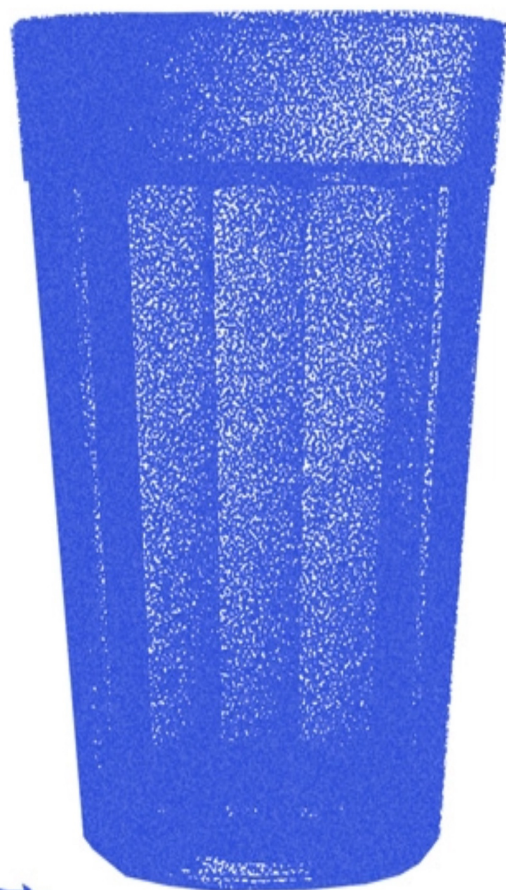


BRA



SI



LIDA

DES

v.24. n.1



Cadernos PET Filosofia. 2023, v. 24, n. 1.

Edição

# B R A S I L I D A D E S

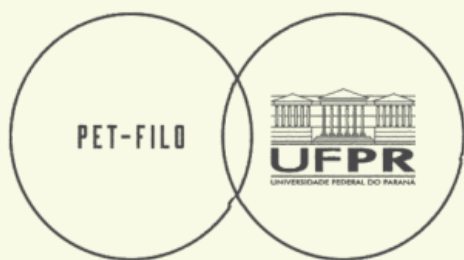
Cadernos PET Filosofia.

2023, v. 24, n. 1.

ISSN 1517-5529.

Curitiba, PR, Brasil.

PP.001–140



## **Linha editorial**

O PET-Filosofia da UFPR, por meio de sua Comissão Editorial, edita e publica anualmente as pesquisas desenvolvidas por estudantes de graduação e pós-graduação, tanto de Filosofia, como de outras áreas das Ciências Humanas, segundo temas específicos e gerais relacionados à Filosofia.

Publicada pela primeira vez em 1999, a revista está disponível na íntegra pela biblioteca de periódicos da UFPR desde 2015. É uma publicação acadêmica avaliada pelo sistema Qualis, da CAPES.

## **Publicação de**

Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Departamento de Filosofia  
PET de Filosofia  
Rua Dr. Faivre, 405 – 7º andar – Ed. D. Pedro II  
Curitiba, PR 80060-140

[petdefilosofiaufpr.wordpress.com](http://petdefilosofiaufpr.wordpress.com)  
[revistas.ufpr.br/petfilo](http://revistas.ufpr.br/petfilo)  
[pet.filosofia@ufpr.br](mailto:pet.filosofia@ufpr.br)

Licença CC BY-NC 4.0



## Conselho editorial

André de Macedo Duarte (UFPR, Brasil)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR, Brasil)  
Bernardo Lins Brandão (UFMG, Brasil)  
Cassiana Lopes Stephan (UFPR, Brasil)  
Cristina Foroni Consani (UFPR, Brasil)  
Débora de Sá Ribeiro Aymoré (UEAP, Brasil)  
Eduardo Salles de Oliveira Barra (UFPR, Brasil)  
Gianfranco Ferraro (IFILNOVA, Portugal)  
Hernandez Vivan Eichenberger (IFC, Brasil)  
Jean-Hugues Barthélémy (Paris-Nanterre, França)  
João Paulo Simões Vilas Boas (UFABC, Brasil)  
Joel Thiago Klein (UFPR, Brasil)  
Leandro Neves Cardim (UFPR, Brasil)  
Luan Corrêa da Silva (UNEMAT, Brasil)  
Marco Antonio Valentim (UFPR, Brasil)  
Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR, Brasil)  
Maria Isabel Limongi (UFPR, Brasil)  
Marta Faustino (IFILNOVA, Portugal)  
Paulo Vieira Neto (UFPR, Brasil)  
Polyana Tidre (UFPR, Brasil)  
Thiago Fortes Ribas (UFRJ, Brasil)  
Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR, Brasil)

## Indexado por

latindex

## **Grupo PET**

Allisson Morona de Faveri, Gabriel Oliveira Ribas Neiva, Gabriel Lima Cordeiro, Gabrieli Ferreira Sizilio, Gabrielly Cristina Spacki, João Fabricio Wojciechosky, Júlia Gabriela Nery, Leandro Pacheco de Aguiar, Luanne Fagundes Pereira, Luis Antonio Bytner, Maria Eduarda dos Santos Penteado, Maria Gabrielly de Almeida Pereira, [Profa. Dra.] Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, Mariana Arruda Neves, Pedro Oliveira, Roberta Rizzo Dittrich Vieira, [Prof. Dr.] Ronei Clécio Mocellin, Teresa C. Fonseca Rodrigues, Thays Steice Pietricoski, Vinicius de Souza Oliveira.

## **Editores**

Allisson Morona de Faveri, Gabriel Parolin Tozetto, Maria Gabrielly de Almeida Pereira, Roberta Rizzo Dittrich Vieira, Martin Fernandes, Gabriel Oliveira Ribas Neiva, Leandro Pacheco de Aguiar, Luis Antonio Bytner, Teresa C. Fonseca Rodrigues.

## **Pareceristas *Brasilidades***

Dra. Débora Ayomré (UFPR); Me. Elan Sikora (UFPR), Dr. Luan da Silva (UFSC), Dr. Daniel Soares (UFC), Dr. Rodrigo de Jesus (UFMG), Me. Pedro Teixeira (UFMG), Dra. Bianca Santana (USP), Dra. Roberta Souza (UERJ), Dra. Mariana Fidelis (USP), Dr. Hailton Guiomarino (UFPR), Dr. Romano Scroccaro Zattoni (UFPR), Dra. Cassiana Lopes Stephan (UFPR), Dr. André Duarte (UFPR), Dr. Jelson Oliveria (PