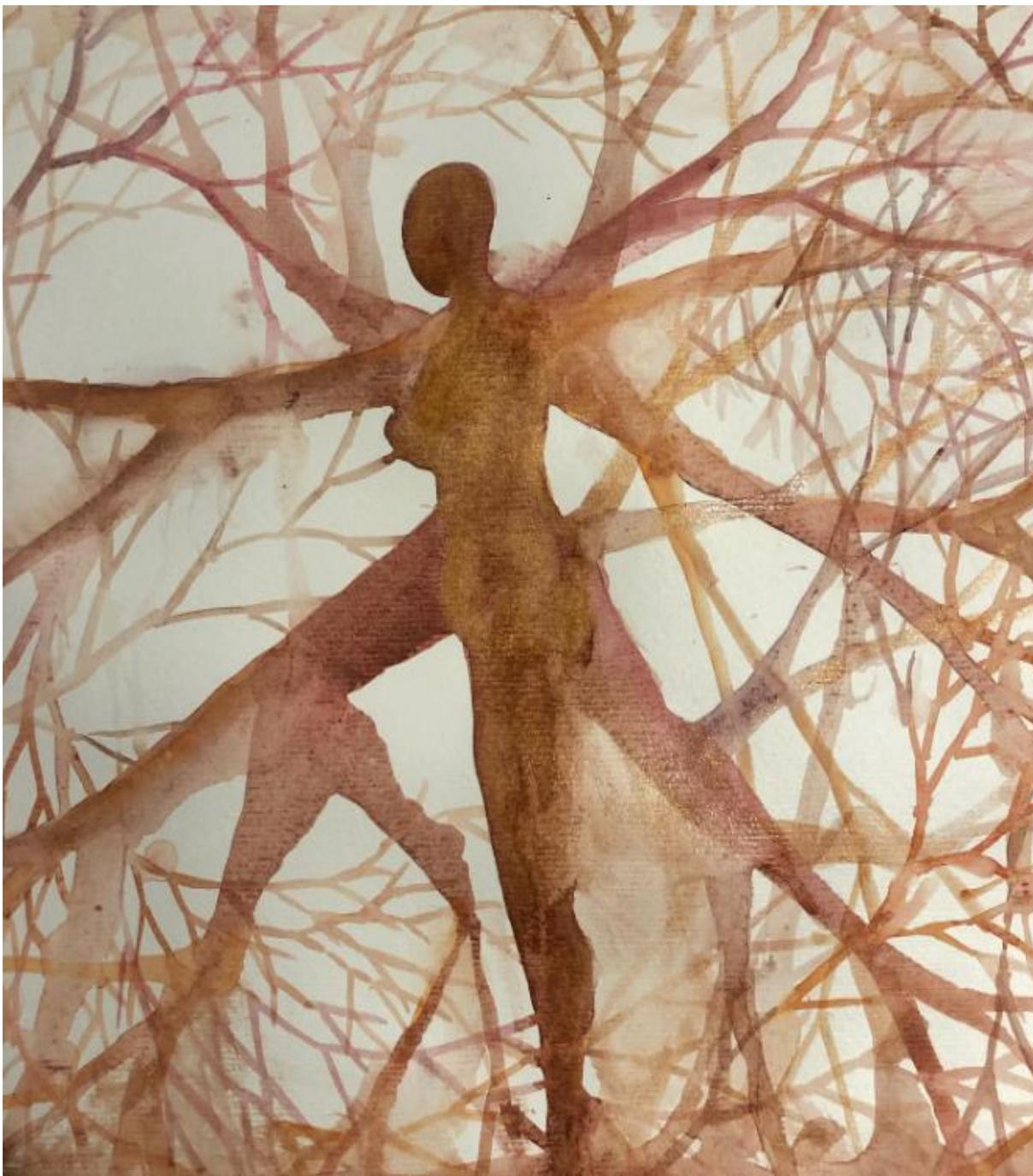
A partir disso, e ao reconhecer que sem as mulheres não nasceriam crianças, o filósofo defendeu a garantia destas em acessar mecanismos compensatórios que atenuassem as circunstâncias de dependência em que estariam inseridas – daí a afirmação rousseauiana de que as “fêmeas”, mais fracas, seriam fortes na conquista dos “machos”. Além disso, a repetição da predicação de que a mulher seria *feita para* algo, a saber, servir ao homem e ser por ele subjugada, reafirma a compreensão de que as mulheres têm uma função, estando esta intrinsecamente ligada *ao*, e determinada *pelo* controle dos homens.

Precisamos rememorar, no entanto, que as mulheres apagadas, silenciadas e esquecidas são apenas traços da memória contada pela História hegemonicamente escrita por homens. Como nos lembram Venturini e Guerra (2022), as mulheres sempre existiram na história, e se impuseram em vários momentos para poderem ter seus feitos narrados e seus pensamentos considerados.

Destacamos, que há gritos que rompem com o silêncio em torno das condições sócio-históricas que envolvem as mulheres em um percurso temporal que vem desde o século XV [e até mesmo antes disso, como na Antiguidade]. Movimentos de resistência mostram que há fortes indícios de mudanças e transformações que permitem acreditar que a mulher sempre ocupou muitas vezes o lugar que lhe foi devido. No entanto, esses lugares foram cunhados com muita luta, tendo sido marcados por conflitos entre o sujeito feminino e sujeito masculino, apagando o lugar da mulher em muitos domínios do conhecimento, mesmo que nesses espaços não houvesse disputa de poder, mas luta por lugares (Venturini; Guerra, 2022, p. 73, acréscimos nossos).

Sem nos aprofundarmos mais na formação discursiva de filósofos a que chamamos de hegemônica/dominante, que se vincula a uma ideologia de viés patriarcal, analisaremos, nas próximas seções, como as filósofas falaram sobre as mulheres e ao dizerem delas falaram também de si.

4 APROXIMAR



Fonte: Panadés, Julia. *Aquarela do arvoredo no mangue*, 2022.

Ó doce ramo verde, que floresces do tronco de Jessé!
Ó coisa gloriosa, que Deus tenha reparado em sua mais bela filha,
 Como a águia olha para a face do sol!
O Altíssimo Pai buscou a inocência de uma Virgem,
E quis que seu Verbo devesse assumir nela seu corpo.
Pois a mente da Virgem foi iluminada pelo mistério dele,
 E de sua virgindade brotou a gloriosa Flor
(Bingen, [1151] 2015, p. 926).

Neste capítulo, daremos a ver o gesto de *aproximar*. Ele consiste em unir partes diferentes ou semelhantes, combinando-as a fim de, por vezes, tornarem-se uma coisa só. Tal como a imagem que abre essa seção, em que a figura da mulher se embrenha no que Panadés (2022) chamou de *arvoredo no mangue*, para nós, ela representa o conglomerado de ideias, de ditos, de formulações que buscamos nos aproximar e que tem a ver com um suposto paradoxo: uma filósofa dentro da Instituição Igreja produzindo uma formação imaginária outra sobre as mulheres, a partir do deslize da formação discursiva que é atravessada pela formação ideológica patriarcal.

Na Idade Média, segundo Aranha e Martins (2016) e a História que nos foi contada, a riqueza era restrita à posse de terras, e o contexto de produção era o de trabalho braçal nos feudos e de trabalho intelectual nas instituições religiosas. O entendimento racional estava submetido à fé cristã. Por isso, os mosteiros eram os locais em que se conservava o conhecimento, recuperado da Antiguidade, e se produzia novos, a partir dos estudos de latim, de gramática, de álgebra etc.

Costumamos pensar esse período como um grande bloco histórico em que poucas são as mudanças sociais que aconteceram, mas, geralmente, esse é apenas um recurso da História hegemônica para condensar o contexto social da época. Nele, a Igreja Católica dominava a sociedade e a monarquia era a forma de regime político, submetida à fé, influenciando também na forma-sujeito dos indivíduos. Para ilustrar as mudanças que ocorreram no período, vale ressaltar que esse contexto histórico foi marcado pelo declínio do império romano do Ocidente e pela constante revolta de grupos sociais que falavam outras línguas que não o latim, chamados de povos bárbaros. Nesse sentido, o Cristianismo serviu para unificar a população em torno de uma mesma crença e organização social.

Em meio a todas as mudanças, a Igreja Católica conseguiu manter-se como instituição social. Para isso, consolidou sua organização e difundiu a doutrina católica ao mesmo tempo em que incorporou e preservou muitos dos elementos da cultura greco-romana¹⁹. Apoiada em sua crescente influência religiosa, a Igreja passou a exercer importante papel político na sociedade medieval. Desempenhou, às vezes, a função de órgão supranacional, conciliador das elites

¹⁹ Apesar de também ir contra vários de seus costumes: “Por volta do século II d.C., o cristianismo começou a se expressar em contraposição à cultura greco-romana então vigente. Diante das diferenças entre o politeísmo greco-romano e o monoteísmo cristão, é possível entender por que o cristianismo, de início perseguido, ao começar a ser aceito e expandido, se contrapôs às concepções tradicionais a fim de conseguir adeptos para sua fé” (Aranha; Martins, 2016, p. 115).

dominantes, contornando os problemas das rivalidades internas da nobreza feudal. Conquistou também enorme quantidade de bens materiais. Calcula-se que a Igreja tenha se tornado dona de aproximadamente um terço das áreas cultiváveis da Europa ocidental, em uma época em que a terra era a principal base da riqueza. No plano da cultura, a influência da Igreja foi tão ampla que configurou um quadro intelectual em que a fé cristã se tornou o pressuposto (isto é, o antecedente necessário) de toda vida espiritual. Isso marcou exponencialmente o pensamento filosófico produzido nesse período (Cotrim; Fernandes, 2016, p. 239).

Outra ocorrência do contexto social da Idade Média é que o que racionalmente se pensou sobre determinados assuntos, incluindo mulheres e homens, foi baseado em interpretações que ora recuperavam textos antigos, como os platônicos e os aristotélicos, ora tratavam de uma interpretação literal dos textos bíblicos. Nesse sentido, a interpretação de Gênesis não foi considerada uma metáfora poética da origem do mundo e dos seres humanos, e sim uma interpretação literal que afirma todas as coisas terem surgido em seis dias, graças a um esforço de criação divino de um único ser celestial. Nesse interim, a mulher é subproduto do homem, sendo criada a partir deste por um de seus ossos mais fracos e dispensáveis – simbolizando-se, assim, quão fracas e dispensáveis seriam as mulheres.

No contexto, mulheres e homens são, biológica e culturalmente, ainda vistos de forma hierárquica, em que a compreensão de sexo e de gênero mais uma vez se misturam:

Nascer homem ou mulher não é, em nenhuma sociedade, um dado biológico neutro, uma simples qualificação “natural” que permaneça como inerte. Pelo contrário, este dado é trabalhado pela sociedade: as mulheres constituem um grupo social distinto, cujo caráter – lembra-nos Joan Kelly –, invisível aos olhos da história tradicional, não depende da “natureza” feminina. Aquilo que se convencionou chamar “gênero” é o produto de uma reelaboração cultural que a sociedade opera sobre essa pretensa natureza: ela define, considera – ou desconsidera –, representa-se, controla dos sexos biologicamente qualificados e atribui-lhes papéis [para nós, analistas de discurso, posições] determinados. Assim, qualquer sociedade define culturalmente o gênero e suporta em contrapartida um efeito sexual. Repitamos o que muito bem disse uma antropóloga americana: “O gênero é uma divisão dos sexos socialmente imposta [...], um produto das relações sociais de sexualidade” que “transforma machos e fêmeas em ‘homens’ e em ‘mulheres’” (Klapisch-Zuber, 1990, p. 11, acréscimos nossos).

Por isso, de acordo com Klapisch-Zuber (1990), tanto as posições que os homens quanto as que as mulheres ocupavam eram impostas ou concedidas não em função das qualidades inatas de cada sujeito, mas por razões ideológicas. Assim, a divisão e o posicionamento entre a esfera doméstica e a esfera pública, duramente repetida historicamente, parecerá naturalizada, e não um constructo com as categorias de feminino e de masculino.

Retomando a diferenciação entre lugar (situação empírica) e posição (situação discursiva), a primeira filósofa que trazemos para análise, isto é, Hildegarda de Bingen, estava inserida nesse espaço público-privado controlado pela religião, pois era monja. Observamos que ela se utilizou de sua posição e situação local para estudar e produzir conhecimento intelectual, furando, pelo próprio sistema, com o silenciamento imposto às mulheres. Ela encontrou na Instituição Religiosa Católica, no monastério, espaço seguro para pensar e expor suas contemplações. Vejamos.

Hildegarda de Bingen, *Hildegard von Bingen*, no original alemão, foi uma religiosa beneditina do século XII, pertencente a uma família de nobres alemães, que aos oito anos foi mandada para o mosteiro de *Disibodenberg*. Confiada à abadessa Jutta de Sponheim, sua primeira mestra e tutora, recebeu os ensinamentos básicos de latim por meio dos salmos, posteriormente, aprendendo também sobre manipulação de plantas medicinais e cuidados com os doentes (Pinheiro; Eggert, 2016; Poll, 2010). Tendo revelações divinas desde os três anos de idade, conforme relato próprio, teria escrito sua primeira obra, *Scivias*, obedecendo a um chamado de Deus recebido durante uma visão. Esta obra consiste na ilustração e na transcrição de mensagens divinas, segundo a filósofa, seguidas pela interpretação destas, e, por isso, é composta de ensinamentos ortodoxos de caráter doutrinário e profético.

Bingen foi uma das monjas autorizadas a proferir sermões em público. Sua aceitação no meio eclesiástico e a fama de profetisa foram permitidas porque a filósofa tinha suas visões sempre na presença de testemunhas, sendo Volmar, monge amigo e confessor da filósofa, um dos primeiros a assegurar a veracidade das revelações. Segundo Aranha e Martins (2016), a principal fonte utilizada pelo cristianismo era a revelação divina. De acordo com as autoras,

chamava-se revelação a manifestação de Deus ao homem por meio de uma série de verdades ou mandamentos, seja pela palavra, seja nos outros signos, geralmente recolhidos nas obras sagradas, como a Bíblia, composta pelo Velho Testamento – herdado dos judeus – e o Novo Testamento – escrito pelos apóstolos após a morte de Jesus (Aranha; Martins, 2016, p. 115).

Por isso, apesar de todo reconhecimento ainda em vida, um dos motivos de Bingen ter suas opiniões legitimadas e seus pensamentos conservados, por meio de seus escritos, era de que, por um lado, havia um dizer masculino, de Volmar, seu amigo, que legitimava a veracidade de seus pensamentos e, por outro, um mecanismo de produção de conhecimento “verdadeiro” da época, isto é, as visões (revelações divinas).

Além disso, ela seguia com determinados princípios que orientavam à conduta dos sujeitos religiosos, como, por exemplo, em seu texto assumia a estrita humildade, afirmando-se como incapaz de escrever ou falar sobre as graças divinas sozinha, sendo, nesse sentido, seus escritos e interpretações nada mais do que revelações de Deus.

Considerando que o Aparelho Ideológico de Estado Igreja Católica determinava o contexto medieval e atravessava as produções intelectuais desse período, na medida em que Bingen se via e era legitimada por colegas monges como mensageira divina, negar suas interpretações seria também negar a veracidade da comunicação entre Deus e os seres humanos. Considerando que, por meio desse Aparelho no contexto da Idade Média, o conhecimento viria de Deus e por Ele seria dado em graça, a filósofa obteve o aval do papa Eugênio III, que a reconheceu enquanto intérprete e autorizou suas contemplações e escritos (Pinheiro; Eggert, 2016; Poll, 2010).

Além de *Scivias*, concluída em 1151, Bingen escreveu mais duas obras de cunho religioso: *Livro dos méritos da vida* e *Livro das divinas obras*, este último apresentando várias pinturas da filósofa. Compôs trabalhos voltados ao estudo da medicina, contidos no *Livro das sutilezas das várias naturezas da criação*, divididos posteriormente em *Física* ou *Livro de medicina simples* e *Causas e curas* ou *Livro da medicina composta*. Também manifestou suas ideias em cerca de 400 epístolas, dirigidas às várias classes de pessoas da Alemanha e de outros países. Foi musicista, deixando 77 canções sacras. Seu legado ainda inclui diversos outros textos de variados assuntos e pequenos tratados (Pinheiro; Eggert, 2016; Poll,

2010). Além disso, foi autora de uma espécie de dicionário, chamado de *Língua desconhecida ou secreta*, formada por um alfabeto em que lista mais de mil termos por ela inventados, traduzidos para o latim e o alemão. A filósofa escreveu essa obra para explicar, aos seus leitores, as alegorias e metáforas usadas por ela em seus textos, e também para falar de assuntos científicos em termos mais comuns à população em geral (Poll, 2010).

Vejamos, então, como a filósofa, monja, abadessa, pintora, musicista, entre outras posições, escreve sobre as mulheres e como formula seus pensamentos acerca destas por meio das formações imaginária, discursiva e ideológica pelas quais é atravessada.

4.1 NARRATIVIZAR

Contemplamos que a forma-sujeito da Idade Média é diferente da forma-sujeito na Modernidade. Segundo Orlandi (2005b, p. 104), “o modo de interpelação do sujeito capitalista pela ideologia é diferente do modo de interpelação do sujeito medieval”. Assim, na forma-sujeito medieval, a interpelação ocorreria de fora para dentro e seria religiosa. A partir disso, interrogamos quais eram as condições de produção dos sujeitos na Idade Média, isto é, das mulheres e dos homens que lá viveram. Como a Idade Média é vasta, ocorrendo aproximadamente entre dez séculos (V-XV d.C.), abordaremos apenas determinados aspectos, fazendo um recorte mais específico do século XII, período em que Bingen viveu.

De acordo com L’Hermite-Leclercq (1990), nos séculos XI-XII o continente ocidental adquiriu uma unidade e uma explosão de vida, como até então não conhecia. O Ocidente, poupado das invasões, antes recorrentes, cresceu e se desenvolveu, enquanto que o Cristianismo lhe deu coesão do ponto de vista ideológico. O casamento passou a ser ainda mais bem quisto, já que foi imposto como “boa conduta”, recebendo “grande valor” pela Instituição religiosa.

Esta Instituição, ou, nos termos althusserianos, este Aparelho Ideológico de Estado, isto é, a Igreja Católica, atravessou os sujeitos e suas vidas, moldando seus pensamentos, seus comportamentos, seus desejos, enfim, sua existência. Perpassando a vida das mulheres, tem com elas relação particular, na qual ditam os

lugares a que estas poderiam ocupar: se “boas”, o casamento ou o monastério; se “más”, a prostituição.

Na aristocracia, as meninas são fechadas no gineceu, ocupadas em trabalhos feminino, ou colocadas no mosteiro definitivamente ou até o casamento. Se tiverem sido casadas antes da puberdade, são muitas vezes enviadas para a família do noivo, esperando a consumação da união. Qual podia ser a ressonância no psiquismo de uma criança o fato de se sentir em trânsito até este ponto, muito cedo arrancada à sua mãe e no quadro dos seus primeiros anos? Que relações afetivas se poderiam estabelecer com os pais, com a ama, com os irmãos e as irmãs? De que se alimentavam os seus sonhos? À primeira vista, a situação parece mais favorável nas camadas mais modestas. As moças são casadas menos jovens. Entre os camponeses como entre os artesãos, as crianças são associadas muito cedo à atividade dos adultos e a aprendizagem separa muito menos rigorosamente os sexos do que a preparação guerreira do futuro nobre. Pode supor-se que a célula familiar guarda durante mais tempo a sua coesão e o seu calor e que as relações das meninas com o pai e os irmãos são menos distantes (L’Hermite-Leclercq, 1990, p. 282).

Assim, observamos que o casamento era a base da família, ou do Aparelho Ideológico de Estado Família, e, considerando o contexto de produção da época, era regido pelo Aparelho Ideológico de Estado Religioso Católico.

Analisaremos, por isso, três recortes do texto de Bingen ([1151] 2015), a partir dos escritos de suas interpretações advindas da *Segunda Visão*, chamada *A criação e a queda*, do primeiro livro de *Scivias*, em que, dentre diversos assuntos, a filósofa fala mais especificamente sobre o casamento.

Conforme afirma Newman (2015), a alegoria gerada dessa visão descreveria a queda de Lúcifer e de seus anjos, representados como “lâmpadas vivas” ou estrelas, e a subsequente queda de Eva e Adão:

Então eu vi como se fosse uma grande multidão de lâmpadas vivas muito brilhantes, que recebiam ardente brilho e adquiriam um claro esplendor. E eis que apareceu um buraco de grande largura e profundidade, com uma boca como a boca de um poço, que emitia fumaça ardente com grande mau cheiro, do qual se espalhou uma repugnante nuvem que assumiu uma forma enganadora, como uma veia. E, em uma região de luminosidade, ele soprou sobre uma nuvem branca que brotara de uma maravilhosa forma humana e continha dentro de si muitas e muitas estrelas, e em assim fazendo, expulsou daquela região tanto a nuvem branca quanto a forma humana. Quando isso foi feito, um luminoso esplendor rodeou aquela região, e todos os elementos do mundo, que antes haviam existido em grande tranquilidade foram lançados na maior agitação e mostravam horrendos terrores (Bingen, [1151] 2015, p. 78).

Após a ilustração²⁰ de cada visão, retratada por Bingen ([1151] 2015), a filósofa as descrevia e, na sequência, formulava dizeres relacionando o que viu com o que interpretava, dividindo seu texto em seções, em que cada uma delas possuía um título. Nosso tatear analítico, então, se debruça sobre os títulos e as seções das interpretações da filósofa a partir dos escritos acerca de sua visão citada.

<i>Somente a partir da resposta de Eva é que o diabo soube que a árvore era proibida</i>
De fato, ele não teria sabido que esta árvore lhes era proibida a menos que ele se tivesse certificado mediante arditosas perguntas e pelas respostas deles. Por conseguinte, em uma região de luminosidade, ele soprou sobre uma nuvem branca que brotara de uma maravilhosa forma humana e continha dentro de si muitas e muitas estrelas, porque, naquele lugar de deleites, Eva – <i>cuja alma era inocente, porque havia sido tirada do inocente Adão</i> , trazendo em seu corpo toda a multidão da raça humana, brilhando com a predestinação de Deus – foi invadida pelo diabo através da sedução da serpente para sua própria queda. Por que foi assim? <i>Porque ele sabia que a suscetibilidade da mulher seria mais facilmente conquistada do que a força do homem</i> ; e ele viu que Adão ardia tão veementemente em seu santo amor por Eva que se ele, o diabo, conquistasse Eva, Adão faria o que quer que lhe dissesse. Consequentemente, o diabo expulsou tanto a nuvem quanto a forma humana daquela região, porque o antigo sedutor, mediante seu engodo, alijou Eva e Adão da sede da bem-aventurança e lançou-os nas trevas da destruição. Como? Primeiramente ao enganar Eva, <i>de modo que ela pudesse lisonjear e acariciar Adão e, assim, conseguir seu assentimento, visto que ela, mais do que qualquer outra criatura, podia levar Adão à desobediência, tendo sido feita de sua costela. Dessa maneira, a mulher sobrepuja mui rapidamente o homem, se ele não a odeia e aceita facilmente suas palavras</i> (Bingen, [1151] 2015, p. 88, grifos nossos).

Recorte 1

Já no título, presente no Recorte 1, observamos que é a mulher a ter o conhecimento. Ou seja, é a resposta de Eva, e não a ação do diabo, que torna a “árvore”, pela tradição da interpretação dos textos bíblicos tida como “árvore do conhecimento”, proibida, pois é a partir do que Eva sabe sobre algo que o diabo descobre-o. Tal formulação materializa um efeito de sentido de que Eva é a principal agente na narratividade, isto é, no modo de ser desta interpretação “visionária”²¹, é ela que possui o conhecimento. Ora, se Eva já possui o conhecimento, como pode ter pecado por ter comido, junto com Adão, do “fruto proibido”, isto é, como podem buscar por algo que, pelo menos Eva, já tinha? Isso entendendo que Eva e Adão teriam “comido” do “fruto proibido”, pois queriam o conhecimento que, até então, seria só divino, seguindo a tradição da interpretação cristã do episódio descrito.

Dessa forma, a filósofa estaria afirmando, considerando o não-dito de que Eva já possuía o entendimento, que a mulher é inocente na ação de buscar conhecimento, aquele que é proibido. Por outro lado, também é materializado um

²⁰ Traremos a ilustração da visão no final do capítulo para título de curiosidade, uma vez que esta não será analisada enquanto imagem/discurso.

²¹ Estamos, aqui, jogando com os sentidos da palavra, referindo-nos tanto ao que é relativo à visão tida, quanto ao fato de que a filósofa tem ideias inovadoras em suas formulações.

efeito de sentido que se alinha a uma formação ideológica patriarcal de que a mulher é ainda mais ardilosa que o diabo, pois já sabe que buscar conhecimento é proibido antes mesmo do manipulador (diabo) tentar convencê-la. Vejamos esses dois funcionamentos.

Nosso gesto de leitura observa que para Bingen ([1151] 2015), diferentemente do que é materializado na História, as mulheres, metaforizadas na figura de Eva, tinham conhecimento – este não sendo nem místico (vindo de Deus ou do diabo), nem pertencente aos homens, representado por Adão (que é quem come do “fruto do conhecimento”), mas sim algo que já constitui as mulheres. Isso porque, a filósofa utiliza no título um advérbio que restringe a unicamente, exclusivamente, apenas, *somente* após a ação de Eva de responder ao diabo, que este vem a praticar a ação de conhecer, pela flexão do verbo *saber (soube)*, que a árvore, ou, na metáfora, o conhecimento, ou a ação de buscar o conhecimento, era proibido. Eva, nesse sentido, seria aquela que possui a razão, para além daquele que tenta lhe manipular (o diabo).

No batimento teoria-*corpus*, para teorizar nossa ponderação de que nos dizeres da filósofa há tanto um rompimento com uma memória que culpa as mulheres pelo “pecado original” quanto uma manutenção da forma como a mulher é vista, precisamos introduzir a noção de narratividade, formulada por Orlandi (2017c). Segundo a autora,

Defino narratividade, tendo como núcleo de definição a questão do *funcionamento do interdiscurso*, memória discursiva, saber discursivo que, voz sem nome (J. J. Courtine, 1986), fala por conta própria no sujeito que ela constitui (E. Orlandi, 2010, 2013). Tomo, assim, narratividade como funcionamento da memória (constitutiva). Desse modo, defino a narratividade como “*a maneira pela qual uma memória se diz em processos identitários, apoiados em modos de individuação do sujeito, afirmando/vinculando seu pertencimento a espaços de interpretação determinados, consoantes a específicas práticas discursivas*” (Orlandi, 2017c, p. 29-30).

Nesse sentido, contemplamos que Bingen ([1151] 2015) está, a partir de uma memória do que teria acontecido para expulsar Eva e Adão do paraíso, narrativizando de outra forma, de modo a não imputar na mulher a culpa pelo acontecido. Compreendemos tal efeito de sentido pelo que está materialmente escrito pela filósofa, como veremos na sequência da análise do Recorte 1.

Quando lemos “cuja alma era inocente, porque havia sido tirada do inocente Adão”, interpretamos que a filósofa tem Eva tão inocente quanto Adão – a mulher é tão inocente quanto o homem, pois, tendo sido criada a partir do homem, não pode ser outra coisa que não sua semelhante. Há o rompimento de um sentido, advindo de uma memória que já-diz Eva, a mulher, como culpada, uma vez que esta é tão inocente quando o homem, Adão. Desse modo, por meio da formação discursiva que compõe seus dizeres, Bingen ([1151] 2015) está se filiando a uma outra formação ideológica que não a da ordem do patriarcal, e sim a uma que chamaremos de *progressista* no que compete à imagem de mulheres, ou ao que diz respeito a criação de uma formação imaginária destas.

Vemos outra representação do que seria a mulher, pela figura de Eva, quando, no Recorte 1, lemos “porque ele sabia que a suscetibilidade da mulher seria mais facilmente conquistada do que a força do homem”. A mulher seria, nessa interpretação, mais suscetível ou manipulável e menos forte que o homem. Materialmente, o efeito de sentido produzido aqui contradiz a formação ideológica progressista e se filia, novamente, àquela de viés patriarcal, pois “força”, nesse caso, está mais relacionada ao âmbito do caráter do que ao físico. A mulher estaria, então, em uma escala inferior ao homem, já que lhe é menos forte em relação a não se deixar dominar facilmente.

Continuando a análise, na sequência, a filósofa aponta o que seria a força da mulher, pelo caminho da influência que esta exerceria sobre o homem: “e ele viu que Adão ardia tão veementemente em seu santo amor por Eva que se ele, o diabo, conquistasse Eva, Adão faria o que quer que lhe dissesse”. Além disso, Eva seria mais ardilosa que o diabo, o ser mais manipulador, segundo a tradição cristã, pois sabe antes que a ação de buscar conhecimento é proibida e, ainda assim, manipula Adão a fazer o que ela quer. Essa interpretação de que a mulher seria forte no âmbito da influência, no entanto, não necessariamente aponta para uma ideia de desigualdade entre homens e mulheres, em que um é forte *nisso (caráter)* e a outra é forte *naquilo (influência)*. Influência remete à manipulação de vontades e de pensamento, que implica numa ardisosidade em quem influencia e uma inocência em quem é influenciado. A formação ideológica é ainda da ordem do patriarcal. Porém, há uma falha na ordem do discurso já que, tirando-se o viés moralista-religioso, há sim força na capacidade de influenciar pessoas e há um ato de coragem da filósofa

em materializar que Eva sabe antes sobre algo que o diabo descobre somente por ela.

De acordo com Orlandi (2017c), o discurso estabelece relação com o domínio da falha diferentemente da forma como esta noção se articula na psicanálise. No caso da Análise de Discurso, o que falha é a ideologia, já no da psicanálise, é o inconsciente. Vemos, na materialidade dos dizeres de Bingen ([1151] 2015), que o sentido muda, apesar da formação ideológica ser semelhante ao já-dito que constitui a memória do imaginário de *mulher*.

Quando se influencia alguém, estamos trabalhando com a questão discursiva, na articulação de palavras e formulação de ideias. Há de haver persuasão, técnica e “dom”. Isso, porém, não é inato das mulheres, e sim algo atribuído sócio-historicamente a elas, mas não num sentido “positivo”, pois, na História, uma das formas de existência, e resistência, das mulheres foi pela via da força que podiam exercer ao influenciar quem estava no poder, isto é, hegemonicamente os homens, levando a alcunha de “traíçoeiras”. Estando sempre em segundo plano, a força das mulheres viria da capacidade de influenciar os que lhes eram hierarquicamente superiores, isto é, os homens.

Algo latente no imaginário acerca das mulheres, e em especial as casadas que influenciam os maridos, é pensá-las como ardilosas e sedutoras na fala:

Deparamos aqui [com relação a esposa que fala] com uma das pedras de toque do gênero que, naturalmente, já está latente [...] mesmo antes da era cristã: a ligação do feminino com as seduções e ardis da fala. Ela é encontrada, por exemplo, nas sereias de Homero que imploraram ao errante Ulisses [...]. Está presente na versão de Hesíodo da criação simultânea da mulher e da “fala mentirosa”, na figura de Pandora, “este flagelo da humanidade”, feita da terra como parte da vingança de Zeus pelo roubo do fogo. A visão da mulher como aquela que, por meio da fala, semeou discórdia entre o homem e Deus está no cerne da narrativa da Queda, a associação que o Velho Testamento *faz do feminino com a sedução verbal*. Contudo, em lugar nenhum a misoginia cósmica do mundo clássico – um mundo que inclui as terríveis figuras das Fúrias, das Hárpias, das Parcas, mas que ao menos concede à mulher um lugar poderoso na ordem da natureza – ou o antifeminismo fundador da história do cristianismo estão mais fortemente domesticados (literalmente, levados para dentro de casa) do que no mundo latino tardio e cristão *onde as mulheres equivalem a um aborrecimento da fala inerente à vida cotidiana* (Bloch, 1995, p. 24, grifos e acréscimos nossos).

Quão erradas são as mulheres que falaram no medievo (e também antes e após ele; assim, quão erradas são as mulheres que falam)! E o quanto observamos que a História, ao apagá-las e silenciá-las, apagou e silenciou que as mulheres tinham sabedoria, força, domínio, controle. Ora, se eram capazes de seduzir com palavras a ponto de convencer os homens, aqueles hierarquicamente com o poder, a fazer o que elas queriam, quão perigosas deveriam ser para a estrutura social que as subjugava! E não só as silenciavam, mas também a sociedade desprezava oficialmente o que as mulheres diziam como se o que falavam fosse besteira e tolice, dando-lhes sinônimos como faladeiras, tagarelas, aquelas que só atrapalhariam os homens com sua falação sem sentido e sua exposição social advinda da atitude de falar:

De acordo com o *topos* medieval das mulheres faladeiras, que é motivado sem dúvida pelo desejo de silenciá-las, as esposas são retratadas como uma fala perpétua, em relação à qual nenhuma postura inocente é possível. A mulher é concebida como um ser sobredeterminado em relação ao qual o homem está sempre atrapalhado. Se ela é pobre, deve-se alimentá-la, vesti-la, calçá-la [...]. Mas se é rica, é incontrolável [...]. Se a mulher é bonita, todos a desejam [...], e ela acabará sendo infiel; mas se não for bonita, precisará agradar muito mais e, do mesmo modo, trairá eventualmente [...]. Se ela é sensata, está sujeita a sedução [...]; mas se for desarrazoada, ela se torna vítima, como Lucrecia, de loucura e suicídio [...] (Bloch, 1995, p. 26-27).

Segundo Bloch (1995, p.31), “a associação da mulher com as seduções tanto do discurso como da carne é, certamente, tão antiga quanto o próprio *Gênesis*, e qualquer tentativa de tratar dela não pode deixar de lidar com a história da Criação”. Mais ainda, para o autor, ao trabalhar a noção de misoginia medieval, a percepção de que a mulher é, naturalizadamente, mais faladora que o homem é uma das formas mais latentes de preconceito contra as mulheres.

E antes que se pense que tal linguagem abusiva sobre a mulher como abuso verbal está restrita à Idade Média, basta correr os olhos pelos textos misóginos canônicos dos séculos subsequentes para se ver que nem a associação da mulher com a verbosidade nem os termos específicos do lugar-comum mudaram muito. O *topos* da mulher tagarela é um aspecto persistente do antifeminismo no Ocidente (Bloch, 1995, p. 25).

Assim, observamos um deslizamento de uma formação ideológica patriarcal, que imputa as mulheres como culpadas, para outra, que as têm como fortes na

argumentatividade. Verificamos uma filósofa dentro da Instituição Igreja produzindo uma formação imaginária outra sobre as mulheres, no momento em que se desfilia de uma formação discursiva e “cai” em outra, produzindo um efeito de sentido que pode e deve dizer algo diferente do já-concebido, isto é, que as mulheres são astutas, fortes, sábias – tudo isso visto de uma maneira positiva, sem que Bingen ([1151] 2015) as critique. A filósofa está, assim, desarquieirizando o poder dos homens, afirmando que as mulheres também são poderosas. E muito disso pode advir da própria posição que enquanto monja ocupou.

4.2 FALHAR NO RITUAL, FURAR (N)O SENTIDO

O poder de influência da mulher segue sendo afirmado quando a filósofa diz: “[...] de modo que ela pudesse lisonjear e acariciar Adão e, assim, conseguir seu assentimento, visto que ela, mais do que qualquer outra criatura, podia levar Adão à desobediência, tendo sido feita de sua costela”.

<i>Somente a partir da resposta de Eva é que o diabo soube que a árvore era proibida</i>
De fato, ele não teria sabido que esta árvore lhes era proibida a menos que ele se tivesse certificado mediante ardilosas perguntas e pelas respostas deles. Por conseguinte, em uma região de luminosidade, ele soprou sobre uma nuvem branca que brotara de uma maravilhosa forma humana e continha dentro de si muitas e muitas estrelas, porque, naquele lugar de deleites, Eva – <i>cuja alma era inocente, porque havia sido tirada do inocente Adão</i> , trazendo em seu corpo toda a multidão da raça humana, brilhando com a predestinação de Deus – foi invadida pelo diabo através da sedução da serpente para sua própria queda. Por que foi assim? <i>Porque ele sabia que a suscetibilidade da mulher seria mais facilmente conquistada do que a força do homem</i> ; e ele viu que Adão ardia tão veementemente em seu santo amor por Eva que se ele, o diabo, conquistasse Eva, Adão faria o que quer que lhe dissesse. Consequentemente, o diabo expulsou tanto a nuvem quanto a forma humana daquela região, porque o antigo sedutor, mediante seu engodo, alijou Eva e Adão da sede da bem-aventurança e lançou-os nas trevas da destruição. Como? Primeiramente ao enganar Eva, <i>de modo que ela pudesse lisonjear e acariciar Adão e, assim, conseguir seu assentimento, visto que ela, mais do que qualquer outra criatura, podia levar Adão à desobediência, tendo sido feita de sua costela. Dessa maneira, a mulher sobrepuja mui rapidamente o homem, se ele não a odeia e aceita facilmente suas palavras</i> (Bingen, [1151] 2015, p. 88, grifos nossos).

Recorte 1

Aqui, percebemos o furo no sentido, que produz a falha do ritual da linguagem, ou a falha no ritual da linguagem que produz o furo no sentido, no discurso de Bingen ([1151] 2015), já que tendo sido feita à semelhança de Adão, Eva só seria desobediente caso ele já o fosse. É estabelecida uma vez mais a igualdade entre mulher e homem e, nesse sentido, entre mulheres e homens, já que Eva e Adão metaforizam os seres humanos.

Compreendemos que o furo no discurso, no sentido, vem por meio da falha no ritual da linguagem e que esta vem por meio do furo ideológico. De acordo com Leandro-Ferreira (1994),

Os enunciados da língua podem sempre escapar à organização da língua, ao trabalho da razão e da lógica sobre a linguagem. É neste espaço que se localizam os “furos” e as “faltas” que são estruturantes e próprios à ordem da língua. É o lugar enfim da *incompletude* da linguagem, onde tudo e tanto acontece... Para a AD [Análise de Discurso], a falha, a fissura, o deslizamento não são índices negativos, são *lugar de resistência*, lugar do impossível (nem tão impossível) e do não-sentido (que faz sentido) (Leandro-Ferreira, 1994, p. 10-11).

Como já citamos, segundo Haroche, Pêcheux e Henry ([1971] 2020, p. 34), as palavras mudam de sentido de acordo com as posições ocupadas por quem as emprega. Cabe-nos agora afirmar, em acordo com os autores, que “as palavras ‘mudam de sentido’ ao passar de uma formação discursiva a outra” e, acrescentemos, ao passar de uma formação ideológica a outra. Por isso, ao furar ou falhar com a formação ideológica de viés patriarcal, a filósofa sai da formação discursiva da filosofia hegemônica, para constituir uma outra formação discursiva, que tem as mulheres sendo vistas de outro modo. A “palavra” que muda de sentido não é outra que não *mulher*, ainda que esta não esteja dita, e sim materializada no dizer.

O furo no discurso é tal que Bingen ([1151] 2015) não só fala de uma igualdade entre mulheres e homens, mas também diz de uma superioridade daquelas, quando afirma: “dessa maneira, a mulher *sobrepuxa* mui rapidamente o homem, se ele não a odeia e aceita facilmente suas palavras”. Eva, metaforizando a imagem da filósofa sobre as mulheres, com os artifícios característicos do feminino, isto é, o lisongeio e o carinho, conseguiria convencer Adão, representando o imaginário sobre os homens, e assim o(s) venceria(s), dominaria-o(s) “mui rapidamente”, no sentido de muito facilmente, desde que este(s) não fosse(m) misógeno(s).

Em todo caso, percebemos que Bingen ([1151] 2015) não só pensa na possibilidade das mulheres superarem os homens, como também fala, talvez pioneiramente, do ódio que violenta tantos sujeitos, ou seja, a misoginia, isto é, o ódio contra as mulheres. Essa violência não vem apenas pela via física, mas pela via discursiva, atentando contra o psicológico, o emocional, o afetivo etc.

A filósofa se vale da formulação de que Eva teria vindo de Adão para justificar que eles são iguais. Isso significa que utiliza dizeres da formação discursiva da religião, que submete as mulheres aos homens, já que o homem teria sido o primeiro a ser criado, e subverte o sentido de submissão para o de igualdade. Ora, a ocorrência de Adão ter sido a primeira criação divina, e Eva ter-lhe sido feita a partir de um pedaço dele, foi condição de toda uma herança discursiva, portanto ideológica e histórica, que subjugou as mulheres por esse princípio. Mas, para a filósofa, esta condição de vir *a partir* do homem torna a mulher igual a ele, embora não vejamos esse gesto de leitura na ordem histórica-hegemônica.

Os comentadores medievais – Filon, Judeu, Crisóstemos, Jerônimo, Agostinho, centram-se na Criação jeovista, e entendem o aparecimento sequencial dos sexos de forma altamente hierárquica. Tal interpretação constitui a instância fundadora da lógica “falocêntrica” que tem dominado o pensamento ocidental desde então. Ou seja, na frase de Mary Nyquist, “quando se trata de pares de itens, o que é temporalmente posterior é frequentemente visto também como secundário, no sentido de derivado ou inferior”. Ou, de acordo com Margaret Miles, “a ‘ordem da criação’ – o homem primeiro, a mulher em segundo – *foi compreendida como refletindo a ordem cósmica e estipulando a ordem social*. O relato jeovista da Criação concebe a mulher, que vem do homem, como secundária, um complemento, ou, na prescrição paulina, “o homem a imagem de Deus, a mulher a imagem do homem” (I Coríntios 11,7-8). E assim como se assume que as palavras sejam os complementos das coisas, que são levadas sem nome a Adão, também se infere que a mulher é o complemento, o “adjutório” do homem (Bloch, 1995, p. 33, grifos nossos).

Mas esse mito da Criação em que Adão vem primeiro, o jeovista ou javista (tradição cristã que se inicia em torno do século X a.C.), é somente uma das versões da metáfora da gênese do mundo. Existe a versão sacerdotal (de aproximadamente VI a.C.) na qual mulher e homem são criados simultaneamente, depois dos animais. Ambas as versões se encontram na Bíblia clássica, mas a patrística, de Agostinho, entre outros, optou pela ênfase na criação jeovista, influenciando toda uma tradição de interpretação bíblica e todo um constructo social e histórico.

Na versão jeovista ou javista,

Então Javé Deus [lahweh] fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou então uma costela do homem e no lugar fez crescer carne. Depois, da costela que tinha tirado do homem, Javé Deus modelou uma mulher, e apresentou-a para o homem (Bíblia [...], 1991, Gen 2, 21-22, p. 15).

Esse dizer é reafirmado em: “pois o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher foi tirada do homem” (Bíblia [...], 1991, 1Cor 11, 8, p. 1471), e em: “porque primeiro foi formado Adão, depois Eva” (Bíblia [...], 1991, 1Tm 2, 13, p. 1531).

Já na versão sacerdotal, “e Deus [*Elohim*] criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher” (Bíblia [...], 1991, Gen 1, 27, p. 15). O que também aparece em: “Jesus respondeu: ‘Vocês nunca leram que o Criador, desde o início, os fez homem e mulher?’” (Bíblia [...], 1991, Mt 19, 4, p. 1265), e em: “mas, desde o início da criação, Deus os fez homem e mulher” (Bíblia [...], 1991, Mc 10, 6, p. 1295). Assim, de acordo com os trechos bíblicos citados da versão sacerdotal, mulher e homem são semelhantes a Deus e foram criados simultaneamente.

Resta-nos ponderar que não foi sem propósito que uma versão se sobressaiu a outra. Muito menos é sem sentido que a versão hegemônica seja aquela que subjuga as mulheres. Uma versão contraria a outra e é nesse interir que o efeito de sentido também pode deslizar.

Ainda que Bingen ([1151] 2015) fale de uma visão jeovista da criação do mundo e dos seres vivos, ela o faz deslizando os efeitos de sentidos dominantes, pois afirma que se Eva veio de Adão, então ela só lhe pode ser igual. Com isso, a filósofa repete os já-ditos sobre esse momento-primeiro, mas contradiz os efeitos de sentido até então aceitos. Em outras palavras, a pensadora está contradizendo que as mulheres devem ser submissas aos homens, repetindo que Eva veio de Adão, mudando o sentido de que por *vir-de*, ela seria *igual a*.

4.3 REPETIR E CONTRADIZER

Bingen ([1151] 2015) se utiliza da contradição para falar sobre a igualdade entre mulheres e homens. Para falar em contradição é primeiramente necessário falar em sujeito. Como afirma Orlandi (1987), o sujeito é contraditório especialmente por duas vias: pela ilusão de que é a fonte de seu dizer, quando na verdade este nasce em outros (esquecimento número 1); e pela relação existente entre a formação ideológica e suas formações discursivas (funcionamento da ideologia). Em outras palavras, a contradição é da ordem da constituição do indivíduo em sujeito por meio da ideologia. E é na repetição, no já-dito esquecido, na memória discursiva

que se produz a contradição, pela via do furo no sentido, que produz falha no ritual da linguagem, ou pelo viés desta, que produz furo, e filia o sujeito a determinada formação discursiva, e não outra, vinculada a uma formação ideológica definida, e não outra.

Sobre isso, examinamos a repetição. Esta ocorre por várias vias, mas a pensemos, primeiramente, pelo viés do esquecimento, do sujeito que se acha origem do dizer, que, na verdade, já foi dito antes, em outro lugar e por outro(s) sujeito(s). Como diz Vargas (2009), podemos pensar a repetição tanto como efeito do já-dito, da historicidade, no domínio da memória institucional (arquivo); quanto como o que possibilita os diferentes sentidos, no domínio dos efeitos da memória (interdiscurso).

Depois desse momento, o da contradição do sujeito, observamos o viés da contradição discursiva, pois, como diz Leandro-Ferreira (2010), a contradição é o furo da ideologia, e esta se constitui na/pela linguagem. Como já levantado, o conceito de ideologia postulado por Pêcheux foi influenciado pelos escritos de Althusser, de viés marxista, em que esta é vista como um sistema das ideias, das representações, que atua na existência dos sujeitos ou de grupos sociais, materialmente verificada. Estaria, portanto, a contradição e a ideologia ligada à luta de classes. Aprofundando a questão, Pêcheux ([1988] 2014c) afirma:

É preciso [...] especificar alguns pontos de alcance mais geral, relacionados à teoria das ideologias, à prática de produção dos conhecimentos e à prática política [...] a) Se estamos destacando “condições ideológicas da reprodução/trans transformação das relações de produção”, é porque a área da ideologia não é, de modo algum, o *único elemento* dentro do qual se efetuará a reprodução/trans transformação das relações de produção de uma formação social; [...] b) Ao falar de “reprodução/trans transformação”, estamos designando o caráter intrinsecamente contraditório de *todo modo de produção que se baseia numa divisão de classes, isto é, cujo “princípio” é a luta de classes* (Pêcheux [1988] 2014c, 129-130).

Por sua vez, a noção de contradição althusseriana está ligada à formulação de Mao Tse-Tung (2009), em que este postula sobre o conceito como luta entre pólos diferentes:

Os aspectos contrários em qualquer processo excluem-se um ao outro, estão em luta um contra o outro, opõem-se um ao outro. No processo de desenvolvimento de qualquer fenômeno, também no pensamento humano, existem esses aspectos contrários, e isso não

tem exceções. Um processo simples não contém mais do que um par de contrários, enquanto que um processo complexo contém mais do que um par. *Esses pares de contrários, por sua vez, estão em contradição entre si.* Assim são todos os fenômenos do mundo objetivo, assim é todo o pensamento humano, *é assim que entram em movimento.* Sendo assim, os contrários estão longe de estar em estado de identidade e unidade; [...] O que acontece é que os aspectos contrários não podem existir isoladamente, um sem o outro. Se falta um dos aspectos opostos, contrários, as condições de existência do outro aspecto desaparecem igualmente. Pensemos: acaso poderá qualquer dos dois aspectos contrários de um conceito surgido no espírito dos homens existir independentemente do outro? Sem vida, não há morte; sem morte, não há vida. Sem alto, não há baixo; sem baixo, não há alto. Sem infelicidade, não há felicidade; sem felicidade, não há infelicidade. Sem fácil, não há difícil; sem difícil, não há fácil. Sem senhores de terras, não há rendeiros; sem rendeiros, não há senhores de terras. Sem burguesia, não há proletariado; sem proletariado, não há burguesia. Sem opressão nacional pelo imperialismo, não há colônias nem semicolônias; sem colônias e semicolônias, não há opressão nacional pelo imperialismo. O mesmo se passa com relação a todos os contrários; em determinadas condições, por um lado, eles se opõem um ao outro e, por outro lado, estão ligados mutuamente, impregnam-se reciprocamente, interpenetram-se e dependem um do outro (Tse-Tung, 2009, p. 66, grifos nossos).

A isso lembramos o postulado de Pêcheux ([1988] 2014, 281): “não há dominação sem resistência”. O contrário também poderia ser verdadeiro? Sem resistência não há dominação? Como diz Pêcheux ([1984] 2014d),

A dominação da ideologia (de classes) dominante, que se caracteriza, no nível ideológico, pelo fato de que a reprodução das relações de produção "levam-na" à sua transformação (se opõe a ela, freia-a ou a impede, conforme o caso), corresponde, então, menos à manutenção do idêntico de cada "região" ideológica, considerada nela mesma, do que à reprodução das relações de desigualdade subordinação entre essas regiões (com seus "objetos" e as práticas nas quais elas se inscrevem²²). É por essa razão que L. Althusser pôde avançar a tese, aparentemente escandalosa, segundo a qual o conjunto dos AIE [Aparelhos Ideológicos de Estado] da formação social capitalista conteria, também, os sindicatos e os partidos políticos (sem mais detalhes; de fato, ele não designaria por aí outra coisa senão a função atribuída aos partidos políticos e aos sindicatos no interior do complexo dos AIE, sob a dominação da ideologia (da classe) dominante, a saber: a função subordinada, mas inevitável e, como tal, "necessária", pela qual a classe dominante garante o "contato" e o "diálogo" com o adversário de classe, isto é, o proletariado e seus aliados, função com a qual

²² Ou, nos termos althusserianos, “a unidade entre os diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado é assegurada, na maioria das vezes em formas contraditórias, pela ideologia dominante, a da classe dominante” (Althusser, 1974, p. 55).

uma organização proletária não pode evidentemente *coincidir* como tal.) (Pêcheux, [1984] 2014d, p. 5).

Ou seja, no palco da contradição e da luta de classes, temos que, segundo Pêcheux ([1984] 2014, p. 6), “em todo modo de produção regido pela luta de classes, a ideologia (da classe) dominante domina as duas classes antagônicas” e que “a luta de classes é o motor da história, incluindo a história da luta ideológica de classes”.

Essas duas teses podem, à primeira vista, parecer contraditórias, do mesmo modo que o estado que existe de fato está em contradição com a revolução. Não há senão entre essas duas teses uma “falsa contradição”, induzida por uma concepção errônea da *ideologia dominada*. O proletariado, de fato, não pertence a um outro mundo, exterior à burguesia capitalista, e que conteria, como um germe independente, sua *própria ideologia*, portanto, uma essência ideológica certamente dificultada, reprimida, dominada, mas, contudo, pronta para sair armada como Atenas e dominar, por sua vez, o dia esperado. Aí está uma falsa concepção da ideologia dominada. Não se trata, na realidade, somente de uma dominação externa, constituindo, se assim podemos dizer, uma tampa burguesa na marmitta das tendências revolucionárias, mas também, e sobretudo, de uma dominação interna, isto é, de uma dominação que se manifesta pela própria organização interna da ideologia dominada, próprio das relações de produção capitalistas: pois, a burguesia e o proletariado são formados e organizados *juntos* no modo de produção capitalista, sob a dominação da burguesia e, em particular, da ideologia burguesa (Pêcheux, [1984] 2014d, p. 6).

Por isso, verificamos que na contradição também se dá a luta de classes, ainda que seja, como o filósofo aponta, uma “falsa contradição”. Se não há dominação sem resistência, o contrário é falsamente verdadeiro, pois, apesar de parecer que sem a resistência não haveria dominação, há sempre no interior da classe dominada essa “efervescência” em resistir. Em outras palavras, a dominação entre as classes existe e sempre existiu, porque, como é de conhecimento materialista, a história da humanidade é a da luta de classes, é a da dominação e da resistência. Então, não há como tirar a resistência de quem é dominado, nem acabar com a dominação se se retirar a resistência, porque algo sempre resiste, sempre contraria, ainda que a classe dominada reproduza o discurso da classe dominante.

Pêcheux ([1988] 2014c) afirma como a instância ideológica, que existe sob a configuração de formações ideológicas, é a estrutura da contradição em que se estabelece a luta de classes:

a objetividade material da instância ideológica é caracterizada pela estrutura de desigualdade-subordinação do “todo complexo com o dominante” das formações ideológicas de uma formação social dada, estrutura que não é senão a da contradição reprodução/transformação que constitui a luta ideológica de classes (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 134).

Com isso, a citação do filósofo materializa a contradição: à toda dominação, pela classe dominante, há uma resistência, da classe dominada. E assim também é manifestado o discurso: à toda uma formação discursiva dominante, há uma formação discursiva dominada que resiste, originada pelo furo, produzindo a falha, ou pela falha, produzindo o furo, filiando o sujeito a uma ou a outra formação ideológica, criando uma ou outra formação imaginária, mantendo uma ou outra tomada de postura. Ou seja, mesmo que os sujeitos dominados reproduzam a formação discursiva e ideológica de quem domina, há algo no discurso que fura, há algo que falha no ritual e assim os sentidos deslizam, movem-se, podem ser outros.

Verificamos, então, como a contradição se manifesta em Bingen ([1151] 2015), considerando o recorte seguinte.

Que coisas devem ser observadas e quais devem ser evitadas no matrimônio

Visto que uma mulher madura foi dada não a um menino, mas a um homem maduro, chamado Adão, assim também agora uma mulher madura deve se casar com um homem quando ele tiver atingido a idade plena da fertilidade, assim como o devido cultivo é dado a uma árvore quando ela começa a produzir flores. Com efeito, Eva foi formada de uma costela pelo calor e vigor enxertados de Adão e, portanto, agora é pela força e calor de um homem que a mulher recebe o sêmen para dar à luz uma criança. De fato, o homem é o sementeiro, mas a mulher é o recipiente da semente. Por conseguinte, *a esposa está sob o poder do marido, porque a força do homem está para a suscetibilidade da mulher, assim como a dureza da pedra está para a maciez da terra. Mas o fato de a primeira mulher ser formada do homem significa a união entre esposa e marido.* E assim é que deve ser entendido: esta união não deve ser em vão ou feita no esquecimento de Deus, porque aquele que criou a mulher a partir do homem instituiu esta união honorável e virtuosamente, formando carne de carne. Consequentemente, como Adão e Eva eram uma carne, de modo igual agora também homem e mulher se tornam uma carne na união de santo amor para a multiplicação da raça humana. E, portanto, deveria haver amor perfeito nesses dois, tal como havia naqueles primeiros dois. *Na verdade, Adão poderia ter culpado sua esposa, porque, pelo conselho dela, ela lhe trouxe a morte; no entanto, ele não a dispensou enquanto viveu neste mundo, porque ele sabia que ela lhe fora dada pelo poder divino.* Portanto, por causa do amor perfeito, que o homem não abandone sua esposa, a não ser pela razão que a Igreja fiel permite. E que eles jamais se separem, a menos que ambos, unanimemente, queiram contemplar meu Filho, e digam com ardente amor por ele: “Queremos renunciar ao mundo e seguir aquele que sofreu por nossa causa!”. Mas se estes dois discordam quanto a se eles deveriam renunciar ao mundo por uma devoção, então que eles, de maneira alguma, se separem um do outro, visto que, tal como o sangue não pode ser separado da carne enquanto o espírito permanecer na carne, *de igual modo o marido e a mulher não podem ser separados um do outro, mas devem caminhar juntos em um só querer.* Contudo, se tanto o homem como a mulher infringir a Lei por fornicção, e o fato for tornado público quer por eles mesmos, quer por seus sacerdotes, eles sofrerão a justa censura do magistério espiritual. De fato, *o marido se queixará da esposa, ou a esposa do marido,* a respeito do pecado contra a união deles diante da Igreja e de seus prelados, conforme a justiça de Deus; mas não de tal modo que o marido ou a esposa possam buscar outro matrimônio; ou eles ficarão

juntos em justa união, ou ambos se absterão de tais uniões, conforme o mostra a disciplina da prática da Igreja. E eles não se despedaçarão por dilaceramento venenoso, mas amar-se-ão com amor puro, *dado que tanto o homem quanto a mulher não poderiam existir sem terem sido concebidos em tal união*, conforme meu amigo Paulo testemunha quando diz: (Bingen, [1151] 2015, p. 89).

Recorte 2

A primeira parte materializa os mesmos sentidos das condições de produção da época, já explorados na análise dos dizeres dos filósofos. Porém, com a materialidade desse recorte, contemplamos o efeito de sentido de que mulheres e homens são iguais, como podemos perceber em “a esposa está sob o poder do marido, porque a força do homem está para a suscetibilidade da mulher, assim como a dureza da pedra está para a maciez da terra. Mas o fato de a primeira mulher ser formada do homem significa a união entre esposa e marido”. Apesar de a esposa estar *sob* o poder do marido, ela é sua igual na medida em que suas características, de ser suscetível ou macia, estão *para* as características do homem, como força e dureza. Inclusive, a sequência do recorte materializa que a filósofa defende “o fato de a primeira mulher ser formada do homem” seria a representação de uma metáfora da união que ocorre no casamento entre esposa e marido, e não literalmente uma criação advinda da costela de um (Adão) para a constituição de outra (Eva), materializando, assim, um furo na ideologia e uma falha no ritual da linguagem que reproduziria os já-ditos sobre mulheres e homens.

Depois, Bingen ([1151] 2015) fala de uma não-violência contra a mulher: “na verdade, Adão poderia ter culpado sua esposa, porque, pelo conselho dela, ela lhe trouxe a morte; no entanto, ele não a dispensou enquanto viveu neste mundo, porque ele sabia que ela lhe fora dada pelo poder divino”. A filósofa está falando, como enuncia no título, sobre “que coisas devem ser observadas e quais devem ser evitadas no matrimônio”. Usa, então, termos como *culpado* (sua esposa) e *dispensou* (a ela), para falar de atitudes que maridos seriam capazes de tomar frente a “erros” que as esposas poderiam ter cometido. Essa não-violência vem graças à circunstância de que o poder divino teria “dado” a mulher ao homem. Ora, para fiéis, um presente de Deus não deve ser negado; pelo contrário, deve ser valorizado. Por isso, mesmo que seja “algo dado”, este “objeto” passa a ser valorizado.

Aqui, vemos a contradição do discurso de Bingen ([1151] 2015), pois há uma formação discursiva filiada a uma formação ideológica progressista, ao mesmo tempo em que há uma permanência na imagem das mulheres, uma vez que Eva,

que as representa, teria sido *dada* a Adão, metáfora de homens. Mesmo que seja dada enquanto sujeito, se isso for possível, o ato de dar objetifica àquilo que é dado, posto que o que é dado é algo, alguma coisa. Inclusive, a objetificação leva a culpabilização e a passível dispensa das mulheres, situações ainda hoje vivenciadas e que reproduzem não só o contexto de produção da época, como também o atual. Porém, a contradição também está funcionando na problemática de a mulher ser dada como um presente divino e, no texto da filósofa, esse ser “dado” que se refere à mulher não tiraria sua subjetividade; pelo contrário, sendo presente de um ser celestial supremo, a “dádiva ofertada” que é a mulher seria perfeita.

Para a Análise de Discurso pecheuxtiana, segundo Orlandi (2017a, 2017c), retomamos, é o interdiscurso que determina a formação discursiva. Entendendo a memória como interdiscurso, ela será constitutiva, institucionalizada. Aqui, dizemos que a formação discursiva da Filosofia a que chamamos de hegemônica institucionalizou esse sentido atrelado ao imaginário de mulher, isto é, sua objetificação, “aquela que é dada”. Além disso, ainda de acordo com Orlandi (2017a, p. 20) “[...] o próprio da formação discursiva é dissimular na transparência do sentido, a objetividade material contraditória do interdiscurso que a determina”, e “essa objetividade material contraditória reside no fato de que algo fala sempre antes em outro lugar e independentemente”. Segundo Courtine e Marandin (2016), as contradições existem entre formações discursivas antagonistas, e é o que produz a repetição no interior de cada uma delas.

Como já vimos no decorrer dessa tese, o que é dito antes, sobre as mulheres, forma um conjunto de sentidos que as têm como objeto e as coloca na posição de mãe, filha, irmã, esposa, atrelando-as ao espaço privado doméstico. Bingen ([1151] 2015) se filia a outros dizeres sobre as mulheres, mas acaba por repetir, em determinados momentos, o mesmo da formação discursiva da filosofia hegemônica que é atravessada pela formação ideológica de viés patriarcal (como o homem ser o “semeador” e a mulher ser o receptáculo da “semente”). Isso pode ser percebido quando a filósofa diz “[...] dado que tanto o homem quanto a mulher não poderiam existir sem terem sido concebidos em tal união”, produz o efeito de sentido que atrela a existência dos seres humanos a uma necessária concepção de casamento heterossexual. Ou seja, a mulher só poderia existir vinculada ao homem e isso necessariamente precisa ser em uma união sacra.

Porém, em sua contradição no discurso, o contrário também é verdadeiro para a filósofa, isto é, o homem só existiria vinculado a mulher em mesma conjunção religiosa. Assim, o casamento seria a Instituição que manteria homens e mulheres iguais, como a filósofa diz em “[...] de igual modo o marido e a mulher não podem ser separados um do outro, mas devem caminhar juntos em um só querer”, e em “[...] o marido se queixará da esposa, ou a esposa do marido [...]”. Bingen ([1151] 2015) afirma que ambos devem caminhar juntos em uma só vontade, e não repete, como já-ditos da época, que “a vontade do homem deve sobrepujar a vontade da mulher” ou que “a mulher deve ser submissa a vontade do homem”. Para a pensadora, esposa e esposo são iguais inclusive nas queixas, ela tendo tanto direito de reclamar quanto ele.

Entre inúmeras outras, há duas noções basilares para a Análise de Discurso: o pré-construído e a repetição. Retomemos que, segundo Pêcheux ([1988] 2014c, p. 89), Paul Henry propôs o termo *pré-construído* “para designar o que remete a uma construção anterior, exterior, mas sempre independente, em oposição ao que é ‘construído’ pelo enunciado”. É o já-aí, ou o já-lá, isto é, o já-sabido, que preexiste ao sujeito, é a *exterioridade-anterioridade*. Enquanto que *repetição*, na ordem do discurso, seria a tomada e retomada de um dizer, mas dito de outra forma. Para Courtine e Marandin (2016, p. 45), “os discursos se repetem: ‘sincronicamente’ no fio de seu desenrolar e ‘diaronicamente’ no fio do tempo: os mesmo temas, as mesmas formulações, as mesmas figuras retornam, reaparecem”.

Se os discursos se repetem, é porque eles são repetidos. Ao tomar a palavra, os indivíduos retomam em sua fala o que eles ignoram ser o já-dito. [...] O sujeito, em AD [Análise de Discurso], é ou uma máscara (um lugar vazio) na qual um indivíduo indefinido molda sua voz, uma voz impessoal em que as regras da sintaxe e os olhos da significância operam sobre um puro conteúdo, ou um “locutor coletivo”, o que reduz a realidade social dos discursos à existência de aparelhos homogêneos, sujeitos plenos de seus discursos” (Courtine; Marandin, 2016, p. 45).

Pela repetição dos discursos, então, há o dizer-outro:

Se os discursos são repetidos, eles não são retomados “termo a termo”, “ao pé da letra”. Por serem repetidos no infinito da fala e a fala disseminá-los em enunciados que, por serem repetições, não são nem formulações literais nem recriações ao acaso. Não há uma identidade de um discurso ou de uma formação discursiva que venha reinscrever-se de forma anônima nas tomadas de palavras

individuais; há tomadas de palavras individuais que, por força de divergir, convergem (Courtine; Marandin, 2016, p. 45).

De acordo com os Courtine e Marandin (2016), citando Deleuze (1968), o mesmo retorna, mas é justamente por retornar em um outro lugar e em um outro tempo que é outro:

[...] (a repetição é ela mesma a ínfima diferença que permite seu reconhecimento e seu esquecimento), a ruptura da identidade do que retorna, disseminada, no que a repete, a insistência do que se repete relacionada ao desconhecimento da “causa” dessa repetição, a suspeita de que essa “causa” esteja ligada a uma perda, uma “falha” irremediável (não há um acontecimento, um texto originário que se repetiria) (Courtine; Marandin, 2016, p. 45).

E é porque falha e fura que há produção de sentidos outros, de dizeres outros. Orlandi (2017c) entende a falha da língua enquanto funcionamento desta, relacionando-a com o conceito de equívoco e a noção de interpretação da exterioridade constitutiva/discursiva. Desse modo, há, mesmo no reforço de Bingen ([1151] 2015) pelo matrimônio, pela imposição do Aparelho Ideológico de Estado Igreja Católica, uma produção de sentido outra, que cria o efeito de serem mulheres e homens iguais no casamento, sendo o casamento intrinsecamente necessário a vida dos seres humanos comuns (salvo aquelas e aqueles que dedicavam a existência à Igreja, ligando-se, praticamente, em matrimônio a Deus).

A filósofa também não fala das mulheres e dos homens que não se casavam e tinham relações carnais, bem como não se implica nas diferenças entre as classes sociais, escrevendo para o que ela considerava ser a totalidade de sujeitos, sem os distinguir em orientação sexual, raça, posição social, lugares e ocupações. Sua posição enquanto sujeito-religioso, enquanto monja e filósofa, considerando, por isso, suas condições de produção, só lhe permitiram contemplar e escrever sobre mulheres e homens dominados pela Instituição religiosa e, assim, “obrigadas” a contraírem o casamento.

Convém lembrar, desse modo, como afirma Leandro-Ferreira (1994, p. 6), que “o sentido das palavras, dos enunciados, das proposições aparece como se já estivesse dado, cabendo ao sujeito reconhecê-lo e adequá-lo ao seu dizer”. Criaria-se, desse modo, a ilusão de um sentido desprovido de história e do sujeito como origem de si próprio, no teatro da consciência. Por isso, Bingen ([1151] 2015) reproduz o modelo de comportamento “correto” da época, mas resiste à ideia de

que, para tanto, mulheres deviam se submeter aos homens, como era o pensamento clássico da formação discursiva dominante, materializadas nos dizeres de Agostinho e Tomás de Aquino, como vimos no capítulo anterior.

4.4 RESISTIR

Segundo Leandro-Ferreira (2015, p. 159, grifos nossos), “na análise de diferentes materialidades [...] percebi que os deslizamentos, as *fissuras*, as *falhas* apontavam para índices de *resistência*, na margem entre a *dominação* que se pretende fazer dela e a que ela – a língua(gem) – estabelece”.

Assim como entendemos o equívoco como *resistência* da língua, podemos considerar o inconsciente como forma de resistência do sujeito. A rigor, equívoco e inconsciente trabalham juntos apontando para os lugares da falha no seu corpo, já que ambos – língua e sujeito – se constituem mutuamente (Leandro-Ferreira, 2015, p. 159).

Então, observamos o que é a resistência, esta pensada no âmbito do discurso. De acordo com a autora (Leandro-Ferreira, 2015, p. 160), “pela falha, precisamente, é que algo escapa, abrindo brechas para a resistência”. É por isso que o sujeito do inconsciente resiste à interpelação ideológica, “afastando-se da condição de bom sujeito plenamente identificado às evidências da formação discursiva (FD) que o constitui”.

Faremos um adendo para retomar a questão do sujeito, este visto como bom, mau ou o que rompe com a forma-sujeito, conforme a noção evocada pela autora. Bretanha e Ernst (2021), relembram-nos que Pêcheux cria uma teoria não subjetiva da subjetividade no qual se tem o sujeito enquanto “efeito” da Ideologia. Assim, seria por meio da relação do sujeito com a formação discursiva e com a forma-sujeito dominante que se chegaria ao funcionamento do discurso. Para definir a relação de identificação do sujeito enunciador e a forma-sujeito de uma formação discursiva determinada, a teoria pecheuxtiana (Pêcheux; Fuchs [1975] 2014b) chega à configuração de três modalidades de tomada de posição:

primeira, a do sujeito do discurso que se identifica “plenamente” com o Sujeito (forma-sujeito histórica), o *bom sujeito*; segunda, a do sujeito que se contraidentifica com a forma-sujeito dominante e a contesta, o *mau sujeito*; e, por fim, a do sujeito que se desidentifica

com a forma-sujeito, *rompendo* com a FD [formação discursiva] na qual estava inscrito; logo, passa a se *identificar* com outro domínio de práticas e nele passa a estar inscrito (Bretanha; Ernst, 2021, p.9, grifos e acréscimos nossos).

O “mau” sujeito, que contesta a forma-sujeito dominante, e o sujeito que rompe com uma formação discursiva, o que se desidentifica com a forma-sujeito, são as posturas discursivas que resistem no discurso. Assim, conforme Leandro-Ferreira (2015, p. 161), “a resistência se dá no interior mesmo da história (em seu motor – a luta de classes) e no interior do sujeito (em seu motor – o inconsciente)”.

Para a autora,

A questão da resistência, tanto da língua, quanto do sujeito, é atravessada diretamente pelo caráter material que constitui os sentidos. [À]Ao analista cabe não somente admitir a resistência, mas também trabalhar com conceitos de língua, de sujeito e de história que reconheçam, nos fatos do discurso e nos gestos de resistência manifestados, o real que é próprio a cada um dos conceitos concernidos pelo tripé da Análise do Discurso (Leandro-Ferreira, 2015, p. 160, acréscimos nossos).

É isso que podemos analisar nos dizeres de Bingen ([1151] 2015): uma resistência *dentro* da História, por estar vinculada à Instituição religiosa, ao Aparelho Ideológico de Estado Igreja Católica, e em *seu próprio interior*, posto que tem uma repetição dos dizeres hegemônicos sobre as posições-sujeitos, como mulheres enquanto esposas e mães, mas que se atrela a uma outra formação ideológica que não a patriarcal, pois vê ambos os sexos como iguais. Ou, citando Pêcheux ([1988] 2014c), observamos como a resistência se une ao conceito de contradição:

Diremos que as contradições ideológicas que se desenvolvem através da unidade da língua são constituídas pelas relações contraditórias que mantêm, necessariamente, entre si os “processos discursivos”, na medida em que se inscrevem em relações ideológicas de classes (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 83-84).

Senão vejamos:

Palavras do apóstolo [Paulo] a esse respeito

“Pois, se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo vem de Deus” (1 Cor 11,12). O que quer dizer: a mulher foi criada por causa do homem, e o homem por causa da mulher. Assim como ela provém do homem, o homem também provém dela, a fim de que não divirjam entre si na unidade de gerar seus filhos; pois deveriam trabalhar unidos em uma única obra, tal como o ar e o vento se entrecruzam em seu labor. De que maneira? O ar é movido pelo vento, e o vento está misturado ao ar, de modo que, no movimento deles, todas as coisas estão sob a influência deles. O que isso significa? A esposa deve cooperar com o marido e o marido com

a esposa no gerar filhos. Portanto, o maior crime e o ato mais perverso são provocar, pela fornicção, uma divisão nos dias de criar filhos, visto que o marido e a esposa desviam o próprio sangue de seu lugar justo, enviando-o a um lugar estranho. Certamente eles incorrerão na fraude do diabo e na ira de Deus, porque eles transgrediram aquela obrigação que Deus lhes ordenou. Ai deles, portanto, se seus pecados não forem perdoados! Todavia, conforme foi dito, embora o marido e a esposa trabalhem juntos em seus filhos, apesar disso o marido e a esposa e todas as outras criaturas provêm da disposição e da ordenação divinas, visto que Deus os fez de acordo com sua vontade (Bingen, [1151] 2015, p. 90, grifos e acréscimos nossos).

Recorte 3

Afirmamos que Bingen ([1151] 2015) resiste aos já-ditos de seu tempo, quando diz, por exemplo, que mulheres e homens foram criados um por causa do outro: “a mulher foi criada por causa do homem, e o homem por causa da mulher”. Resistindo, constrói essa afirmativa para explicar a palavra “suprema”, histórica, hegemônica, isto é, a palavra que vem da Bíblia: “Pois, se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo vem de Deus (1 Cor 11,12)”. Observamos a inovação dos dizeres da filósofa, de que a mulher viria de um pedaço do homem e lhe seria “devedora” da vida, para passar a uma formação discursiva de que mesmo que a mulher tenha sido constituída a partir do homem, este é constituído a partir da mulher, posto que *nasce dela*. Por meio de um não-dito, isto é, de que todos os seres humanos *nascem de mulheres*, a pensadora resiste ao já-formulado bíblico, enunciado este que se transforma em uma verdade social, e filia-se a uma outra formação ideológica, uma que vê mulheres e homens como iguais.

Isso, apesar de não tirar as mulheres da posição de esposas e mães, as coloca em igualdade social, sendo inclusive a posição-mãe a lhe garantir que os homens lhes sejam iguais para criarem os filhos: “a esposa deve cooperar com o marido e o marido com a esposa no gerar filhos”. Veja que a filósofa não está dizendo “a esposa deve ser gentil e carinhosa com o marido e na criação dos filhos”, ou ainda “a mulher precisa ser complacente com a vontade do homem no que diz respeito aos filhos, pois o homem tem a semente da vida a qual a mulher dá forma” – como dito hegemonicamente no contexto de produção. Pelo contrário, ela afirma que, por (ambos) gerarem prole, devem cooperar um com o outro na criação, portanto mais uma vez resistindo aos já-ditos e postulando dizeres de igualdade, observado pelo uso da conjunção “e”, que espelha que tanto mãe quanto pai tem dever de cooperar na criação dos seres gerados.

Bingen ([1151] 2015) faz isso dentro e por meio do Aparelho Ideológico Igreja Católica: “todavia, conforme foi dito, embora o marido e a esposa trabalhem juntos

em seus filhos, apesar disso o marido e a esposa e todas as outras criaturas provêm da disposição e da ordenação divinas, visto que Deus os fez de acordo com sua vontade”. Seria pela ordem de Deus, pela Instituição religiosa, que mulheres e homens trabalhariam juntos (e em igualdade) para criação de seus filhos.

A tomada de posição de Bingen ([1151] 2015), que reproduz um dizer outro, uma outra formação imaginária sobre as mulheres, é possível, como já vimos, pela contradição, pelo furo e pela falha no discurso, mas também, pela filósofa ser um mau sujeito, ou um sujeito que se desvincula de uma formação discursiva que compõe uma formação ideológica. Em outras palavras, na interpelação de Bingen em sujeito-filósofa (interpelação do indivíduo em sujeito pela Ideologia), há a contra-identificação com a formação discursiva que estava engendradora nas condições de produção do período, que por sua vez constituía a ideologia da época. Um esquecimento, ou, por que não, uma resistência, que permite uma nova formulação. Nos termos de Pêcheux ([1988] 2014c):

[...] o sujeito se constitui pelo “esquecimento” [o acobertamento da causa do sujeito no próprio interior de seu efeito] daquilo que o determina. Podemos agora precisar que a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apoia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (sob sua dupla forma, descrita [...] enquanto “pré-construído” e “processo de sustentação”) que constituem, no discurso do sujeito, os traços daquilo que o determina, são reinscritos no discurso do próprio sujeito (Pêcheux, [1988] 2014c, p. 150).

Observamos, assim, que Bingen ([1151] 2015) é um exemplo de resistência pelo sistema, porque sua escrita produz um furo em uma formação imaginária das mulheres da/na Idade Média que, dada as condições de produção da época, entendia os sujeitos mulheres a partir de uma posição/função para a procriação e voltada aos homens, sem lhes serem iguais. Para a filósofa, pelo contrário, a criação da prole é uma tarefa, junto com o casamento, que garante a igualdade de ambos os sexos.

Assim, afirmamos que este furo no sentido e esta falha no ritual da linguagem acontece *dentro e por meio do Aparelho Ideológico Igreja Católica*: dentro, porque Bingen ([1151] 2015) era monja, mas também abadessa, profetisa, compositora, musicista, entre outras funções/posições voltadas para o funcionamento deste

Aparelho Ideológico; e por meio dele, pois graças à influência da Igreja, a filósofa, enquanto monja, teve suas interpretações divinas, e também sociais, legitimadas, aceitas e conservadas historicamente. A filósofa, por exemplo, tinha a aprovação hierárquica mais dominante, com o papa lendo seus escritos em público e a autorizando também a falar no “púlpito”. Isso garantiu à filósofa a veracidade e a possibilidade da escrita, mesmo diante da constante deslegitimação masculina do período, como a censura a que estava fadada, por violar as escrituras de Paulo, o apóstolo, sobre o silêncio e a submissão das mulheres.

A aceitação de Bingen não necessariamente ocorreu como "totalidade" ou "sem obstáculos". Como monja, do lugar de monja, mesmo sendo mulher, a possibilidade de legitimação pelo viés da institucionalização se faz presente e foi o que lhe garantiu sua liberdade e proteção. Isto é, a Instituição religiosa, perpassada pelo Aparelho Ideológico de Estado Igreja Católica, ou seja, o monastério, serviu como refúgio para a filósofa e lugar seguro para que ela proferisse sermões, tivesse liberdade de realizar contemplações filosóficas e ainda funcionou como espaço de proteção para que seus escritos chegassem até os dias atuais. Permitiu-lhe ponderar sobre as mulheres e formular imagens e pensamentos outros acerca delas.

Em outras palavras, conhecendo e utilizando de suas condições de produção, Bingen ([1151] 2015) usou do sistema eclesiástico para produzir resistência a ele, mesmo que de forma inconsciente, pois não trabalhamos, em Análise de Discurso pecheuxtiana, com a ideia de sujeito consciente de si. Na opacidade de seu texto, analisamos que a filósofa encontrou brechas para se colocar no espaço de estudiosa e escritora, produzindo furos na hegemonia da formação discursiva que se filia à ideologia patriarcal, escrevendo sobre as mulheres com outro olhar, com outras interpretações.

Desse modo, consideramos que a filósofa resistiu às opressões da época e rompeu com o eco do silenciamento das mulheres à medida que utilizou de suas condições de produção, da dominação do Aparelho Ideológico de Estado Igreja, para autorizar, legitimar e conservar suas obras, seus dizeres. Assumindo, assim, a posição-autora-filósofa para além das outras posições que ocupava dentro da Igreja.

Verificamos, então, o funcionamento do Aparelho Ideológico de Estado Igreja Católica dentro da Instituição religiosa por um sujeito que se apropriou de seus recursos, rompendo com uma formação imaginária sobre as mulheres em seu

período. Na sequência, veremos um rompimento semelhante, mas dentro de outro contexto social do mesmo período.



Fonte: Bingen ([1151] 2015, p. 75), *Segunda Visão – a queda da humanidade*

4.5 REALIZAR

Num jogo de palavras, nomeamos essa subseção como *realizar*, considerando que este significante faz tanto referência à ação, enquanto realização de algo, quanto ao lugar a ser ocupado, isto é, a realeza. Observamos, assim, determinados dizeres de Pizan ([1518] 1987), materializados por recortes do texto *O Espelho de Cristina*, como forma de explorar outra formação discursiva, de outra mulher, em outra posição-sujeito, mas que também fura/falha com a formação discursiva dominante e a formação ideológica de viés patriarcal. Contudo, não aprofundaremos a investigação de seus textos por uma questão de pré-seleção, em que decidimos analisar recortes de uma pensadora “principal” por seção histórica, optando por trazer luz aos escritos de Bingen antes de Pizan, por entender que a primeira é, ainda, mais desconhecida que a segunda.

Essa filósofa, do mesmo período histórico medieval que Bingen, está em outro contexto de produção, ocupando outro espaço. Se Bingen escreveu e teve preservado seus textos pela instituição da Igreja, Pizan encontra-se atrelada à Instituição advinda da realeza e da nobreza; se a primeira era monja e trabalhava em função da religião, a segunda era, podemos considerar, “mulher nobre e livre”, vivendo na Corte e sustentando a si e a sua família com seu trabalho, isto é, sua escrita.

Em suas contemplações, Pizan ([1518] 1987) pondera sobre as posições-sujeito que as mulheres ocupavam no contexto histórico dos séculos XIV-XV, elaborando como os sujeitos-mulheres deveriam se comportar para experimentar uma existência menos violenta e limitante. Também diz sobre as classes sociais que os sujeitos-mulheres ocupavam, entendendo que há a produção de uma formação imaginária sobre mulheres que as aproxima, na medida em que a filósofa escreve sobre e para mulheres em diferentes posições e classes.

Apesar do silenciamento dos sujeitos femininos da/na História do medievo, que ressoa até nossos dias, Pizan é uma das diversas pensadoras que ponderaram sobre suas condições de produção. Também, por isso, é uma das mais (re)conhecidas filósofas do período, sendo considerada a mais importante poetisa medieval e a primeira mulher a viver da escrita no Ocidente. Segundo Karawejczyk (2016), um breve resumo da vida desta pensadora nos mostra que Pizan foi uma filósofa branca, que pertencia à classe considerada nobre, nascendo em 1364, em

Veneza, e se mudando para a França acompanhando o pai, Thomaz de Pizan, convidado a viver na corte de Carlos V. Inclusive, foi seu pai, astrônomo, quem primeiro lhe instruiu nos conhecimentos do Latim e da Filosofia, disciplinas que tradicionalmente não eram ensinadas às mulheres na época. Seguindo os costumes do período, casou-se aos 15 anos com Etienne Castel, nomeado secretário do rei um ano após o casamento. Precocemente, devido ao falecimento de seu pai, em 1386, e de seu marido, em 1389, Pizan, então com 25 anos, passou a ser a responsável pelo sustento da família, sua mãe, seus dois irmãos e seus três filhos, e o fez a partir de suas produções escritas.

Entre suas obras mais conhecidas, destacamos *Le Livre des Trois Vertus*, publicada no século XV, que recebeu, no século XVI, uma versão portuguesa intitulada *O Espelho de Cristina*. De acordo com Mendonça (2013), os livros conhecidos como “Espelhos”, que se popularizaram na Europa do século XV, direcionavam-se à alta sociedade para educá-la, destacando os modelos sociais e religiosos a serem seguidos, a partir das concepções políticas e filosóficas da época. Em um primeiro momento, esses manuais de “bons modos” e “bons costumes” constituíam a literatura moralizadora destinada a príncipes e reis, proeminentes figuras masculinas que deveriam ser os “espelhos” de virtudes. No entanto, a partir do século XV, com a necessidade de uma formação para mulheres com diretrizes próprias e específicas, esses manuais passaram a fazer parte da educação das moças e mulheres da corte, isto é, os “Espelhos de Rainhas”.

O que difere o texto de Pizan (1987) dos demais “espelhos”, é que a filósofa aborda sujeitos-mulheres de diferentes classes, mantendo, porém, a elaboração das posições-sujeito historicamente ocupadas. Por outro lado, em sua obra, a filósofa questiona a diferenciação dos lugares designados aos sujeitos-mulheres e aos sujeitos-homens. Assim, a filósofa igualaria a responsabilidade e os direitos entre as mulheres e homens da classe dominante, entendendo-os como superiores em contraposição à “outra gente”, isto é, às outras classes:

[...] o estado real dos *grandes senhores* é levantado sobre os estados do mundo, é necessário que aqueles, *assim homens como mulheres... sejam melhor acostumados que outra gente...* [...] Que eles possam ser, a seus súditos... *espelho e exemplo* de bons costumes... (Pizan, 1987, p. 164, grifos nossos).

No entanto, apesar do manual elaborado pela filósofa parecer a reprodução de uma formação imaginária já-dada sobre mulheres e homens, que determinaria as posições que cada sujeito deveria ocupar na sociedade, Pizan (1987) não escreve somente a respeito de uma classe ou de uma posição-sujeito nesta. Ela dirige-se não só às senhoras da nobreza, como também às mulheres das diferentes classes sociais, ponderando sobre as posições que estas deveriam ocupar dado o contexto histórico, elaborando sobre e para diferentes mulheres. Considerando as condições de produção da época, a filósofa afirma que “[...] se endereçará a nossa lição, primeiramente às Rainhas e Princesas e outras Senhoras... *seguindo de grau em grau...* cantaremos nossa doutrina em *todos os estados das mulheres...*” (Pizan, 1987, p. 170, grifos nossos).

Na primeira parte, destinada às mulheres da classe superior e ao modo como estas deveriam se comportar, a filósofa aborda a posição-sujeito de *Rainha* e de *Princesa*, elaborando ponderações sobre o comportamento e o modo de resolver conflitos obrigatórios à posição que ocupavam. Os capítulos dessa parte se dividem, por exemplo, em orientações sobre como resistir às tentações; como conseguir “bons pensamentos”, por amor e temor de Deus; como a “boa Princesa” pode conquistar todas as virtudes; como conseguir a paz entre o Príncipe e seus vassallos; como relacionar-se com o seu Senhor; como relacionar-se com os parentes de seu marido; como cuidar do “estado e governança” dos filhos; como ser discreta com aqueles que sabe que não a amam; como comportar-se para ser amada e respeitada pelos súditos; como ter “em boa ordenança” as mulheres da sua corte; como elaborar uma carta a enviar a sua senhora, se a souber desencaminhada; entre outros (Pizan, 1987).

Já no capítulo para *Senhoras e Donzelas*, a pensadora aproxima as mulheres da “alta” classe com as da nobreza, isto é, as que também eram da classe considerada superior, mas que não constituíam a família real. Nele, escreveu, entre outros assuntos, sobre como evitar o vício da inveja; como evitar maldizer; como entender que não é benéfico difamar ou dizer mal umas das outras; como as que vivem em quintas, isto é, as que tinham poses e independência financeira, deveriam organizar os seus bens; além de “conselhos” sobre a “soberba” de algumas damas (Pizan 1987).

E, na última parte, intitulada *Mulheres*, a filósofa aproxima as contemplações sobre os sujeitos-mulheres das classes e da posição destas já abordadas, ligando-

as às mulheres da classe popular. Assim, disserta sobre e para Mulheres de Estado e burguesas; mulheres de mercadores; mulheres viúvas; moças; velhas entre as mancebas; moças entre as velhas; mulheres dos mestres; mulheres servas de casa; mulheres que se prostituíam; mulheres “honestas e castas”; mulheres dos lavradores etc (Pizan, 1987).

Observamos, assim, que contemplando as diferenças entre as classes dos sujeitos-mulheres e a posição-sujeito atribuídas a partir destas, o texto de Pizan (1987) elabora um manual para que diferentes mulheres se saiam bem, isto é, tenham uma vida “melhor”. Isso desliza uma formação imaginária do que seria “a mulher” a partir de uma essência e de quais posições estas deveriam ocupar, tratando-as enquanto objeto, materializada no discurso de filósofos idealistas, para outra, em que considera as mulheres como sujeitos.

Em outras palavras, analisamos que Pizan é uma filósofa que produz furos em uma história hegemônica a partir do modo como elabora sobre diferentes sujeitos e posições, materializando uma outra formação imaginária acerca das mulheres, pensando e falando sobre estas à medida que é mulher-filósofa, dizendo também de si nesse processo, enquanto ocupa a posição-autora. Essa outra imagem das mulheres é produzida pela materialidade do discurso de Pizan (1987), na medida em que esta contempla e discursiviza, a partir das condições de produção medievais, sobre si e sobre outras mulheres *para* outras mulheres.

Por fim, verificamos o deslizamento de uma formação imaginária sobre as mulheres quando observamos a escrita de Pizan (1987) em o *Espelho de Cristina*, comparando-a com a de Agostinho, em *Confissões* (2002), em que ambos elaboram um manual de “boa conduta” para as mulheres.

Assim, diferente do discurso do texto de Agostinho, isto é, de um homem escrevendo sobre as mulheres, Pizan é uma mulher, nos fins da Idade Média, escrevendo *sobre* e *para* mulheres, orientando suas contemporâneas a como se comportar da melhor maneira para obterem segurança, poder, felicidade e sanar outras necessidades para si mesmas, e não para servir a uma função aos homens.

5 OUSAR



Fonte: Panadés, Julia. *Canoa Geológica*, 2022.

A mulher nasce livre e mantém-se igual ao homem em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum. [...] Mulher, desperta; o toque retumbante da razão se ouve em todo o universo; reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais envolto em preconceitos, fanatismo, superstição e mentiras. A chama da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação (Gouges, [1791] 2021, p. 41-47).

Pêcheux ([1984] 2014d, p. 1) nos diz que é preciso “ousar pensar e ousar se revoltar”. Ora, afirmar, no contexto da Revolução Francesa que a mulher nasce livre e se mantém igual ao homem em direito, quando (quase) ninguém pensava assim nem tinha a ousadia de falar sobre isso, é cumprir a premissa pecheuxtiana. Assim, neste capítulo, analisamos recortes da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, elaborada por Gouges ([1791] 2021), texto em que a filósofa pondera sobre a falta de igualdade social e jurídica entre mulheres e homens. Para tanto, abordamos as condições de produção do século XVIII, bem como a ideologia entrelaçada nos recortes dos textos.

Observamos que esta é uma filósofa que ousou pensar por si mesma, diferente das formações discursivas do contexto, e ousou se revoltar contra dizeres engendrados sobre as mulheres, tais como da inexistência dos direitos e igualdade entre os sexos. Na imagem que ilustra o início desse capítulo, verificamos uma união entre as mulheres por estarem todas no mesmo “barco”²³, vínculo este que nos referimos como aquele que Gouges ([1791] 2021) criticava e ao mesmo tempo pretendia, pois, segundo ela, só haveria a revolução da igualdade entre os sexos quando todas as mulheres fossem convencidas de seu “destino deplorável” e dos “direitos que perderam” na sociedade. Em outras palavras, só haveria mudança quando todas as mulheres se unissem em prol de seus direitos frente às mazelas que lhes eram causadas.

A *canoa geológica* é a imagem, então, desse laço necessário para a filósofa: todas as mulheres unidas em um mesmo local, indo para um mesmo destino, frisamos, juntas. A imagem dos pés para fora e em baixo do objeto produz um efeito de sentido de movimento, ou seja, da ação dessas mulheres unidas numa canoa para se movimentarem (modificarem seu estado), tal como Gouges ([1791] 2021) imaginava. A própria nomeação de *canoa* para o objeto em que as mulheres estão inseridas já diz de uma posição referente ao resgate de uma memória, pois canoas, em geral, são mais antigas e rudimentares do que barcos. Seria, por isso, o ato de estar numa canoa um retorno a um outro momento em que se supõe que as mulheres eram unidas, mesmo que a História tenha nos contado, e nos ensinado, de uma rivalidade e de um distanciamento entre as mulheres.

²³ Fazemos menção a “barcos” por conta da expressão: “todas/todos no mesmo barco”, isto é, todas/todos na mesma situação. Não chamamos o objeto retratado como tal, porque a autora Panadés (2022) o nomeia, não à toa, como *canoa*.

Introduzindo, assim, as condições de existência gerais do período, segundo Chauí (2004), a forma de pensar no contexto de produção da Modernidade demarca uma busca em superar o ceticismo e restaurar o ideal filosófico do conhecimento racional que compreende a si mesmo como verdadeiro e universal. Desse modo, consideramos que no período de desenvolvimento da Filosofia Moderna foram propostas mudanças teóricas, em comparação com a forma “oficial” de elaboração filosófica na Idade Média, mudanças estas que passaram a ver os seres humanos como “sujeitos do conhecimento”.

Em vez de compreender um efeito de evidência que produziria a “Verdade”, como na Filosofia Antiga com as Ideias perfeitas e completas, e na Medieval como a ideia Absoluta, ou seja, aceção de um conhecimento como verdadeiro a partir do que foi dado pela divindade da fé cristã, o movimento intelectual da Modernidade indagou sobre a capacidade da razão humana em conhecer e demonstrar o que seria a “Verdade” por meio dos sentidos e da razão, isto é, por aquilo que poderia ser metodologicamente percebido, racionalizado e estudado.

Esse é um contexto também de revolta, da Revolução Francesa, que foi, aliás, um ato de sobreposição da burguesia ao regime monárquico. De acordo com Pêcheux ([1982] 1990, p. 9), “a revolução burguesa de 1789, que esconde o processo de destruição da dominação feudal-monárquica e a tomada do poder político pela classe burguesa, é uma revolução nacional, democrática e popular”. Seria também uma revolução linguística “materializada em alguns anos pela queda da realeza e a construção de um novo aparelho político, jurídico-administrativo e militar”.

Isso ajudou a consolidar a mudança da forma-sujeito, que é a forma-sujeito capitalista ou forma-sujeito de direito, em que os sujeitos são submetidos, pelas novas condições de produção, ao sistema jurídico-administrativo e linguístico – segundo Pêcheux ([1982] 1990, p. 9), a passagem de um mundo a outro, em que a relação com o invisível é inevitavelmente colocada “do mesmo modo como nas formas históricas da contrarrevolução: o conjunto constitui um só processo, contraditório, no qual se tramam as relações entre língua e história”.

Nesse contexto de busca pela racionalidade e de instauração do sujeito de direito foi que existiu e pensou nossa filósofa revolucionária. Olympe de Gouges, nascida como Marie Gouze em 1748, em Montauban, França, viveu durante um período de intensas revoluções, permeadas por ideias iluministas e libertárias contra

o regime absolutista da monarquia francesa. Conforme crescia a tensão de camponeses e burgueses contra a aristocracia e o clero, a Revolução Francesa ia tomando forma e com ela, o envolvimento de mulheres na luta crescia: “Da fúria das camponesas às manipulações de Maria Antonieta, a Revolução Francesa teve a imprescindível presença das mulheres, que atuaram de maneira decisiva” com elas pegando em armas e sendo a maioria na deposição da monarquia (Rodrigues, 2016, p. 125).

Tendo se casado aos 15 ou 16 anos (há controvérsias históricas) com um homem mais velho, precocemente se tornou viúva, o que fez a filósofa se mudar com o filho para Paris e adotar o pseudônimo *Gouges*, pois se recusou a utilizar o sobrenome do falecido marido. A partir disso, dedicou-se aos estudos de Letras e Artes, e em 1778 iniciou sua produção textual escrevendo peças de teatro, em que criticava o governo e tratava de temas controversos como abolicionismo e igualdade entre os gêneros, sendo, inclusive, presa algumas vezes por conta disso (Rodrigues, 2016).

Em 1791, a filósofa, descontente com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, documento aprovado pela *Assembleia Nacional Constituinte* da França revolucionária em 1789, escreveu um texto de caráter jurídico dirigido à rainha Maria Antonieta. Nele, intitulado *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, Gouges ([1791] 2021) reivindica a igualdade jurídica das mulheres em comparação aos homens e denuncia o esquecimento do projeto de liberdade e igualdade Revolucionário.

Mesmo em contexto de revolução, em que a burguesia começava a ascender, a monarquia ainda se mantinha como o centro do poder político – daí a filósofa ter que enviar sua Declaração à rainha Maria Antonieta. Sobre o contexto de produção, Pêcheux ([1982] 1990) afirma do papel da linguagem nessa tomada de poder burguês:

as ideologias feudais supunham a existência material de uma barreira linguística que separava aqueles que, por seu estado, eram os únicos suscetíveis de entender claramente o que tinham a se dizer, e a massa de todos os outros, tidos como inaptos para se comunicar realmente entre si, e a quem os primeiros só se endereçavam pela martelada retórica da religião e do poder. [...] Mas as evidências dessa partição do mundo feudal em *dois mundos* (assegurada por disjunções visíveis, entre as quais as barreiras de língua) supunha referência a um “terceiro mundo” invisível, a um trás-mundo onde a separação se anula: a ideologia religiosa, que

dominava a formação sócio-histórica, feudal e monárquica, consistia essencialmente em administrar esta relação com o “alhores” que a funda; ela representava este “alhores”, tornando-o visível através das cerimônias e das festas – inscrevendo-se aí os discursos – que colocavam em cena este corpo social unificado, radioso, transfigurado, que manifesta o inexistente constitutivo da sociedade feudal (Pêcheux, [1982] 1990, p. 9-10).

Assim, segundo o filósofo, a política burguesa começou a produzir um novo tipo de movimento que não a exclusão e o inexistente: enquanto o feudalismo “havia mantido a ordem dominante traduzindo-a em formas específicas (representações, imagens) destinadas às classes dominadas”, a revolução burguesa tentou absorver as diferenças das classes rompendo barreiras, pois “ela universalizou as relações jurídicas no momento em que se universalizava a circulação do dinheiro, das mercadorias... e dos trabalhadores livres” (Pêcheux, [1982] 1990, p. 10).

Para tornar-se cidadãos, os sujeitos deviam, portanto, se libertar dos particularismos históricos, cujo imediatismo visível os encontrava: seus costumes locais, suas concepções ancestrais, seus “preconceitos” ... e sua língua materna: a “questão linguística” chega politicamente à ordem do dia, e desemboca na alfabetização, no aprendizado e na utilização legal da língua nacional (Pêcheux, [1982] 1990, p. 10).

Isso consistiria, para o filósofo, numa mudança estrutural na forma das lutas ideológicas: “não mais o choque de dois mundos, separados pela barreira das línguas”, e sim “um confronto estratégico em um só mundo, do terreno de uma só língua, tendencialmente Una e Indivisível, como a República” (Pêcheux, [1982] 1990, p. 11). A política burguesa, então, que instaurou o sistema jurídico como forma de poder, fala “uma só” língua política, a republicana, com sua dominação da ideologia jurídica.

O importante aqui é que esta nova barreira, invisível, não separa dois “mundos”; ela atravessa a sociedade como uma linha móvel, sensível às relações de força, resistente e elástica, sendo que, de um e outro de seus lados, as mesmas palavras, expressões e enunciados de uma mesma língua, não têm o mesmo “sentido”: esta estratégia da diferença sob a unidade formal culmina no discurso do Direito, que constitui assim a *nova língua de madeira da época moderna*, na medida em que ela representa, no interior da língua, a maneira política de negar a política. Espaço da artimanha e da linguagem dupla, linguagem de classe secreta onde o “bom entendedor” encontra sempre sua salvação, a língua da ideologia jurídica permite conduzir a luta de classes sob a aparência da paz social (Pêcheux, [1982] 1990, p. 11).

Verificamos, então, com os dizeres pecheuxianos, como a revolução foi atravessada por uma ideologia do direito, jurídica. O que vai influenciar todo o período posterior ao da filósofa, que viveu e escreveu no final do século XVIII:

Para os revolucionários do século XIX europeu, não se trata, pois, de “mudar de mundo”, mas de mudar a base do único mundo existente, o da sociedade burguesa, suprimindo o antagonismo entre o que proclama indefinidamente a frase democrática (o que a burguesia pretende fazer, suas promessas e seus programas eleitorais) e o que a burguesia faz “realmente”; sob esta denúncia da frase e do discurso burguês, articula-se progressivamente a suspeita de que a classe capitalista oculta do povo segredos decisivos, em que ele está em questão sem que saiba: a burguesia dissimula seu poder ditatorial por detrás das aparências democráticas, jogando com as palavras, e, quando necessário, conspira a portas fechadas (Pêcheux, [1982] 1990, p. 12).

É esse o contexto de produção da época de Gouges e é por meio dele que ela luta pela igualdade entre mulheres e homens, mesmo que a democracia seja só uma aparência da República. Assim, a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* surgiu em um contexto de Revolução, de busca por igualdades e liberdades, mas no qual as mulheres, apesar de serem usadas para a luta, não pareciam receber os mesmos direitos nem reconhecimento, o que causou a indignação da filósofa e de outras mulheres a ela contemporâneas:

Ora, se à mulher é permitido pegar em armas para destituir o poder central, por que lhes são negados os direitos de igualdade? Sabe-se que a participação feminina na Revolução Francesa não se limitou à Marcha sobre Versalhes e diversos documentos foram encontrados provando o alistamento feminino nas batalhas que se prosseguiram contra outras nações, algumas inclusive assumindo postos de comando (Rodrigues, 2016, p. 126).

No entanto, conforme Rodrigues (2016), tais posições de comando que mulheres assumiram deixava alguns soldados “ultrajados”. Esse crescente descontentamento de muitos homens, intelectualizados ou não, em perceber mulheres cada vez mais engajadas nas questões políticas e militares resultou em conflitos entre os sujeitos, gerando revolta, repressão, mas também resistência, como é o caso da declaração escrita pela filósofa. Citando, mais uma vez, Pêcheux ([1988] 2014c, p. 281), “não há dominação sem resistência”. Assim, segundo Santos (2021),

Olympe acreditava ser possível exercer sua cidadania no feminino. A recém-proclamada república, que havia embalado o sonho de tantas mulheres pela igualdade, não lhes permitiu trilhar o caminho do progresso e da liberdade ao lado dos homens. É daí que nasce a sua Declaração, um convite à luta em defesa dos direitos femininos, os mesmos direitos garantidos para os homens dois anos antes, por meio da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (Santos, 2021, p. 10).

Nossa análise discursiva²⁴ começa, então, já pelo título do texto de Gouges ([1791] 2021), no original, em francês *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, diferentemente do texto de 1789, *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
---	---

Recorte 4

Ao nomear seu trabalho como uma declaração dos “direitos da mulher e da cidadã”, observamos que há uma falta no que diz respeito à garantia de direitos às mulheres na sociedade. Essa falta pode vir tanto de documentos que preservavam as mulheres e cidadãs em seus direitos quanto do funcionamento social que não via mulheres como tal (cidadãs), mas que exigiam delas posicionamento e força.

Já no texto que compõe a introdução aos artigos que definem os direitos das mulheres e das cidadãs, Gouges ([1791] 2021) não só cria uma releitura da declaração direcionada aos direitos dos homens e dos cidadãos de 1789, mas também inclui ambos os sexos para falar sobre os requisitos e privilégios que deveriam ser institucionalmente assegurados a ambos. Além disso, a filósofa traz a noção, atualmente básica, de que mulheres são cidadãs e que devem gozar das mesmas obrigações e regalias destinadas aos homens.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
As mães, as filhas, as irmãs, as mulheres representantes da nação exigem ser constituídas em assembleia nacional. Considerando que a ignorância, o esquecimento e o desprezo pelos direitos da mulher são as únicas causas dos infortúnios públicos e da corrupção dos governos, [elas] resolveram	Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do

²⁴ Optamos por trazer os recortes em tabela, lado a lado, para que ambos os textos analisados possam ser vistos em agrupamento, isto é, para observar o conjunto dos recortes tanto de um documento quanto do outro.

<p>apresentar em uma declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher, a fim de que esta declaração, exposta reiteradamente diante de todos os membros do corpo social, recorde-lhes, sem cessar, de seus direitos e deveres; a fim de que os atos de poder das mulheres e dos homens, podendo ser, a todo instante, comparados com o propósito de toda instituição política, sejam mais respeitados; a fim de que as reivindicações das cidadãs, fundadas a partir de agora em princípios simples e indiscutíveis, voltem-se sempre à manutenção da Constituição, dos bons costumes e à felicidade de todos. Por conseguinte, o sexo superior, tanto em beleza quanto em coragem, reconhece e declara, em meio aos sofrimentos maternos, na presença, e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos da mulher e da cidadã²⁵.</p>	<p>homem, a fim de que essa declaração, constantemente presente junto a todos os membros do corpo social, lembre-lhes permanentemente seus direitos e deveres; a fim de que os atos do poder legislativo e do poder executivo, podendo ser, a todo instante, comparados ao objetivo de qualquer instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, estejam sempre voltadas para a preservação da Constituição e para a felicidade geral. Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão²⁶.</p>
--	---

Recorte 5

Em um primeiro momento, comparando lado a lado o preâmbulo das declarações, observamos textos semelhantes, nos quais é pedido, de forma geral, a consideração dos direitos sociais dos sujeitos perante um Estado de Direito, neste caso, a *Assemblée Nacional da França*, durante a Revolução Francesa (1789-1799). No entanto, como analistas de discurso, consideramos que um texto diz a partir de sua opacidade, e não de sua transparência de sentidos.

Atentando a ambos os títulos, analisamos que há uma demarcação de gênero nos dois textos: da *Mulher* (de la *Femme*), da *Cidadã* (de la *Citoyenne*), e do *Homem*

²⁵ No original, em francês: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (Gouges, 1791). *Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation, demandent d'être constituées en Assemblée nationale. Considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de la femme, sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer dans une déclaration solennelle, les droits naturels inaliénables et sacrés de la femme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs, afin que les actes du pouvoir des femmes, et ceux du pouvoir des hommes, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés, afin que les réclamations des citoyennes, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution, des bonnes mœurs, et au bonheur de tous. En conséquence, le sexe supérieur, en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles, reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les Droits suivants de la Femme et de la Citoyenne.*

²⁶ No original, em francês: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). *Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous. En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.*

(de l'*Homme*), do *Cidadão* (du *Citoyen*). Tal escolha não pode passar despercebida, pois, enquanto é uma declaração de direitos, o texto de Gouges ([1791] 2021) materializa que o documento anterior apresentado à Assembleia Nacional da França, em 1789, não incluiu para as mulheres o que seria direito de todos, direcionando, o primeiro texto, inteiramente aos sujeitos do sexo masculino.

Por uma conveniência linguística, é tendência em idiomas que demarcam gênero o uso de termos no masculino para fazerem referência a uma totalidade. Neste caso, escrever uma *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão* pode trazer o sentido de evidência de ser suficiente para abarcar tanto os sujeitos do sexo feminino quanto do masculino. Ao usar os significantes *Femme* e *Citoyenne*, a filósofa evidencia que os significantes *Homme* e *Citoyen* não contemplam o que seria relativo a todos os sujeitos, deixando os direitos das mulheres e das cidadãs de fora. Mas o que era ser cidadã ou cidadão nesse período e contexto?

De acordo com Davis (1991), esse conceito não era muito nítido, embora, na prática, fosse bem definido. Para a maior parte dos homens que viviam nas cidades na época moderna, um cidadão era aquele classificado como natural da cidade, residente ou estrangeiro, com diferentes direitos e deveres, podendo se representar politicamente, participar das assembleias e votar. Já as mulheres, enquanto cidadãs, tinham o direito de serem protegidas pelas leis da cidade e serem representadas nos espaços políticos, mesmo que ocupassem estes quando iam protestar, apoiando ou recusando decisões a serem tomadas. De acordo com Goudineau (1991), as cidadãs sem cidadania ocupavam os lugares públicos e políticos a partir de sua presença e de suas vozes que faziam serem ouvidas:

Não podendo tomar parte nas deliberações das assembleias políticas, as mulheres comprimem-se, numerosas, nas tribunas abertas ao público. Os contemporâneos assinalaram a sua superioridade numérica nesses locais e censuraram-lhes o seu “furor de correr as assembleias”. E nem pensar em aí permanecerem caladas. Gritos, “algazarra”, aplausos do público perturbam frequentemente o decurso dos debates. É aí que elas adquirem a sua alcunha de “tricoteuses”: aquelas que [...] “postadas nas tribunas, influenciam com as suas vozes roucas os legisladores reunidos”. A presença das mulheres nas tribunas é para elas um meio de se imiscuírem na esfera política, concreta e simbolicamente. Com efeito, essas tribunas têm uma função política essencial na mentalidade popular: o controle dos eleitos. Tomar lugar numa tribuna pública significa que se faz parte do povo soberano, que se exerce uma parte da soberania, mesmo se se não possuem os seus atributos (Goudineau, 1991, p. 26).

Porém, estas mesmas mulheres que se manifestavam na tribuna com suas vozes, não eram convocadas, numa assembleia, a votar, nem convidadas a se fazerem presentes em lugares como os conselhos municipais. Por esse motivo, compreendemos que na declaração de 1789, os substantivos homem e cidadão não fazem referência a uma totalidade da humanidade, e sim, respectivamente, ao sujeito do sexo masculino e à posição-sujeito deste ao ocupar um lugar na vida pública da sociedade (cidadão). Mais uma vez, as mulheres foram excluídas do poder público pela via da institucionalização, materializada pelo documento de 1789, e coube a Gouges ([1791] 2021) reivindicar os direitos de as mulheres ocuparem espaços e lugares sociais outros, na posição-sujeito-cidadãs.

Em tempo, Godineau (1991) afirma que o levante das mulheres, durante os protestos, era uma prática nova e antiga. No entanto,

brandir a Declaração dos Direitos do Homem à cabeça do cortejo e garantir que o povo, soberano, está “em sua casa” na Convenção invadida pelos insurretos são outras tantas inovações que assinalam que, para além de um papel e de uma gestualidade tradicionais, as mulheres penetraram o espaço político aberto pela Revolução. Espaço novo, construído por e para os homens, só a ele estruturalmente reservado. E mesmo se na França as mulheres souberam fazer com que as vissem e ouvissem enquanto cidadãs, esbarraram sempre, tal como nos outros países, nos limites da sua não-cidadania (Godineau, 1991, p. 24-25).

Observamos, ainda, quão ousado e revolucionário é o ato de nomear um documento para o direito das mulheres e das cidadãs. A Revolução foi, entre outras coisas, um levante popular em busca de direitos iguais, mas estes eram reservados à parcela masculina e denominada como *cidadãos*. A atitude de Gouges ([1791] 2021) em criar outra declaração já levanta a questão da relação desigual entre os sexos no contexto de produção da época. Além disso, seu posicionamento político, de querer igualdade dos direitos e deveres entre os sujeitos, também cobra dos representantes populares quais seriam os lugares e as posições que as mulheres ocupariam nessa nova organização popular advinda da Revolução.

Com isso, analisamos como a filósofa (A) fala para sujeitos (B) a respeito de mulheres (R) e, por isso, devemos considerar a formação imaginária de A (Ia) para falar sobre R a B. Gouges ([1791] 2021) falou para a totalidade dos sujeitos contemporâneos a suas reivindicações. Aqui, no entanto, também precisamos considerar que nós somos os sujeitos (B) que estamos lendo suas ideias.

Uma questão, então, a ser observada é a nomeação dos lugares sociais e posições-sujeito, já no início, para designar sobre quem/o que a filósofa (A) está falando. Gouges ([1791] 2021) materializa quem seriam as mulheres a reivindicarem seus direitos (R), a partir do lugar social e posições-sujeito que ocupam, isto é, mães, filhas, irmãs: “As *mães*, as *filhas*, as *irmãs*, as *mulheres* representantes da nação exigem ser constituídas em assembleia nacional” (Gouges [1791] 2021, p. 38, grifos nossos). No original, em francês: “*Les mères, les filles, les sœurs, représentantes de la nation, demandent d’être constituées en assemblée nationale*”. Notemos que na tradução há o acréscimo de “mulheres” antes de “representantes da nação”. Isso reforça o sentido, pela tradução, de que as mulheres são, também, representantes populares da sociedade.

Como veremos na sequência, no contexto de produção do período, quando as mulheres eram retratadas, definidas, lembradas, homenageadas, em outros termos, quando eram ditas, o significante *mulheres* parecia vir colado ao lugar social e à(s) posição(ões)-sujeito que ocupavam, geralmente restritas ao âmbito familiar e doméstico. Não nos passa despercebido, então, que Gouges ([1791] 2021) se utilize de tais nomeações para designar sobre quem são as mulheres sobre as quais fala em sua declaração. Ou seja, observamos que a filósofa utilizou da mesma formação imaginária que atribuiu ao significante R (mulheres) a imagem semelhante a que filósofos (C), por exemplo, já impunham, isto é, da posição-sujeito *mãe, filha irmã*.

Em outras palavras, no contexto social da época, dizer *mulheres* (R) era afirmar não uma posição-sujeito pública, com funções diversas, ocupando cargos em empregos públicos, políticos etc; era dizer, antes de mais nada, suas funções no lar, atreladas aos laços familiares. Daí dizer-se delas, as “representantes da nação”, que são mães, filhas, irmãs, esposas, e não lavadeiras, domésticas, operárias, chefes, professoras, filósofas, entre outros. Gouges ([1791] 2021) tentava falar para e sobre todas, e assim esbarra, ou melhor, elabora de determinado lugar, dadas as condições de produção do período, e diz das mulheres a partir daquilo que delas pode dizer, buscando direitos e deveres para todos os sujeitos da sociedade.

Com isso, a filósofa romperia com uma formação discursiva hegemônica/dominante sobre as mulheres, que é atravessada por uma ideologia de viés patriarcal, enquanto mantém uma mesma formação imaginária, justamente por ser possível, por meio dela (da sua repetição), furar com o sentido já-dado e falhar

com o ritual da linguagem que empunha desigualdade de tratamento e de direitos, delimitando as mulheres somente à lugares sociais privados e à posições-sujeitos que se lhes referiam em função de submissão e/ou atreladas à família, como, já mencionamos, a de mãe, de esposa, de filha, de irmã.

Em outras palavras, embora ainda haja uma mesma formação imaginária acerca das mulheres, Gouges ([1791] 2021) se distancia de uma formação discursiva dominante e atrelada a uma formação ideológica patriarcal. Isso porque, dada a materialidade em sua declaração, quer mulheres e homens iguais em oportunidades de trabalho e de formação. No entanto, a filósofa faz isso utilizando-se da mesma imagem (formação imaginária) que se tem das mulheres sócio-historicamente atribuída, porque é a partir dela que pode falar sobre as mulheres no contexto. E faz isso por meio da sua Declaração: como afirma Santos (2021), em apenas dezessete artigos, Gouges ([1791] 2021) pontua os principais aspectos normativos que dariam a ver a equidade tão quista.

A mulher nasce livre, e as diferenças sociais estabelecidas entre ela e o homem só serão admitidas se beneficiarem ambos; sendo a propriedade e a segurança direitos imprescritíveis, é legítimo a mulher resistir à opressão; entre seus direitos estão o de ocupar cargo público, de exercer qualquer profissão, de fiscalizar as contas públicas e de propor a criação de tributos; sendo iguais em direitos, também assim devem ser tratadas no campo das obrigações, não incidindo inimizabilidade sobre elas por sua condição de mulher; o Estado deve garantir a ela plena liberdade de expressão, em particular nos espaços públicos, já que, se “a mulher tem o direito de subir ao cadafalso, ela deve, igualmente, ter o direito de subir à tribuna” (Santos, 2021, p. 10).

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Considerando que a ignorância, o esquecimento e o desprezo pelos direitos da mulher são as únicas causas dos infortúnios públicos e da corrupção dos governos, [elas] resolveram apresentar em uma declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher, a fim de que esta declaração, exposta reiteradamente diante de todos os membros do corpo social, recorde-lhes, sem cessar, de seus direitos e deveres;	Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos governos, resolveram expor, em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que essa declaração, constantemente presente junto a todos os membros do corpo social, lembre-lhes permanentemente seus direitos e deveres;

Recorte 5

A sequência nos dois preâmbulos segue, então, afirmando que a *ignorância*, o *esquecimento* e o *menosprezo* dos direitos são as causas das desgraças públicas e da corrupção no governo. A escrita, em ambos, embora pareça dizer a mesma coisa, com a diferença da marcação dos substantivos femininos no texto de Gouges ([1791] 2021), *versus* a aparente universalização do uso de substantivos masculinos na declaração de 1789, produz um efeito de sentido outro, mesmo que só haja diferença no uso dos termos *mulher* e *homem*. Por que será que a filósofa não se utiliza dos termos *mulher* e *homem*, mas afirma que as únicas causas dos infortúnios públicos e da corrupção do governo advém do fato de que há a ignorância, o esquecimento e o desprezo pelos direitos *da mulher* (e não da mulher e do homem)? Isso produz um efeito de sentido que aponta para o apagamento e negligenciamento dos direitos e dos deveres das mulheres e disso derivaria os problemas da República, como verificado no texto de Gouges ([1791] 2021), e para uma degradação nos costumes sociais, dito no texto de 1789.

Isso porque falar em ignorância, esquecimento e menosprezo dos direitos da mulher é pensar, no contexto do século XVIII, na inexistência da igualdade de direitos entre os sexos, nos espaços e nas posições sociais que pelas mulheres poderiam ser ocupados. Enquanto sujeito social, as mulheres não tinham direito à propriedade privada, por exemplo, mesmo quando as herdavam, nem o direito de ocupar cargos de chefia ou de maior prestígio na classe trabalhadora. Precisavam de um responsável do sexo masculino que lhe garantisse representação e proteção, o que significava ter a figura de um homem gerenciando: seus bens de família, quando herdados; seus rendimentos oriundos do trabalho, quando exerciam uma função remunerada na sociedade; sua liberdade e independência – sendo malvistas as mulheres que não tinham homens as representando na sociedade.

Outra diferença entre os textos está no uso da palavra “únicas”:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher são as <i>únicas</i> causas das desgraças públicas e da corrupção no governo	Considerando que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as <i>únicas</i> causas dos males públicos e da corrupção dos governos

Recorte 5

No texto de Gouges ([1791] 2021), o emprego da palavra “únicas” parece marcar um posicionamento que compreendemos como feminista, isto é, o

posicionamento que defende que os direitos e deveres sociais e políticos sejam estabelecidos a fim de que mulheres e homens tenham igualdade e equidade no funcionamento na prática do cotidiano. Por isso, a filósofa está trazendo para seu texto o que na outra declaração estava opaco pelo efeito da transparência, a saber que falar sobre os direitos dos homens e dos cidadãos não era falar sobre a totalidade do direito de todos os sujeitos, e sim da parcela da população masculina. Gouges ([1791] 2021), ao elaborar uma declaração dos direitos das mulheres e das cidadãs, expõe que para ter direitos garantidos primeiro é preciso considerar que mulheres (R) fazem parte da sociedade e deveriam ter salvaguardados os mesmos princípios de direitos inalienáveis.

Segundo Farge (1991), o período passado entre os séculos XVI ao XVIII foi marcado por grandes conturbações e agitações sociais, o que sinaliza os lugares sociais e posições-sujeito que as mulheres ocupavam durante o período entre revoluções na Modernidade:

Ter-se-ia, efetivamente, passado das reivindicações econômicas e das graves violências religiosas do século XVI a outros movimentos camponeses antifiscais, que recusavam os impostos, aumentos de preços e o custo demasiado elevado dos cereais até se chegar a um século XVIII sem dúvida menos convulsivo, mas largamente semeado por revoltas urbanas e rurais de motivações diversas, tanto sociais como políticas (Farge, 1991, p. 553).

Neste período de grandes mudanças, aspectos da vida comum passaram a influenciar na relação entre as mulheres e a sociedade. Embora ainda retratadas pelos ensaístas, jornalistas e escritores da época a partir de suas funções definidas socio-historicamente, ou seja, *filha, irmã, esposa, mãe*, lugares sociais e posições-sujeito ligadas ao âmbito familiar, doméstico e privado, a necessidade do trabalho foi gradativamente abrindo espaço para a ocupação de outros ambientes e de outras funções/posições às mulheres em suas variadas classes sociais. Muito embora, como tentamos demonstrar até aqui, mulheres sempre estiveram presentes na história, ocupando espaços simples, mas também notórios; a História apenas não foi narrada por mulheres (até recentemente), mas por homens que as silenciaram e apagaram suas presenças.

Por isso, falar sobre os lugares e posições histórica e hegemonicamente ocupadas por mulheres não é lhes colocar numa posição de vítima, e sim reivindicar que tais posições/lugares sejam reconhecidos como existentes e carentes de

direitos a lhes serem assegurados. No texto de Gouges ([1791] 2021) tal posicionamento se marca quando não só a filósofa declara que as mulheres são superiores em beleza e coragem, como também evoca que são estas a padecerem do sofrimento da procriação, como podemos observar no trecho destacado do recorte 5.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Conseqüentemente, o sexo superior em beleza e em coragem, <i>em meio aos sofrimentos maternos</i> , reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.	Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.

Recorte 5

Por que a filósofa afirma que o sexo superior em beleza e em coragem se refere às mulheres? E mais, por que o sexo superior em beleza e em coragem se constrói em meio aos *sofrimentos maternos*? E por que isso é importante para assegurar os direitos da mulher e da cidadã? Analisamos isso na sequência, tocando brevemente na questão de gênero e na teorização do trabalho oculto.

5.1 OCULTAR O TRABALHO

Iniciamos esta seção falando de gênero. O conceito pode ser compreendido como aquilo que é referente “[...] às relações de poder entre mulheres e homens e ao sistema de regras pelo qual são constituídas e impostas [...]” (Federici, 2021, p. 62). Outro sentido que podemos considerar, com ressalvas, é o de Lerner (2019):

Gênero é a definição cultural de comportamento definido como apropriado aos sexos em dada sociedade, em determinada época. Gênero é um conjunto de papéis [funções/posições] culturais. É uma fantasia, uma máscara, uma camisa de força com a qual homens e mulheres dançam sua dança desigual (Lerner, 2019, p. 293-294, acréscimos nossos).

Concordamos com a definição de gênero de Lerner (2019) no que diz respeito ao contexto social, e que inspirou a teorização de diversas filósofas contemporâneas como Louro (2000), hooks (2000), Butler (2000), entre outras. Divergimos de seu posicionamento com relação à compreensão de sexo que traz mulheres e homens

definidos a partir da função biológica designada no nascimento. Tendo em vista um alinhamento teórico mais inclusivo e atual, compreendemos que

o sexo biológico diz respeito às características biológicas que a pessoa tem ao nascer. Podem incluir cromossomos, genitália, composição hormonal, entre outros. Em um primeiro momento, isso infere que a pessoa pode nascer macho, fêmea ou intersexo [...]. Não há gênero no sexo biológico em si, o que existe é uma expectativa social de gênero em relação ao corpo/genital (Reis; Cazal, 2021, p. 18).

Podemos considerar, então, gênero e sexo como conceitos atrelados à identidade e à sexualidade. Segundo Louro (2000, p. 06), identidades de gênero e sexuais são “compostas e definidas por relações sociais, elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade”.

Segundo Lerner (2019), tanto o discurso acadêmico quanto o midiático usam o termo gênero alternável com “sexo”. Como justificativa, a autora supõe que tal uso público indiscriminado da palavra “gênero” seja por esta soar mais refinada do que dizer “sexo”. Isso cria um efeito de transparência no texto que dizer sexo seria igual a dizer gênero e que *mulher* seria sinônimo de *feminilidade* e *homem*, de *masculinidade*.

Vemos a materialidade desse efeito de transparência quando consideramos, por exemplo, (a divisão d) o trabalho. Para a tradição marxista, há principalmente dois tipos de formas de trabalho. No primeiro, por necessidade e sem exploração, na visão de Marx (2011), o trabalho é uma “[...] condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais” e uma “eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2011, p. 120). Já a segunda definição seria referente ao trabalho alienado, aquele que também é de natureza necessária, sendo fundamental para a sobrevivência, mas que é feito para produzir lucro a outros (Federici, 2021). Em outras palavras, ambos os trabalhos constituem a forma de sobrevivência, mas o segundo seria remunerado, enquanto o primeiro, não.

Nesta perspectiva, consideramos que a primeira separação diz respeito ao trabalho doméstico e a segunda, ao trabalho fabril ou, como estamos designando, fora de casa. No entanto, tal divisão, segundo Federici (2021), passa a impressão de que Marx (2011) está desconsiderando que alguém realiza o trabalho referente à necessidade natural entre seres humanos e natureza, caracterizando esta função

como o trabalho “do lar” e privado, que histórica e hegemonicamente é atribuído às mulheres. Marx estaria, assim, ignorando o trabalho doméstico, tendo-o como naturalizado e não atribuído sócio-historicamente às mulheres.

Senão vejamos. As mulheres sempre-já trabalharam, seja nas atividades consideradas de necessidade, que seriam sem exploração, seja naquelas realizadas sob o jugo de um comando externo e com viés de aproveitamento de lucro. Em outras palavras, as mulheres sempre-já realizaram o trabalho doméstico, aquele necessário entre seres humanos e natureza, quer para sua própria sobrevivência, quer para a sobrevivência de outrem (da família ou daquele que vivem no lar), sem, contudo, receber alguma remuneração salarial para realização dessa função. Tal trabalho foi, ao longo dos séculos, considerado uma obrigatoriedade para as mulheres e, portanto, visto como algo natural, ou seja, naturalizado, visto que esta função é “dada” as mulheres, e não “nasce” com elas.

O trabalho doméstico é até hoje considerado por muitas pessoas uma vocação natural das mulheres, tanto que é rotulado como “trabalho de mulher”. Na realidade, o trabalho doméstico, como conhecemos, é uma estrutura bastante recente, datada do fim do século XIX e das primeiras décadas do século XX²⁷, quando, pressionada pela insurgência da classe trabalhadora e pela necessidade de mão de obra mais produtiva, a classe capitalista da Inglaterra e dos Estados Unidos começou uma reforma social que transformou não apenas a fábrica, mas a comunidade, o lar e, antes de tudo, a posição social das mulheres (Federici, 2021, p. 157).

Aliás, a falta de remuneração está entre uma das formas de dominação das mulheres. De acordo com Federici (2021), a instituição da família nos moldes da burguesia, mas também antes disso, na Idade Média e Antiga, fez com que o trabalho não assalariado fosse institucionalizado, gerando assim o chamado trabalho oculto. Ou seja, segundo a autora, o trabalho não é igual, necessariamente, a salário, nem começa ou termina fora de casa. Com isso, Federici (2021) está nos dizendo que não havia o uso do significante “trabalho” para as atividades que eram feitas no âmbito doméstico. E tal sentido perdura até hoje, pois a mulher que realiza

²⁷ Aqui, cabe ressaltar, Federici (2021) refere-se à estrutura do trabalho doméstico insurgente no século XIX e XX. No entanto, a função de trabalho ligada às necessidades básicas de sobrevivência existe desde os primórdios da civilização e, historicamente, foi atribuída às mulheres, sendo realizadas pelas de classe mais baixa.

as funções de cuidado do/no lar não é vista como trabalhadora, nem remunerada por isso²⁸.

Nesse sentido, trabalho doméstico é muito mais do que manutenção da ordem da casa:

É servir à mão de obra assalariada em termos físicos, emocionais e sexuais, prepará-la para batalhar dia após dia por um salário. É cuidar de nossas crianças – futura mão de obra –, ajudá-las desde o nascimento e ao longo de seus anos escolares e garantir que elas também atuem da maneira que o capitalismo espera delas (Federici, 2021, p. 28-29).

O trabalho oculto seria, então, essa função que milhões de mulheres exerceriam diariamente, a saber, de cuidar das necessidades básicas de quem vai trabalhar fora, e que reside por trás de cada instituição pública, como fábricas, escolas, escritórios etc. Além disso, a (re)produção de novos trabalhadores faria parte do trabalho oculto, consumindo a vida de milhares de mulheres ao passo que estas reproduzem a vida de quem ocupa tais lugares. E mais do que parir novos sujeitos trabalhadores, caberia as mulheres cuidar, proteger e ensinar estes.

A partir disso, podemos compreender o que Gouges ([1791] 2021) falou sobre o sexo superior em beleza e em coragem e os “sofrimentos maternos”, enquanto a declaração de 1789 nem toca no assunto:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Consequentemente, o sexo superior em beleza e em coragem, <i>em meio aos sofrimentos maternos</i> , reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.	Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.

Recorte 5

Por ser “função” da mulher ser mãe, o peso do trabalho oculto lhe recaí, ao passo que por ser um *trabalho de mulheres* se torna um *trabalho feminino*. Daí, também, a filósofa atrelar o significante *coragem* ao se referir às mulheres, pois estas serem sobrecarregadas com o duplo trabalho oculto (doméstico e reprodutivo) requer força, que por sua vez requer coragem.

Por isso, como “trabalho de mulheres” e “trabalho feminino” se tornam, na maioria dos casos, sinônimos, vemos a naturalização do acúmulo de funções pelas

²⁸ Na Antiguidade, no Medievo, e até nos dias atuais, o trabalho doméstico, além de “oculto”, poderia ser, também, trabalho escravo.

mulheres e, conseqüentemente, o sofrimento. Uma mulher pode ser mãe, esposa, irmã, mas sempre será filha de outra mulher e, por vezes, fadada a repetir as imposições que recaem sobre esta.

[...] o fato é que o trabalho doméstico não assalariado deu a esse esforço socialmente imposto um aspecto natural (“feminilidade”) que nos afeta em todos os lugares para onde vamos e em tudo o que fazemos. Como trabalho doméstico e feminilidade se mesclaram, carregamos para qualquer emprego que ocupamos essa identidade e as “habilidades domésticas” adquiridas desde o nascimento (Federici, 2021, p. 34).

Respondemos, até aqui, por que a filósofa afirma que o sexo superior em força e em coragem se refere às mulheres, assim como por que este sexo se constrói em meio aos *sufrimentos maternos*. Falta-nos, agora, falar sobre o significativo beleza e inquerir por que Gouges ([1791] 2021) o evoca para dizer das mulheres.

5.2 EMBELEZAR

Qual é a importância social da beleza? Porque *beleza* estaria atrelada às *mulheres*? Por que, enquanto mulheres belas e corajosas, seriam o sexo superior? Seria a *beleza* artífice da política? Iniciamos apontando que, para o contexto de produção da época (final do século XVIII), feminilidade é sinônimo de beleza:

Uma verdadeira mulher é forçosamente feita de feminilidade e de beleza, ocupará o primeiro plano numa cena “ideal típica”, na acepção em que entendia Max Weber; um “tipo ideal” investido de significações. A feiura feminina, pelo contrário, nega a feminilidade, atrai-a para uma neutralidade menos sexuada, logo muito menos tratada em narrativas ou em imagens no conjunto das produções culturais (Nahoum-Grappe, 1991, p. 128-129).

Nesse sentido, as mulheres do Terceiro Estado, isto é, as que constituíam a plebe durante a Revolução Francesa, teriam dois destinos e disso dependeria sua condição social: ou era bonita ou não era. Numa petição regida ao Rei, por exemplo, uma anônima clama por mais oportunidades de escolarização e de trabalho. Diz Morin (2009):

Outra carta notável [regida por mulheres] é a Petição das mulheres do Terceiro Estado ao Rei, de 1 de janeiro de 1789. A autora anônima queixa-se da educação deficiente dada às meninas, e das escolhas infelizes que as mulheres têm na vida: o casamento sem amor, o claustro, o serviço doméstico, o celibato desprezado ou a libertinagem. Seu principal pedido ao rei é de uma modernidade surpreendente: ela quer uma educação que permita às mulheres oportunidades de trabalho e vida independente. Além disso, acha que certas profissões devem ser reservadas para as mulheres – os homens ficariam proibidos de exercê-las: “que nos deixem pelo menos a agulha e o fuso, nós nos comprometemos a jamais tocar no esquadro e compasso”; Educar-se para trabalhar: “nós desejamos ser esclarecidas [...] para que tenhamos os meios de viver ao abrigo do infortúnio”, “[...] sair da ignorância para dar aos nossos filhos uma educação sã e razoável [...] nós vos suplicamos, Majestade, que estabeleçais escolas gratuitas”. [...] Por um lado essa carta é de uma notável modernidade, defendendo a independência de vida para mulheres através da autonomia financeira, educação como responsabilidade do Estado, mas tradicional no tocante à separação das profissões adequadas para mulheres e homens. E a ironia em relação às atividades científicas, ciosamente reservadas para os homens, acrescenta uma provocação apimentada ao texto (Morin, 2009, p. 27, acréscimos nossos).

Nessa petição, segundo Nahoum-Grappe (1991), a beleza não é citada ou descrita, pois sua simples menção bastaria para identificar o sujeito do sexo feminino. Isso porque ao dizer que uma mulher jovem e pobre era bonita ou feia, um único destino plausível era induzido, sem contrariedade.

Esta indução não produz uma narrativa ilustrada por exemplos, onde a questão da beleza feminina e dos seus efeitos sobre o ambiente social seria discutida e problematizada, mas antes uma antecipação ao tom da evidência de dois destinos possíveis. Ou ela é “bela”, ou não o é! A este nível de generalização, o texto [a petição anônima ao Rei] atribuí à beleza um papel determinante, para igual pobreza. Encontramo-nos aqui no âmago de uma banalidade, de um *topos*, cada vez mais frequente nos textos à medida que nos aproximamos do século XVIII. Com efeito, durante este período, uma cultura urbana homogênea tende a difundir-se na Europa, produzindo imagens de si própria, imagens frequentemente femininas: não será a cidade esse lugar de civilização, de velocidade, de decadência, de loucuras e de frivolidade, do parecer efeminado mais do que feminino, da perda dos verdadeiros valores, das virtudes? É certo que a própria cidade é mulher (Nahoum-Grappe, 1991, p. 125-126, acréscimos nossos).

Isso demonstra a cidade como um lugar de poder e como a corte e a plebe se relacionavam com a aparência:

[...] estabelece-se um laço específico entre os lugares do poder e as ênfases do parecer: as sociedades de corte europeias, itinerantes ou sedentárias, e mais geralmente qualquer representação “corpórea” do político entre o século XVI e o final do século XVIII, utilizam a ênfase ostentatória das aparências como sinal espetacular do poder. Os tecidos luxuosamente coloridos, as pedras preciosas, o ouro, a lentidão do gesto cerimonial, cativam o olhar do público, deslumbrando-o, saturando-o mesmo. O poder, o sagrado, o sol, bem como o aparecimento da mulher bela, são espetáculos sociais heterogêneos que ocupam a cena visual pondo em funcionamento uma mesma tática de luminosidade e de expectativa. Esta valorização do parecer na história das instituições políticas europeias, em que todas as grandes cortes rivalizaram, sucessivamente, através do seu luxo, e impuseram as suas modas estéticas ao mundo, ao mesmo tempo que tentavam impor a sua língua e a sua ordem econômica e social, é característica da relação ocidental com o poder, tal como ele se instaura naquela época (Nahoum-Grappe, 1991, p. 125).

Desse modo, temos a condição de produção de que beleza é poder, e quem a tem (sociedade ou sujeito) domina quem não tem. Para a historiadora (Nahoum-Grappe, 1991, p. 126), a beleza é um dom, uma característica identitária tão objetiva como é a fortuna ou a educação: “distribuídas à nascença de forma aleatória, fortuna e beleza são oportunidades desiguais que nenhuma reconstrução retrospectiva pode justificar, mas somente citar como fatos”. A beleza passa, assim, a ser sinônimo de feminilidade e, como tal, de moralidade, de graciosidade, de benevolência. Além disso, o conceito permeia os sujeitos de forma diferente, conforme a classe a que as mulheres pertencem:

Esta beleza é, então, a tradução formal de outras oportunidades, tais como a riqueza, a dignidade principesca, uma pureza moral igual à limpidez de uma frente... como se a beleza corporal não fosse por si própria um fator de sorte suficientemente eficaz; ela coroa os outros “verdadeiros” dons (o nascimento) e demonstra a sua legitimidade inscrita no corpo. Geralmente, a “beleza” feminina não é um acaso tão eficaz como a fortuna, não é um dote estético que, por sorte, vem substituir a falta de dote econômico. Pelo contrário, o dom da beleza só vem complementar as outras vantagens, a não ser que, na armadilha da cidade, ele venha a acelerar a infelicidade já prometida pela pobreza. Para a moça rica, defendida por resguardos protetores diversos, para os quais a riqueza lhe dá os meios – cultura, virtude, por exemplo –, a beleza é a auréola das felizes premissas que um bom nascimento fazia prever. Para a moça pobre, ser bela é um risco a mais que expõe a sua fragilidade social aos olhares de todos. Em contrapartida, a feiura é uma máscara de indiferenciação protetora que lhe permite não ser referenciada pelo vil sedutor, nem posta em cena como heroína de conto ou de aventura romanesca. A beleza, que tornava deslumbrante a mulher rica, já de si brilhante, agrava os

efeitos negativos da pobreza sobre o destino feminino (Nahoum-Grappe, 1991, p. 126-127).

Assim, de acordo com Wolf (1992), as mulheres aprenderam a considerar (su)a beleza como parte do sistema econômico. A autora fala sobre como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres ao longo da História. Para ela, “quanto mais numerosos foram os obstáculos legais e materiais vencidos pelas mulheres, mais rígidas, pesadas e cruéis foram as imagens da beleza feminina a nós impostas” (Wolf, 1992, p. 11). Isso, isto é, saber que a beleza nos foi imposta, por si só já responde à questão de por que Gouges ([1791] 2021) atrela esse significativo às mulheres. A filósofa precisa falar de beleza ao falar de mulheres, pois ser bela sempre-já foi imposto as mulheres. Tanto que dizer *beleza* é quase sinônimo de falar (sobre) *mulheres*. Para as mulheres, ser superior em beleza é, então, tão necessário quanto ser superior em coragem, pois lhes “abrem” os caminhos:

A beleza corporal é uma possibilidade tática de intervenção social, porque produz um “efeito de beleza” desviável, plástico: durante a captação efetiva, ainda que muito breve dos olhares, cria-se um espaço em branco, um parêntese entre os atores sociais. [...] A feia, aquela que está perpetuamente confundida com o cenário, tem de utilizar outras táticas. O estímulo por meio da beleza produz-se à velocidade do olhar, e a sua eficácia reside nessa opacidade fecunda que torna possíveis todos os desvios. *Ser bela é um argumento de convicção* tanto mais eficaz quanto não tem sentido algum; Pórcia, em *Júlio César*, utiliza-o em toda a sua força: “Suplico-vos, pela minha beleza que tanto admirastes... que me digas por que razão estais triste...”. É uma máscara tática, afivelada pelas mulheres em si próprias de uma forma quase deliberada [...]. E, no entanto, essa tática não visa apenas a sedução puramente sexual [...]: ela é também um meio precário, mas eficaz, *de ação social*, sobretudo quando as outras formas dessa ação (jurídicas, culturais, econômicas e políticas) são limitadas ou de difícil acesso para as mulheres (Nahoum-Grappe, 1991, p. 133, grifos nossos).

A beleza seria, então, como afirma Nahoum-Grappe (1991), método de ação social, uma vez que quando se é bonita, se é vista, e quando se é vista, pode-se falar. Seria também elemento de poder das mulheres, já que os homens não veriam perigo na preocupação por aparência, pois imaginavam-se como aqueles para quem as mulheres se embelezavam. Em outras palavras, os homens, hierarquicamente superiores na sociedade, submetem-se à beleza (feminina) e lhes permite acesso ao

poder, à palavra, e não veem perigo nisso, pois se imaginam como o alvo para o qual a beleza seria voltada:

quando é olhada, a mulher pode, finalmente, falar... Além do mais, essa beleza que as mulheres constroem cultural, tecnológica e socialmente [...] não suscita desconfiança masculina, uma vez que reforça a sua ideia etnocentrista da especificidade das mulheres no que respeita às aparências, totalmente resumidas e definidas pela preocupação de lhes agradar, pensam eles (Nahoum-Grappe, 1991, p. 133, grifos nossos).

Gouges ([1791] 2021) estaria, assim, utilizando-se de uma formação imaginária das mulheres que implica em relacionar esse sexo com *beleza*, como era feito antes da filósofa e é feito até hoje. Senão vejamos.

Como apontam Abrahão e Sousa e Garcia (2019), no episódio brasileiro conhecido como a reportagem da revista *Veja*, que nomeia a então vice-primeira-dama, Marcela Temer, como “Bela, recatada e do ‘lar’”, há o deslize dos significantes *recatada* e “do lar” quando esse *slogan* é retomado na internet por dizeres feministas. Contudo, na pesquisa levantada pelas autoras, não há deslize de sentidos no significante *beleza*:

A formulação “bela, recatada e ‘do lar’” tem seus efeitos metaforizados e deslocados, substituídos e torcidos por um jogo que passa pelo humor, pelo chiste, pelo joke e pelos vários modos de dizer sobre ser mulher no espaço público. Essas substituições contextuais inscrevem os enunciados em outras regiões de sentido imprevisíveis e improváveis para o que *Veja* regularizou, e instalam o desacordo em relação à suposta unicidade do discurso midiático. Não mais a mulher “do lar”, mas sim a mulher “da rua”, “da luta”; não mais a “recatada”, mas a “combativa” (Abrahão e Sousa; Garcia, 2019, p. 170).

De acordo com Wolf (1992), as imagens da beleza feminina são como uma arma política contra a evolução da mulher, ao que a autora chama de o mito da beleza:

Todas as gerações desde cerca de 1830²⁹ tiveram de enfrentar sua versão do mito da beleza. “Significa muito pouco para mim”, disse a sufragista Lucy Stone em 1855, “ter o direito ao voto, a possuir propriedades etc, se eu não puder ter o pleno direito sobre o meu

²⁹ Aqui, Wolf (1992) faz referência ao que aconteceu no período da Revolução Industrial, do século XIX. Porém, podemos remontar o mito da supremacia da beleza desde a Antiguidade, com os gregos, por exemplo, e a representação artística, em estátuas e vasos, de corpos definidos e regidos pela proporção áurea.

corpo e seus usos." Oitenta anos mais tarde, depois que as mulheres conquistaram o direito ao voto e que a primeira onda do movimento feminino organizado se acalmara, Virgínia Woolf escreveu que ainda se passariam décadas até as mulheres poderem contar a verdade sobre seus corpos. Em 1962, Betty Friedan citou as palavras de uma jovem presa à mística feminina: "Ultimamente, olho no espelho e tenho tanto medo de ficar parecida com a minha mãe." Oito anos depois, anunciando a cataclísmica segunda onda do feminismo, Germaine Greer descreveu o "Estereótipo": "A ela cabe tudo que é belo, até mesmo a própria palavra beleza... é uma boneca... estou cansada dessa farsa." Apesar da grande revolução da segunda onda [do feminismo], não estamos livres (Wolf, 1992, p. 14, acréscimos nossos).

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Consequentemente, o <i>sexo superior em beleza e em coragem</i> , em meio aos sofrimentos maternos, reconhece e declara, na presença e sob a proteção do Ser Supremo, os seguintes Direitos da Mulher e da Cidadã.	Em razão disso, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão.

Recorte 5

Apesar disso, isto é, apesar de falar das *mulheres* a partir de um lugar que diz da *beleza*, colando um significante ao outro, Gouges ([1791] 2021) vincula isso a um lugar de poder, e não de submissão. Isso porque se filia a uma formação ideológica progressista³⁰, que tem a beleza da mulher como artífice político, uma vez que tal recurso permite que esta seja vista e, sendo vista, isto é, “existindo”, possa falar. A filósofa rompe, assim, com uma formação discursiva dominante, e estabelece que a beleza se liga, também, a coragem, já que são os dois substantivos femininos que se juntam para falar de mulher. Já que, segundo Beauvoir (1970a, p. 280), citando Breton: “A beleza convulsiva [involuntária] será erótico-velada, explosivo-fixa, mágico-circunstancial ou não será”. Em outras palavras, será lugar de poder e revolução, ou não-será.

³⁰ Lembramos que estamos chamando de formação ideológica *progressista* aquela que fura com a concepção de mulheres como objeto ou submissas aos homens, e que é contrária a uma formação ideológica da ordem do patriarcal. Nessa formação, as mulheres são sujeitos, rompendo com a formação discursiva da Filosofia e da História hegemônicas, aquela que produz um efeito de sentido de inferioridade das mulheres. Filiando-se a essa formação ideológica progressista, chegamos a outras formações discursivas e imaginárias, produzindo outras ideias, imagens e discursos a respeito do feminino e das mulheres.

5.3 (RE)MOVER

Em tempo, ainda que no campo dos discursos e das representações, nos mais diferentes meios de divulgação, as mulheres fossem retratadas de modo a querer lhes vincular a figura materna, doméstica, submissa, os acontecimentos sociais que transformaram a sociedade no período da Renascença (e do Iluminismo) abriram brechas para a movência de sentidos e dos espaços ocupados, a partir das ações de transformação em relação à estrutura familiar e social, como podemos observar nos lugares/posições ocupados pelas mulheres durante a Revolução.

A este aspecto político há que acrescentar, sem os separar, o aspecto simbólico: o homem, a mulher e o sangue são cúmplices e inimigos. Cúmplice do corpo feminino, o sangue dela escorre todos os meses [...]. Como não imaginar então que ela fique fascinada pelo sangue que é derramado com razão, com sentido, e que purifica a comunidade? Por isso, quando em plena rebelião, em plena vontade de restabelecer uma justiça espezinhada ou um Deus afastado, a mulher aparece e faz correr o sangue de outrem, brinca com ele, tem prazer em vê-lo oferecido ou espalhado, não participa ela numa eficácia do sangue que lhe é sempre recusada e de que o seu corpo, na intimidade, pressente a necessidade? Vertido pela sua mão, o sangue torna-se legítimo, ainda que o dela de modo algum o seja. O sangue derramado do inimigo engendra uma pureza que o seu não conhece e que lhe é negada³¹. Assim se faz desaparecer a mácula, assim se preenche o vazio que a ausência política é um dos aspectos (Farge, 1991, p. 568).

Em outras palavras, as mulheres, tendo representantes suas que lutaram na Revolução, derramando sangue, passaram a atribuir outros significados a sua existência e ao que representava a vida nas esferas privada e pública. Vemos, assim, uma mudança em B (nesse sentido, consideramos as mulheres que leem os escritos da filósofa) a partir do que A (nesse caso, Gouges) fala de R (mulheres), isto é, vemos uma significação que mulheres (B) dão a si mesmas a partir do que delas é falado (R).

O contexto das revoluções, no final do século XVIII, reclama a presença das mulheres como contingente das lutas sociais, levando-as a ocupar espaços e tarefas diferentes dos habituais e socio-historicamente atribuídos, mesmo que tais lugares e posições sejam facilmente retiradas.

³¹ Veremos mais sobre isso, sobre o ciclo da mulher, tabu em diversos meios, no próximo capítulo, com a filósofa Andreas-Salomé e seu texto *A humanidade da mulher, esboço de um problema*.

Cada revolução moderna deixará as mulheres descer à rua e abrir clubes, mas saberá também, sempre, fechar esses clubes e fazer regressar as mulheres ao lar. Digamos mais simplesmente que a separação entre o espaço público e o espaço privado se consolida, e esta é também uma das consequências da revolução: distingue-se escrupulosamente a vida privada da vida pública, separa-se a sociedade civil da sociedade política. Desse modo, finalmente, as mulheres são colocadas à distância do político e mantidas em dependência no interior da sociedade civil (Fraisse; Perrot, 1991, p. 19).

Então, evoquemos novamente, ao demarcar os lugares sociais que as mulheres ocupavam, isto é, *mães, filhas, irmãs*, Gouges ([1791] 2021) está incluindo a presença de mulheres naquilo que foi definido como “os representantes do povo francês”, do documento de 1789. Em outras palavras, a filósofa está dizendo que as mulheres (R) fazem parte do povo francês, sem esquecer que tais mulheres são mães, filhas e irmãs e, como tal, precisam ter seus direitos garantidos frente a assembleia geral.

Retomando, de acordo com Federici (2021), depois que o movimento político de esquerda, de viés materialista histórico, passou a aceitar o “salário” como determinante entre trabalho e não trabalho, produção e parasitismo, a maior parte das funções domésticas não assalariadas, realizadas predominantemente por mulheres, foi desconsiderada. Tal concepção excluiu gradativamente o trabalho doméstico, e conseqüentemente quem o realiza, em sua maioria mulheres, da luta revolucionária.

De Lênin a Gramsci, toda a tradição da esquerda concordou com a “marginalidade” do trabalho doméstico para a reprodução do capital e com a marginalidade da dona de casa para a luta revolucionária. Para a esquerda, na condição de donas de casa, as mulheres não sofrem por causa da evolução capitalista, mas pela ausência dela. Nosso problema, ao que parece é que o capital não organizou nossas cozinhas e nossos quartos, o que gera uma dupla consequência: a de que nós aparentemente trabalhamos em um estágio pré-capitalista e a de que qualquer coisa que façamos nesses espaços é irrelevante para a transformação social. Pela lógica, se o trabalho doméstico é externo ao capital, nossa luta nunca causará sua derrocada (Federici, 2021, p. 25).

Na declaração de Gouges ([1791] 2021), analisamos uma crítica a esse efeito de sentido produzido no contexto do movimento revolucionário acerca do trabalho realizado pelas mulheres, tanto no âmbito doméstico quanto no fabril, bem como a presença destas na revolução. Então, observamos a presença das mulheres no

contexto das revoltas populares na Idade Moderna, bem como a imagem ou, especificamente, a(s) formação(ões) imaginária(s) que incidem sobre estas nos atos revolucionários que participaram.

5.4 BOTAR FOGO

De acordo com Farge (1991), revoltar-se é da ordem do enfrentamento de uma situação considerada inadmissível. Neste espectro, desconsiderar ou apagar a presença das mulheres nas revoltas sociais seria iludir-se historicamente. Por que, então, em sua maioria, há uma não-presença ou um não-dizer sobre as mulheres quando analisamos o contexto histórico das revoluções?

A História das Mulheres é uma história de exclusão, de apagamentos, de sabotagens, de desvalorizações. Para se atacar a luta das mulheres, que historicamente leva o nome de feminismo, é preciso que nosso protagonismo seja negado. É preciso fingir que nunca lutamos (Aronovich, 2019, p. 19).

Uma resposta possível pode ser a de que, para que haja dominação das mulheres, seja preciso negar (n)a História que estas lutaram (e lutam) por seus direitos e pelos dos homens também. É preciso contar uma história de submissão para que a realidade permaneça como é. Segundo Lerner (2019), se não tivermos um referencial anterior, torna-se difícil imaginar alternativas às condições relatadas e vivenciadas. Em outras palavras, se não conhecemos (nossa) história, aquela contada nas entrelinhas, nos não-ditos e, ainda que, nos dizeres de homens, enfim, se não soubermos que sempre-já pensamos, escrevemos, falamos, trabalhamos, lutamos, resistimos, fica difícil “ousar se revoltar” ou “ousar pensar por si mesmas”.

A negação das mulheres à própria história reforça sua aceitação à ideologia do patriarcado e destrói a autoestima individual da mulher. Tal como vivenciamos no nosso dia a dia, o patriarcado desvaloriza as experiências das mulheres. Nosso conhecimento não passa de “intuição”, nossas conversas são meras “fofocas” (Aronovich, 2019, p. 22).

Não nos foi contado, pela História hegemônica e institucionalizada, que as mulheres criaram, pensaram, lutaram etc, por isso não costumamos vê-las (vermos) como agentes da (sua/nossa) História e da do desenvolvimento humano. Do

contrário, aprendemos que as funções sociais das mulheres eram a de “ajuda” aos homens, mesmo que sejam delas que “nasça” o impulso da revolta, de acordo com as condições de produção do período.

Nesse sentido, a história das mulheres é muito mais uma série de ocorrências emudecidas, esquecidas e modificadas do que uma ausência de feitos. Isto é, durante o período em que os fatos ocorreram ou na recontagem destes na História, quem diz sobre as mulheres o faz de uma maneira conservadora, filiada a uma ideologia patriarcal, recontando-os a fim de apagar as mulheres, excluindo-as das lutas, das ações, dos pensamentos, enfim, da existência pela e na História.

A História mais progressista e descrita por historiadoras nos conta fatos diferentes: por exemplo, que nos protestos que aconteceram na Europa durante a Idade Moderna, o lugar social das mulheres era o de agitadoras, presentes nas lutas, esfomeadas de direitos. De acordo com Godineau (1991), as mulheres eram o “grito” de incentivo aos homens, uma vez que socialmente estavam excluídas do corpo do povo armado (guarda nacional francesa, *vrijcorps* batava, milícia americana), do povo deliberante (assembleias setoriais, *townships*), das comissões locais e das associações políticas – embora haja registros históricos de participação feminina na lutar armada e nas posições de poder, como citado anteriormente.

[Das mulheres,] dos seus gestos e das suas vozes, nascerá a revolta. Uma vez esta lançada, a relação entre os sexos inverte-se: na multidão, doravante composta por homens e mulheres, são agora estas que, elas mesmas o dizem, “dão apoio aos homens”. Porque os cidadãos estão organizados em guarda nacional armada com canhões. No coração da ação, as mulheres assumem sempre o seu papel de “botafogo”: “São sobretudo as mulheres que se agitam e fazem passar toda a sua excitação ao espírito dos homens, animando-os com os seus propósitos sediciosos e provocando a mais violenta efervescência”, assinala um policial durante a insurreição de Maio de 1795 (Godineau, 1991, p. 23-24, acréscimos nossos).

Observemos, então, essa voz que grita e se revolta, que bota fogo, isto é, a voz das mulheres que se revoltam, considerando o recorte 6:

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 2º – A finalidade de toda associação política é a preservação dos direitos naturais imprescritíveis da mulher e do homem. Estes	Artigo 2º – A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais imprescritíveis do homem. Esses direitos são a

direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, <i>sobretudo</i> , a resistência à opressão ³² .	liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão ³³ .
---	--

Recorte 6

Além da recorrente nomeação de ambos os sexos (“da mulher” e “do homem”), Gouges também se utiliza do advérbio “sobretudo”, no original, em francês, “*surtout*”, para dar ênfase ao direito de resistência à opressão pelas mulheres. Em outras palavras, o direito a protestar, isto é, o destaque de *sobretudo* ao direito de “resistir à opressão”, também demonstra o controle sobre as mulheres, impedidas de protestarem e a defesa da filósofa a esse poder/direito em especial. Não à toa, uma das formas mais expressivas da luta das mulheres durante a Revolução era o do levante às batalhas, isto é, o *grito* de incentivo das mulheres para que se iniciasse o embate dos sujeitos contra o Estado. E, *sobretudo*, as mulheres teriam o direito de resistirem, de ousarem se revoltar e pensar por si mesmas.

A marcação dos significantes *mulher* e *homem* demonstra que os direitos tais como a liberdade, a propriedade e a segurança devem existir para todos os sujeitos, mas que ainda não é um direito legitimado nem para a totalidade das pessoas, nem para a parcela do sexo feminino. No contexto Iluminista do Renascimento, apesar desses direitos estarem sendo amplamente requeridos na pauta da Revolução Francesa, eles ficavam restritos aos homens (e) cidadãos, não reforçando a universalidade da demanda, sem garantir a igualdade de direito entre os sujeitos sociais, independente do sexo – e vale lembrar que quem não era cidadão não tinha direito legitimado pela sociedade à liberdade, à propriedade e à segurança.

Senão vejamos. O contexto da Revolução é o contexto de luta de várias classes, como por exemplo, da plebe contra a nobreza e de civis contra o Estado. Nesse sentido, lutava-se pela liberdade contra a negação dos direitos; pela igualdade contra a tirania e o absolutismo; pela segurança contra a violência da sociedade etc. As e os agentes da luta foram pessoas sem ou com pouca

³² No original, em francês: “Article 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de la Femme et de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et surtout la résistance à l'oppression”.

³³ No original, em francês: “Article 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression”.

remuneração nas funções sociais, entre eles escravas e escravos (Cotrim; Fernandes, 2016).

Observando isso, podemos nos perguntar sobre a demanda em se formular primeiro um documento para declarar os direitos dos homens e dos cidadãos, e depois uma declaração dos direitos das mulheres e das cidadãs. Necessário, então, ponderarmos sobre os significantes *liberdade, propriedade e segurança*, considerados por Gouges ([1791] 2021) como os direitos naturais, e o contexto de produção do período.

“Liberdade, igualdade e fraternidade” foi a máxima adotada pela Revolução Francesa, atravessada pelo movimento intelectual do Iluminismo. Ora, se tanto as mulheres quanto os homens estão pedindo pelos mesmos direitos à liberdade, à propriedade, à segurança (e à igualdade), entre outras garantias, pressupõe que uma parcela significativa destes não tinham acesso a tais direitos. Implica dizer também que, segundo Cotrim e Fernandes (2016), para iluministas, a igualdade deveria prevalecer independente das situações sociais e econômicas; a liberdade teria que vencer a escravidão; a posse seria permitida aos sujeitos burgueses; e a segurança garantiria o poder de manifestar insatisfações, crenças, posicionamentos etc.

Para tanto, as declarações aqui analisadas funcionam como um grito de protesto contra o regime absolutista e uma aclamação ao estabelecimento da justiça pela via da democracia.

A democracia jurídica é uma das metas de países que defendem a igualdade perante a lei. Trata-se de processo relativamente recente na história, motivado pela luta da burguesia do século XVIII para derrubar privilégios da nobreza. Participar da elaboração de leis e defender interesses que até então eram desconsiderados foi decisivo para culminar na Revolução Francesa (Arruda; Aranha, 2016, p. 233).

Retomando o direito de protestar, reivindicado por Gouges ([1791] 2021), segundo Farge (1991), são as mulheres que vão à frente da Revolução, incitando os homens a segui-las. Isso porque, iniciando as ações, impressionariam as autoridades e, frente à desordem, seriam menos puníveis. Seriam também, além de combustível que inicia os levantes sociais, o ponto de equilíbrio durante os protestos. De acordo com Godineau (1991),

sabe-se que na Europa moderna as mulheres desempenhavam tradicionalmente o papel de agitadoras. Não é portanto de admirar encontrá-las à cabeça de certas insurreições parisienses. Em 5 de outubro de 1789, foram elas as primeiras a agruparem-se e a marcharem sobre Versalhes, seguidas nessa tarde pela guarda nacional. Os levantamentos da Primavera de 1795 começam pelas suas manifestações: elas tocam os sinos, fazem rufar os tambores nas ruas da cidade, zombam das autoridades e da força armada, arrastam os transeuntes, penetram nas lojas e nas oficinas, e trepam aos andares das casas para forçar os recalcitrantes a marchar com elas sobre a Convenção, onde chegam em vagas sucessivas, acompanhadas pouco depois pelos homens em armas. Elas desempenham “o papel de botafogo” (Godineau, 1991, p. 23).

Eram as mulheres, então, que botavam fogo na Revolução. Enganoso, no entanto, é o pensamento de que a participação das mulheres na vida política se restringia ao estímulo destas aos homens. Se a revolta se constitui como um rompimento com uma situação insustentável, é mais alinhado ao contexto histórico que consideremos as formas de movimentação de resistência que as mulheres utilizavam em seu cotidiano.

Com o que isso representa de redes de vizinhança, de implantação no bairro, de saber-fazer social e político ([as mulheres] postadas às horas e nos locais em que sabem que passam o comandante geral da polícia e os seus secretários, param a carruagem e discutem com os ocupantes; vão ter com o comissário, deslocam-se a casa de inspetores influentes; vão às portas das prisões, conversam com os filhos, levam-lhes de comer e afligem-se com a sua escolaridade). Esta multiplicidade de ações pontuais significa não só que estão habituadas às formas como a cidade é governada e aos hábitos sociais da polícia, mas também uma capacidade imediata de encontrar formas de ação, de pensamento e de linguagem que se assemelham muito à negociação (Farge, 1991, p. 558, acréscimos nossos).

Em outras palavras, as mulheres participavam como expectadoras e agitadoras nas tribunas e nos levantes das batalhas, mas também se agrupavam em clubes, onde, em conjunto, liam leis e jornais, discutindo problemas políticos locais ou nacionais, bem como escreviam panfletos de protestos, reivindicando novas posições e lugares que pudessem ocupar. Além disso, nos bairros, organizavam-se em redes e conversavam com autoridades gerais e locais, protestavam e se preocupavam com os filhos presos e enfrentavam a polícia e a sociedade em geral. Com isso, observamos uma (re)movência no sentido advindo da História e podemos

considerar as posições e lugares sociais ocupados por mulheres a partir de outras perspectivas.

5.5 IMAGINAR AQUELA QUE OUSA SE REVOLTAR

Apesar dessa presença material que damos a ver das mulheres durante a Revolução, isto é, da materialidade discursiva que analisamos até aqui, neste período, via de regra, falar sobre as mulheres, mesmo que as retratando individualmente, era produzir dizeres a partir da relação destas com os homens. Observemos, por exemplo, o imaginário recorrente sobre as mulheres, nos dizeres que compõem o monumento funerário de Marie Dudley, aristocrata elizabetana:

Aqui jaz sepultada Marie Dudley, *filha* de William Howard de Effingham, ao tempo *Grande Almirante* de Inglaterra, *Camareiro* e *Chanceler*. Era *neta* de Homas, *duque* de Norfolk... e *irmã* de Charles Howard, *conde* de Nottinham, *Grande Almirante* de Inglaterra, sob o *eficiente comando* do qual, por bondade de Deus ao defender a rainha Elizabeth, sua senhora, toda a armada de Espanha foi derrotada e desbaratada. Foi *casada* em primeiras núpcias com Edward Sutton, *Lord* Dudley, e depois com Richard Monpesson Esquire, que, em memória do seu amor, lhe erigiu este monumento (Hufton, 1991, p. 23, grifos nossos).

O citado obituário expõe pistas importantes sobre a retratação comum acerca de uma mulher no século XVIII. Nele, reconhecemos as nomeações *filha*, *neta*, *irmã*, todas seguidas da referência a homens, com seus títulos e suas funções/posições-sujeito na sociedade, como *Grande Almirante*, *Camareiro*, *Chanceler*, *duque*, *conde*, *Lord*. Na homenagem do texto de sua morte, Dudley é lembrada pelos seus dois casamentos, primeiro com um lorde de quem mantém o sobrenome, e posteriormente com um homem não titulado, e que encomendou tais palavras “em memória de seu amor”. Verificamos também a importância atribuída à ação de um homem, em que, no texto destinado a honrar a memória de Dudley, tem a conquista de seu irmão, conde Nottinham e almirante na Inglaterra, realçada, contando como seu eficiente comando derrotou toda a armada da Espanha.

O que esse texto de homenagem à memória de uma mulher no século XVIII dá a ver é como o retrato dos dizeres da época materializam a forma que as mulheres eram faladas, definidas, consideradas. Porém, tais discursos não dão

conta de representar a realidade das mulheres, servindo mais como uma necessidade de conter, isto é, de tentar delimitar o que eram as mulheres, impondo dominação sobre as suas ações e seus desejos, do que de fato um texto que demonstrou sua subjetividade e retratou sua vida.

Por isso, ter a História contando sobre as mulheres foi e ainda é uma tentativa de controlá-las, delimitar o que estas podem ser, como devem agir, o que podem querer, os espaços que podem ocupar. A História não dá conta de retratar a realidade, inatingível. Enquanto a História oficial se distancia ao máximo do *real*, a historicidade se aproxima, mesmo não sendo possível atingi-lo. De fato, o *real* faz furo no *simbólico* e no *imaginário*, possibilitando, pelo furo, verificarmos que o que se fala das mulheres, pela História, não diz exatamente destas, e sim, paradoxalmente, demonstra como as representações acerca das mulheres serviram para construir uma imagem delas, pois muito se retratou e se elaborou sobre o que são as mulheres ao longo da História, mas pouco se abriu espaço público para que mulheres se retratassem e elaborassem sobre si mesmas.

Nesse sentido, falar sobre os direitos das mulheres à liberdade, à propriedade, à segurança e, *sobretudo*, à resistência à opressão é diferente de falar sobre esses direitos acerca dos homens. Isso porque, excetuando-se escravos e não-cidadãos, eram os sujeitos do gênero/sexo masculino que detinham, socio e historicamente, esses privilégios.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 2º – A finalidade de toda associação política é a preservação dos direitos naturais imprescritíveis da mulher e do homem. Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, <i>sobretudo</i> , a resistência à opressão.	Artigo 2º – A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Recorte 6

Seguindo a narrativa histórica das condições de produção do Renascimento no continente europeu, considerando os devidos recortes, temos que, segundo Hufton (1991), independentemente das origens sociais, qualquer mulher, desde o nascimento, passava a ter sua existência atrelada à figura de um homem, e, como tal, eram-lhe esperadas determinadas formas de conduta.

O pai e depois o marido eram legalmente responsáveis por ela, sendo-lhes recomendado que a ambos honrasse e obedecesse.

Considerava-se que tanto o pai como o marido serviam de amortecedores entre ela e as duras realidades do violento mundo exterior. Além disso, *considerava-se que ela era economicamente dependente do homem que controlasse a sua vida. O dever de um pai, segundo o modelo, era sustentar a filha até ela casar, altura em que ele mesmo, ou alguém em seu nome, negociava com o noivo o acordo de casamento de sua filha. No momento do casamento, o marido esperava ser compensado pelo fato de tomar como esposa uma dada mulher e o contributo desta era decisivo para o estabelecimento do novo lar. A partir de então, porém, o marido era responsável pelo bem-estar da mulher* (Hufton, 1991, p. 24-25, grifos nossos).

A citação de Hufton (1991) ilustra o que já é amplamente conhecido sobre a realidade das mulheres ainda no século XVIII, com poucas mudanças naquilo que é contado sobre os séculos anteriores. Já é algo considerado como verdadeiro, pela História, que as mulheres eram tidas como posse, um objeto a ser cuidado por um representante legal (pai, irmão, tio etc) até a idade de casar e passar a ser responsabilidade de outro representante legal (marido), ser “dada” a ele. Chamamos a atenção para os dizeres direcionados ao significante mulher, destacados na citação, que produzem um efeito de sentido de que mulher é o mesmo que um item a ser cuidado legalmente e comercializado em matrimônio. A função social das mulheres nas classes média e alta era atrelada a uma responsabilidade de conduta controlada, pois refletia a imagem daqueles a quem eram atribuídas. Também estas serviam para transações comerciais, visto que o marido esperava ser ressarcido por tomar como responsabilidade uma esposa.

Esta era a estrutura geral da sociedade europeia, em relação às classes média e alta, em que a dependência de uma mulher era negociada com grandes expectativas: “Uma filha levava da sua família dinheiro e recursos que tinham de comprar o seu bem-estar futuro e, idealmente, através da nova aliança, elevar a posição social dos seus parentes” (Hufton, 1991, p. 25). Com esse contexto, verificamos que direitos sociais e bens materiais das mulheres eram regidos por homens, com a justificativa de estes protegerem e garantirem o bem-estar de suas atribuídas. E Gouges ([1791] 2021) está declarando que não deveria ser assim: caberia a mulher poder cuidar de seus próprios bens (direito à propriedade).

Naturalizou-se, pela narrativa histórica, considerar que as mulheres precisavam ser protegidas. Para justificar essa necessidade de proteção, foram usados os mais diversos argumentos, que iam desde uma inferioridade de força

física e intelectual, até uma fantasia de controle disfarçado de cuidados amorosos. Criticando tais fatos, ceder o poder sobre a vida, sobre o que se produz, sobre a capacidade de gerar, é dar mais poder a quem controla. Isso pode ser observado no lucro obtido pelos burgueses em detrimento da classe trabalhadora, mas também é reproduzido no controle das ações, dos desejos, da vida, enfim, de homens sobre mulheres. Ter o controle sobre as mulheres, sobre seus bens, sua produção, suas atitudes, garantia aos homens a liberdade de escolha, de descumprir obrigações domésticas e salvaguardava a capacidade de usufruir das qualidades, propriedades e produções das mulheres dominadas.

Se nas classes mais abastadas as mulheres eram controladas em suas posses, vontades e posturas, no conjunto da população mais pobre a dominação se estendia ao resultado oriundo do trabalho. As mulheres trabalhadoras, fossem solteiras ou casadas, destinavam seus ganhos para o sustento da família. No entanto, mesmo sendo responsáveis pelos custos de vida, a sociedade não aceitava a ideia de mulheres independentes, isto é, sem estarem vinculadas a uma figura masculina (para as “proteger” e representar).

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 6º – A lei deve ser a expressão do desejo geral; todas as cidadãs e cidadãos devem participar, pessoalmente, ou por meio de seus representantes, de sua formação; ela deve ser a mesma para todos; todas as cidadãs e cidadãos, sendo iguais perante a lei, devem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, <i>cargos ou empregos públicos</i> , segundo suas habilidades e sem outras distinções senão as de suas virtudes e de seus talentos ³⁴ .	Artigo 6º – A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através dos seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a proteger quer a punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade, e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos ³⁵ .

Recorte 7

³⁴ No original, em francês: “*Article 6. La loi doit être l'expression de la volonté générale; toutes les Citoyennes et Citoyens doivent concourir personnellement ou par leurs représentants, à sa formation; elle doit être la même pour tous: toutes les Citoyennes et tous les Citoyens, étant égaux à ses yeux, doivent être également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités, et sans autres distinctions que celles de leurs vertus et de leurs talents*”.

³⁵ No original, em francês: “*Article 6. La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents*”.

Sobre o direito ao trabalho e a ocupar diferentes funções/lugares/posições na sociedade, consideremos o recorte 7. Gouges ([1791] 2021) está afirmando que ambos os sexos devem ser admitidos em qualquer cargo ou emprego público, desde que tenham a mesma formação, e não se distinguem a não ser em suas virtudes e talentos. Apesar de ser uma formação discursiva visionária, vinculada a uma formação ideológica progressista, a filósofa não fala sobre mulheres e homens, ocupando as mesmas funções no trabalho, terem o mesmo salário. Gouges ([1791] 2021) não se distancia, assim, de uma formação imaginária de que mulheres seriam uma despesa na sociedade. Senão vejamos.

Segundo Hufton (1991), mulheres independentes eram consideradas socialmente como algo antinatural e detestável, sendo necessário que o pai ou o marido lhe proporcionassem uma casa e, assim, fossem também responsáveis pelo seu sustento. Daí que mulheres ganharem menos que os homens era, desde então, prática recorrente, ou mesmo que estas trabalhassem sem remuneração em troca de “proteção” e abrigo:

Uma mulher podia ser menos bem paga pelo seu trabalho porque um homem lhe proporcionava um teto. Se, no período anterior ao casamento, uma mulher não conseguia arranjar um trabalho que a mantivesse na sua própria casa, havia que encontrar um ambiente protetor alternativo que a acolhesse. Ela tinha de ir para casa de um patrão que assumia o papel de figura protetora masculina e passava a ser responsável pelos custos da sua alimentação e alojamento e agiria *in loco parentis* até que ela se mudasse para outro trabalho, regressasse a casa ou se casasse. O salário que lhe pagava refletia o fato de ela ser alimentada e alojada. Idealmente, ela gastaria o mínimo possível desses salários, que ficariam à guarda do patrão, que lhes entregava quando ela deixasse a sua casa (Hufton, 1991, p. 26-27).

Enquanto solteiras, segundo Hufton (1991), as mulheres pobres tinham como objetivo, ao trabalhar, tanto poupar sua família dos custos de sua alimentação quanto de acumular um dote e aprender aptidões que atraíssem um marido. Essas obrigações começavam desde cedo, quando a maioria saía de seus lares aos doze anos, procurando trabalho em propriedades agrícolas ou em casas na cidade.

E, continua Hufton (1991), trabalhando em fazendas, ocupavam-se de funções como coser e fiar, cuidar de crianças e das tarefas domésticas, ou arando a terra para o plantio, tirando leite, fabricando manteiga e queijo. A maioria tentava ocupações em terras próximas a que morava a família e mesmo as que não

conseguissem função nas propriedades agrícolas procuravam trabalho na cidade que não as distanciassem muito da casa familiar. Na cidade, o serviço como criada doméstica consistia em lavar roupas, limpar latrinas, carregar legumes, cozinhar etc.

De acordo com a historiadora, a função de criada compunha o maior grupo trabalhador da sociedade urbana, chegando a ser um décimo da população total de qualquer vila ou cidade europeia entre os séculos XVII e XVIII, em que as mulheres trabalhadoras eram o dobro do que os homens. Quanto maior a riqueza da família aristocrática e o tamanho da propriedade, maior era o número de pessoas empregadas como criadas. Mesmo ocupando a mesma nomeação no trabalho, homens e mulheres eram submetidos à hierarquia de serviço, sendo estas quase sempre atreladas a funções consideradas de nível inferior.

Dada a alta demanda e a pouca oferta, os patrões procuravam moças consideradas de confiança, com rigorosa educação moral e “boa formação”. Segundo Hufton (1991), no noroeste da Europa, ao final do século XVIII, uma mulher que desejasse emprego numa casa de família de alguma importância e quisesse ir além dos trabalhos mais básicos e servis da cozinha, precisava ter alguma instrução que lhe possibilitasse falar com educação e elegância. Com isso, verificamos um movimento de ofertar educação, ainda que num nível básico, para mulheres poderem servir melhor e ter a chance de subir na hierarquia do trabalho doméstico.

Segundo Hufton (1991), as escolas de caridade, as escolas de aldeias e as *petites écoles* (escolas elementares) que se desenvolveram a partir de meados do século XVII ofereciam vantagens àquelas que as frequentavam. Nelas, as mulheres aprendiam a cuidar da higiene e da apresentação pessoal, habilidades domésticas e valores morais, como honestidade e sobriedade.

Como afirma Federici (2021), considerando o advento do capitalismo, grande parte da população geral, dentre ela mulheres e crianças, passa a trabalhar nas fábricas. O modo de produção fabril alterou também a estrutura familiar, que precisava ser tão eficiente quanto uma linha de fabricação. Para se sustentar como modelo, no entanto, o trabalho doméstico precisaria ser assalariado, ao passo que seu pagamento decorreria do “amor”.

A casa e a família têm tradicionalmente oferecido o único interstício da vida capitalista, no qual as pessoas têm a possibilidade de atender às necessidades de amor e cuidado umas das outras, ainda que por medo e dominação. Pais e mães cuidam das crianças, ao menos em parte, por amor [...]. Acho até que essa lembrança

permanece conosco enquanto crescemos, de modo que sempre guardamos em nós, como uma espécie de utopia, que o trabalho e o cuidado vêm do amor em vez de serem baseados na retribuição financeira (Lopate, 1974, p. 10).

Federici (2021) critica tal argumentação, falando que esta é a base da exploração capitalista. Para a autora, a família é, em seu cerne, a institucionalização do trabalho não assalariado das mulheres, isto é, do trabalho oculto realizado por estas. Tal institucionalização gera uma divisão no interior da classe trabalhadora que rescinde também sobre os homens. Isso porque, a condição não assalariada das mulheres acarreta na dependência financeira destas e mantém os homens presos a seus empregos.

Vem daí o clamor das declarações pelo direito de qualquer pessoa aos lugares e empregos públicos, seja qual fosse o cargo disputado. Na declaração de 1789, tal pedido visa a garantia de qualquer homem, independente da classe ou nível social, ter o direito de ocupar posições distintas no trabalho. Já a declaração de Gouges ([1791] 2021) pede que as mulheres possam ocupar outros lugares/funções/posições, quaisquer que sejam elas, e não apenas as vinculadas aos ambientes doméstico e privado. Isso porque, de acordo com a imagem que se tinha das mulheres na época, estas só poderiam ocupar os postos mais simples, menos remunerados e atrelados, preferencialmente, ao lar ou ao domínio fabril.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 6º – A lei deve ser a expressão do desejo geral; todas as cidadãs e cidadãos devem participar, pessoalmente, ou por meio de seus representantes, de sua formação; ela deve ser a mesma para todos; todas as cidadãs e cidadãos, sendo iguais perante a lei, devem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, <i>cargos ou empregos públicos</i> , segundo suas habilidades e sem outras distinções senão as de suas virtudes e de seus talentos.	Artigo 6º – A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através dos seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a proteger quer a punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade, e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.

Recorte 7

Dado o contexto de produção do Renascimento, Hufton (1991, p. 23, grifos nossos) afirma que, no século XVIII, quando o teórico político Richard Steele tentou definir a mulher, “fê-lo de uma maneira enigmática mas de acordo com os padrões inteiramente aceitos na época: ‘Uma mulher é uma *filha*, uma *irmã*, uma *esposa* e uma *mãe*, um mero apêndice da raça humana...’”.

Apesar de não trazer “esposa” como um lugar social em seus escritos, Gouges ([1791] 2021) alinha-se à concepção do pensador político ao falar sobre direitos da mulher evocando os substantivos mãe, filha, irmã. Mesmo mantendo tais lugares sociais e posições-sujeito no discurso, a filósofa clama que estas tenham direitos semelhantes aos homens, seja tendo direito à liberdade, à propriedade, à segurança e à luta, como analisamos no recorte 6, seja ocupando espaços públicos pela via do trabalho, como contextualizamos acima e podemos considerar no recorte 7.

No século XVII, Bodin (1606), jurista francês, ponderando sobre a alcunha de cidadania destinada às mulheres afirmou:

Quanto à ordem e ao grau das mulheres [de participação numa república], não quero intrometer-me nisso. Penso simplesmente que devem ser mantidas longe de todas as magistraturas, posições de comando, tribunais, assembleias públicas e conselhos de forma a que possam dedicar toda a sua atenção às tarefas femininas e domésticas (Bodin, 1606, s.p.).

Contemporâneo a ele, Edgar (1632), jurista inglês, expôs pensamento semelhante ao escrever a introdução a obra que apresentava uma coletânea de contemplações sobre as leis destinadas às mulheres:

As mulheres nada têm a ver com a elaboração das leis ou com a sua aprovação; nem têm que interpretar leis ou ouvir interpretá-las em aulas, tribunais ou pleitos e, no entanto, elas permanecem estritamente vinculadas àquilo que os homens estabelecem, pouco ou nada lhes sendo desculpado por ignorância (Edgar, 1632, s.p.).

Ambas as citações remetem que mulheres devem se distanciar da vida pública, seja tendo o direito de trabalhar, seja tendo o de protestar. A partir do imaginário materializado nos dizeres desses dois juristas, podemos compreender o clamor de Gouges ([1791] 2021) nos recortes analisados.

Retomando, o apelo pelos direitos das mulheres feito por Gouges ([1791] 2021) é uma reação ao contexto da época, mas não alterou automaticamente a prática cotidiana e social. Até o século XVIII, segundo Davis (1991), enquanto cidadãs, vivendo em unidades políticas organizadas sob a forma de repúblicas na Europa, as mulheres tinham direito a ser protegidas pelas leis da sua cidade. A presença da figura de um homem a lhes representar, porém, ainda prevalecia. Raramente eram chamadas para assembleias populares ou convidadas a ocuparem

lugar num conselho municipal, sendo estes assuntos e espaços destinados aos cidadãos. Se viúvas, precisavam contribuir com um homem da sua casa ou com uma quantia em dinheiro para a milícia urbana; se solteiras ou casadas, dependiam de pais, tios, irmãos, maridos etc para as “protegerem” ou falarem por si em público e perante o governo da cidade.

Assim, de acordo com Davis (1991), em lugares erguidos sob à égide da República, como Veneza e cidades imperiais da Alemanha, a influência política das mulheres ocorria de maneira informal, por meio da família e das redes de parentesco, caracterizando que estas pertenciam a classes sociais mais altas. Já em regiões organizadas em reinos, como França, Espanha e Inglaterra, mulheres tinham posições e espaços em que podiam exercer atividades políticas de forma semi, ou mesmo pública.

Quando o poder era adquirido por sucessão dinástica mais do que por eleição ou cooptação, então as mulheres podiam ver-se sagradas rainhas, e o nascimento e o casamento tornavam-se assuntos de alta política. O brilhantismo das cortes, tão importante para o prestígio da pessoa régia e para todo o sistema de governança monárquica, requeria tanto mulheres como homens. Embora as mulheres não tivessem nunca assento como conselheiras no conselho privado do soberano, participavam nas conversas – políticas e pessoais – que enchiam os salões, aposentos e quartos de dormir do palácio real (Davis, 1991, p. 233-234).

Gouges ([1791] 2021) demarca a inclusão de sujeitos do sexo feminino. Fala que para a lei ser expressão da vontade geral deve ser igual para todos, seja na presença de cidadãs e de cidadãos para colaborar em sua formação, seja para que mulheres e homens tenham oportunidade para serem admitidas e admitidos em qualquer posição/ocupação em postos ou empregos públicos.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 6º – A lei deve ser a expressão do desejo geral; todas as cidadãs e cidadãos devem participar, pessoalmente, ou por meio de seus representantes, de sua formação; ela deve ser a mesma para todos; todas as cidadãs e cidadãos, sendo iguais perante a lei, devem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, <i>cargos ou empregos públicos</i> , segundo suas habilidades e sem outras distinções senão as de suas virtudes e de seus talentos.	Artigo 6º – A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através dos seus representantes, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, quer se destine a proteger quer a punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, <i>segundo a sua capacidade, e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos</i> .

Retomando, o 6º artigo (recorte 7) da declaração de Gouges ([1791] 2021), este se diferencia da declaração de 1789 ao utilizar dos significantes cidadãs e cidadãos, definindo-os como o todo a que os direitos de igualdade na ocupação dos cargos públicos devem se dirigir. Embora a declaração de 1789 descreva que todos os cidadãos têm o direito de oportunidades iguais, produzindo o sentido do conjunto de seres humanos da sociedade, os sujeitos de direito que lhe estão apresentados tratam apenas daqueles que já têm tais direitos assegurados, não representando a ideia revolucionária de incluir as mulheres na sentença.

Mulheres da Renascença, no contexto da Revolução Francesa, não tinham direito a disputar apenas por seus talentos a ocupação de lugares e de empregos públicos. A sentença que diz, no documento de 1789, que a igualdade entre todos os cidadãos viria “segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos” produz um efeito de sentido de que o fato de mulheres não ocuparem os mesmos lugares e cargos nos espaços públicos seria resultado, então, da falta de virtude e de talento delas. Isto é, ao afirmar uma igualdade de oportunidade a todos, supostamente referindo-se ao conjunto dos seres humanos, e creditando essa igualdade a capacidade de desempenhar determinadas funções, a exclusão das mulheres nesse espaço é justificada por uma suposta incapacidade de desempenho.

O único setor da administração urbana em que as mulheres poderiam encontrar um lugar era a supervisão dos hospitais: no século XVII, retratos de grupo das regentes dos hospitais de caridade de Amsterdã e de Haarlem mostram-nos mulheres com o mesmo ar de autoridade dos regentes (Davis, 1991, p. 232).

Novamente, enganoso é pensar que as mulheres começariam a trabalhar ao sair do ambiente doméstico. Como elabora Federici (2021), considerando o contexto de produção econômico do advento do capitalismo no período da Revolução, há todo o trabalho “oculto”, não remunerado e não reconhecido, historicamente realizado pelas mulheres, de que falamos anteriormente. Gouges ([1791] 2021) argumenta que mulheres ocupavam também trabalhos exaustivos e árduos. Por isso, tal como os homens, mereceriam a participação na distribuição dos cargos e dos espaços de trabalho.

Além disso, Gouges ([1791] 2021) afirma que um dos direitos mais preciosos da mulher é o da livre comunicação. Tal direito se constitui pelo menos a partir de duas vias, isto é, a de receber informações e a de divulgá-las, pois comunicar é expressar algo a alguém. Nesse sentido, a literatura panfletária do período proporcionava às mulheres uma experiência política, servindo inclusive como forma de instrução. Estas liam ou ouviam a leitura feita em voz alta de textos panfletários, podendo, também, escrever suas opiniões nesse meio.

As opiniões femininas, que podiam ser menosprezadas como “tagarelices” quando expressas oralmente, assumiam um caráter mais substancial quando apareciam impressas. Para dar apenas uns poucos exemplos, em 1536, Marie Dentière fez um relato anônimo da libertação de Genebra da tirania dos católicos e saboianos pelos protestantes; em 1665, a quacre Margaret Fell Foz publicou *Women’s Speaking Justified*, uma defesa anônima das mulheres pregadoras, que, no contexto da Restauração inglesa, era não só arrojada do ponto de vista religioso como também provocante do ponto de vista político. Entre 1681 e 1715, Elinor James, esposa de um impressor londrino, publicou trinta opúsculos e folhetos, sob o seu próprio nome, em defesa da Igreja da Inglaterra e de Jaime II: “Oh, fosse eu um homem” – escrevia ela, na introdução de um deles – “e eu estudaria noite e dia e não duvido que seria mais do que um Conquistador, e mesmo assim espero sê-lo” (Davis, 1991, p. 242-243).

Dessa forma, compreendemos que a filósofa, ousando se revoltar e pensar por si mesma, em um ato de resistência a partir do sistema jurídico, da superestrutura ideológica nos termos althusserianos, formula o que, para ela, não estaria sendo contemplado pelo documento da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Em outras palavras, a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, escrito por uma filósofa revolucionária, por meio da estrutura jurídica, expõe um efeito de sentido outro, que surge a partir de uma ponderação sobre as mulheres formulada por uma mulher. Isso porque seus dizeres não excluem uma vida pública e política para sujeitos-mulheres, nem se posiciona contra a posição-sujeito destas nas guerras e revoluções de seu contexto, e sim formam um conjunto de elaborações para que seja garantido às mulheres os mesmos direitos e deveres dados aos homens, enquanto sujeito-política.

Além disso, ao enumerar o que, para ela, são as causas das desgraças públicas e da corrupção do governo, isto é, “a ignorância, o esquecimento e o desprezo pelos direitos da mulher” (Gouges, [1791] 2021, p. 39), compreendemos

que a filósofa está produzindo uma observação sobre o silenciamento que recai sobre as mulheres, histórico e ideológico. Isso porque, como já verificamos em nosso gesto de análise, Gouges ([1791] 2021) produziu essa declaração que evidencia as palavras “Mulher” e “Cidadã”, pois entendeu que esses sentidos não estariam contidos em “Homem” e “Cidadão”; estariam, portanto, silenciados.

Para Orlandi (2013),

1. há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras; 2. O estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas “pôr em silêncio”) nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do “implícito”. [...] Se uma dessas características (a 1) livra o silêncio do sentido “passivo” e “negativo” que lhe foi atribuído nas formas sociais da nossa cultura, a outra (a 2) liga o não-dizer à história e à ideologia (Orlandi, 2013, p. 11-12).

Daí a necessidade de criar um novo documento em que não só estes outros significantes fossem contemplados, mas também outros efeitos de sentidos pudessem ser produzidos em suas elaborações acerca de como a sociedade que lhe era contemporânea tratava a posição dos sujeitos-mulheres, dentro da estrutura do Aparelho Ideológico Jurídico. Assim, para a filósofa seria necessário “apresentar em uma declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher” (Gouges, [1791] 2021, p. 39), a fim de dar a ver que as mulheres deveriam ter os mesmo direitos e deveres que os homens.

5.6 CONTRARIAR OU MANTER?

Considerando a análise dos recortes do texto de Gouges ([1791] 2021), analisamos que a filósofa ocupa uma formação discursiva para falar sobre as mulheres, diferente, por exemplo, da formação discursiva dos filósofos ao tratar do mesmo tema. De forma resumida, diremos que a *formação discursiva de filósofas*, uma das formações discursivas que estamos considerando, discursiviza as mulheres como sujeitos, enquanto que a *formação discursiva dominante de filósofos*, a outra formação discursiva aqui considerada, toma as mulheres como objeto, como coisa submetida aos homens, e não como *ser*. Gouges ([1791] 2021), assim, fala sobre os

direitos e deveres e trata as mulheres como sujeitos, e não como objetos; dá ao significante mulheres, significados outros, embora use das mesmas posições-sujeito historicamente atreladas às mulheres, ou seja, *mãe, filha, irmã* etc.

No entanto, será que essa formação discursiva outra das filósofas, materializada com os dizeres de Gouges ([1791] 2021), rompe com uma formação ideológica de viés patriarcal ou permanece e reforça esta com os mesmos efeitos de sentidos? Mais ainda, os dizeres de Gouges ([1791] 2021) contrariam uma formação imaginária vinculada à ideologia dominante de viés patriarcal ao constituir uma outra formação discursiva ou por ser de uma outra formação discursiva, os escritos da filósofa mantêm tal formação imaginária e ideológica?

Uma formação discursiva não tem um estilo único ou, ainda, os efeitos de sentidos podem não mudar quando diferentes sujeitos dizem algo. Isto é, diferentes sujeitos, em diferentes posições-sujeitos, com diferentes estilos e modos de dizer, podem estar sob a mesma formação discursiva, exemplo dos dizeres de filósofos aqui retratados que falam sobre as mulheres em diferentes condições de produção, mas sempre com o mesmo efeito de sentido de que estas são objetos e estão sob o jugo dos homens.

Por outro lado, é possível deslizar o sentido, mudar a formação discursiva, mesmo dizendo as mesmas palavras, como é o caso de Gouges ([1791] 2021) que fala sobre as mulheres, nas mesmas posições-sujeito de mãe, filha, irmã, mas designa efeito de sentidos diferentes. Isso porque o modo como a filósofa considera as mulheres é outra, enxergando-as como seres que possuem vontade, desejos, direitos, deveres, história etc. Estaria, como mostramos, uma mesma formação imaginária acerca das mulheres agindo, mas também produzindo furo no discurso, falha no ritual da linguagem.

Ou seja, a formação imaginária que é constituída nas duas formações discursivas parece ser a mesma, a saber, aquela que determina os lugares sociais e as posições-sujeito que as mulheres podem e devem ocupar, visto que Gouges ([1791] 2021), considerando as suas condições de produção, não rompe com a ideia de que mulheres precisam ser mães, por exemplo, mas desfaz a concepção de que as mulheres não eram cidadãs. Como diz Schröder (2018, p. 154), “[...] a maternidade é *pauta* na vida da mulher, seja ela mãe ou não-mãe”. Nesse sentido, e observando o contexto do período, podemos verificar como fundamental que a filósofa traga a questão de ser mãe para sua pauta pelos direitos, como aparece

principalmente já no preâmbulo e no 11º artigo³⁶, mesmo que esta não reflita sobre a imposição compulsória de ser mãe atrelada ao significante *mulheres*.

Além disso, Gouges ([1791] 2021) parece não criticar uma ideia de punição mais dura contra as mulheres, no sentido que, ao implicar que estas tenham os mesmos deveres que os homens, defende que sejam punidas com o rigor da lei em *todo o seu vigor*.

<i>Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – 1791</i>	<i>Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão – 1789</i>
Artigo 9º – Toda mulher declarada culpada será submetida ao rigor da lei ³⁷ .	Artigo 9º – Todo acusado é considerado inocente até ser declarado culpado e, se julgar indispensável prendê-lo, <i>todo o rigor</i> desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei ³⁸ .

Recorte 8

Novamente, aqui a tradução que utilizamos diferencia-se do que é dito no original em francês: “*Toute femme étant déclarée coupable; toute rigueur est exercée par la Loi*”, que ficaria mais perto da tradução: “Sobre qualquer mulher declarada culpada a lei exerce todo o seu vigor”, em tradução livre, com ênfase em “todo o seu vigor”. Por isso, com o recorte destacado, vemos que o uso do pronome *todo* é divergente nas declarações. Na de Gouges ([1791] 2021), implica na *totalidade* do rigor da lei, produzindo um efeito de sentido de que a lei seja totalmente aplicada em seu *vigor*, substantivo este que pode ser entendido como *robustez* ou ainda *força física*. Não há uma modalização na afirmação, nem uma contemplação sobre quem declararia culpada esta mulher. A opção de um julgamento não é sequer mencionada, ou mesmo há uma garantia de que quem está

³⁶ No momento, a título de conhecimento e não de análise, o referido artigo diz que: “A livre expressão do pensamento e da opinião é um dos mais preciosos direitos da mulher, pois esta liberdade assegura a legitimidade dos pais em relação aos filhos. Toda cidadã deve, portanto, declarar livremente ‘Sou a mãe de uma criança que vos pertence’, sem que o bárbaro preconceito a obrigue a dissimular a verdade, salvo para responder por abuso desta liberdade, nos casos determinados pela lei” (Gouges, [1791] 2021, p.45). No original, em francês: “*La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la femme, puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers les enfants. Toute Citoyenne peut donc dire librement, je suis mère d’un enfant qui vous appartient, sans qu’un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité; sauf à répondre de l’abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi*” (Gouges, [1791] 2021, p.44). A filósofa apela para esse direito de reconhecimento da paternidade, pois muitos homens, já naquela época, negavam-se a assumir responsabilidade sobre as filhas e/ou os filhos, o que geralmente acontecia com aquelas e aqueles que nasciam “fora” do casamento.

³⁷ No original, em francês: “*Article 9. Toute femme étant déclarée coupable; toute rigueur est exercée par la Loi*”.

³⁸ No original, em francês: “*Article 9. Tout homme étant présumé innocent jusqu’à ce qu’il ait été déclaré coupable, s’il est jugé indispensable de l’arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s’assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi*”.

sendo julgada seja considerada inocente até ser declarada culpada, como nos dizeres documento de 1789 ao se referir aos homens. O direito, em Gouges ([1791] 2021), como ela declara já no 7º e 8º artigos³⁹, perde espaço frente à punição e isso é significativo.

Dadas as condições de produção da época, e não é tão diferente dos séculos anteriores até os dias atuais, as mulheres foram e são, geralmente, mais duramente criticadas e punidas. A ideia de frágil perde força quando o sexo feminino está sob juízo, mesmo quando as mulheres são as vítimas. Basta pensar nos julgamentos de estupro que, dependendo da localidade ou de quem está julgando, passa pelo clive moralístico de “que roupa ela usava, que lugar frequentava, com quais companhias estava, que horas eram e qual era a postura adotada”. E não só no tribunal legal isso acontece, mas também na prática do cotidiano, em que as mulheres são responsabilizadas, nos relacionamentos, no trabalho, entre outros, por qualquer situação ruim que venha a acontecer.

É significativo, então, que esse sentido de punição seja direcionado às mulheres, em Gouges ([1791] 2021), sem mencionar o direito de inocência. Isso fica ainda mais pungente quando observamos, na declaração de 1789, que apenas se se julgar aos homens ser indispensável sua prisão, o *todo* rigor da lei, que serviria para protegê-lo conforme a materialidade do documento de 1789, deveria ser *desconsiderado*. Em outros termos, a *totalidade* do rigor da lei serve para garantir o direito à inocência, quando se refere aos direitos dos homens, inclusive tendo estes o direito de serem julgados; já no texto de Gouges ([1791] 2021), o uso de *todo o* refere-se à força da punição da lei.

Pêcheux ([1977] 2020, p. 52) afirma que a ideologia, e o discurso que a constitui, não é de modo algum homogênea, pelo contrário “[...] uma ideologia é não-

³⁹ Por ora, optamos por trazer os artigos para consideração, sem, contudo, utilizá-los como recortes para a análise: “Artigo 7º – Nenhuma mulher está imune; ela deve ser acusada, presa ou detida nos casos determinados pela lei. As mulheres obedecem, como os homens, a esta lei rigorosa”. No original, em francês: “Nulle Femme n’est exceptée; elle est accusée, arrêtée, & détenue dans les cas déterminés par la Loi. Les femmes obéissent comme les hommes à cette Loi rigoureuse” (Gouges, [1791] 2021, p. 42). Ou, em tradução livre, “Dela [lei] não se exclui nenhuma mulher: esta é acusada, presa e detida nos casos estabelecidos pela lei. [...]”. “Artigo 8º – a lei somente deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias, e ninguém pode ser punido senão em virtude de uma lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada às mulheres” (Gouges, [1791] 2021, p. 43). No original, em francês: “La loi ne doit établir que des peines strictement & évidemment nécessaires, & nul ne peut être puni qu’en vertu d’une Loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée aux femmes” Gouges, [1791] 2021, p. 43). Ou, “A lei só deve estabelecer penas estritamente e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão em virtude de uma lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada às mulheres”, em tradução livre.

idêntica a si mesma, ela não existe a não ser sob a modalidade da divisão, ela não se realiza senão dentro da contradição que organiza nela a unidade e a luta dos contrários”. Por isso, compreendemos que, mesmo filiada a uma formação discursiva que entende as mulheres de uma maneira revolucionária, com seus efeitos de sentidos deslizantes, os dizeres de Gouges ([1791] 2021) ainda são atravessados não por uma formação ideológica de viés patriarcal, mas sim influenciados por imagens ou uma formação imaginária que determina, de modo não transparente, como as mulheres foram vistas e que lugares e posições puderam ocupar na sociedade e nos discursos.

A ideologia dominante da luta de classes do período também se aproveita da dominação das mulheres, como vimos, pela via do trabalho oculto e do uso destas na Revolução, porém os dizeres da filósofa, apesar de manterem a mesma imagem secular que recai sobre as mulheres, rompe com a filiação de uma formação ideológica patriarcal. Isso porque, apesar de pregar maior rigor contra as mulheres, diz que estas são tão puníveis quanto os homens, não havendo distinção também nesse aspecto entre os sexos. Assim, a mulher teria a mesma força e capacidade de resistência que o homem, já que pode ser punida com igual rigor.

É importante destacarmos, retomando, que dentro da ideologia dominante há várias lutas de classes, principalmente entre a classe dominante e a classe dominada. Não quer dizer que uma está sempre ganhando da outra; pelo contrário, o que sempre ganha é a ideologia dominante que impera mesmo nas classes dominadas que a ela tentam resistir. Isto é, no interior das lutas de classes, seja pela via da dominação, ou da contradominação, seja pela via da identificação, ou da contrariedade, a ideologia dominante sempre está entrelaçada aos sentidos, sobrepujando-se.

Sobre isso, Pêcheux (2015c) afirma que as lutas de classes são *lutas ideológicas de movimentos*:

Ao mesmo tempo em que, sem dúvida, são uma questão de luta de classes no terreno da ideologia essas lutas devem ser pensadas não como lutas entre classes constituídas como tais, mas, em vez disso, como uma série de disputas e embates móveis (no terreno da sexualidade, da vida privada, da educação etc) pelos processos por meio dos quais a exploração-dominação da classe burguesa se reproduz, com adaptação e transformações (Pêcheux, 2015c, p. 97).

Reforçamos, contudo, que isso não implica que o sentido não possa ser outro. Gouges ([1791] 2021) não fala da obrigatoriedade do casamento, por exemplo, e, objetivamente, está declarando, com muito *vigor*, que mulheres devem ser iguais em direitos e deveres aos homens, ideia até então revolucionária e inexistente na prática, como tentamos demonstrar por meio das condições de produção aqui retratadas.

Como a crítica do texto da filósofa aponta, as mulheres do período da Revolução Francesa não tinham liberdade para defender seus direitos publicamente. Por isso, a *Declaração de direitos da Mulher e da Cidadã* de Gouges ([1791] 2021), que a pensadora desejava apresentar à Assembleia Nacional Constituinte, foi ignorada. Segundo Rodrigues (2016), essa rejeição aos direitos das mulheres, direitos estes formulados por Gouges ([1791] 2021), juntamente com outras acusações feita à filósofa, considerada perigosa para a moral das mulheres, bem como sua oposição política a Robespierre e Marat, levaram-na a ser sentenciada, em 1793, a morrer na guilhotina.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, um marco na história moderna, já deixava claro que era o homem o sujeito universal, e a liberdade e igualdade eram válidas para eles – a existência da mulher era uma questão adjacente. Quem ousou questionar onde estariam, então, validados os direitos das mulheres em meio à Revolução foi severamente punido, a exemplo de Olympe de Gouges, considerada a primeira sufragista da história, que foi condenada à morte em 1793 pela sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, que igualava as mulheres aos homens como cidadãos de direito e como seres políticos (Barbalho, 2021, p. 24).

Apesar de sua morte trágica, seu legado permanece, e até hoje sua Declaração é citada pelos sujeitos de direito que a revisitam em “cada peça jurídica que estabelece regras e normas que garanta a essencial igualdade de gênero” (Rodrigues, 2016, p. 133). Sua produção escrita e filosófica, além de ponderar sobre os direitos das mulheres e a igualdade de gênero, também aborda questões como a escravidão, o celibatário para o clero, a pena de morte, os sistemas de governo, entre outros.

O que observamos até aqui aponta para a manutenção de uma formação imaginária sobre as mulheres para que a filósofa pudesse falar sobre estas, porém, fazendo furo no discurso que produz o efeito de sentido de que elas deviam ser submissas aos homens, sem terem os mesmos direitos e deveres. Há um

rompimento, então, com uma formação discursiva dominante, filiada a uma formação ideológica patriarcal.

Continuamos, então, com a investigação proposta, verificando uma formação imaginária discursivizada por Andreas-Salomé no contexto histórico do fim do século XIX e início do XX.

6 ENTRELAÇAR



Fonte: Panadés, Julia. *Enlace*, 2022.

Se todo amor se fundamenta na capacidade de vivenciar, dentro de si, o diverso de forma empática, e se podemos afirmar sobre suas mais intensas manifestações que a vivência de ambos os amantes é, conseqüentemente, idêntica, então ele já tem, com isso, uma feição duplamente humana: ele inclui, de certa forma como o corpo na concepção, o sexo do outro em sua expressão emocional. Isso o capacita, independentemente do aguçamento das características sexuais, a adquirir, além delas, traços nos quais ele também espelha seu próprio oposto sexual (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 113).

Seria da ordem do impossível falar de mulheres sem falar de homens? Ou, ainda, de falar de feminino sem falar de masculino? Há como não entrelaçar os sexos ou os gêneros? Adiantamos que histórica e naturalizadamente, não há como falar de mulheres ou feminino sem falar de homens e masculino. Contudo, há resistência, como analisamos nos textos de Andreas-Salomé.

Conforme buscamos demonstrar até aqui, em nosso tatear metodológico teórico-analítico, “o corpo feminino é um texto histórico, escrito diversamente ao longo do tempo” (Colling, 2014, p. 27). Esse “texto” ou, para a análise de discurso pecheuxtiana, esse *discurso*, foi proferido ao longo da História por homens e, em especial, como mostramos aqui, por filósofos. Como discurso, *A mulher*, metaforizando a totalidade dos sujeitos do gênero feminino, foi construída sócio-historicamente, sendo determinado os lugares e as posições que podiam ou não ser ocupados por ela, as ações que elas deveriam ou não tomar. Nesse sentido, como afirma Colling (2014),

não existe “um” corpo feminino, não existe uma natureza feminina, mas uma cultura em que durante séculos as mulheres foram encaradas como seres naturais. A mulher, como o homem, é algo produzido e não pode indagar ao fundo de si para resgatar uma essência. Não existe a verdadeira mulher, pois “verdadeira” e “mulher” são conceitos criados, portanto, aparências, superfícies, produções (Colling, 2014, p. 27).

Como aponta a autora, a historiografia das mulheres é recente, porque desde que a História existe como disciplina científica (século XIX) ela é feita por homens, durante muito tempo sendo estes os únicos historiadores reconhecidos. Assim, eles escreveram a História dos homens e a apresentaram como universal, com a história das mulheres ficando à sua margem. Como mostramos desde o início dessa tese, os detentores das palavras, neste caso, os historiadores, ao descreverem as mulheres, sendo seus porta-vozes, ocultaram-nas como sujeito, tornando-as invisíveis. Por isso, segundo a autora, houve uma hierarquização da História, com os dois sexos assumindo valores diferentes, com os homens aparecendo sempre superiores às mulheres. Nisso podemos ver o funcionamento da desigualdade: “este universalismo que hierarquizou a diferença entre os sexos, transformando-a em desigualdade, mascarou o privilégio do modelo masculino sob a pretensa neutralidade sexual dos sujeitos” (Colling, 2014, p. 21).

Vemos o entrelace entre mulheres e homens, feminino e masculino no texto de Beauvoir (1970a), em que um é criado e o outro é “natural” (naturalizado em seu poder), mesmo que pareçam “iguais”:

Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é natural. É de maneira formal, nos registros dos cartórios ou nas declarações de identidade que as rubricas, masculino, feminino, aparecem como simétricas. A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, tendo-se assimilado ao sentido singular do vocábulo *vir* o sentido geral da palavra *homo*. A mulher aparece como negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. Agastou-me, por vezes, no curso de conversações abstratas, ouvir os homens dizerem-me: “Você pensa assim porque é uma mulher”. Mas eu sabia que minha única defesa era responder: “Penso-o porque é verdadeiro”, eliminando assim minha subjetividade. Não se tratava, em hipótese alguma, de replicar: “E você pensa o contrário porque é um homem”, pois está subentendido que o fato de ser um homem não é uma singularidade; um homem está em seu direito sendo homem, é a mulher que está errada (Beauvoir, 1970a, p. 9).

Percebemos, então, como feminino e masculino se entrelaçam na História, sendo necessário dizer do homem para dizer sobre as mulheres: “a diferença dos sexos implica o outro, e como o homem é o sujeito do discurso filosófico [e do discurso, em geral], o objeto do discurso, o outro, será necessariamente a mulher” (Fraisie, 1991, p. 71, acréscimos nossos). Em outras palavras, hegemonicamente primeiro vem o masculino para que possa *vir-a-ser* o feminino, que não pode também existir em sua subjetividade, e sim precisa buscar por uma (aparente) neutralidade objetiva. Verificamos isso na universalidade de que dizer *homem* implica em afirmar sobre a humanidade, mas proferir *mulher* é falar sobre sujeitos do sexo feminino.

A partir dos conceitos de ideologia de Althusser e de poder como delimitação de regras para a sexualização, de Foucault, Teresa de Lauretis elabora a teoria segundo a qual sexo e gênero se diferenciam, o gênero correspondendo a uma construção cultural. A ótica discursiva masculinista seria pois, ideológica, no sentido em que predomina culturalmente, sendo tomada como universalista, ou seja, o gênero da espécie (Andrade, 1996, p. 45).

Para analisar tais sentidos, evocaremos uma pensadora que atravessa os séculos XIX e XX e que ponderou sobre os mais diversos temas, incluindo gênero,

sexo e seu entrelace com o erotismo. Lou Andreas-Salomé (1861-1937), nascida Louise von Salomé, em São Petersburgo, Rússia, foi filósofa, psicanalista, poetisa e romancista, cujas ideias influenciaram o pensamento ocidental de seu contexto. Este foi caracterizado por grandes mudanças para as mulheres, que passaram a “poder” desejar, a sair de casa, a assumir outras posições-sujeito:

A imagem de um século XIX sombrio e triste, austero e opressivo para as mulheres, é uma representação espontânea. É certo que esse século repensou a vida das mulheres como o desenrolar de uma história pessoal submetida a uma codificação coletiva precisa e socialmente elaborada. Seria, porém, errado pensar que essa época é apenas o tempo de uma longa dominação, de uma absoluta submissão das mulheres. De fato, esse século assinala o nascimento do feminismo, palavra emblemática que tanto designa importantes mudanças estruturais (trabalho assalariado, autonomia do indivíduo civil, direito à instrução) como o aparecimento coletivo das mulheres na cena política. Por isso, será preferível dizer que esse século é o momento histórico em que a vida das mulheres se altera, ou mais exatamente o momento em que a perspectiva de vida das mulheres se altera: tempo da modernidade em que se torna possível uma posição de sujeito, indivíduo de corpo inteiro e atriz política, futura cidadã. Apesar da extrema codificação da vida cotidiana feminina, o campo das possibilidades alarga-se e a aventura não está longe (Fraisse; Perrot, 1991, p. 9).

De acordo com Schuck (2016, p. 138), vinda de uma família abastada, Andreas-Salomé foi criada em um ambiente culto e luxuoso, o que a oportunizou ir para Zurique realizar seus estudos universitários em “dogmática e história geral da religião a partir de uma perspectiva filosófica, lógica e metafísica”. Além disso, a filósofa participou de círculos intelectuais, com vários nomes proeminentes que a leram, como Paul Rée e Friedrich Nietzsche, chegando a fundar um grupo de estudos, chamado por eles mesmos, em tom de brincadeira, de “Santa Trindade”.

Então, para falar de Andréas-Salomé é preciso evocar esses proeminentes pensadores? Verídico é que quando pesquisamos a vida da filósofa, geralmente atrelado a ela estão Nietzsche e Freud, principalmente. No entanto, isso se dá mais pelo modo como a filósofa vivia, aos círculos que frequentava, do que pela necessidade de se citar nomes masculinos para lhe fazer presente na História da filosofia e da psicanálise:

Mencionar as relações interpessoais de Andreas-Salomé com grandes figuras intelectuais de seu tempo, mais do que um curioso detalhe biográfico, revela como essa profícua escritora *transitou*, com seu legado bibliográfico, entre diversas áreas do conhecimento. É

precisamente sua polivalência intelectual que parece contribuir para a timidez com a qual são feitas tentativas de análises mais sistemáticas de suas obras – timidez que se reflete também na escassez de estudos acerca da escritora, sobretudo em língua portuguesa – e que impede, ou ao menos torna inadequado, enquadrá-la em uma categoria específica das divisões formais do conhecimento. Nesse sentido, se as relações de Andreas-Salomé com Nietzsche, Rilke e Freud – para nos concentrarmos nas mais célebres – têm algo a nos dizer, *é que a pensadora soube transitar com maestria pelos territórios da filosofia, da literatura e da psicanálise*, num período histórico no qual as especializações de disciplinas tornavam-se cada vez mais evidentes (Lorenzoni, 2020, p. 2, grifos nossos).

Seus escritos abordam diversos assuntos, mas têm como um dos motes principais, segundo Schuck (2016), a crítica sobre as posições sociais e imagens impostas às mulheres:

Sua obra aborda sempre o problema do equilíbrio entre a diversidade de possíveis papéis e uma imagem circunscrita da mulher, assim como os problemas fundamentais que adentram a mudança cultural produzida no *fin-de-siècle*. Podemos destacar *Personagens femininos de Henrik Ibsen*, publicado em 1892, onde defende a necessidade de liberdade para as mulheres prisioneiras de variadas circunstâncias sociais; *Femitschka* e *Uma Divagação*, publicadas em 1898, novelas que tratam das paixões amorosas de duas mulheres, mas cumprem a função de exemplificar e generalizar a problemática das mulheres; e *O erotismo*, publicado na década de 1910, cuja temática central é a sexualidade feminina e onde já se evidencia um enfoque próximo ao psicanalítico (Schuck, 2016, p. 138-139).

Segundo Schuck (2016, p. 140), quando acessou o círculo psicanalítico, Andreas-Salomé já possuía reconhecimento enquanto escritora de vanguarda, “especialmente como criadora de heroínas fictícias que representavam a *nova mulher* que nascia na Europa”. Assim, desenvolveu grande interesse pela psicanálise ao participar do III *Congresso Psicoanalítico Internacional* de Weimar, em 1911, onde conheceu Freud, com quem estabeleceu diálogos que “propiciaram relações profissionais e amistosas duradoras”. Depois disso, a filósofa publicou diversos artigos na revista *Imago*, tais como *Sobre o tipo feminino* (1914), *Anal e sexual* (1915), *Psicossexualidade* (1917) e *O narcisismo como dupla direção* (1921).

Apesar de poucos textos traduzidos para o português, observamos a grande produção de Andreas-Salomé, seja enquanto filósofa, seja como psicanalista, lugar social do qual foi pioneira. Como pensadora, já era conhecida entre os falantes alemães, quando, aos cinquenta anos de idade, iniciou contato com Freud (Shuck,

2016). Enquanto escritora, versava, entre outros assuntos, sobre a temática da mulher e do feminino, tanto que as obras que falaremos aqui, isto é, *A humanidade da mulher, esboço de um problema* e *O erotismo* contém algumas das suas mais importantes ponderações sobre mulher e feminilidade.

Em todas as suas experiências vividas, de uma existência rica em paixões, produções, análises e criações, Andreas-Salomé manteve-se fiel a seus próprios desejos: “A força que a conduz e a torna insensível ao que se possa dizer não é a da rebelião – porque também a revolta tem os seus conformismos” (Michaud, 1991, p. 166). De acordo com Schuck (2016), mesmo que Andreas-Salomé não tenha vivenciado uma *práxis* política significativa, demonstrou ter um posicionamento politizado de vanguarda na medida em que discute a sexualidade feminina ainda no início do século XX, expressando ideias progressistas ao tematizar sobre liberdade sexual e infidelidade, por exemplo.

Embora não tenha exercido uma influência política e/ou militante para a causa feminista de seu tempo [...] identificamos [...] uma série de comportamentos, ensaios e publicações que denotam a força e o engajamento de Lou para a modificação dos espaços de interação social, de modo a reconhecer a mulher como merecedora de igual liberdade. Apesar de a autora ter resistido a participação direta no movimento de mulheres e sua obra ter sido considerada enquanto uma “retórica da ambivalência” por parte das críticas feministas dos anos 1990, sua contribuição para a discussão da maternidade e da sexualidade feminina é inegável. Através de questionamentos e ressignificações da imagem e do comportamento social e sexual, Lou fez sua contribuição para a libertação e emancipação das mulheres do século XX. A figura e o pensamento dessa filósofa adquiriram uma importância considerável para escritoras posteriores, tendo sido citada por Simone de Beauvoir no ensaio *A velhice* e referenciada por Anaís Nin no prefácio à obra *My Sister, My Spouse: a Biography of Lou Andreas-Salomé*, publicado em 1962 (Schuck, 2016, p. 146).

Antes de entrar nas análises da problemática filosófica de Andréas-Salomé, perguntamo-nos por que, quando citadas, as mulheres geralmente são nomeadas pelo primeiro nome (como pode ser visto no dizer acima, referenciando a filósofa como Lou), e não pelo sobrenome, como os homens. Inclusive, de acordo com Pechota (2022, p. 15), foi o holandês Gillot que, no lugar de seu nome “Liôlia” – variante russa de “Louise”, que era de difícil pronúncia para ele –, lhe nomeou como “Lou”, nome que posteriormente ela adotaria “não como habitual pronome feminino, mas como nome artístico”, com o qual se sentiu à vontade durante toda a vida.

Historicamente, o sobrenome carrega maior importância, sendo inclusive uma prática social e corriqueira chamar os homens pelos seus sobrenomes, enquanto que as mulheres são ditas pelos nomes, e somente as vezes pelos dois. Tecemos uma hipótese de que isso se dê, porque histórica e hegemonicamente os homens foram considerados superiores hierarquicamente às mulheres, e tal ação é refletida também quando estas e estes são mencionados em produções textuais, científicas ou não. Por que, então, enquanto mulheres que escrevem, produzem, discutem em ambientes científicos, mas também fora deles, acostumamo-nos a nos chamar pelo prenome ou por apelidos ao invés de pelo último nome?

Para além da formalidade do gesto, pensamos que nominar pelo sobrenome evocaria um tipo de igualdade nos ambientes de poder. Por isso, como gesto de resistência, optamos em usar os sobrenomes das filósofas e teóricas na medida do que foi possível (visto que Bingen, por exemplo, não é apenas o sobrenome de Hildegarda; pelo contrário, foi-lhe dado porque ela residiu na cidade de Bingen – inclusive, essa é uma prática desde a Antiguidade, quando ainda não se tinha o uso comum do sobrenome, como percebemos nos nomes das filósofas Aspásia *de* Mileto e Diótima *de* Mantinéia).

Voltando a temática principal deste capítulo, verificamos que Andreas-Salomé é uma filósofa que pensou sobre as mulheres a partir dos conceitos de sexualidade e de gênero, e, assim, propomos a análise discursiva de determinados recortes generalizando (n)o gênero, corporificando, fantasiando, desejando, simbolizando e generalizando (n)o sexo.

6.1 GENERALIZAR (N)O GÊNERO

Segundo Lago (1996), para a psicanálise que se iniciou com Freud, feminilidade e masculinidade, partindo da noção de bissexualidade, são atributos tanto das mulheres quanto dos homens. A psicanalista pondera que, para Freud, a fundamentação da concepção das características que diferenciam os gêneros é constituída nos diferentes contextos sócio-histórico-culturais, e não apenas resultado de determinações biológicas (Lago, 1996). Como formulou Freud (2010):

Também o homem é um animal de inequívoca disposição bissexual. O indivíduo corresponde à *fusão de duas metades simétricas, das quais uma é puramente masculina e a outra puramente feminina*, na opinião de vários pesquisadores. É igualmente possível que cada metade fosse originalmente hermafrodita. A sexualidade é um fato biológico que, embora de significação extraordinária para a vida psíquica, é psicologicamente difícil de apreender. Estamos habituados a dizer que cada pessoa mostra impulsos instintuais, necessidades, *características tanto masculinas como femininas; a natureza do masculino ou feminino, porém, pode ser indicada pela anatomia, mas não pela psicologia*. Para esta, a oposição dos sexos empalidece ante aquela entre *atividade e passividade, na qual identificamos precipitadamente a atividade com a masculinidade e a passividade com a feminilidade, o que de maneira nenhuma se confirma invariavelmente no reino animal*. Muita coisa ainda não é clara na teoria da bissexualidade, e na psicanálise só podemos ver como um contratempo o fato de não se ter ainda achado conexão entre ela e a teoria dos instintos. Como quer que seja, se tomamos como verdadeiro que na sua vida sexual o indivíduo quer satisfazer tanto os desejos masculinos como os femininos, estamos preparados para a possibilidade de que essas exigências não sejam cumpridas pelo mesmo objeto e que interfiram umas com as outras, quando não se consegue mantê-las separadas e conduzir cada impulso por uma trilha especial, apropriada para ele (Freud, 2010, p. 84-85, grifos nossos).

Podemos nos indagar, então, por que essa necessidade, ainda que precipitada, de colocar o feminino como passivo e o masculino como ativo – mesmo que para o psicanalista, mulheres e homens tenham ambos os “impulsos” e se diferenciem de fêmeas e machos do reino animal (que não simbolizam). Inclusive, o psicanalista afirma que “há muito tempo renunciamos à expectativa de um perfeito paralelismo entre o desenvolvimento sexual masculino e o feminino” (Freud, 2010, p. 204), como podemos verificar quando este fala sobre o sexo (genitais) das crianças, em que as meninas estariam “atrasadas” em relação aos meninos:

Não notamos a existência de um instinto sexual, que desde o início traz uma tendência para a meta da função sexual, a união das duas células sexuais. Vemos, isto sim, um grande número de instintos parciais, vindos de diferentes locais e regiões do corpo, que, de modo independente uns dos outros, buscam todos eles satisfação, e encontram essa satisfação em algo que chamamos *prazer de órgão*. Os genitais são as últimas dessas *zonas erógenas*, e já não podemos negar o nome de *prazer sexual* ao seu prazer de órgão. Nem todos esses impulsos que tendem ao prazer são acolhidos na organização derradeira da função sexual. Vários deles são eliminados como inúteis, pela repressão ou de outro modo, alguns são desviados de sua meta, da maneira notável que já mencionamos, e outros são mantidos em papéis secundários, servem para a realização de atos introdutórios, para a produção de

prazer preliminar. Vocês souberam que nesse prolongado desenvolvimento podem se notar várias fases de organização temporária, e também que as aberrações e atrofia da função sexual se explicam por esta sua história. A primeira dessas fases *pré-genitais* nós chamamos *oral*, pois, correspondendo ao modo como o lactente é alimentado, a zona erógena da boca domina o que podemos chamar de atividade sexual desse período da vida. Num segundo estágio vêm à frente os impulsos *sádicos* e *anais*, certamente em conjunção com o nascimento dos dentes, o fortalecimento da musculatura e o controle das funções esfinterianas. Justamente sobre essa peculiar fase de desenvolvimento acabamos de descobrir vários pormenores interessantes. Em terceiro lugar vem a fase *fálica*, em que nos dois sexos o membro viril — e o que a ele corresponde na garota — adquire uma importância que não mais poderá ser ignorada. Reservamos a expressão fase *genital* para a organização sexual definitiva, que se estabelece após a puberdade e na qual, somente então, o genital feminino tem o reconhecimento que o masculino adquiriu muito tempo antes (Freud, 2010, p. 176).

Extraímos desse trecho citado que mulheres e homens desempenham funções em relação a sexualidade, representando o que para a análise de discurso pecheuxiana serão as posições do sujeito. Nesse sentido, como materializado, passivo e ativo transitam entre as pessoas, mas ativo será considerado, como tradicionalmente já-é, como masculino, e passivo, como feminino. Apesar, então, de romper com uma formação discursiva que diz que só mulheres são passivas e só homens são ativos, Freud (2010), nesses trechos citados, não fura com a ideologia patriarcal, pois mantém os impulsos atrelados aos respectivos gêneros e sexos como sempre-já o foram.

Em outras palavras, dizer que mulheres e homens podem ser tanto ativos como passivos, a depender da situação, não muda o fato de que, em possíveis efeitos de sentidos, feminino é sinônimo, dada a passividade, de apático, desanimado, inativo, desinteressado, displicente, impassível, inapetente, indiferente, indolente, inerte, negligente, parado; enquanto que masculino, pela atividade, cola sentidos de eficiente, eficaz, diligente, rápido, ligeiro, despachado, desembaraçado, competente, trabalhador, esforçado, inteligente, esperto, perspicaz, sagaz, astuto, objetivo, prático, pragmático, atinado, lépido, entre outros. Estabelece-se, assim, uma relação de hierarquia entre passividade e atividade e, dada as condições de produção históricas, é bastante significativo que um seja relacionado ao feminino e o outro ao masculino.

Tais pensamentos têm mudado, muito com o avanço do feminismo de segunda, terceira e quarta onda, levando os estudos sobre sexualidade e gênero a outros lugares teóricos. Segundo Pereira (2016):

Dentre as diversas áreas e vertentes que visam a estudar a sexualidade humana atualmente, destaca-se o campo dos Estudos de Gênero, o qual procura, no âmbito acadêmico, compreender de modo interdisciplinar, com o auxílio das ferramentas oferecidas pelas áreas da biologia, psicologia, antropologia, sociologia, filosofia, entre outras, as relações de gênero e sexualidade dentro da cultura e sociedade humanas, não apenas a partir de uma perspectiva relacionada ao binarismo masculino/feminino, mas legitimando, também, outras possibilidades, tais como a transgeneridade. Dentro dessa corrente teórica, que tem como principais expoentes os filósofos pós-estruturalistas Michel Foucault e Judith Butler, postula-se que as características comportamentais consideradas masculinas ou femininas são construções culturais, determinadas pelos padrões e valores de determinadas sociedades e épocas, independentemente das características sexuais biológicas (Pereira, 2016, p. 13).

Ou, como diz Louro (1997), nessa nova perspectiva, gênero passa a ter uma abordagem historicista:

O conceito [de gênero] passa a ser usado, então, com um forte apelo relacional – já que é no âmbito das relações sociais que se constroem os gêneros. Deste modo, ainda que os estudos continuem priorizando as análises sobre as mulheres, eles estarão agora, de forma muito mais explícita, referindo-se também aos homens. Busca-se, intencionalmente, contextualizar o que se afirma ou se supõe sobre os gêneros, tentando evitar as afirmações generalizadas a respeito da "Mulher" ou do "Homem". Na medida em que o conceito afirma o caráter social do feminino e do masculino, obriga aquelas/es que o empregam a levar em consideração as distintas sociedades e os distintos momentos históricos de que estão tratando. Afasta-se (ou se tem a intenção de afastar) proposições essencialistas sobre os gêneros; a ótica está dirigida para um processo, para uma construção, e não para algo que exista *a priori*. O conceito passa a exigir que se pense de modo plural, acentuando que os projetos e as representações sobre mulheres e homens são diversos. Observa-se que as concepções de gênero diferem não apenas entre as sociedades ou os momentos históricos, mas no interior de uma dada sociedade, ao se considerar os diversos grupos (étnicos, religiosos, raciais, de classe) que a constituem (Louro, 1997, p. 19, acréscimos nossos).

De acordo com Friedan (1971, p. 91), “foi uma ideia freudiana, reforçada até adquirir a aparência de um fato, que encurralou tantas mulheres nos dias de hoje”. A autora diz que o conceito freudiano foi tomado literalmente e que, inclusive, o autor

foi “prisioneiro da própria cultura” (Friedan, 1971, p. 93). Ou seja, Freud, nos trechos citados como exemplo, não rompe com uma formação ideológica de viés patriarcal, porque está reproduzindo já-ditos anteriores, sentidos pré-estabelecidos, repetindo uma formação discursiva dominante sobre as mulheres de acordo com os meios de produção do período.

Assim, se Freud (2010) reproduz, nessas citações que trouxemos, a mesma formação ideológica patriarcal, o que verificamos em *A humanidade da mulher, esboço de um problema*, de Andréas-Salomé ([1899] 1991), é uma ponderação mais crítica às posições de feminino e de masculino que as mulheres e os homens desempenham. Atentemos.

A humanidade da mulher, esboço de um problema

Nesta maneira de ser intelectual, como em todo o resto do seu ser, a mulher é igualmente, *bem mais do que o homem*, determinada e ligada pela vida do seu corpo. Este é um ponto frequentemente negligenciado, em nome das mais banais convenções – e as mulheres, mais que ninguém, comentem este erro porque preferem fingir que só seres femininos débeis são sensíveis às disposições variáveis do seu organismo. E, no entanto, o que marca irrevogavelmente mesmo a mais saudável, a mais vigorosa das mulheres, como lei imposta a toda a sua existência física, o que *a diferencia do homem*, não é nada que a possa levar a sentir-se *inferior ao homem*, mas, *bem pelo contrário*, o que lhe permite afirmar-se *ao lado dele*, em toda a especificidade feminina dos seus dons; porque se trata de um fato extraordinariamente importante e rico de consequências: o ritmo natural da sua vida, tanto fisiológica como psíquica. A vida da mulher conforma-se nisso a um ritmo secreto, a altos e baixos regulares, que a encerram num ciclo que incessantemente recomeça e incessantemente volta a chegar ao seu termo e no qual todo o seu ser, com todas as suas manifestações, se sente harmoniosamente embalado. Assim, tanto física como intelectualmente, a linha que tende para o infinito e se ramifica com uma sutileza e uma complexidade crescentes não é do domínio da mulher: parece que, pelo simples fato de viver, ela percorre círculo após círculo. É estranho que sempre nos contentemos em deixar em silêncio esse ritmo vital, ou que o apresentemos como algo totalmente indiferente, uma vez que, bem pelo contrário, e precisamente na criatura absolutamente saudável e segura do seu corpo, ele lembra a festa e o recolhimento solene, os domingos que semeiam o tempo, as horas de paz profunda e serena que sem cessar controlariam, iluminariam e ordenariam a existência quotidiana e que exigem flores na mesa e na alma: pois nela se repete de novo, no sentido mais estritamente físico da palavra, aquilo que constitui também o ser íntimo da mulher, na sua grandeza e no seu conjunto (Andreas-Salomé, [1899] 1991, p. 610-611, grifos nossos).

Recorte 9

Verificamos que a filósofa: 1. tece uma crítica à sociedade da época e à História em geral, pois a racionalidade das mulheres é um ponto que foi menosprezado ao longo do desenvolvimento humano, racionalidade esta ligada ao seu corpo: (“Nesta maneira de ser intelectual, como em todo o resto do seu ser, a mulher é igualmente, *bem mais do que o homem*, determinada e ligada pela vida do seu corpo. Este é um ponto frequentemente negligenciado, em nome das mais banais convenções”); 2. imputa às mulheres a responsabilidade de não dar mais importância as questões relacionadas a si, ao seu corpo e ao seu desenvolvimento,

às mudanças que lhes são características e naturais: (“e as mulheres, mais que ninguém, comentem este erro porque preferem fingir que só seres femininos débeis são sensíveis às disposições variáveis do seu organismo”); 3. afirma que as mulheres não devem se sentir inferiores ao homem, mas, bem pelo contrário, iguais a eles: (“o que a diferencia do homem, não é nada que a possa levar a sentir-se inferior ao homem, mas, *bem pelo contrário*, o que lhe permite afirmar-se ao lado dele, em toda a especificidade feminina dos seus dons”).

Quão diferente do tradicional, então, é a crítica que Andréas-Salomé ([1899] 1991) elabora a respeito das condições de produção de mulheres e de homens! É revolucionário apontar que as mulheres tiveram sua racionalidade ignorada pela História e pelas sociedades. Também é visionário falar que as mulheres não devem se sentir inferiores aos homens e que devem cuidar de seus corpos, reconhecendo que as vezes estes serão débeis, mas que nem por isso serão ordinários ou devam ser subalternizados a outrem. Porque as mulheres são fisio e psicologicamente tão desenvolvidas quanto os homens, sendo grandiosas e complexas.

Ora, observamos, então, que a filósofa rompe com uma formação discursiva dominante a respeito das mulheres, desfilando-se de uma formação ideológica patriarcal, e reproduz uma formação imaginária outra, com mulheres devendo estar no poder de seus corpos e de suas vidas, sendo racionais, importantes e profundas.

6.2 CORPORIFICAR

Esse texto de Andreas-Salomé ([1899] 1991) é perpassado por dizeres sobre o corpo feminino e a intelectualidade, sobre o ciclo das mulheres. A humanidade da mulher estaria atrelada a noção corporal, no sentido literal do termo, como observamos no início de seu texto, no recorte 9:

A humanidade da mulher, esboço de um problema

Nesta maneira de ser intelectual, como em todo o resto do seu ser, a mulher é igualmente, *bem mais do que o homem*, determinada e ligada pela vida do seu corpo. Este é um ponto frequentemente negligenciado, em nome das mais banais convenções – e as mulheres, mais que ninguém, comentem este erro porque preferem fingir que só seres femininos débeis são sensíveis às disposições variáveis do seu organismo. E, no entanto, o que marca irrevogavelmente mesmo a mais saudável, a mais vigorosa das mulheres, como lei imposta a toda a sua existência física, o que *a diferencia do homem*, não é nada que a possa levar a sentir-se *inferior ao homem*, mas, *bem pelo contrário*, o que lhe permite afirmar-se *ao lado dele*, em toda a especificidade feminina dos seus dons; porque se trata de um fato extraordinariamente importante e rico de consequências: o ritmo natural da sua vida, tanto fisiológica como psíquica. A vida da mulher conforma-se nisso a um

ritmo secreto, a altos e baixos regulares, que a encerram num ciclo que incessantemente recomeça e incessantemente volta a chegar ao seu termo e no qual todo o seu ser, com todas as suas manifestações, se sente harmoniosamente embalado. Assim, tanto física como intelectualmente, a linha que tende para o infinito e se ramifica com uma sutileza e uma complexidade crescentes não é do domínio da mulher: parece que, pelo simples fato de viver, ela percorre círculo após círculo. É estranho que sempre nos contentemos em deixar em *silêncio* esse ritmo vital, ou que o apresentemos como algo totalmente indiferente, uma vez que, bem pelo contrário, e precisamente na criatura absolutamente saudável e segura do seu corpo, ele lembra a festa e o recolhimento solene, os domingos que semeiam o tempo, as horas de paz profunda e serena que sem cessar controlariam, iluminariam e ordenariam a existência quotidiana e que exigem flores na mesa e na alma: pois nela se repete de novo, no sentido mais estritamente físico da palavra, aquilo que constitui também o ser íntimo da mulher, na sua grandeza e no seu conjunto (Andreas-Salomé, [1899] 1991, p. 610, grifos nossos).

Recorte 9

O corpo e o intelecto das mulheres não foram só negligenciados, mas silenciados, invisibilizados, contidos, ao mesmo tempo que foram ditos, tomados, demarcados, num batimento, como já mencionamos, de uma presença na ausência e de uma ausência na presença sócio-histórica:

Há muito que as mulheres são as esquecidas, as sem-voz da História. O silêncio que as envolve é impressionante. Pesa primeiramente sobre o corpo, assimilado à função anônima e impessoal da reprodução. O corpo feminino, no entanto, é onipresente: no discurso dos poetas, dos médicos ou dos políticos; em imagens de toda natureza – quadros, esculturas, cartazes – que povoam as nossas cidades. Mas esse corpo exposto, encenado, continua opaco. Objeto do olhar e do desejo, fala-se dele. Mas ele se cala. As mulheres não falam, não devem falar dele. O pudor que encobre seus membros ou lhes cerra os lábios é a própria marca da feminilidade (Perrot, 2003, p. 13).

O que Perrot (2003) está afirmando é que há discursivização do corpo feminino em diversas instituições, como a Igreja, a Escola, a Família, a Mídia etc. Porém, as mulheres, em seu desempenho da feminilidade, foram obrigadas, histórica e socialmente, a calar sobre ele.

Ainda hoje, o corpo feminino, silencioso e dissecado continua sendo o principal suporte da publicidade. E também é o da alegoria política que, no século XIX, encheu as cidades europeias de estátuas em homenagem aos grandes homens coroados por musas evanescentes; de monumentos aos mortos heroicos chorados pelas viúvas e pelas moças. A guerreira Germania encarna a unidade alemã, ao passo que Marianne, uma robusta mulher do povo, com o seio descoberto e cingindo o barrete frígio (vindo da Revolução Francesa), encarna a República. Trata-se de formas desapropriadas de um corpo reduzido ao silêncio da figuração muda (Perrot, 2003, p. 15).

No contexto de produção do século XIX, segundo Perrot (2003), toda singularidade corporal deveria desaparecer até restar um modelo impessoal. Esse modelo ditava às mulheres “da boa sociedade” que fossem discretas, cobrindo os seios, as pernas, os tornozelos, a cintura, objetos estes de censuras, posto serem obsessões eróticas de cada época que se traduziam nas imposições da moda. Além disso, os cabelos, “signo supremo da feminilidade”, deveriam ser disciplinados, cobertos por chapéus ou véus.

As moças “tal como deveriam ser”, principalmente as em idade de casar, de acordo com a historiadora, precisariam ter comedimento nos gestos, nos olhares, na expressão das emoções, que não deixariam transparecer a não ser que estivessem conscientes delas. Assim, a “mulher decente” não deveria alterar o tom de voz e teria o riso proibido, limitando-se a sugerir um sorriso⁴⁰. Também deveria conter o choro, deixando cair lágrimas apenas em certas ocasiões – demonstrações proibidas aos homens, dado seu impedimento à masculinidade.

Voltando ao recorte 9, Andreas-Salomé ([1899] 1991) está falando também do ciclo do corpo feminino, que é diferente do corpo masculino. Ora, as duas diferenças mais gritantes entre o corpo de ambos é o fato de que a mulher menstrua e pode gerar outras vidas. Desse último ponto falaremos mais na sequência; já sobre a menstruação, podemos afirmar que é um tema tabu nos mais diferentes meios em que se fala ou se cala sobre ele. O que a filósofa está nos dizendo, no trecho recortado, é que mulheres são ligadas à vida pelo seu corpo e que isso é constantemente negligenciado. Tanto é assim, que preferem fingir que não são atingidas pelas variações do seu organismo. Mas as variações sofridas ciclo após ciclo seriam o que as distinguem dos homens e o que lhes permitiria se firmar ao lado deles, posto que é o ritmo natural da sua vida, seja fisiológica, seja psicologicamente.

Interessante pensar também que, nesse texto, Andreas-Salomé ([1899] 1991) não está falando sobre procriação, e sim sobre o ciclo que incessantemente recomeça e volta a chegar ao seu fim. A filósofa rompe, com isso, sem dizer abertamente sobre a menstruação, sobre um não-dito que toma o corpo de algumas pessoas⁴¹ uma vez ao mês, e fala dele como algo que harmoniosamente embala-as

⁴⁰ Apesar dos séculos diferentes, surge-nos que vem daí, talvez, o porquê de a *Mona Lisa*, de Leonardo da Vinci, esboçar um “sorriso misterioso”, ao invés de ser retratada às gargalhadas.

⁴¹ Ressaltamos que não apenas mulheres cis podem menstruar ou não, mas também homens trans, por exemplo.

em sua vivência. Porém as mulheres precisam se apropriar de seu corpo, dos seus ciclos, de suas particularidades, senão elas só percorrem círculo após círculo sem se darem conta desse ritmo vital, que é absolutamente saudável e as constituem.

De acordo com Perrot (2003, p. 16), “a ausência da educação sexual faz com que a primeira menstruação seja uma surpresa vivida quase sempre no medo e na vergonha”. E, ainda pior é a menopausa, que “ocorre numa semiclandestinidade”, uma vez que “a mulher no climatério já não é mulher, e sim uma velha, eventualmente dotada de mais poderes e liberdades, porém privada de fecundidade e, em consequência, de sedução”.

O silêncio sobre a menstruação é tal que, até na atualidade, é difícil encontrar textos científicos que abordem o tema. Isso pode ser tanto pela menstruação ser vista como suja, como também pelo fato de só haver preocupação com a fecundação no ciclo biológico das pessoas que podem gerar. Em outras palavras, ainda que falem sobre o sistema reprodutivo, sobre a puberdade e a menopausa das mulheres, a preocupação dos dizeres está geralmente em falar sobre a gestação da vida, e não com o ciclo em si que leva a isso. Conforme afirma Matos (2003), a partir de Roxo (1928):

Para o discurso científico da medicina, as funções tradicionais atribuídas aos gêneros estariam iniludível e irreversivelmente enraizadas na anatomia e na fisiologia. Os médicos [do final do século XIX e início do século XX] viam a mulher como produto do seu sistema reprodutivo, base de sua função social e de suas características comportamentais: o útero e os ovários determinariam a conduta feminina desde a puberdade até a menopausa, bem como seu comportamento emocional e moral, produzindo um ser incapaz de raciocínios longos, abstrações e atividade intelectual, mais frágil do ponto de vista físico e sedentário por natureza; a combinação desses atributos, aliada à sensibilidade emocional, tornava as mulheres preparadas para a procriação e a criação dos filhos (Matos, 2003, p. 114, acréscimos nossos).

Vale lembrar que o ciclo das pessoas que menstruam é um processo natural que ocorre durante o período reprodutivo, sendo que a menstruação acontece quando não há a fertilização do óvulo. Fisiológica e biologicamente é essa a definição, porém, na História, a menstruação é vista como algo místico, sujo, ligado ao mal, uma vez que tem relação com o poder feminino, como Andreas-Salomé ([1899] 1991) está afirmando:

Historicamente muitas culturas, como por exemplo a judaico-cristã, condenaram o sangue menstrual como algo sujo, mas também como um símbolo de poder feminino, não aceitável para a época. Há registros na história, que nas culturas paleolíticas, a mulher é vista como um ser muito poderoso. Menstruar, isto é, apresentar hemorragias mensais, geralmente sem causar complicações, e ser capaz de gerar uma nova vida expressam uma condição da fertilidade feminina (Vargens; et al, 2019, p. 1).

A própria criação de um outro ser é uma ação muito poderosa, mas que faz parte do ciclo das mulheres, e por isso foi historicamente desprezada ou controlada, assim como a menstruação.

A menstruação é um processo relacionado não somente às mulheres, mas também a seu grupo social, sendo um evento socialmente importante. De acordo com os aspectos socioculturais, cada grupo social possui visão e interpretação distintas sobre a menstruação, que marca a vida da mulher, por ser um período de transição em dois estágios diferenciados. Há culturas, por exemplo, que levam a menstruação a um alto significado social e comunitário, proporcionando ritos, festividades para as mulheres na fase da menarca. Há outras que excluem as mulheres de seu meio social nesse período. Desse modo, a menstruação, dependendo do ambiente sociocultural da mulher, expressa diferentes crenças, sendo desenvolvidas e transmitidas ao redor desse processo (Vargens; et al, 2019, p. 2).

Se histórica e socialmente os corpos das mulheres não eram interessantes, mas somente sua capacidade de reproduzir, Andréas-Salomé ([1899] 1991) revoluciona ao falar sobre essa condição única feminina de maneira tão profunda, buscando equidade com os homens a partir desta. Inclusive, o ciclo que as mulheres passam é visto pela filósofa como aquilo que constitui o *ser* íntimo da mulher, na sua grandeza e no seu conjunto, nada tendo de pejorativo ou prejudicial às características do masculino. A filósofa ressoa, assim, contrária ao pensamento freudiano, segundo Colling (2014), de que mulheres seriam inferiores por não terem pênis, sentindo inveja das genitálias do masculino.

6.3 FANTASIAR

Fantasia, para Freud, “designa a vida imaginária do sujeito e a maneira como este representa para si mesmo sua história ou a história de suas origens”

(Roudinesco; Plon, 1998, p. 223). No próximo recorte, analisamos que Andréas-Salomé ([1899] 1991) clama pelas mulheres lutarem pelos seus direitos, mas fala sobre como estas imaginavam ter que imitar os homens, assumindo, inclusive, pseudônimos masculinos para escrever:

A humanidade da mulher, esboço de um problema

Embora, sem dúvida, esteja pouco a pouco a passar o tempo em que as mulheres imaginavam dever imitar os homens em todos os domínios em que pretendiam dar provas do seu valor, trabalhando por consequência sob pseudônimos masculinos – e não somente quando eram escritoras – estamos muito longe ainda de encarar com respeito tudo o que é específico da mulher. Enquanto elas mesmas não o fizerem, enquanto não procurarem compreender-se tão apaixonada e tão profundamente quanto possível na sua diferença em relação ao homem – e antes de mais nada exclusivamente nessa diferença –, utilizando para esse fim, escrupulosamente, os mínimos indícios quer do seu corpo quer da sua alma, elas nunca poderão saber com que amplitude e com que força podem se desenvolver, em virtude da estrutura própria da sua essência, e quanto, de fato, são vastas as fronteiras do seu mundo. *A mulher nem sempre está suficientemente presente a si mesma*, e por consequência *não se tornou ainda suficientemente mulher* – pelo menos tal como ela vive nos sonhos dos melhores homens da sua época e nos seus próprios sonhos. Outrora faltava-lhe para atingir esse objetivo – e de resto faltava a todos os seres humanos – *prática do conhecimento de si e liberdade face a preconceitos enraizados pelo hábito*; ela não conhecia nem todos os tesouros nem todas as salas que lhe pertenciam de direito, e não ousava instalar-se para viver senão nas que primeiro lhe apareciam, ornamentando-as de qualquer maneira. Mas mais tarde, cedendo à intimidação, ela seguir, com uma singular estupidez, o apelo que a arrancava à sua própria morada para a lançar à estrada. Infelizmente, esse apelo tornou-se para muitas mulheres que a ele taparam os ouvidos – nele encontrando não uma sedução mas uma ameaça – um imperativo do destino, como para as outras: pela simples razão de que a compreensão de uma necessidade social, seja ela ou não um imperativo da sociedade, as lança no meio de uma confusão onde são forçadas a abrir caminho à cotovelada e a distribuir golpes sem tréguas nem descanso, dispersando-se, tal como os homens, em atividades parciais. Esse é um fato que não se poderá resolver com frases, e sobre o qual não temos aqui tempo de insistir. (Andreas-Salomé, [1899] 1991, p. 610-611, grifos nossos).

Recorte 10

Perguntamo-nos, assim, por que Andréas-Salomé ([1899] 1991) se utiliza do verbo/significante imitar. É do contexto histórico que as mulheres, como mostramos até aqui, não puderam, em geral, pegar na “pena” ou despender de tempo para se dedicar à contemplação objetiva do mundo. Por isso, analisamos que “imitar” aqui está materializando a crítica da filósofa a respeito das condições de produção que impediram as mulheres de produzirem conhecimento, por exemplo. Mas o “imitar” seria uma fantasia, pois as mulheres não precisam copiar os homens para escreverem ou pensarem; basta que sejam elas mesmas, isto é, sejam mulheres, objetivo ainda a ser alcançado pelos sujeitos para a pensadora. Como diz Beauvoir (1970a):

Mas comumente é em seres femininos que a Mulher é procurada. É por ela, através do que nela há de pior e de melhor, que o homem faz a aprendizagem da felicidade, do sofrimento, do vício, da virtude, do desejo, da renúncia, do devotamento, da tirania, que faz a

aprendizagem de si mesmo; ela é o jogo e a aventura, mas também a provação; é o triunfo da vitória e o, mais áspero, do malogro superado; é a vertigem da perda, o fascínio da danação, da morte. Há todo um mundo de significações que só existe pela mulher; ela é a substância das ações e dos sentimentos dos homens, a encarnação de todos os valores que solicitam libertação (Beauvoir, 1970a, p. 242).

Para Colling (2014, p. 32), Freud afirma que tornar-se mulher é aceitar não ser homem: “a inveja do falo masculino transforma-se na inveja do indivíduo masculino”. Por isso, de acordo com a autora, Freud ponderou que a mulher tenta equiparar-se ao homem durante toda a sua vida, “numa tentativa de abandonar a sua condição de castrada, falhada”. Para Beauvoir (1970b, p. 9), ninguém nasce mulher, torna-se: “nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino”. Já segundo Lacan ([1972-1973] 2008), a mulher não existe, o que, de acordo Colling (2014), inicialmente deu a entender, para muitas mulheres, a negação de sua existência. No entanto, e concordamos com a autora, a frase lacaniana “significa, na verdade, que não há definição geral, que não há uma essência que defina o que é ser mulher”, isto é, “não existe a Mulher, existem mulheres” (Colling, 2014, p. 32-33).

Andréas-Salomé ([1899] 1991) pondera, assim, que embora esteja mudando, a dominação do pensamento de que as mulheres precisavam imitar os homens para produzirem algo ainda impera no período. No entanto, cabe as próprias mulheres saberem da força que têm. Precisam, estas, buscar nas diferenças em relação aos homens a amplitude de sua capacidade. Em outras palavras, as mulheres devem compreender profunda e apaixonadamente (su)as diferenças em relação aos homens, pois é no que as fazem mulheres que reside a igualdade.

É um jogo de palavras e conceitos que a filósofa usa para poder dizer que as diferenças não são limitações, e sim devem ser o que tornam vastas as fronteiras do mundo feminino. Ponderar sobre fronteiras vastas já é alargar o pensamento, mostrando uma outra formação imaginária sobre as mulheres, posto que estas eram ditas como atreladas ao lar, ao doméstico, limitadas ao espaço privado e as posições que podiam e não podiam historicamente ocupar.

Para que isso aconteça, as mulheres precisam estar presentes a si mesmas. Isso materializa um efeito de sentido de que as mulheres devem se conhecer, saber de si, de seu ciclo, de suas características, para assim apropriarem-se de si mesmas, presentificarem-se. Para Andréas-Salomé ([1899] 1991), por isso é necessário que as mulheres pensem, falem, discutam, entendam sobre si mesmas. Só assim as mulheres terão toda a sua potencialidade despertada. E não é sem luta que isso se dá, mas sim com muita coragem e determinação.

Por outro lado, é necessário, como já foi materializado na seção *Embelezar*, fantasiar que o corpo das mulheres seja belo. Mas não somente de corpo vive a beleza. Vejamos como a humanidade da mulher necessita da “beleza que lhe é própria” (Andreas-Salomé, [1899] 1991, p. 612).

A humanidade da mulher, esboço de um problema

Uma coisa pelo menos é certa: é que precisamente em tal luta pela vida seria preciso antes de mais nada desejar que a mulher demonstrasse que tinha estômago sólido e que podia digerir mesmo os bocados mais duros *sem nada perder da beleza que lhe é própria* e sem deixar de impor às coisas a sua *marca de mulher*, em vez de *renunciar à feminilidade em seu favor*, ainda que essa fidelidade deva arrastar consigo alguma atenuação das suas qualidades de concorrente: ela deveria por um pouco da *alma feminina*, do calor familiar e da harmonia onde elas estejam ausentes, mas poderia talvez *agir discretamente*. Quem será mais forte? *A mulher, ou o que arranca a si mesma de não feminino?* Só o tempo no-lo poderá dizer (Andreas-Salomé, [1899] 1991, p. 611-612, grifos nossos).

Recorte 11

Beauvoir (1970a, p. 280) afirma que a mulher é “para além de todas as coisas, a Beleza”, por isso, “só pela mulher há beleza no mundo”. A beleza aqui não está se referindo apenas ao corporal, mas aquilo que as mulheres têm de característica, como amorosidade, lealdade, afetuosidade, graciosidade, doçura etc. Isso as diferencia dos homens, que precisam destas para serem completos. Percebemos, aí, uma inversão nos dizeres históricos e dominantes de que as mulheres seriam incompletas e precisariam do homem-antes para poder *vir-a-ser* no momento-depois. Isso adviria do duplo e “decepcionante” aspecto das mulheres, por serem, simultaneamente, tudo que os homens desejam e tudo que estes não alcançam, posto que elas não são aquilo que é esperado delas, e sim o que querem.

Ela, a mulher sinônimo de Beleza, se manifestará no carnal, material, mas dirá do imaterial, do inessencial:

Eis, portanto, por que a mulher tem um duplo e decepcionante aspecto: ela é tudo a que o homem aspira e tudo o que não alcança. Ela é a sábia mediadora entre a Natureza propícia e o homem: é a

tentação da Natureza indomada contra toda a sabedoria. Do bem ao mal, ela encarna carnalmente todos os valores morais e seus contrários; é a substância da ação e o que se lhe opõe, o domínio do homem sobre o mundo e seu malogro; como tal é a fonte de toda reflexão do homem sobre a própria existência e de toda expressão que possa dar-lhe; entretanto, ela se esforça por desviá-lo de si mesmo, por fazê-lo soçobrar no silêncio e na morte. Serva e companheira, ele espera que ela seja também seu público e juiz, que ela o confirme em seu ser; mas ela contesta-o com sua indiferença, e até com seus sarcasmos e risos. Ele projeta nela o que deseja e o que teme, o que ama e o que detesta. E se é tão difícil dizer algo a respeito é porque o homem se procura inteiramente nela e ela é Tudo. Só que ela é Tudo à maneira do inessencial: é todo o *Outro*. Enquanto outro, ela é também outra e não ela mesma, outra e não o que dela é esperado. Sendo tudo, ela nunca é *isso* justamente que deveria ser; ela é perpétua decepção, a própria decepção da existência que não consegue nunca se atingir nem se reconciliar com a totalidade dos existentes (Beauvoir, 1970a, p. 242).

Observamos que Andréas-Salomé ([1899] 1991) está falando da feminilidade atrelada ao que é ser mulher, que esta deve se apropriar do que é feminino em vez de renunciar à feminilidade em seu favor. Sem descrever o que seria feminilidade e feminino, só podemos tatear uma materialidade da filósofa que implica num gesto de leitura de que esses substantivos não estariam ligados, como historicamente são, à fraqueza, à incapacidade, à subjugação. Isso ecoa quando Andréas-Salomé ([1899] 1991, p. 611) diz que a mulher deveria por, em sua luta, “um pouco de alma feminina, do calor familiar e da harmonia onde elas estejam ausentes”, caracterizando “calor familiar” e “harmonia”, como algo da ordem do feminino. E ainda pergunta quem será mais forte: se a mulher ou o que ela arranca de si mesma de não feminino, produzindo um efeito de sentido de que a mulher é forte na medida em que é feminina. Em outras palavras, dando ao feminino significado de força, de calor, de harmonia, e dizendo que a mulher é tanto mais forte quando dele se apropria.

6.4 DESEJAR

Outra inversão nos dizeres históricos é que a humanidade da mulher viria de seu desejo, e esse não necessariamente é um desejo de família, de casamento, de prole, de estar no lar, como historicamente foi dito sobre “ela”.

A humanidade da mulher, esboço de um problema

Além dessa circunstância, uma outra ainda leva as mulheres a evadir-se, aos lotes, da estreiteza exclusiva do círculo familiar: a sua espontânea avidez, profunda e inegável, a sua fome de um alimento mais sólido e mais variado que só com dificuldade encontram no lar. Estes são dois estados de coisas que não devem ser confundidos: porque, ainda que pareça aplicar-se ardentemente ao objetivo único da sua emancipação, uma jovem pessoa humana talvez procure apenas encontrar-se a si mesma e à sua própria evolução. Talvez até consiga ter uma determinada profissão exterior ao seu lar, embora esta nada a seduza, quando em todas estas experiências ela não faz mais nada que comprometer-se às cegas nas diversas vias que quer seguir para chegar a *si mesma*, para enfim se abraçar inteiramente, se possuir inteiramente, e, portanto, poder dar tudo o que tem. Quantas jovens provisoriamente enfadadas, com grande escândalo dos seus, com as pequenas obrigações domésticas, não desejam, sem o saber, *nada mais do que desabrochar numa alma feminina rica e preciosa*, em cujo círculo cada um se sinta rodeado pela paz do mundo natal – e se se lhes proíbe tentarem a experiência, *se as suas capacidades mais evidentes se atrofiam*, e elas condenadas a uma eterna discordância, angulosa e mal proporcionada, pagando na velhice com vagas de bÍlis amarga as moedas de outro que não foi permitido oferece-lhes outrora. A este respeito só se pode, portanto, pregar sempre a liberdade e ainda a liberdade, e é preciso infringir todas as barreiras, romper todos os limites artificiais, porque é mais sensato confiar nas vozes do desejo que se elevam do seio do ser humano, mesmo quando se exprimem erradamente, do que confiar em teorias preconcebidas e falsificadas. Em todos os casos em que uma evolução pode conferir a um ser esplendor e alegria, e por mais bizarro que possa parecer o seu ziguezaguear, nem por isso deixa de estar no bom caminho e terá finalmente como objetivo conduzir a mulher à maturidade, *à própria mulher*, ou seja, à sua mais secreta capacidade de viver (Andreas-Salomé, [1899] 1991, p. 612).

Recorte 12

Para Roudinesco e Plon (1998), *demanda* é similar a *desejo*:

[desejo é um] termo empregado em filosofia, psicanálise e psicologia para designar, ao mesmo tempo, a propensão, o anseio, a necessidade, a cobiça ou o apetite, isto é, qualquer forma de movimento em direção a um objeto cuja atração espiritual ou sexual é sentida pela alma e pelo corpo. Em Sigmund Freud, essa ideia é empregada no contexto de uma teoria do inconsciente para designar, ao mesmo tempo, a propensão e a realização da propensão. Nesse sentido, o desejo é a realização de um anseio ou voto (*Wunsch*) inconsciente. [...] Entre os sucessores de Freud, somente Jacques Lacan conceituou a ideia de desejo em psicanálise a partir da tradição filosófica, para dela fazer a expressão de uma cobiça ou apetite que tendem a se satisfazer no absoluto, isto é, fora de qualquer realização de um anseio ou de uma propensão (Roudinesco; Plon, 1998, p. 146, acréscimos nossos).

Desse modo, o que a filósofa está dizendo é que as mulheres talvez apenas demandem por uma contemplação de si, buscando evoluir, sem a necessidade de casar e/ou ter filhos, como histórica e hegemonicamente lhes foi imposto. De acordo com Fraisse e Perrot (1991), o contexto de produção do século XIX está ligado à modernidade e às suas exigências de mudança, o que faz com que as mulheres também queiram mudar e tenham o desejo de ultrapassar os limites impostos ao seu sexo. É isso que percebemos no recorte de Andréas-Salomé ([1899] 1991): as

mulheres saem “aos lotes” do controle da vida familiar; têm fome de alimento mais sólido e mais variado do que encontram no lar.

As mulheres souberam apoderar-se dos espaços que lhes eram deixados ou confiados para alargar a sua influência até às portas do poder. Aí encontraram os rudimentos de uma cultura, matriz de uma “consciência de gênero”. Tentaram também “sair” daí para terem, “finalmente, lugar em toda a parte”. Sair fisicamente: deambular fora de casa, na rua, ou penetrar lugares proibidos – um café, um comício –, viajar. Sair moralmente dos papéis [posições] que lhes são atribuídos, ter opinião, passar da submissão à independência: o que pode acontecer tanto no público como no privado (Perrot, 1991, p. 503, acréscimos nossos).

Como afirma Sledziewski (1991, p. 42, acréscimos nossos), “descobrir que as mulheres podem ter um lugar [outro] não significa que este lhes seja concedido”. Pois, assim como o espaço é dado ou tomado pelas mulheres, este lhes pode ser tirado, seus direitos suprimidos, sua liberdade capturada.

No seio da família, a mulher apresenta-se à criança e ao jovem revestida da mesma dignidade social dos adultos masculinos; mais tarde ele sente no desejo e no amor a resistência, a independência, da mulher desejada e amada; casado, ele respeita na mulher a esposa, a mãe, e na experiência concreta da vida conjugal ela se afirma em face dele como uma liberdade. O homem pode, pois, persuadir-se de que não existe mais hierarquia social entre os sexos e de que, grosso modo, através das diferenças, a mulher é sua igual. Como observa, entretanto, algumas inferioridades — das quais a mais importante é a incapacidade profissional — ele as atribui à natureza. Quando tem para com a mulher uma atitude de colaboração e benevolência, ele tematiza o princípio da igualdade abstrata; e a desigualdade concreta que verifica, não a põe. Mas, logo que entra em conflito com a mulher, a situação se inverte: ele tematiza a desigualdade concreta e dela tira autoridade para negar a igualdade abstrata. Assim é que *muitos homens afirmam quase com boa-fé que as mulheres são iguais aos homens e nada têm a reivindicar, e, ao mesmo tempo, que as mulheres nunca poderão ser iguais aos homens e que suas reivindicações são vãs*. É que é difícil para o homem medir a extrema importância de discriminações sociais que parecem insignificantes de fora e cujas repercussões morais e intelectuais são tão profundas na mulher que podem parecer ter suas raízes numa natureza original (Beauvoir, 1970a, p. 20, grifos nossos).

Verificamos que Andréas-Salomé ([1899] 1991) aborda que não há diferença numa suposta “natureza original” entre os sexos, e sim que a humanidade da mulher está nas suas singularidades. A filósofa não só não está falando que as mulheres desejam um lar, como também não está dizendo sobre a função do casamento ou

da gravidez. As mulheres, entediadas com as obrigações domésticas, desejam desabrochar numa alma feminina rica e preciosa. A filósofa, assim, fala de maneira positiva pela busca da riqueza, ainda que oriunda de um não-trabalho, isto é, advinda de uma “alma feminina rica e preciosa”. Caso contrário, se lhe forem negadas tentarem essa experiência, se lhe forem recusadas suas capacidades mais evidentes, podem ficar amargas na velhice, arrependendo-se do que poderiam ter vivido e lhes fora negado, seja pela condição de gênero, seja pela de classe. Tal articulação da filósofa pode ser devido ao fato de que a condição de vida na classe superior permitiria o não-trabalho, oportunizando tempo livre para ler, estudar, contemplar a vida e as coisas materiais e imateriais. Observamos que as capacidades mais evidentes das mulheres que podem se atrofiar não são nenhum dos significantes de doçura, maternidade, cuidado, amor etc, mas sim suas capacidades ligadas à vontade de sair e explorar o mundo e a si mesmas, sendo, portanto, significantes de coragem, aventura, ímpeto, liberdade entre outros.

A filósofa ainda chama a atenção para a necessidade da ordem do desejo de se lutar pela liberdade, de se infringir todas as barreiras históricas, sociais e culturais que se manifestam como teorias preconcebidas e falsificadas. É esse o sentido de evolução empregado, é isso que as mulheres devem buscar para, enfim, serem conduzidas à maturidade, à própria mulher, à sua mais secreta capacidade de viver.

Então, nesse texto poético e filosófico, Andréas-Salomé ([1899] 1991) problematiza sobre a humanidade da mulher primeiro falando sobre como estas são iguais aos homens, dadas as suas particularidades, como devem respeitar seu ciclo, seu próprio ritmo de existência, tecendo uma crítica ao silêncio que recaí sobre as características que são femininas; depois, diz de uma grandeza que se faz sendo mulher, sem precisar imitar os homens, e sim buscando o que lhe é próprio; para, por fim, afirmar da procura pelo desejo, num desejar constante, desejar do desejo, dizendo que o valor da mulher está nela mesma, em ser mulher, e não num lugar-fora.

Analisamos, então, que os recortes trazidos materializam uma formação de discurso não dominante, com um viés ideológico que, se não feminista, está longe de ser o patriarcal, constituindo uma formação imaginária das mulheres a partir de uma perspectiva que as coloca como sujeitos desejantes e grandiosos. A feminilidade também é atrelada a outros significantes no não-dito, como coragem,

aventura, liberdade, capacidade, competência, etc, e em nada perde para a masculinidade, *bem pelo contrário*, sendo-lhe igual.

Com isso, seguimos nossas observações a respeito da obra filosófica de Andreas-Salomé ([1910] 2022b), agora com uma perspectiva mais psicanalista, para falar sobre as mulheres e o erotismo.

6.5 SIMBOLIZAR

Em seu texto *O erotismo*, Andreas-Salomé ([1910] 2022b) diz desse termo a partir de vários vieses, como do erotismo ligado à arte, do erotismo social e religioso, da idealização do erotismo, da embriaguez do amor, da maternidade, da mulher, do homem, e do feminino e do masculino.

Sua escrita é de uma poética ímpar, como podemos observar quando a filósofa metaforiza o erotismo como uma árvore que cresce e se enraíza na existência humana.

Já enraizado na base de toda a existência, o erotismo cresce, assim, a partir do mesmo solo rico e forte, podendo espichar-se até a altura que seja e transformar-se em poderosa árvore prodigiosa ocupadora de espaço, para então perseverar com a força escura e terrena de sua raiz, mesmo onde seu solo esteja completamente atulhado por construções (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 69).

Desse modo, Andreas-Salomé ([1910] 2022b) é revolucionária no sentido de ser uma mulher, filósofa, psicanalista, falando sobre erotismo e sexualidade num contexto social e histórico em que as mulheres eram reprimidas em sua existência. Por isso, antes de analisarmos o que a filósofa disse das mulheres nesse texto, há a necessidade de verificarmos qual o seu pensamento geral sobre sexo, atrelado ao erotismo. Porque Andreas-Salomé ([1910] 2022b) não está pensando apenas em sexo, gênero, mulheres, homens, feminino, masculino, e sim está ponderando sobre uma das atividades mais simbólicas da vida humana, isto é, a prática sexual, e faz isso por meio do significante *erotismo*.

É preciso, então, verificarmos por que a filósofa ousou entrar na contemplação da prática sexual por esse caminho. Segundo definição comum, o erotismo tem a ver com o estado de excitação sexual das pessoas. Já para Martinez

(2016), o erotismo é uma realidade indissociável ao ser humano. Seria um frenesi da vida do qual não podemos nos livrar. Segundo a psicanalista, na psicologia e, mais especificamente, no campo da sexualidade (num viés higienista), o que dominou o pensamento médico e jurídico a partir da segunda metade do século XIX foi a visão tecnicista da sexologia. Para Martinez (2016),

Sexologia foi o nome que se deu à disciplina que tomou por objeto de estudo a atividade sexual humana e que tinha como objetivo *descrever* tais atividades e propor para ela fins *terapêuticos*. Ou seja, tratava-se de uma pretensão técnica e científica de agenciar o campo do erótico por meio da disciplina do corpo, visando a domesticação dos desejos e a adaptação do sujeito à sua realidade factual. Para a instauração de tal projeto tecnicista a sexologia partia da premissa de que a sexualidade dita “normal” era aquela que tinha fins reprodutivos e que estava centrada na atividade genital heterossexual, ou seja, o coito praticado entre o pênis e a vagina. Todas as demais práticas sexuais humanas que buscavam o prazer, ou seja, o erotismo mesmo, mas não a reprodução, deveriam ser localizadas no polo da perversão e da patologia e deviam ser extintas e controladas por meio de técnicas médicas e jurídicas (Martinez, 2016, s.p.).

Essa contextualização das condições de produção sobre a sexologia será importante para analisarmos, depois, os recortes de Andreas-Salomé ([1910] 2022b), em que a filósofa fala, por um lado, sobre o erotismo de maneira revolucionária, e, por outro, por um viés que se entrelaça aos conceitos de sexualidade propostos para época. Isto é, diz de um erotismo ligado ao prazer, sem distinção de sexo para vivenciá-lo, mas também o entende como uma prática ligada à procriação. Assim, Andreas-Salomé ([1910] 2022b) afirma que o erótico está relacionado, na sexualidade, ao campo do fisiológico, mas também do imaterial, sendo algo digno e natural da humanidade:

No que diz respeito à base do erótico, à sexualidade, isso significa sua investigação cada vez mais profunda no sentido fisiológico. A sexualidade como uma forma de necessidade, assim como a fome, a sede ou quaisquer outras manifestações de vida de nosso corpo, torna-se acessível à compreensão de sua outra essência e de seu efeito apenas sobre essa base. Assim como apenas a investigação individual cuidadosa e a averiguação de fatos podem fornecer orientações sobre as necessidades nutricionais ou outras de nosso corpo, aqui tampouco tem validade qualquer outro princípio norteador que não aquele que costumamos celebrar como o mais alto de todos no campo da ética: aquele segundo o qual a menor coisa, a mais ínfima, que se encontra no mais baixo nível, não parece em nada

menos considerável do que aquilo que é dotado de toda a dignidade humana (Andreas-Salomé ([1910] 2022b, p. 65).

Entre outros símbolos evocados do erotismo, da sexualidade, Andreas-Salomé ([1910] 2022b, p. 66, acréscimos nossos) fala sobre a abstinência, ou seja, a não necessidade de se comportar sexualmente ou ter uma vida sexual ativa: “seria então concebível [...] que se chegue a conclusões referentes à abstinência sexual que a façam parecer não apenas lícita do ponto de vista da saúde, mas também valiosa”, isto é, “no sentido de um valor que aumenta a força ao reabsorver e implementar tal força [a sexual]”. Sobre isso, a filósofa aponta como inúmeras mulheres já sabiam do aumento dessa força, visto que foram compulsoriamente obrigadas a abstinência sexual:

E serão várias as mulheres que sentirão, com um sorriso furtivo, que já sabiam disso há tempos: aquelas nas quais a contenção sexual obrigatória de todos os séculos cristãos transformou-se, pelo menos em algumas classes, em independência natural da crua necessidade do libidinoso; aquelas que, hoje, por esse motivo, devem pensar três vezes – não, dez mil vezes – antes de estender a mão para um fruto que cai facilmente em seu regaço, derivado de uma dura batalha cultural, antes de se deixarem transviar por uma liberdade amorosa mais moderna, pois são necessárias muito menos gerações para a privação do que para a aquisição (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 66).

O tom de alerta que a filósofa adota, de que as mulheres devem pensar dez mil vezes antes de se “deliciar” com um “fruto abundante”, tem um quê de conservador. Por outro lado, Andreas-Salomé ([1910] 2022b) está analisando a liberdade que as mulheres modernas têm, e advertindo que é muito mais fácil, para a sociedade, privá-las do que isentá-las de novas proibições – por isso, o cuidado ao se relacionar sexualmente, ainda que, no contexto, as mulheres tenham certa autonomia para isso. Ademais, afirma que a interdição física pode ser prejudicial à saúde: “temos de notar quantas vezes a inibição física faz com que o ser humano seja prejudicado em sua capacidade mental, em seu valor humano mais individual” (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 67). Daí a importância em se falar sobre sexualidade, sobre o erotismo, e também sobre o amor:

Por esse motivo, qualquer coisa que possa contribuir para uma avaliação mais sensata de tais questões deve ser bem-vinda e deve poder ser tratada como *um problema totalmente específico*, sem nos deixarmos desorientar, seja por uma idealização apressada das

necessidades físicas – considerada, às vezes, um “helenismo” modernizado –, seja pelas demandas do erotismo em seu sentido mais literal. Pois devemos salientar também quão pouco o anseio atual pelo aperfeiçoamento e a individualização dos sentimentos amorosos pode solucionar tais questões isoladamente. No entanto, ele não é menos digno de reconhecimento por isso, e qualquer força pura que ajude a promovê-lo é um grande ganho. Porém, naturalmente, a sutileza crescente da escolha amorosa apenas reforça inicialmente as dificuldades de sua própria realização. Nossa maturidade fisiológica coincide apenas em ocasiões extremamente raras com estados anímicos tão excepcionais, sendo que, aliás, por sua vez, ambos também raramente coincidem com a maturidade de espírito e caráter de um ser humanos que precisa se vincular constantemente a alguém (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 67-68).

Também a filósofa revoluciona quando fala sobre infidelidade, tema tabu, dizendo-a como um movimento natural que pode ser consequência das características específicas de uma relação amorosa, mesmo que exista a “alegria” do amor romântico:

Assim como toda pessoa saudável desfruta plenamente, com um prazer que sempre se renova, seu despertar ou o pão de cada dia, ou uma caminhada ao ar livre, como se renascesse todos os dias; [...] essas necessidades básicas, misturam-se tediosamente a termos como “maçante”, “monótono”, assim também ocorre na vida amorosa por trás e por baixo de suas outras alegrias – alegrias que o ser humano divide, de forma banal e imensurável com tudo o que respira (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 70).

E diz disso que o prazer da relação sexual gera o romantismo. Tal coisa pode, no entanto, não se sustentar quando a repetição do ordinário da vida reduz a excitação, podendo propiciar a infidelidade:

o ato sexual é acompanhado por um afeto cerebral que produz uma excitação exaltada em sua matéria nervosa: o sexual é impelido na direção da sensação, por fim do romantismo, até seus mais refinados ápices, culminando na área do mais individual humano. Mas esse desenvolvimento amoroso crescente dá-se, desde o início, sobre um fundamento cada vez mais oscilante: em vez daquilo que permanece eternamente igual e tem eternamente o mesmo valor, baseia-se na lei de tudo o que é animalesco, segundo a qual o vigor da excitação se reduz com sua repetição. A necessidade de escolha entre o objeto e o momento da força – uma grande prova de amor – é retribuída como entediamento em relação ao mais intensamente desejado – com a consequente cobiça pelo não repetido, pela força da excitação ainda não esmaecida, pela mudança. Pode-se dizer: a vida amorosa natural em todos os seus desenvolvimentos, e talvez mais ainda em seu desenvolvimento mais individualizado, está fundamentada no princípio da infidelidade (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 70-71).

Notemos que a filósofa não tece a crítica de que, geral e historicamente, foram os homens que mais traíram, considerando-se que tinham mais liberdade para se relacionarem com o próprio corpo e também que ocupavam os espaços públicos – ainda que relações sexuais possam acontecer tanto em ambientes domésticos quanto em lugares externos à casa, e que também infidelidade não tenha somente a ver com o entrelace sexual.

Apesar de não criticar a diferença sexual em relação à infidelidade, vinculando-se a uma formação discursiva dominante, um efeito de sentido pode ser deslizado de seus dizeres, pois justamente Andreas-Salomé ([1910] 2022b) não distingue mulheres e homens das ações extraconjugais. Ou seja, ela não fala que mulheres ou homens não podem trair, e sim está contemplando a questão da infidelidade nos relacionamentos, além também de não restringir estes à heterossexualidade, já que em nenhum momento fala no enlace apenas de mulheres com homens – mesmo que também não diga sobre envolvimento homossexuais. Nesse caso, aprofundemos a problemática de sexo e de gênero.

6.6 GENERALIZAR (N)O SEXO

Para Beauvoir (1970a):

[...] há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade, diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão. “A fêmea é fêmea em virtude de certa *carência* de qualidades”, diz Aristóteles. “Devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural”. E Sto. Tomás, depois dele, decreta que a mulher é um homem incompleto, um ser “ocasional”. É o que simboliza a história do *Gênese* em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um “osso supranumerário” de Adão. A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. “A mulher, o ser relativo...”, diz Michelet. E é por isso que Benda afirma em *Rapport d’Uriel*: “O corpo do homem tem um sentido em si, abstração feita do da mulher, ao

passo que este parece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem”. Ela não é senão o que o homem decide que seja, daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto, ela é o Outro (Beauvoir, 1970a, p. 10).

O que Beauvoir (1970a) está fazendo, com esses dizeres, é retomar sentidos filosóficos históricos sobre as mulheres, isto é, resgatar uma formação discursiva dominante da Filosofia e da História que assevera acerca das mulheres. Nela, a mulher é tida como ser incompleto, que precisa do homem para existir, sem ser um sujeito autônomo. Por isso, ao falar sobre maternidade, por exemplo, as mulheres, nessa formação discursiva, são apenas receptáculos para o esperma, este sendo o mecanismo responsável por gerar a vida, como já mencionamos anteriormente. As mulheres não teriam participação nessa ação, e sim estariam passivamente funcionando como uma incubadora para o novo ser.

Analisamos a problemática da maternidade na entrada “A mulher”, como podemos observar com o seguinte recorte:

<i>O erotismo – A mulher</i>
<i>A maternidade não é a única coisa na qual se evidencia como, justamente na fisiologia da mulher, estão contidas as sementes para o seu desenvolvimento elevado, para além do mero erótico, chegando a uma humanidade mais generalizada. Um segundo tipo de feminilidade, no qual o mais elevado símbolo amoroso também é celebrado de uma maneira aparentemente supraerótica, está associado à imagem da Madona. Mesmo que a possessão da Virgem por Deus, em tempos primordiais, tenha sido posteriormente incorporada às intrigas da hierarquia sacerdotal, não há dúvidas, no entanto, de que ela nasceu da necessidade de sujeitar a sexualidade àquilo que é sancionado pela religião – mesmo quando cultos orgiásticos se ligam a ela, a necessidade de elevá-la como algo sagrado está acima da necessidade do indivíduo. Contudo, essa compreensão original da Madona parece próxima de nossa visão atual da meretriz: a entrega de si mesma para propósitos alheios ao erotismo. O tipo “meretriz” e o tipo “Madona” assemelham-se, de certa forma; como uma caricatura e o modelo que lhe serviram de inspiração, encontram-se nos extremos. Porém, o que torna ambos possíveis é aquilo que define a mulher como aquela que <i>carrega a vida, como animal materno</i>: seu ventre, como portador do fruto-filho, como templo do deus, como parque recreativo e local de arrendo da sexualidade, se torna expressão encarnada, emblema daquela passividade que a capacita a degradar e transfigurar o ato sexual na mesma medida (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 103-104, grifos nossos).</i>

Recorte 13

Na opacidade do texto, Andreas-Salomé ([1910] 2022b) diz que a mulher não está reduzida, no seu desenvolvimento, à maternidade. Porém, na sequência, trata do tema como intrínseco à natureza feminina, definindo a mulher “como aquela que carrega a vida, como animal materno”. Isso porque, no texto da filósofa, verificamos

que há um generalizar-se do sexo. Isto é, para falar sobre a mulher, a filósofa fala sobre dois tipos de feminilidade, dando a ver que existiriam dois “modelos” de mulher: a mãe e a Madona, ambas ligadas à maternidade. E, mais expressivo, é sua consideração de que Madona assemelha-se à meretriz, ao mesmo passo que se contrapõem. Generalizar o sexo é, então, tornar as definições relativas a ele atreladas à questão de gênero, visto que a filósofa diz sobre a mulher, mas fala sobre a feminilidade.

Portanto, colocamos aqui as perguntas: dizer gênero é a mesma coisa que dizer sexo? Ou ainda, sexo e gênero são a mesma coisa, isto é, dizem sobre um mesmo, na falta de um termo melhor, conceito? Na contemporaneidade, falar sobre sexo e gênero implica em falar sobre sexualidade, corpo e identidade, entre outros significantes. Contudo, tivemos séculos e avanços políticos e sociais para chegar à compreensão atual. O que observamos com Andreas-Salomé ([1910] 2022b) é o início de um pensamento sobre esta temática e, mais importante, uma mulher pensando sobre tais assuntos.

Segundo Colling (2014), pensadoras feministas começaram a falar sobre gênero, enquanto construção social, somente um século depois, nos anos de 1980:

A categoria gênero começou a ser utilizada para denunciar a discriminação que a mulher sofria em todos os níveis e teve como objetivo principal introduzir na história global a dimensão da relação entre os sexos, com a certeza de que esta relação não é um fato natural, mas uma relação social construída e incessantemente remodelada, efeito e motor da dinâmica social [e, por que não, da luta de classes] (Colling, 2014, 27-28, acréscimos nossos).

Dessa forma, para Colling (2014, p. 28), falar em gênero “indica que a condição das mulheres não está determinada pela natureza, pela biologia ou pelo sexo, mas é resultante de uma invenção, de uma engenharia social e política”. Nesse sentido, ser mulher e ser homem seria uma construção simbólica que constitui os discursos e configura os sujeitos. De acordo com a autora, gênero marcaria a diferença de sexos baseada na cultura e produzida pela história, ligando-se secundariamente ao sexo biológico e não sendo ditada pela natureza. O que, por sua vez, busca desconstruir a universalidade do conceito e mostrar a sua historicidade. Isso faz com que não exista verdade na diferença entre os sexos, e sim um esforço interminável para lhe dar sentido: o masculino como aquele que significa e o feminino como aquele que é castrado.

Considerando a biologia, Beauvoir (1970a) fala:

A mulher? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la. Na boca do homem o epíteto "fêmea" soa como um insulto; no entanto, ele não se envergonha de sua animalidade, sente-se, ao contrário, orgulhoso se dele dizem: "É um macho!" O termo "fêmea" é pejorativo, não porque enraíze a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo. E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquieta hostilidade que a mulher suscita no homem; entretanto, ele quer encontrar na biologia uma justificação desse sentimento. A palavra fêmea sugere-lhe uma chusma de imagens: um enorme óvulo redondo abocanha e castra o ágil espermatozoide; monstruosa e empanturrada, a rainha das térmitas reina sobre os machos escravizados; a fêmea do louva-a-deus e a aranha, fartas de amor, matam o parceiro e o devoram; a cadela no cio erra pelas vielas, deixando atrás uma esteira de odores perversos; a macaca exhibe-se impudentemente e se recusa com faceirice hipócrita; as mais soberbas feras, a leoa, a pantera, deitam-se servilmente para a imperial posse do macho. Inerte, impaciente, matreira, insensível, lúbrica, feroz, humilhada, o homem projeta na mulher todas as fêmeas ao mesmo tempo. E o fato é que ela é uma fêmea. Mas se quisermos deixar de pensar por lugares-comuns, duas perguntas logo se impõem: Que representa a fêmea no reino animal? E que espécie singular de fêmea se realiza na mulher? (Beauvoir, 1970a, p. 25).

Já para a filósofa em termos da psicanálise, o imenso progresso que esta realizou na psico-fisiologia

foi considerar que nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que exige concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito. A mulher é uma fêmea na medida em que se sente fêmea. Há dados biológicos essenciais e que não pertencem à situação vivida. Assim é que a estrutura do ovário nela não se reflete; ao contrário, um órgão sem grande importância biológica, como o clitóris, nela desempenha um papel de primeiro plano. *Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade* (Beauvoir, 1970a, p. 59, grifos nossos).

Para Scott (1990), gênero seria um elemento constitutivo, um primeiro modo de dar significado às relações de poder. Além disso, a autora formula que por gênero se refere ao discurso da diferença dos sexos:

Ele não se relaciona simplesmente às ideias, mas também às instituições, às estruturas, às práticas cotidianas como aos rituais, e tudo o que constitui as relações sociais. O discurso é o instrumento de entrada na ordem do mundo, mesmo não sendo anterior à

organização social, é dela inseparável. Segue-se, então, que o gênero é a organização social da diferença sexual. Ele não reflete a realidade biológica primeira, mas ele constrói o sentido desta realidade. A diferença sexual não é a causa originária da qual a organização social poderia derivar; ela é antes, uma estrutura social móvel que deve ser analisada nos seus diferentes contextos históricos (Scott, 1998, p. 15).

Com as devidas ressalvas, consideremos que, no contexto de publicação de Andreas-Salomé ([1910] 2022b), falar sobre gênero e falar sobre sexo era dizer sobre termos praticamente sinônimos. Assim, a filósofa não cria distinção naquilo que é atribuído socialmente às mulheres dadas as condições biológicas. Ela, no recorte 13, fala sobre os tipos femininos de Madona e meretriz, mas ambos resultam na função/no lugar de maternidade/mãe. Em outras palavras, ela está colando ao significante mulher o lugar de mãe, e ao feminino, o de maternidade, isto é, a função de criar os filhos.

Não é uma imposição de Andreas-Salomé ([1910] 2022b) esse efeito de sentido que vincula mulher ao lugar social/posição de mãe. No desenvolvimento da sociedade, numa formação discursiva dominante vinculada a uma formação ideológica patriarcal, houve essa obrigatoriedade compulsória à maternidade, sendo as mulheres que não podiam ou não queriam ser mães consideradas “secas”, “doentes”. A maternidade no contexto da modernidade é ainda mais imposta, mesmo que não-dita como obrigatoriedade, na medida em que guerras modernas acontecem e o ideal de família burguesa se estabeleceu, com as condições de produção exigindo mais números de sujeitos para os embates e para a força de trabalho.

Badinter (1985), quando fala sobre o mito do amor materno, questiona como o sentimento maternal possui um caráter sócio-histórico inato e problematiza o fato de que este, hegemônica e naturalizadamente, seria partilhado por todas as mulheres. Quando pondera sobre o seu trabalho, a autora diz que devia ter se atentado a definição de instinto materno por dois tradicionais dicionários, porque estes refletem a ideologia no pensamento acerca do assunto:

Deveria ter lembrado as definições dos dois dicionários mais populares. Não para encontrar nelas a expressão final da teoria científica, mas para recordar a ideologia comum nessa matéria. Pois, embora muitos cientistas saibam perfeitamente que o conceito de instinto está caduco, alguma coisa em nós, mais forte do que a razão, continua a pensar na maternidade em termos de instinto. Teria

sido preciso, portanto, citar a definição do dicionário Robert ("tendência inata e poderosa, comum a todos os seres vivos ou a todos os indivíduos de uma mesma espécie"), já que contesto ao mesmo tempo o "caráter inato" do sentimento materno e o fato de que seja partilhado por todas as mulheres. Era preciso lembrar também a definição, ainda mais carregada de pressupostos ideológicos, do Larousse do século XX (edição de 1971), que descreve o instinto materno como "uma tendência primordial que cria em toda mulher normal um desejo de maternidade e que, uma vez satisfeito esse desejo, incita a mulher a zelar pela proteção física e moral dos filhos", pois acredito que uma mulher pode ser "normal" sem ser mãe, e que toda mãe não tem uma pulsão irresistível a se ocupar do filho (Badinter, 1985, p. 9-10).

Concordamos com a autora quando esta diz que uma mulher pode ser normal sem querer ter filhos, assim como esta pode não ter uma pulsão intrínseca irresistível de cuidar do ser gerado. Com isso, observamos que uma mãe é *criada* socialmente e não é biologicamente inata, posto que se é mãe, entre outras coisas, quando se gera um novo ser e há vínculo materno, mas se pode gerar um outro ser sem se tornar mãe. Além disso, não deveria existir a obrigação social de gerar uma vida, nem de ser mãe. No entanto, a função de maternar é historicamente atribuída às mulheres (cis), atrelada ao sexo e ao gênero feminino. Analisamos esse sentido a partir do pensamento da filósofa, de vanguarda em tantos aspectos, mas que repete, em algum sentido, a mesma formação discursiva sobre as mulheres e sua "obrigação natural". Vejamos dizeres semelhantes de uma formação discursiva dominadora sobre as mulheres e a maternidade, advinda, por exemplo, do meio do século XVIII e início do século XIX na França, pelos dizeres de Michelet ([1860] 1995):

Sustento que, como mulher, ela só obtém sua *salvação* fazendo a *felicidade do homem*. Ela deve *amar e gerar*, este é o seu *dever sagrado*. Mas entendamo-nos acerca dessa palavra. Se ela não for *esposa e mãe*, será *educadora*, logo não deixará de ser mãe e gerará o *espírito*. [...] *Já no berço a mulher é mãe, louca pela maternidade*. Para ela, qualquer coisa da natureza viva e mesmo não viva, transforma-se em pequenas crianças (Michelet, [1860] 1995, p. 85-86, grifos nossos).

Não bastasse dizer que já no berço a mulher deseja ser mãe, Michelet ([1860] 1995) atrela vários sentidos à mulher e à maternidade como o amor, a graça, a doçura, a delicadeza, a pureza, a ternura, a paciência e a perspicácia:

Sozinha, [a mulher] pode educar o homem, sobretudo nos anos decisivos em que é necessário, com uma ternura prudente, poupar sua jovem liberdade, harmonizando-a. Para partir brutalmente e quebrar a planta humana, como foi feito até aqui, não havia necessidade das mulheres⁴². Mas elas serão reconhecidas como únicas educadoras possíveis, à medida que se for querendo cultivar em cada criança o gênio próprio e nativo que varia infinitamente. Ninguém além da mulher é assaz perspicaz, assaz doce, assaz paciente, para sentir tantas diferenças delicadas e para delas tirar partido. O mundo vive da mulher. Ela lhe introduz dois elementos que formam toda a civilização: sua *graça* e sua delicadeza – mas esta é sobretudo um reflexo de sua *pureza*. [...] A *graça* é um reflexo de amor sobre um fundo de pureza. *A pureza é a própria mulher* (Michelet, [1860] 1995, p. 87-88, acréscimos nossos).

Tais ponderações, já-ditas e que compõe uma memória acerca das mulheres e do feminismo, reverberaram pela História, influenciando o modo de pensar a maternidade e tomando como necessária a função materna da mulher, ainda que sozinha, sem o pai ou uma rede de apoio. Isso pode demarcar um assujeitamento das mulheres à maternidade ou à maternagem⁴³. De acordo com Schröder (2018),

O processo inconsciente em razão do assujeitamento do sujeito implica sua subordinação às ideologias dominantes. Estas se impõem definindo comportamentos e organizando toda uma lógica de conduta que é assegurada e autorizada pelos discursos oriundos das instituições. Na esteira dessas impressões, os ditos e não-ditos em relação ao tema da maternidade evidenciam os silêncios e os questionamentos sobre as formações discursivas que *naturalizam* a maternidade como um processo dado a acontecer (como nascer, crescer e morrer). O não-dito confronta-se com essa ordem discursiva da naturalização e a interroga. [...] Ser mulher – identificar-se como mulher – implica pertencimento às filiações de sentido que já definiram o papel. O desvio de conduta é visto como anormal, o que pode, ou não, levar o sujeito à construção de sentimentos como a culpa; por exemplo, em relação ao definido sobre o que significa ser *boa mãe*. Mas não só isso, o pertencimento sugere, inclusive, o sentimento a ser experienciado (quantos silenciamentos em relação à maternidade não são os indícios da crise que assola a mulher no pós-parto?). O espaço para a contradição implica uma luta ideológica

⁴² O filósofo está falando sobre a necessidade de se criar as crianças com respeito e amor, feito este, segundo ele, que só as mães seriam capazes de realizar.

⁴³ Segundo Souza (2022, s.p.), “o termo maternagem é utilizado em áreas como a Psicologia e a Enfermagem para designar o cuidado de mães ou outros cuidadores com crianças sob sua responsabilidade. Mas podemos expandir essa ideia para se relacionar às tarefas de educar e cuidar de quem se toma por filho/a, ou até aos cuidados com alguém, de certa forma, dependente da pessoa que o/a materna. Apesar de geralmente associada a crianças, a maternagem não se restringe a elas, podendo abranger adolescentes e mesmo adultos. Em português, o sufixo latino *agem* expressa ação ou resultado de ação. Dessa forma, podemos entender a maternagem como processo contínuo, rotineiro, que se realiza por meio de atividades cotidianas”. E, acrescentemos, pode ser realizada tanto por mulheres quanto por homens, diferente da maternidade, cujo sentido está atrelado à mãe, isto é, geral e hegemonicamente, à mulher (cis).

a ser travada entre o sujeito com ele próprio e o *meio social que o habita* (Schröder, 2018, p. 156-157).

Na opacidade, ao falar sobre maternidade, falamos de corpo, e neste caso, do ato de parir, muitas vezes outra forma de violência contra as mulheres. Como afirmam Vieira, Lima e Garcia (2024), a atividade de “dar à luz”, além de ser próprio da mulher (cis) é também historicamente ligada às mulheres na forma de parteiras:

O significante parteira está atravessado pela figura da mulher, na representatividade cultural de que as atividades do cuidado, da maternidade, da domesticidade são extensões do feminino. As parteiras são guardiãs da floresta, do saber-fazer da saúde, da vida. Seus conhecimentos evidenciam um aprendizado repassado de uma geração para outra como um tesouro, um dom, uma missão para o cuidado de outras pessoas (Vieira; Lima; Garcia, 2024, p. 183).

De acordo com as autoras, a função das parteiras é uma atividade passada, geralmente, de geração em geração. É essencial no trabalho de saúde de muitas comunidades, desde a Antiguidade até os dias atuais. Além disso, essas mulheres auxiliam outras no trabalho pré e pós parto.

Geralmente, as parteiras vêm de uma família na qual outras mulheres já desenvolveram a função - avó, mãe ou tias, ou seja, “é um saber ancestral e tradicional do ato de partejar, ou o ato de cuidar de outra mulher” revelam as indígenas (Patté; Kaingang, 2022, p.149) sobre a importância das parteiras em comunidades tradicionais. Além do manejo das atividades ligadas à maternidade e ao nascimento, as parteiras auxiliam as práticas de pré e pós-partos, com utilização de remédios caseiros manipulados por elas a partir dos conhecimentos tradicionais aprendidos através da observação dos mais velhos, das mais velhas habitantes de comunidades tradicionais (Vieira; Lima; Garcia, 2024, p. 184).

Parir uma vida é biologicamente da mulher (cis), mas por que não é dela também o parir de ideias? Mesmo que o ato de “trazer à vida”, “trazer à luz”, para Sócrates/Platão (1998), é atribuído, por ele(s), tanto às mulheres (parteiras) quanto aos homens (filósofos), segue a função sendo mais nobre para estes:

Tal é o ofício das parteiras: ele é inferior ao meu [filósofo]. [...] A minha arte de parteiro compreende portanto todas as funções que desempenham as parteiras; mas difere da delas em que eu liberto homens e não mulheres e em que vigio as suas almas em trabalho e não seus corpos (Platão, 1998, p. 71, acréscimos nossos).

Observamos a colocação platônica de que no “parto” das ideias, os homens, e não as mulheres, seriam libertados. Ao filósofo, interessa a liberdade destes, vigiando suas almas e desprezando seus corpos. Aí também é materializado que *alma* (ideia) é relacionado ao masculino, e, portanto, perfeita, e *corpos* (matéria/forma), ao feminino, sendo então imperfeitos (lembrando da teoria platônica do mundo das Ideias e do mundo das formas). Podemos verificar a argumentação dessa “natureza feminina” em Timeu. Este texto de Sócrates/Platão (1986) produziu efeitos de sentidos sobre o feminino e o masculino que reverberaram por séculos, influenciando discurso da Filosofia, mas também da Religião, da Medicina, da História, da Psicanálise etc:

Entre os homens que receberam a existência, *todos os que se mostraram covardes e passaram a sua vida a praticar o mal foram, conforme toda a verossimilhança, transformados em mulheres na segunda encarnação*. Foi nesta época e por esta razão que os deuses construíram o desejo da conjunção carnal, modelando um ser animado em nós e um outro nas mulheres, e eis como fizeram um e outro. [...] Eis porque nos machos os órgãos genitais são naturalmente *insubmissos e autoritários, como animais surdos à voz da razão e, dominados por apetites furiosos, querem comandar tudo*. Nas mulheres também e pelas mesmas razões, *o que se chama a matriz ou útero é um animal que vive nelas com o desejo de procriar*. Quando ele fica muito tempo estéril depois do período da puberdade, ele tem dificuldade em suportar isso, indigna-se, erra por todo o corpo, bloqueia os canais do sopro, impede a respiração, causa um grande incômodo e origina doenças de toda a espécie, até que, o desejo e o amor unindo os dois sexos, eles possam colher um fruto, como numa árvore, e semear matriz, como num sulco. [...] Tal é a origem das mulheres e de todo o sexo feminino (Platão, 1986, p. 154, grifos nossos).

Analisamos como ser mulher, para Sócrates/Platão (1986) era um castigo, já que aos homens que foram covardes e praticaram o mal nasciam como mulheres na segunda reencarnação. Isso porque, a covardia e a maldade eram malvistas pelo filósofo, merecendo punição quem tinha essas características. Além disso, verificamos como é intrínseco às mulheres à procriação, sendo que havia consequências para o corpo que ficasse muito tempo sem gerar (mesmo que o útero fosse um animal que vivesse dentro delas).

Mais ainda, de acordo com Colling (2014), o pensamento platônico imputa que homens procriem segundo o espírito, enquanto que as mulheres, segundo o corpo.

Por esta razão o amor entre homens é mais valorizado, permite que após a relação carnal cada um volte para criar as suas obras, o que não acontece com as mulheres, que estão sempre colocadas ao lado da animalidade [apesar de comparar a insubmissão e a autoridade masculinas com a irracionalidade]. Como dizia ele [Sócrates/Platão], “os órgãos genitais são surdos à voz da razão”. Animais e mulheres nasceriam dos homens que não foram capazes de dominar as suas paixões. [...] É porque ela [a mulher] produz seres humanos que ela tem dificuldade em produzir conceitos, em pensar (Colling, 2014, p. 50, acréscimos nossos).

Em tempo, considerando as condições de produção do século XIX, de acordo com Fraisse e Perrot (1991, p. 348), “o parto coloca o corpo das mulheres no centro do dispositivo social” e os nascimentos “tornam-se assunto do Estado”. Nesse contexto também, segundo Knibiehler (1991, p. 351), em geral, as mulheres aprendiam que “o corpo é inimigo da alma, o maior obstáculo no caminho da salvação”. De acordo com a autora, no mesmo período há mudanças sociais significativas que começam a ocorrer:

[...] os progressos da higiene começam a precisar a imagem do corpo, até aí fluida e fragmentada; eles multiplicam os cuidados a ter a seu respeito, e a redução dos nascimentos modifica as suas funções. Ao mesmo tempo, a cultura erudita penetra o ensino feminino e tende a submergir a cultura afetiva” (Knibiehler, 1991, p. 351).

Disso depreendemos que, no contexto de produção do século XIX, a sexualidade vivenciada para o prazer era ainda pecaminosa e que o lugar de mãe inviabilizaria seus corpos para outras posições sociais, ainda que não as impedisse do trabalho, seja no âmbito particular, seja no público: “[...] tornado frequentemente inválido pelas gravidezes, pelos sucessivos partos, pelo aleitamento dos filhos, ele encarna a sua alienação ao serviço da espécie” (Knibiehler, 1991, p. 351).

Em diversos trechos de *O erotismo*, vemos a afirmação de Andreas-Salomé ([1910] 2022b) de que o propósito final do amor é a geração de um filho.

O erotismo – Tema

[...] nessa hegemonia da vitalidade total, da exploração da vida, surgem novas possibilidades organizatórias daquilo que é externo [...] de forma análoga à nossa base física e àquilo que nosso organismo destaca de si mesmo, *no filho*, como o *real propósito* final do amor. [...] assim como, por exemplo, *um filho corresponde fisiologicamente ao propósito amoroso completo*, mesmo quando a obtusa inconsciência de tempos primevos o atribui às mais bizarras causas demoníacas, e não ao processo sexual (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 72-73, grifos nossos).

Longe de dizer que uma filha ou um filho, para muitos casais, não adviria do amor, ou que não seria resultado de um profundo processo amoroso entre duas pessoas, destacamos como maternidade/paternidade e heterossexualidade parecem termos compulsórios nos escritos sobre erotismo da filósofa aqui analisados. Observamos, na opacidade do texto, a materialidade do dizer que um casal é composto por uma mulher e um homem, visto que geram um filho, não dando oportunidade para a adoção nem para a consideração de casais que são compostos só por homens, só por mulheres ou por não-binários. Mais ainda, observamos que o amor e o ato de amar só existem se tiverem como resultado a procriação, marcando, assim, a imposição de uma heterossexualidade como única forma de expressão amorosa-sexual entre os sujeitos.

A filósofa está dizendo, nos não-ditos, que pai e mãe são somente aqueles que geram, sem considerar que maternidade e paternidade são funções e, como tais, podem ser exercidas por diversas pessoas, com a mais variada identidade sexual e de gênero. Andreas-Salomé ([1910] 2022b, p. 112) até toca na questão da bissexualidade, afirmando que “[...] costumamos observar os traços relativamente frequentes de bissexualidade em artistas [...]”, mas sobre os quais “[...] um estado de procriação [...] se tornou estacionário”. Com isso, a filósofa repete uma formação discursiva dominante da filosofia, produzida por toda uma tradição de pensadores, como vimos, por exemplo, nos dizeres de Sócrates/Platão (1986; 1998).

Além disso, observamos a questão de uma única forma de expressão amorosa-sexual atrelado aos conceitos de feminino e masculino no próximo recorte.

O erotismo – Masculino e feminino

A diferença entre os sexos é considerada hoje em dia tão profundamente justificada que parece insuperável por qualquer evolução; que parece chegar, em todos os aspectos, às origens da existência. No entanto, justamente aqui ela encontra, em todo caso, também sua complementação por si mesma: pois quanto mais profunda a sua origem, maior a certeza de que as linhas devem se cruzar em algum ponto do contorno do homem e da mulher; de que a vida, totalidade que atua constantemente de forma autônoma, deve também ser duplamente gerada, como cada um de nós descende de pai e mãe. Quanto mais profunda a camada para a qual descemos em nós mesmos, mais profundamente se revela esse fértil entrelaçamento da dualidade como unidade e da unidade como dualidade; mais frequentemente, portanto, nas atividades criativas da mente: como se elas tivessem de trazer à tona, a partir das mais remotas gerações, aquilo que pode fecundá-las a fim de gerar essa dualidade, de modo que possam trazer a vida autônoma para fora de si. Em conformidade com isso, costumamos observar os traços relativamente frequentes de bissexualidade em artistas, mais ainda em gênios, como um estado de procriação que, poderíamos dizer, se tornou estacionário. Quando nós, por outro lado, nos comportamos de forma amorosa, ou seja, quando nossa exaltação criativa necessita de sua metade complementar *vinda de fora* para realizar uma obra externa corpórea, então o contraste entre os sexos não apenas se atenua, mas sim se aguça ao máximo. Tudo o que se concentra, se une, se casa dentro de nós sob a influência do afeto erótico *parece fazê-lo apenas com um fim unilateral*; sim, e o indivíduo parece realmente

sobrecarregado como representante de seu sexo: somente como complemento, como o “outro” mundo, ele é elevado ao ser amado, o “único e tudo”. De fato, o caráter decisivo desses estados e processos só pode ser mais bem descrito, constatado, dentro de um certo exagero, no qual todo o conteúdo conceitual de “masculino” ou “feminino” é concentrado, em cada caso, no homem individual em questão e na mulher individual (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 112-113, grifos nossos).

Recorte 15

De acordo com Beauvoir (1970a, p. 13-14), “a divisão dos sexos é, com efeito, um dado biológico e não um momento da história humana. [...] O casal é uma unidade fundamental cujas metades se acham presas indissolavelmente uma à outra”, sendo “ela o Outro dentro de uma totalidade cujos dois termos são necessários um ao outro”. Com isso, o recorte 15 é bastante revelador e, ao mesmo tempo, contraditório. Expliquemos. No início do trecho, Andreas-Salomé ([1910] 2022b, p. 112) está fazendo uma crítica ao que no período compreende-se sobre sexo: “A diferença entre os sexos é considerada hoje em dia tão profundamente justificada que parece insuperável por qualquer evolução”. Observamos que “evolução” está sendo usada aqui no sentido de uma crença a ser superada. A ideia a ser superada é a da diferença entre os sexos. A filósofa está, então, desenvolvendo o pensamento de que a mulher e o homem devem ser considerados a partir de uma dualidade que deveria ser também uma totalidade (unidade), conjecturando-se que somos gerados a partir de uma dupla (mãe e pai) que origina uma única existência (um “nós”), mesmo que seja com um ou mais filha(s)/filho(s) na mesma gestação, caso de gêmeas/gêmeos etc.

Por isso o fato de ver o “fértil entrelaçamento da dualidade como unidade e da unidade como dualidade” (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 112). Porém esse fértil entrelaçamento seria mais frequente na mente, “[...] de modo que possam trazer a vida autônoma para fora de si”. Daí também o motivo de nos traços da bissexualidade o estado de procriação, “de trazer a vida autônoma para fora de si”, se tornar “estacionário”, isto é, gerar uma criação de algo que seria a si mesmo e não a outrem.

O erotismo – Masculino e feminino

Quando nós, por outro lado, nos comportamos de forma amorosa, ou seja, quando nossa exaltação criativa necessita de sua metade complementar *vinda de fora* para realizar uma obra externa corpórea, então o contraste entre os sexos não apenas se atenua, mas sim se aguça ao máximo. Tudo o que se concentra, se une, se casa dentro de nós sob a influência do afeto erótico parece fazê-lo apenas com um fim unilateral; sim, e o indivíduo parece realmente sobrecarregado como representante de seu sexo: somente como complemento, como o “outro” mundo, ele é elevado ao ser amado, o “único e tudo”. De fato, o caráter decisivo desses estados e processos só pode ser mais bem descrito, constatado, dentro de um certo exagero, no qual todo o conteúdo conceitual de

“masculino” ou “feminino” é concentrado, em cada caso, no homem individual em questão e na mulher individual (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 112-113).

Recorte 15

E assim chegamos novamente ao comportar-se de “forma amorosa” somente no ato da criação de uma “[...] metade complementar vinda de fora para realizar uma obra externa corpórea [...]” (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 112). Ora, costumamos considerar o amor e a forma amorosa como um ato de elevação do sujeito. Sem recorrer a outras autoras ou a outros autores, utilizemos de própria prosa poética de Andreas-Salomé ([1910] 2022b) para definir o ato de amor, isto é, o amar:

Amar significa, no sentido mais solene: conhecer alguém cuja cor as coisas devem adotar se quiserem nos atingir de forma que deixem de ser indiferentes ou terríveis, frias ou vazias; e mesmo as mais ameaçadoras entre elas, como animais ferozes, quando entramos no Jardim do Éden, deitam-se, serenas, a nossos pés. Nas mais belas canções de amor vive algo dessa poderosa sensação, como se a coisa amada não fosse apenas ela mesma, mas também a folha que tremula na árvore, também o raio que reluz sobre a água – *transformada em todas as coisas e transformadora das coisas*: uma imagem dispersa na eternidade do Universo, para que, por onde quer que perambulemos, estejamos em nosso país natal (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 82, grifos nossos).

Essa definição tão sublime em nenhum momento evoca o ato de criação de outrem, nem determina uma relação heterossexual, pois não define os sujeitos que serão amados, como numa relação entre mulheres e homens. Por que, então, parece necessário, para a filósofa, que duas pessoas que se amem sejam heterossexuais e procriem uma prole? Porque, segundo Andreas-Salomé ([1910] 2022b, p. 84), no processo artístico, que promove o entrelace físico, mas não sexual dos corpos, “[...] a comoção física [...] tem, em toda a sua emoção, apenas a finalidade de acompanhá-la como um momento, na medida em que o próprio resultado surge como um produto cerebral de um vínculo mais individual”. Porém, na sexualidade, “[...] os processos físicos, inversamente, permitem à exaltação mental que participe apenas como coadjuvante – esforçando-se para criar nenhuma outra ‘obra’ senão a existência física de um filho” (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 84).

Para a filósofa, processo artístico remete ao erotismo e sua ligação com a arte. Segundo ela, o impulso erótico ligado à arte é um dos últimos e verdadeiros impulsos dos produtos que nascem da fantasia, principalmente dos artístico-

criativos. O impulso erótico é, então, semelhante ao impulso artístico-criativo consideradas as seguintes semelhanças: “O fato de que a pulsão artística e a pulsão sexual oferecem analogias tão amplas; de que o encantamento estético se transforma tão despercebidamente em erótico; de que o anseio erótico busca, de forma tão involuntária, o estético, o ornamento [...]” (Andreas-Salomé, [1910] 2022b, p. 83-84).

Por isso, observamos que, para a filósofa, o erotismo é diferente da função sexual. No primeiro, vivencia-se a criatividade, no segundo, a criação. No entanto, os seres humanos, em sua totalidade, não vivenciam a sexualidade para, ou apenas para, procriar.

Disse-se muitas vezes que as mulheres nada tinham ganho com a Revolução, quer porque esta em nada tinha mudado a sua condição, quer, pelo contrário, porque a tinha mudado, mas no mau sentido. Esses dois pontos de vista convergentes e antagônicos negligenciam, um e outro, a importância da transformação revolucionária. Transformação demasiado profunda e demasiado generalizada para que todos os setores, todos os protagonistas da sociedade, não fossem por ela afetados. Transformação demasiado fecunda para não ser, apesar das suas devastações, promissora. Considerar-se-á portanto a Revolução Francesa como uma mutação decisiva na história das mulheres. Em primeiro lugar, muito simplesmente porque o foi na história dos homens – os do outro sexo e os seres humanos no seu conjunto. Em seguida, porque essa mutação foi a ocasião de um questionar sem precedentes das relações entre os sexos. A condição das mulheres não mudou apenas porque tudo mudava então e porque a tempestade revolucionária nada deixaria intacto. Mais profundamente, a condição das mulheres mudou porque a Revolução levantou a questão das mulheres e inscreveu-a no próprio coração da sua questionação *política* da sociedade (Sledziewski, 1991, p. 41).

Mesmo que filósofas anteriores, como seus textos aqui analisados, como Hildegarda de Bingen, Christine de Pizan e Olympe de Gouges, já tenham escrito sobre as mulheres, os pensamentos de Andreas-Salomé não deixam de ser importantes em seu período, e também para as filósofas posteriores a ela, pois sua influência na época, ainda em vida, foi muito grande. Além disso, no contexto do fim do século XIX e início do século XX ainda não se falava amplamente sobre sexualidade, sendo, por isso, os escritos de Andreas-Salomé ainda mais relevantes.

Assim, verificamos que Andreas-Salomé parece ter dois períodos: o primeiro, mais filosófico, por exemplo, com o texto *A humanidade da mulher, esboço de um*

problema; depois, passa a se debruçar mais sobre a psicanálise, trazendo obras como *O Erotismo*, do qual analisamos recortes.

Parece, também, que esses dois momentos demarcam primeiro uma Andreas-Salomé mais progressista e visionária, e depois outra mais atrelada ao contexto de produção de seu período, em que havia muita repressão sexual disfarçada de discurso científico.

Em *A humanidade da mulher, esboço de um problema*, podemos contemplar o que seria a mulher em suas características únicas, em que a filósofa rompe com uma formação discursiva dominante sobre a mulher, desatrelando-se de uma instância ideológica da ordem do patriarcal. E, assim, produz uma formação imaginária de mulheres como sujeitos, seres independentes, autônomos, com desejos próprios que não necessariamente o de casar e/ou procriar (inclusive a filósofa nem toca nesses assuntos).

Já em *O Erotismo*, texto escrito depois, Andreas-Salomé ([1910] 2022b) reproduz dizeres dominantes sobre a mulher, permanecendo com uma mesma formação imaginária, embora demos a ver, na materialidade das análises, que a formação ideológica não seja a patriarcal, pois há um furo na hegemonia do discurso: é uma mulher falando sobre sexo, sobre gênero, sobre mulheres e homens e suas pulsões sexuais, quando ainda não se tinha, generalizadamente, filósofas tocando no assunto sexualidade pelo viés do erotismo, um dos temas, até hoje, considerado tabu.

Então, percebemos o movimento do discurso nesse ir-e-vir teórico de Andreas-Salomé, que num momento rompe com o *status quo* dos dizeres, para em outro retornar ao conservadorismo da época. E isso materializa a falha no ritual da linguagem, furo no próprio sujeito que profere o discurso, que num momento filia-se a uma determinada formação discursiva, para logo na sequência se filiar a outra, produzindo um e outro sentido, atrelando-se a uma ou outra formação ideológica. Afinal, o discurso é esse monumento humano e que insere os sujeitos na linguagem.

7 PERSISTIR



Fonte: Panadés, Julia. *Mulher fita se fazendo*, 2021.

Nós, meninas, éramos como gazelas assustadas tentando escapar dos leões, resignadas diante de uma realidade aterradora e humilhante, mas infelizmente *normal*. O mundo, diziam-nos e nos dizíamos, é assim mesmo. Mas não. Acontece que o mundo não é assim. E acontece também que sua mudança depende, em boa medida, de nós mesmas. Portanto, minhas irmãs, vamos abrir nossa goela de dragão e cuspir fogo (Montero, 2020, p. 17).

Para Orlandi (2020), o dizer é aberto, isto é, só por ilusão que pensamos poder dar a “palavra final”. É isso que sentimos agora, na tentativa de encerrar essa tese: uma dificuldade de finalizá-la, de “terminar” com os sentidos que nos propomos trabalhar. Porém, é familiar também, como analistas de discurso, saber que os sentidos, as análises, nunca têm um fim, que os silêncios são fundantes e horizonte possível de significação. Assim, “a linguagem, mesmo em sua vocação com à unicidade, à descrição, ao completo, não tem como suturar o possível, porque não tem como não conviver com a falta, não tem como não trabalhar (com) o silêncio” (Orlandi, 2020, p. 11-12).

Observamos, nessa tese, os sentidos que podem advir quando são as filósofas (mulheres) que falam sobre mulheres, e ao falar delas também falam de si. Analisamos recortes de textos que ora rompem com as formações discursiva, ideológica e imaginária, ora mantém um discurso que parece ser o mesmo histórico e dominante, mas é aí que percebemos as falhas no ritual da linguagem, os furos na ideologia.

Por isso, verificamos a noção de interpretação, que passa como transparente e evidente quando na realidade são muitas e diferentes suas definições. Segundo Orlandi (2010, p. 9), “a interpretação está presente em toda e qualquer manifestação da linguagem”, sendo que não há sentido sem ela. Os diferentes gestos de interpretação significam de modos distintos, posto que são diferentes as linguagens, ou formas de linguagem, e as materialidades, bem como podem ser diferentes as traduções, edições, entre outros, de um texto. E varia também o que a autora/o autor e suas leitoras/seus leitores vão interpretar (daí a importância, reforçamos, em falar sobre a formação imaginária).

O espaço de interpretação no qual o/[a] autor/[a] se insere com seu gesto – e que o constitui enquanto autor/[a] – deriva da sua relação com a memória (saber discursivo), interdiscurso. O texto é essa peça significativa que, por um gesto de autoria, resulta da relação do “sítio significante” com a exterioridade. Nesse sentido, o/[a] autor/[a] é carregado pela força da materialidade do texto, materialidade essa que é função do gesto de interpretação (do trabalho de autoria) na sua relação determinada (historicamente) com a exterioridade, pelo interdiscurso. O sujeito, podemos dizer, é interpretado pela história. O/[a] autor/[a] é aqui uma posição na filiação de sentidos, nas relações de sentidos que vão se constituindo historicamente e que vão formando redes que constituem a possibilidade de interpretação (Orlandi, 2020, p. 15, acréscimos nossos).

Se “ao significar o sujeito se significa”, então o gesto de interpretação é o que decide a direção dos sentidos, sendo perceptível ou não para o sujeito e/ou seus interlocutores (Orlandi, 2020, p. 21). Nesse sentido, como analistas de discursos, precisamos nos lembrar que a Análise de Discurso pecheuxtiana é uma teoria não subjetiva da subjetividade, e analisar com o máximo de rigor possível a opacidade dos sentidos presente nos recortes observados. Lembrando também que “o espaço da interpretação é o espaço do possível, da falha, do efeito metafórico [uma palavra por outra], do equívoco, em suma: do trabalho da história e do significante, em outras palavras, do trabalho do sujeito” (Orlandi, 2020, p. 21, acréscimos nossos).

Vale lembrar, ainda, que um texto, como afirma Orlandi (2020, p. 55), “é um objeto com começo, meio e fim, mas que se o considerarmos como discurso, reinstala-se imediatamente sua incompletude”. E assim também é uma análise de texto, análise de discurso:

o texto, visto na perspectiva do discurso, não é uma unidade fechada – embora, como unidade de análise, ele possa ser considerado uma unidade inteira – pois ele tem relação com outros textos (existentes, possíveis ou imaginários), com suas condições de produção (os sujeitos e a situação), com o que chamamos sua exterioridade constitutiva (o interdiscurso: a memória do dizer [e também com quem o lê]) (Orlandi, 2020, p. 55, acréscimos nossos).

Além disso, de acordo com Orlandi (2020, p. 61), “um sujeito não produz só um discurso” e “um discurso não é igual a um texto”. Assim, um texto não corresponde a uma só formação discursiva, considerando a heterogeneidade que o constitui e lembrando, como diz Courtine (1982), de acordo com Orlandi (2020, p. 60), “que toda FD [formação discursiva] é heterogênea em relação a si mesma”. Nesse sentido, uma mesma autoria pode se filiar a uma formação discursiva não-dominante e a outra dominante, como pudemos observar em nossas análises:

Suponhamos que o [/a] analista esteja trabalhando com o discurso feminista e que ele o caracterize como a FDx, com sua configuração própria, onde x = feminista. Na análise, ele[ela] disporá de uma multiplicidade de textos que ele[ela] pode considerar no conjunto de textos que dizem respeito a FDx, o texto 1, o texto 2, o texto 3. Estes textos, por sua vez, estarão atravessados por diferentes FD: FDx mas também FDz, FDn, FDa, FDb, FDy, já que os textos são heterogêneos em relação às FD que os constituem. [...] A heterogeneidade do discurso feminista resulta, assim, do fato de que, no texto 1, a FDx convive com FDz e FDy, no texto 2, convive com FDa e FDb, e no texto 3, com FDz e FDn. Essas diferentes relações

produzem efeitos de sentidos diferentes, o que terá de ser levado em conta neste discurso (Orlandi, 2020, p. 60, acréscimos nossos).

Então, a metodologia teórico-analítica da Análise de Discurso pecheuxtiana, segundo Orlandi (2020), tenta sempre remeter o texto ao discurso e esclarecer as relações do discurso com as formações discursivas, pensando as relações destas com a instância ideológica. Por isso, feita a análise, não é sobre o texto que a/o analista falará, mas sobre o discurso, verificando que um sentido sempre pode ser outro:

Uma vez atingido o processo discursivo que é o que faz o texto significar, o texto ou os textos particulares analisados desaparecem como referências específicas para dar lugar à compreensão de todo um processo discursivo do qual eles – e outros que nem mesmo conhecemos – são parte. Sem esquecer que todo dizer, discursivamente, é um deslocamento nas redes de filiações (históricas) de sentidos (Pêcheux, 1983) (Orlandi, 2020, p. 62).

Verificamos que as ciências humanas e sociais, tradicional e geralmente, concebem a ideologia como “ocultação”. Por isso, pensam que pela busca do que se quis dizer (conteúdo de um texto), poder-se-ia descobrir os “verdadeiros” sentidos que estariam escondidos no discurso. Para Orlandi (2020, p. 67), se não nos ativermos a esses conteúdos que produzem a linguagem, procurando entender o modo como os textos produzem sentidos, então a ideologia poderá ser percebida como processo de produção de um imaginário, isto é, “produção de uma interpretação particular que apareceria, no entanto, como a interpretação necessária e que atribui sentidos fixos às palavras em um contexto histórico dado”.

Nesse sentido, então, observamos que a ideologia produziria o que a Filosofia Idealista, e sua pretensa busca pelos conteúdos, chama de essência. Na citação que segue, por exemplo, verificamos a definição do funcionamento de como a ideologia e a filosofia idealista se estabelecem:

Uma concepção discursiva de ideologia estabelece que, como os sujeitos estão condenados a significar, a interpretação é sempre regida pelas condições de produção específicas que, no entanto, aparecem como universais e eternas. Disso resulta a impressão do sentido único e verdadeiro (Orlandi, 2020, p. 67).

E a consequência disso seria o efeito de transparência no sentido:

Um dos efeitos ideológicos está justamente no fato de que, no momento mesmo em que ela se dá, a interpretação se nega como tal. Quando o sujeito fala, ele está em plena atividade de interpretação, ele está atribuindo sentido às suas próprias palavras em condições específicas. Mas ele o faz como se os sentidos estivessem nas palavras: apagam-se suas condições de produção, desaparece o modo pelo qual a exterioridade o constitui. Em suma, a interpretação aparece para o sujeito como transparência, como o sentido lá (Orlandi, 2020, p. 67).

Disso apreendemos que não há relação natural entre as palavras e as coisas, ou seja, o sentido é construído. Não nos iludirmos com a existência de uma “ideia absoluta”, ou diríamos, com uma “essência” das coisas, é tarefa da/do analista de discurso, e nos permite lembrar que “todo dizer é necessariamente incompleto (assim como o sujeito)” (Orlandi, 2020, p. 74).

Dito isso, lembremos que a autoria é função da forma-sujeito e um dos modos de individuação sócio historicamente determinado. Essa posição-autora/posição-autor se relaciona com a posição-filósofa/posição-filósofo, e se constitui juntamente com a posição-leitora/posição-leitor:

podemos dizer que a posição-autor[/a] se faz na relação com a constituição de um lugar de interpretação definido pela relação com o Outro (o interdiscurso) e o outro (interlocutor[/a]). O que, em análise de discurso, está subsumido pelo chamado efeito-leitor[/a]. assim se configura a determinação ideológica da autoria. O[/a] autor[/a] se produz pela possibilidade de um gesto de interpretação que lhe corresponde e que vem “de fora”. O lugar do[/a] autor[/a] é determinado pelo lugar da interpretação. O efeito-leitor[/a] representa, para o[/a] autor[/a], sua exterioridade constitutiva (memória do dizer, repetição histórica) (Orlandi, 2020, p. 76, acréscimos nossos).

Assim, em nossa tese, analisamos que as filósofas e os filósofos⁴⁴, não puderam dizer coisas que não têm sentido (em sua relação com o Outro, com a memória do dizer), bem como, na posição que ocupavam, as pensadoras e os pensadores, tiveram de dizer coisas que tinham sentido para uma interlocutora ou um interlocutor (leitoras e leitores, contempladoras e contempladores). Com isso, verificamos que o conceito de formação imaginária é importante, também, para

⁴⁴ E nós, também, com a escrita desse texto, pois “a formulação (do autor[/da autora]) está determinada pelo interpretável referido às condições de produção e pelo interpretável referido ao dizível” (Orlandi, 2020, p. 77, acréscimos nossos). Tal como as filósofas e filósofos, estivemos na posição-autora escrevendo essa tese.

entender que “a autoria ao mesmo tempo constrói e é construída pela interpretação” (Orlandi, 2020, p. 77).

Falamos de autoria nesses dizeres finais para falar sobre as mulheres que ousaram escrever, pensar, filosofar em contextos em que, considerando um não-dito da ordem da censura, estas não podiam ocupar tais lugares. Apesar de poucos os escritos analisados, dada uma imensidão de obras escritas por mulheres, verificamos a materialidade de um imaginário outro, outras formas de falar sobre as mulheres quando são estas a proferirem os dizeres, mesmo que haja uma simbólica repetição de formações discursivas dominantes em alguns momentos históricos.

[...] os diferentes olhares sobre a história das mulheres tentam quebrar o estereótipo [a posição, o lugar] habitual, segundo o qual em todos os tempos as mulheres teriam estado dominadas e os homens teriam sido seus opressores. A realidade é de tal modo mais complexa que é preciso trabalhar com mais finura: desigualdade, com certeza, mas também espaço movediço e tenso em que as mulheres, nem fatalmente vítimas nem excepcionalmente heroínas, trabalham de todas as formas para serem sujeitos da[na] história. No fundo, esta história das mulheres [que tentamos resgatar] é uma maneira de apreender a mulher como participante da [H]história e não como um dos seus objetos. Considerando-a deste ponto de vista, mudam-se as perspectivas, analisam-se as fontes como um novo olhar, descobrem-se numerosas tentativas e êxitos femininos que um olhar definitivamente dominado pelos habituais lugares-comuns sobre a mulher, eterna escrava, e sobre o homem, eterno dominador, não pode nem entrever nem sequer suspeitar. A diferença entre os sexos é um espaço: um lugar onde se racionaliza a desigualdade para ultrapassar, um lugar de realidade que os acontecimentos modelam, um lugar imaginário e imaginado que narram, cada qual à sua maneira, as imagens, os contos e os textos [a materialidade, enfim] (Farge; Davis, 1991, p. 13-14, acréscimos nossos).

Então, elaboramos algumas possíveis conclusões aos propósitos da análise que desenvolvemos. Retomando o problema inicial de nossa pesquisa, ele se formula na indagação de quais efeitos de sentidos são produzidos desde os discursos de filósofas sobre mulheres a partir do contexto de produção das pensadoras. Dada essa problemática inicial, observamos que ao dizer da história das mulheres e da história delas na filosofia, verificamos sobre o sujeito e a posição-sujeito das mulheres filósofas. Procuramos responder, assim, sobre como as filósofas elaboravam uma formação imaginária sobre as mulheres; como e se esta, materializada nos discursos das pensadoras, diz sobre um efeito de sentido outro acerca dos sujeitos-mulheres e suas diferentes posições. Analisamos que há um

deslizamento do sentido dominante quando as filósofas falam de mulheres e também falam de si, tornando-se, as mulheres, não algo a ser dominado, mas sujeitos a serem compreendidos.

Buscamos apresentar o desenvolvimento de nosso objetivo geral, isto é, ponderar a respeito da discursivização sobre mulheres numa escrita filosófica de mulheres, verificando efeitos de sentidos produzidos a partir da contemplação de filósofas. Quisemos, com isso, analisar o discurso materializado na escrita filosófica das mulheres que se opuseram a uma memória que já-dizia sobre si e sobre outras, de suas posições já-dadas e naturalizadas, pensando sobre as mulheres e os dizeres que recaem sobre estas. O que observamos foi um furo no ritual da linguagem, uma falha da ideologia patriarcal, que dizia sempre que lugares e posições deveriam, e quais não deveriam, ser ocupados por mulheres.

Ao desenvolvermos essa problemática, consideramos nosso objetivo geral a ação de analisar a respeito da discursivização sobre mulheres numa escrita filosófica de mulheres, ponderando efeitos de sentidos produzidos a partir da contemplação de filósofas. Já para realizar o que propomos em nossos objetivos específicos, *investigamos* os efeitos da institucionalização do silenciamento das filósofas na história da Filosofia; *retomamos* uma formação imaginária de mulheres materializadas nos dizeres de filósofos idealistas; *verificamos* como as mulheres foram discursivizadas pelas filósofas num contexto de produção de mudanças de pensamento e quebras de paradigmas; *analisamos* uma formação imaginária, discursiva e ideológica sobre as mulheres a partir da objeto discursivo de recortes de textos de filósofas; *indagamos* acerca de determinados efeitos de sentido do discurso materializado em textos de filósofas sobre mulheres; *pesquisamos* o contexto de produção histórico-filosófico de tais efeitos de sentido; *analisamos* a discursivização de filósofas e de filósofos a respeito dos direitos e dos deveres das mulheres; e *indagamos* em quais espaços esses dizeres ressoaram e produziram outras ponderações.

Elaboramos, para isso, um panorama de dizeres sobre as filósofas e sobre as mulheres em geral a partir da noção de presença-ausência delas na História da Filosofia (e na História hegemônica), de modo que vimos a idealização destas enquanto objeto conforme foram discursivizadas. Nessa História que nos foi contada, há uma ausência de posições que as mulheres poderiam ocupar que não a de mãe, esposa, filha, irmã, por exemplo, unida a presença do que se discursivizava

ideologicamente ser a “mulher”. Em outras palavras, como dissemos, representou-se discursivamente um sentido às mulheres para tentar controlar uma suposta “essência” e existência que estas teriam, determinando o lugar e as posições que poderiam e deveriam ocupar, e as que não poderiam e não deveriam, pressentindo no duplo batimento de ausente-presente o efeito de sentido do que é ser mulher.

Assim, no segundo capítulo, *Reconhecer*, trabalhamos nossa base metodológica teórico analítica pecheuxtiana, desenvolvendo conceitos basilares como ideologia, Ideologia, sujeito, memória, já-dito, formação discursiva, formação ideológica, formação imaginária, falta, furo, falha, equívoco, silenciamento, entre outros. Como a Análise de Discurso pecheuxtiana se desenvolve no batimento teoria-análise, durante a observação de nosso *corpus*, em outros capítulos, também utilizamos e bordeamos outras definições e conceitos.

No terceiro capítulo, *Recobrar*, retomamos alguns efeitos de sentidos da institucionalização do silenciamento das filósofas na História da Filosofia. Também materializamos dizeres de filósofos como Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino e Rousseau, reavendo uma formação discursiva hegemônica/dominante da filosofia, que constitui uma formação imaginária de mulheres como objetos, sendo submissas, devendo carregar características como dóceis, amáveis, maternais e ocupando posições de mãe, esposa, filha, irmã em lugares privados. Aqui, percebemos o funcionamento da formação ideológica patriarcal que cola esses sentidos, e não outros, às mulheres, tomando-as como incapazes, o “sexo frágil”. Tais filósofos não questionaram o *status quo* de seu período, e sim o utilizaram para justificar a condição das mulheres no contexto social que viveram. Porém, há espaço para problematizar seus discursos, o que demonstra o furo na formação ideológica dominante, que nos possibilitou questionar os sentidos hegemonicamente instalados nessa concepção filosófica sobre as mulheres.

Depois, com o desejo de trazer os dizeres de filósofas sobre as mulheres e os analisá-los, propomos, trabalhando nos objetivos específicos em três capítulos: observar as formações discursivas, ideológicas e imaginárias sobre as mulheres a partir da materialidade advinda de recortes de textos de filósofas, primeiro com Bingen ([1151] 2015), depois com Gouges ([1791] 2021) e por fim com Andreas-Salomé ([1889] 1991; [1910] 2022b); ponderar sobre possíveis efeitos de sentidos dos discursos dessas filósofas sobre mulheres e sobre si; considerar as condições de produção histórico-filosófico de tais efeitos de sentidos; analisar o objeto

discursivo sobre os direitos e os deveres das mulheres; e, também, verificar em quais espaços tais discursos ressoaram e produziram reflexões.

Por isso, no quarto capítulo, *Aproximar*, analisamos três recortes da obra *Scivias*, de Bingen ([1151] 2015), na qual a filósofa materializa dizeres sobre as mulheres a partir de uma obra produzida dentro do Aparelho Ideológico Religioso Católico. Primeiro, a filósofa traz uma outra imagem de Eva, esta sendo igual a de Adão, por ter sido tirada de sua costela. Verificamos que a formação discursiva hegemônica de que Eva teria sido criada a partir do homem está presente, mas a filósofa fura com o sentido dominante ao dizer que é por conta disso que mulheres e homens devem ser iguais. Outra falha no discurso hegemônico é que Eva teria mais conhecimento que o próprio diabo, não sendo inocente (como historicamente ela já é tida), mas também tendo poder a partir disso, sendo ardilosa e conseguindo convencer Adão do que quer. Reparamos que esse é um dizer bem comum (historicamente) sobre as mulheres, porém da forma como Bingen ([1151] 2015) escreve, elas, sob a metáfora de Eva, não são consideradas fracas ou más, e sim um presente de Deus e em tudo semelhante à como Adão seria. Além disso, a filósofa se utiliza da contradição para falar sobre a igualdade entre mulheres e homens, pois apesar de ser “dada” a Adão, Eva é um presente divino, devendo, pois, ser respeitada e admirada. E, apesar da imposição do casamento parecer o mesmo discurso dos filósofos, Bingen ([1151] 2015) fala dele também para dizer de uma igualdade entre os sujeitos, um respeitando a vontade, os desejos e as necessidades dos outros, num companheirismo. Então, por mais que pareça que há uma mesma formação discursiva, o sentido é outro, e há uma desvinculação com uma formação ideológica patriarcal e a produção de uma outra formação imaginária sobre as mulheres, uma na que estas são sujeitos, têm direitos, são iguais aos homens e merecem respeito.

Já no quinto capítulo, *Resistir*, analisamos cinco recortes da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, texto apresentado à corte francesa por Gouges ([1791] 2021), em que a filósofa reivindica direitos iguais entre mulheres e homens. A pensadora, ainda que revolucionária, mantém uma mesma formação imaginária sobre as mulheres. Isso porque ela precisava falar sobre todas as mulheres, em geral, e para fazer isso, teve que repetir as posições que se consideravam serem as únicas que as mulheres deveriam ocupar no contexto, isto é, a de mãe, de filha, de irmã. Porém a filósofa pede por igualdade de oportunidade nos empregos, na

sociedade, dentro dos lares etc. Compreendemos que Gouges ([1791] 2021) em um ato de resistência a partir do sistema jurídico ousa se revoltar e pensar por si mesma, formulando o que, para ela, não estaria sendo contemplado pelo documento anteriormente apresentado a assembleia revolucionária francesa, intitulado *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789. Seu texto, escrito por uma filósofa revolucionária, por meio da superestrutura ideológica, em termos althusserianos, materializa um efeito de sentido outro, que surge a partir das reflexões sobre mulheres, constituídas por uma mulher – muito diferente da contemplada na declaração de 1789 e dos discursos dominantes sobre os direitos do sexo feminino. Por isso a necessidade de criar um novo documento em que não só outros significantes para as mulheres fossem contemplados, mas também outros efeitos de sentidos pudessem ser produzidos sobre o modo com que a sociedade que lhe era contemporânea tratara as posições dos sujeitos-mulheres, dentro da estrutura do Aparelho Ideológico Jurídico. Seus dizeres, assim, não excluem uma vida pública e política para sujeitos-mulheres, nem se colocam contra a posição-sujeito delas nas ações de guerras e revoluções de seu contexto. Pelo contrário, suas ponderações formam um conjunto de elaborações para que seja garantido às mulheres os mesmos direitos e deveres dos homens e que estes sejam cumpridos com total rigor. Então, a formação discursiva da filósofa tem seu sentido deslizado, mesmo dizendo as mesmas palavras que falam sobre as mulheres nas mesmas posições-sujeito de mãe, filha, irmã, mas produz efeitos de sentidos diferentes (a filósofa não fala, por exemplo, da obrigatoriedade do casamento). Isso porque o modo como a filósofa considera as mulheres é outra que não da formação discursiva dominante, vendo-as como seres que possuem vontades, desejos, direitos, deveres, história etc. Uma mesma formação imaginária sobre as mulheres agindo, mas também produzindo furo no discurso, falha no ritual da linguagem, filiando-se a outra instância ideológica.

No sexto capítulo, *Entrelaçar*, analisamos em sete recortes os textos *A humanidade da mulher, esboço de um problema* e *O erotismo*, observando como as ponderações de Andreas-Salomé ([1889] 1991; [1910] 2022b) contribuíram para pensarmos sobre gênero e sobre os lugares sociais e as posições que as mulheres e homens assumiram historicamente. No primeiro texto, a filósofa é bastante visionária ao expor que mulheres e homens são iguais, falando sobre o ciclo feminino e não reproduzindo os mesmos dizeres sobre as posições hegemônicas

que as mulheres deveriam ocupar. Observamos, então, que a filósofa não perpetua uma mesma formação discursiva dominante a respeito das mulheres, desvinculando-se de uma formação ideológica patriarcal e reproduzindo uma formação imaginária outra, com mulheres estando no poder de seus corpos e de suas vidas. Já no segundo texto, em que a filósofa fala sobre o erotismo, sobre desejo e sobre amor, há uma certa repetição de já-ditos históricos e presentes no contexto sobre esses temas e sobre as mulheres, o que não rompe com as formações discursiva e imaginária dominantes. No texto, há a necessidade do casamento para haver o erotismo e este tem a função principal de servir à procriação. Porém há um furo na hegemonia do discurso, uma falha na formação ideológica, pois é uma mulher falando sobre sexo, sobre gênero, sobre desejo, sobre erotismo e sobre sexualidade quando ainda não se tinha muitas filósofas, ou mulheres em geral, dissertando sobre esses assuntos.

Por fim, diremos que escrever essa tese foi um dos desejos e delícias da vida. Acreditamos que falar sobre mulheres, na posição-filósofas ou na posição-autoras, é ainda um desafio, principalmente quando estas falam sobre outras mulheres (e de si no processo da escrita). No entanto, formular os pensamentos e as análises que recheiam essas páginas nos permitiu o alívio de entender que os sentidos histórica e hegemonicamente atrelados às mulheres e ao feminino (bem como aos homens e ao masculino) são efeitos, e podem sempre ser outros. A falha no ritual da linguagem, o deslizamento de uma formação discursiva a outra, a desvinculação de uma instância ideológica a outra, a produção de uma formação imaginária a outra, tudo isso nos permite enxergar uma outra história das mulheres, vendo-as como partícipes da História hegemônica por um outro viés, o da presença e não da ausência.

Nós, mulheres, não chegamos a este estado, o da presença na História, sem botar e cuspir muito fogo. E precisamos nos manter alerta sobre nossos direitos constantemente, pois é muito fácil, como nos alertam várias filósofas e historiadoras aqui registradas, que percamos aquilo que conquistamos. Também há muita luta ainda a ser batalhada, muitos direitos a serem adquiridos. Porém devemos aprender de nossa presença no desenvolvimento humano e saber de nossa importância histórica. Como diz Montero (2020), precisamos conhecer os modelos reais que fizeram história, precisamos saber que a vida, o desenvolvimento humano, não foi como contaram para nós.

Por isso, que tenhamos coragem para ler, pensar, escrever, viver. Sejam como a *mulher fita*, imagem que abre esse capítulo final, para nos fazermos constantemente, sabendo que a luta é permanente e que o caminho é difícil, mas que o contrário, a ausência histórica e pessoal, não pode mais ser possível.

Desejamos, nesse interim, que essa tese possa ressoar nos mais diversos espaços e, se possível, ajudar com a descoberta de nossa historicidade, fazendo valer o esforço das mulheres aqui retratadas para que possamos “cuspir fogo” e nos construir, respeitando nossos ciclos, características específicas e poder de luta e de descanso.

REFERÊNCIAS

ABRAHÃO E SOUSA, Lucília Maria; GARCIA, Dantielli Assumpção. “Bela, recatada e ‘do lar’”: efeitos metafóricos na trama do político. *In*: Alexandre Sebastião Ferrari Soares... [et al] (Org.). **Discurso, interlocuções e...** Caxias do Sul, RS: Educus, 2019. p. 163-178.

AGGIO, Juliana Ortegosa. Por que falar do tema da mulher na filosofia? *In*: CASTRO, Susana de; CORREIA, Adriano; SPARANO, Maria Cristina de Távora (Org.). **Psicanálise e gênero**. 2017. p. 10-24. São Paulo: ANPOF, 2017. Disponível em: <http://www.anpof.org/portal/images/psicanalise-e-genero.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1974.

ALTHUSSER, Louis. **Sobre a Reprodução**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ANDRADE, Ana Luiza. “Desfazer o gênero da espécie: a natureza ‘científica da representação cultural discursiva hegemônica”. *In*: COSTA, Cláudia [et al.] (Org.). **Anais Fazendo Gênero: Seminário de estudos sobre a mulher**. Ponta Grossa: Centro de Publicações Universidade Estadual de Ponta Grossa, 1996.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1899]. A humanidade da mulher, esboço de um problema. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 610-612.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Blucher, 2022a.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1910]. O Erotismo. *In*: ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Blucher, 2022b. p. 59-130.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1914]. Sobre o tipo feminino. *In*: ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Blucher, 2022c. p. 131-160.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1915]. Anal e sexual. *In*: ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Blucher, 2022d. p. 161-210.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1917]. Psicosexualidade. *In*: ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Blucher, 2022e. p. 211-260.

AQUINO. **Suma teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ARISTÓTELES. *De la génération dès animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

ARISTÓTELES. *Les parties des animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1957.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

ARONOVICH, Lola. Prefácio. In: LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Cultrix, 2019. p. 16-22.

ARRUDA, Maria Lúcia de; ARANHA, Maria Helena Pires Martins. **Filosofando: introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 2016.

ASSEMBLÉE NATIONALE. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Versalhes, 1789. Disponível em: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>. Acesso em: 16 fev. 2023.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE FRANCESA. **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**. Versalhes, 1789. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/414/2018/10/1789.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2023.

BARBALHO, Elcione. Os direitos das mulheres de ontem e de hoje. In: GOUGES, Olympe de [1791]. **Declaração dos direitos da Mulher e da Cidadã**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2021. p. 23-29. Disponível em: https://bd.camara.leg.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/40672/declaracao_direitos_gouges.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 20 mai. 2024.

BARTHES, Roland [1977]. **Aula**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

BADINTER, Elisabeth. **Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970a. v. 1.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: a experiência vivida**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970b. v. 2.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de linguística geral**. Campinas: Pontes, 1988.

BERQUÓ, Thirzá Amaral. Aspásia de Mileto: Mulher e Filosofia na Atenas Clássica I. In: PACHECO, Juliana (Org.). **Filósofas: a presença das mulheres na filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 28-43.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: PAULUS, 1991.

BINGEN, Hildegarda de [1151]. **Scivias**: conhece os caminhos do senhor. São Paulo: Paulus, 2015.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

BODIN, Jean [1606]. *Six Livres de la République*. Cit. por DAVIS, Natalie Zemon. A mulher “na política”, p. 229. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente**: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991.

BRASIL, Marina Valentim; COSTA, Angelo Brandelli. Psicanálise, feminismo e os caminhos para a maternidade: diálogos possíveis? **Psic. Clin.**, Rio de Janeiro, vol. 30, n.3, p. 427- 446, set-dez/2018. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652018000300003. Acesso em: 24 out. 2024.

BRETANHA, Santiago; ERNST, Aracy Graça. Contradição, discurso e resistência em análise de discurso: só há falha daquilo que causa. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 63, n. 00, p. e021020, 2021. DOI: 10.20396/cel.v63i00.8661734. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8661734>. Acesso em: 4 out. 2024.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023. p. 151-170.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2004.

COLLING, Ana Maria. **Tempos diferentes, discursos iguais**: a construção do corpo feminino na história. Dourados: Ed. UFGD, 2014.

CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jacques; GADET, Françoise; MARANDIN, Jean-Marie; PÊCHEUX, Michel. A fronteira ausente (um balanço). In: CONEIN, Bernard [et al.] (Org.). **Materialidades discursivas**. Campinas: Editora Unicamp, 2016. p. 321-328.

COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2016.

COURTINE, Jean-Jacques. *Le tissu de la mémoire: quelques perspectives de travail historique dans les sciences du langage*. **Langages**. 114. 5-12. Paris, jun. 1994.

COURTINE, Jean-Jacques; MARANDIN, Jean-Marie. Que objeto para a Análise de Discurso? *In*: CONEIN, Bernard [et al.] (Org.). **Materialidades discursivas**. Campinas: Editora Unicamp, 2016. p. 33-54.

CURADO, Ana Lúcia. Introdução. *In*: **Contra Neera – [Demóstenes] 59**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. Disponível em: https://digitalis.uc.pt/en/livro/contra_neera_dem%C3%B3stenes_59. Acesso em: 09 fev. 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Natalie Zemon. A mulher “na política”. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991. v 3. p. 229-249.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1990. 5 v.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. Escrever a História das Mulheres. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. v 4. p. 07-08.

EDGAR, T. [1632]. *The Lawes Resolution of Women’s Rights*. Cit. por DAVIS, Natalie Zemon. A mulher “na política”, p. 229. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

FARGE, Arlette. Agitadoras notórias. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 3. p. 553-572.

FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon. Introdução. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: Do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 3. p. 09-17.

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo**. São Paulo: Boitempo, 2021.

FINCH, Anne. **The Introduction**. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/50564/the-introduction>. Acesso em: 05 nov. 2024.

FRAISSE, Geneviève. Da destinação ao destino: história filosófica da diferença entre os sexos. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 58-95.

FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. Introdução: Ordens e Liberdades. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 9-15.

FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle. A ruptura política e a nova ordem do discurso: Introdução. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 17-20.

FREUD, Sigmund [1930-1936]. **Obras completas**: O mal-estar na civilização e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Petrópolis: Vozes, 1971.

GARCIA, Dantielli Assumpção. A mulher no idioma: efeitos de silenciamento e resistência. **Revista Línguas e Instrumentos Linguísticos**, n. 40, p. 69-87. 2017. Disponível em: <http://revistalinguas.com/edicao40/artigo3.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2020.

GARCIA, Dantielli Assumpção. Verbete mulher(es). *In*: MEDEIROS, Vanise [et al.]. **Almanaque de Fragmentos**: Ecos do Século XIX. Campinas: Pontes Editora, 2020. p. 205-2012.

GARCIA, Dantielli Assumpção; ABRAHÃO E SOUSA, Lucília Maria. “Me parabenizar 1 dia é fácil. Quero ver me respeitar nos outros 364”: uma análise discursiva do dia 08 de março. **Revista do Gel**, v. 11, n. 2, p. 170-197. 2014. Disponível em: <http://revistadogel.gel.org.br/rg/article/view/262/287>. Acesso em: 19 nov. 2020.

GASPAR, Adília Maia. **A representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos**: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet. Rio de Janeiro: Uapê, 2009.

GODINEAU, Dominique. Filhas da liberdade e cidadãs revolucionárias. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 21-39.

GOUGES, Olympe de [1791]. **Declaração dos direitos da Mulher e da Cidadã**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2021. Disponível em: https://bd.camara.leg.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/40672/declaracao_direitos_gouges.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 20 mai. 2024.

GOUGES, Olympe de [1791]. **Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne**. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/declaration-droits-femme-citoyenne-0>>. Acesso em: 16 fev. 2023.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. v. 5.

GRIGOLETTO, Evandra. A Noção de Sujeito em Pêcheux: uma Reflexão acerca do Movimento de Desidentificação (La Notion du Sujet en Pêcheux: une Reflexión sur Le Mouvement de Desidentification). **Estudos da Língua(gem)**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 61-67, 2005. DOI: 10.22481/el.v1i1.978. Disponível em:

<https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/978>. Acesso em: 4 jun. 2024.

GRIGOLETTO, Evandra. Do lugar social ao discursivo: o imbricamento de diferentes posições sujeito. *In*: INDURSKI, Freda; LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. **Análise do Discurso**: mapeando conceitos, confrontando limites. São Carlos: Claraluz, 2007. p. 1-11. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2SEAD/SIMPOSIOS/EvandraGrigoletto.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2024.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, querer dizer**. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1992.

HAROCHE, Claudine; PÊCHEUX, Michel; HENRY, Paul [1971]. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. *In*: BARONAS, Roberto Leiser (Org.). **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro & João, 2020. p. 17-39.

HENRY, Paul. **Le mauvais outil: langue, sujet e discours**. Paris: Klincksieck, 1977.

HOOKS, bell. Eros, erotismo e o processo pedagógico. *In*: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023. p. 113-124.

HUFTON, Olwen. Mulheres, trabalho e família. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 3. p. 23-69.

JONG, Erica. **O que as Mulheres querem?**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

KARAWEJCZYK, Mônica. Christine de Pizan: uma filósofa no medievo?!. *In*: PACHECO, Juliana (Org.). **Filósofas**: a presença das mulheres na filosofia. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: A Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. v. 2. p. 9-23.

KNIBIEHLER, Yvone. Corpos e corações. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: O Século XIX. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 351-401.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 23**: o *sinthoma*, 1975-1976. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais, ainda, 1972-1973. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LAGAZZI, Suzy. Análise de discurso: A materialidade significativa na história. *In*: DI RENZO, Ana; MOTTA, Ana Luiza Artiaga Rodrigues da; OLIVEIRA, Tânia Pitombo de (Org.). **Linguagem, História e Memória – discursos em movimento**. Campinas: Pontes Editores, 2011. p. 275-305.

LAGAZZI, Suzy. A noção de materialidade na prática analítica discursiva. *In*: BARBOSA FILHO, Fábio Ramos; BALDINI, Lauro José Siqueira (Org.) **Análise de discurso e materialismos: prática política e materialidades**. Campinas: Pontes Editores, 2018. v. 2.

LAGO, Mara coelho de Souza. Refletindo sobre gênero a partir de textos freudianos. *In*: COSTA, Cláudia [et al.] (Org.). **Anais Fazendo Gênero: Seminário de estudos sobre a mulher**. Ponta Grossa: Centro de Publicações Universidade Estadual de Ponta Grossa, 1996.

LARA, Renata Marcelle. Tematizando o ritual de linguagem. **Linguagem em (Dis)curso (Online)**, v. 10, p. 1-18, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ld/a/5w5xFCJfcGRcL99kSJfbCdK/>. Acesso em: 05 jun. 2024.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. **A resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso: da ambiguidade ao equívoco**. 1994. 166 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/165468>. Acesso em: 23 mai. 2024.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina (Org.). **Glossário de termos do discurso**. Campinas: Pontes editores, 2001.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. Análise do Discurso e suas interfaces: o lugar do sujeito na trama do discurso. **Organon**, Porto Alegre, v. 24, n. 48, 1-12, 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/28636>. Acesso em: 8 maio. 2023. p. 1-12.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. Resistir, resistir, resistir... primado prático discursivo! *In*: SOARES, Alexandre Sebastião Ferrari [et al] (Org.). **Discurso, resistência e...** Cascavel: EDUNIOESTE, 2015.

LECOURT, Dominique. **Para uma crítica da epistemologia**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: A Idade Média**. Porto: Afrontamento, 1990. v. 2. p. 275-329.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. São Paulo: Cultrix, 2019.

LOPATE, Carol. *Women & Pay for Housework*. **Liberation**, v.18, n. 8, mai-jun. 1974.

LORENZONI, Anna Maria. Reflexões sobre o feminino a partir Lou Andreas-Salomé. **Barricadas: Revista de Filosofia e Interdisciplinaridade**, v. 1, n. 1, 27 Nov. 2020.

Disponível em:
<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/barricadas/article/view/15611>. Acesso em: 18 out 2024.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 14-36.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/30353576.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso**: (Re)ler Michel Pêcheux Hoje. Campinas: Pontes Editores, 2017.

MATOS, Maria Izilda Santos. Delineando corpos: As representações do feminino e do masculino no discurso médico (São Paulo 1890-1930). *In*: MATOS, Maria Izilda Santos; SOIHET, Rachel (Org.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p. 107- 127.

MARIANI, B. S. C. Discurso, memória, esquecimento e acontecimento. **Caderno de Letras da UFF**. n. 14. Niterói: Instituto de Letras, 1990. p. 35-47.

MARTINEZ, Ana Laura Moraes. **Sexualidade e erotismo em Sigmund Freud**. Riberão Preto: UNAERP, 28 mar. 2016. Palestra ministrada na disciplina Psicologia do Desenvolvimento Humano II.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da economia política, Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2011.

MENDONÇA, Manuela. O espelho de Cristina (sec. XV). **História Revista**, Goiás, v. 18, n 1, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/29903>. Acesso em: 16 jul. 2019.

MICHAUD, Stéphane. Idolatrias: representações artísticas e literárias. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: O Século XIX. Porto: Afrontamento, 1991. v. 4. p. 145-169.

MICHELET, Jules. **A mulher**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MONTERO, Rosa. **Nós, mulheres**: Grandes vidas femininas. São Paulo: Todavia, 2020.

MORIN, Tania Machado. **Práticas e representações das mulheres na Revolução Francesa - 1789-1795**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-01022010-165929/pt-br.php>. Acesso em: 15 out. 2024.

NAHOUM-GRAPPE, Véronique. A mulher bela. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 3. p. 121-139.

NEWMAN, Bárbara. Introdução. *In*: BINGEN, Hildegarda de [1151]. **Scivias**: conhece os caminhos do senhor. São Paulo: Paulus, 2015.

OPTIZ, Claudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: A Idade Média. Porto: Afrontamento, 1990. v. 2. p. 354-435.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Segmentar ou Recortar. **Série Estudos - 10**. Uberaba: Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1987.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Michel Pêcheux e a Análise de Discurso (Michel Pêcheux et l'Analyse de Discours). **Estudos da Língua(gem)**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 9-13, 2005a. DOI: 10.22481/el.v1i1.973. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/view/973>. Acesso em: 4 out. 2024.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e Texto**: formulação e circulação dos sentidos. Campinas: Pontes, 2005b.

ORLANDI, Eni. Silêncios: presença e ausência. **ComCiência**, Campinas, n.101, 2008. Disponível em: <https://comciencia.scielo.br/pdf/cci/n101/a07.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2024.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 2012.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6.ed. Campinas: Editoras da Unicamp: 2013.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2015a.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Maio de 1968: Os Silêncios da Memória. *In*: ACHARD, Pierre [et al.]. **Papel da memória**. Campinas: Pontes Editores, 2015b.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Nota introdutória à tradução brasileira. *In*: CONEIN, Bernard [et al.] (Org.). **Materialidades discursivas**. Campinas: Editora Unicamp, 2016. p. 9-16.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de discurso. *In*: ORLANDI, Eni Puccinelli; LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy (Org.). **Introdução às ciências da Linguagem – Discurso e textualidade**. Campinas: Pontes Editores, 2017a. p. 13-35.

ORLANDI, Eni Puccinelli. O objeto de ciência também merece que se lute por ele. *In*: MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso**: (Re)ler Michel Pêcheux Hoje. Campinas: Pontes Editores, 2017b. p. 9-14.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Eu, Tu, Ele – Discurso e real da história**. Campinas: Pontes Editora, 2017c.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas: Pontes Editores, 2020.

PACHECO, Juliana (Org.). **Filósofas**: a presença das mulheres na filosofia. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

PACÍFICO, Soraya Maria Romano; ROMÃO, Lucília Maria Sousa. A memória e o arquivo produzindo sentidos sobre o feminino. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 73–90, 2006. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/24>. Acesso em: 18 set. 2023.

PANADÉS, Julia. **Mulher novo**. Série Ela Vestida, 2013. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CWB2N0GLYFB/>. Acesso em: 04 mai. 2023.

PANADÉS, Julia. **Enlace**. Série Ancestralidade, 2018. Disponível em: https://gal.art.br/wp-content/uploads/2022/06/gal_imagens_obras_JPbox05.jpg. Acesso em: 03 out. 2023.

PANADÉS, Julia. **Mulher fita se fazendo**. Série Ancestralidade, 2021. Disponível em: https://gal.art.br/wp-content/uploads/2022/06/gal_imagens_obras_JPbox04.jpg. Acesso em: 15 out. 2024.

PANADÉS, Julia. **Entrando em Estado de Graça**. Série Ancestralidade, 2021. Disponível em: https://gal.art.br/wp-content/uploads/2022/06/gal_imagens_obras_JPbox29.jpg. Acesso em: 04 mai. 2023.

PANADÉS, Julia. **Aglomeración Involuntária**. Série Ancestralidade, 2021. Disponível em: https://gal.art.br/wp-content/uploads/2022/06/gal_imagens_obras_JPbox19.jpg. Acesso em: 04 mai. 2023.

PANADÉS, Julia. **Canoa Geológica**. Série Ancestralidade, 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Ci2J0i7O1DM/>. Acesso em: 06 mai. 2023.

PANADÉS, Julia. **Regenerante coronário**. Série Ancestralidade, 2022. Disponível em: <https://gal.art.br/wp-content/uploads/2023/04/PHOTO-2022-12-17-08-49-11.jpg>. Acesso em: 15 out. 2024.

PANTEL, Pauline Schmitt. Introdução: um fio de Ariadne. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente**: A Antiguidade. Porto: Afrontamento, 1990. Vol. 1. p. 19-27.

PATTI, Ane Ribeiro; SOUSA, Lucília Maria Abrahão; GARCIA, Dantielli Assumpção. Pelos entremeios da análise do discurso: nos fios de Michel Pêcheux. **Rev. psicol. polít.**, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 220-231, ago. 2017. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2017000200003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 21 mai. 2024.

PÊCHEUX, Michel [1969]. Análise Automática do Discurso (AAD-69). *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução a obra de Michel Pêcheux. Campinas: Ed. Unicamp, 2014a. p. 59-158.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS Catherine [1975]. A propósito da Análise Automática do Discurso. *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução a obra de Michel Pêcheux. Campinas: Ed. Unicamp, 2014b. p. 159-249.

PÊCHEUX, Michel [1988]. **Semântica e Discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Ed. Unicamp, 2014c.

PÊCHEUX, Michel [1984]. Ousar pensar e ousar se revoltar: ideologia, marxismo, luta de classes. **Décalages**, v.1, n. 4, 2014d.

PÊCHEUX, Michel [1984]. Metáfora e Interdiscurso. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2015a. p. 151-161.

PÊCHEUX, Michel [1973]. A aplicação dos conceitos da linguística para a melhoria das técnicas de análise de conteúdo. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2015b. p. 203-226.

PÊCHEUX, Michel; GADET, Françoise. A língua inatingível. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2015c. p. 93-105.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes Editores, 2015d.

PÊCHEUX, Michel [1977]. Remontemos de Foucault a Spinoza. *In*: BARONAS, Roberto Leiser (Org.). **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro & João, 2020. p. 40-57.

PÊCHEUX, Michel [1982]. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, n. 19, p. 7-24, jul./dez. 1990.

PECHOTA, Cornelia. Lou Andreas-Salomé: pioneira da Modernidade. *In*: ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Sobre o tipo feminino e outros textos**. São Paulo: Blucher, 2022. p. 13-53.

PEINHOPF, Anna Deyse Rafaela. **Mulheres Filósofas**: um silêncio institucionalizado. 2020. 216 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel, 2020. Disponível em: <http://tede.unioeste.br/handle/tede/4706>. Acesso em: 25 nov. 2020.

PEREIRA, Lara Medeiros Borges. **O diálogo Freud – Lou Andreas-Salomé sobre a feminilidade e o erotismo**. 2016. 139 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/970275>. Acesso em: 18 out. 2024.

PERROT, Michelle. Sair. *In*: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 502-539.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. *In*: MATOS, Maria Izilda Santos; SOIHET, Rachel (Org.). **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p. 13-27.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PINHEIRO, Mirtes Emília; EGGERT, Edla. Hildegarda de Bingen: as autorias que anunciam possibilidades. *In*: PACHECO, Juliana (Org.). **Filósofas: a presença das mulheres na filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 84-103.

PINTO, Maria José Vaz. O que os filósofos pensam sobre as mulheres: Platão e Aristóteles. *In*: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 17-40.

PIOVEZANI, Helenice Vieira. **As mulheres na filosofia: a antiguidade**. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2016.

PIZAN, Christine de. **O espelho de Cristina**. Intr. de Maria Manuela Cruzeiro, 1ª. edição fac-similada, Lisboa, 1987.

PLATÃO. **Diálogos**: Timeu, Critias, o segundo Alcibíades, Hípias Menor. Belém: UPPA.GEU, 1986.

PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto e Cratilo. Belém: UFPA, 1998.

PLATÃO. **A República**. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Mênon**. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

PLATÃO. **Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

PLATÃO. Menênexo. *In*: CAMARA, Bruna. **Menênexo de Platão**: tradução, notas e estudo introdutório. 2014. 96 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-17102014-182852/pt-br.php>. Acesso em: 01 fev. de 2019.

POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de. **A espiritualidade de Hildegarda von Bingen**: profecia e ortodoxia. 2010. 211 f. Tese (Doutorado em

História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08032010-113221/pt-br.php>. Acesso em: 03 mar. 2021.

PRIETO, Maria Helena Ureña. Breves interrogações sobre a condição feminina na obra de Platão. *In: Humanitas*, vol. XLVII, Universidade de Lisboa, 1995. Disponível em: https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas47/24_Prieto.pdf. Acesso em: 02 abr. 2019.

REIS, Toni; CAZAL, Simón (Org.). **Manual de comunicação LGBTI+**. Curitiba: IBDEX, 2021. Disponível em: <https://aliancagbti.org.br/wp-content/uploads/2022/01/manual-de-comunicacao-gaylatino-V-2021-WEB.pdf>. Acesso em: 28 set. 2023.

RODRIGUES, Débora de Quadros. Olympe de Gouges: Culpada! O crime? Querer igualdade, liberdade, fraternidade. *In: PACHECO, Juliana (Org.). Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 123-135.

ROMÃO, Lucília Maria Souza; GALLI, Fernanda Correa Silveira; PATTI, Ane Ribeiro. Arquivo em cena: “im-pressões” de leitura sobre o tema. **Revista Desenredo**, [S. l.], v. 6, n. 1, 2010. Disponível em: <https://seer.upf.br/index.php/rd/article/view/1377>. Acesso em: 4 jun. 2024.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ROXO, Henrique. **Perturbações nervosas e mentaes que se observam nas doenças do útero e dos ovários**. Tribuna Médica, anno XXXII, 1928.

SANTOS, Soraya. Uma declaração das mulheres do século XVIII para as mulheres do século XXI. *In: GOUGES, Olympe de [1791]. Declaração dos direitos da Mulher e da Cidadã*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2021. p. 7-12. Disponível em: https://bd.camara.leg.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/40672/declaracao_direitos_gouges.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 20 mai. 2024.

SCHRÖDER, Luciane Thomé. Leniência discursiva: a culpa, a punição e a rendição. *In: TARINI, Ana Maria de Fátima Lema; ORSATTO, Franciele Luzia de Oliveira (Orgs.). Mulheres sobre mulheres: reflexões à luz da análise de discurso*. Curitiba: Editora IFPR, 2018. p. 154-177.

SCHUCK, Elena de Oliveira. Lou Andreas-Salomé: uma filósofa, psicanalista e escritora vanguardista. *In: PACHECO, Juliana (Org.). Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 136-150.

SCOTT, Joan. **Gênero, uma categoria útil de análise histórica**. Porto Alegre: UFRGS, 1990.

SCOTT, Joan. **La citoyenne paradoxale: lês feministes Françaises et lês droits de l'homme**. Paris: Editions Albin Michel S. A., 1998.

SILVA, Paula Oliveira e. *Ex homini uno*: uma leitura da condição feminina em Agostinho de Hipona. In: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro (Org.). **O que os filósofos pensam sobre as mulheres**. São Leopoldo: UNISINO, 2010. p. 69-94.

SISSA, Giulia. Filosofias do gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade**. Porto: Afrontamento, 1990. Vol. 1. p. 79-123.

SLEDZIEWSKI, Élisabeth. Revolução Francesa: a viragem. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no Ocidente: O Século XIX**. Porto: Afrontamento, 1991. Vol. 4. p. 40-57.

SOUZA, Ana Luiza de Figueiredo (2022). **Maternagem**: conceito e prática. Disponível em: <https://www.analuizadefigueiredosouza.com.br/post/maternagem-conceito-e-pr%C3%A1tica>. Acesso em: 23 out. 2024.

TSE-TUNG, Mao. **Sobre a prática – Sobre a contradição**. São Paulo: Expressão Popular.

VARGAS, André Luís Campos. Repetições, retomadas e deslocamentos no discurso de/sobre solidariedade. In: **Tecnologias de linguagem e produção do conhecimento**. Santa Maria, Volume II. p. 63 – 77, 2009.

VARGENS, Octavio Muniz da Costa; MARINHO, Diana da Silva; SILVA, Alexandra Celento Vasconcellos da; OLIVEIRA, Zulmerinda Meira. A percepção de mulheres sobre a menstruação: uma questão de solidariedade. **Revista Enfermagem UERJ**, Rio de Janeiro, v. 27, p. e40120, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/enfermagemuerj/article/view/40120>. Acesso em: 29 out. 2024.

VENTURINI, Maria Cleci. ESPAÇOS DE MEMÓRIA E A RESISTÊNCIA NO DISCURSO SOBRE A LÍNGUA. **Polifonia**, [S. l.], v. 22, n. 31, 2015. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/3125>. Acesso em: 28 jan. 2024.

VENTURINI, Maria Cleci; GUERRA, Elenir. Museus e a discursivização do feminino. **Revista Leitura**, [S. l.], n. 72, p. 62–77, 2022. DOI: 10.28998/2317-9945.202272.62-77. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/13041>. Acesso em: 28 jan. 2024.

VIEIRA, Norma Cristina; LIMA, Erica Cristina; GARCIA, Dantielli Assumpção. PARTEIRAS E O PARTEJAR NA AMAZÔNIA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA. **Humanidades e inovação**, Universidade Estadual do Tocantins, v. 11, n. 2, p. 183-192, fevereiro, 2024. Disponível em:

<https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/issue/view/245>. Acesso em: 25 jan. 2025.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza**: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.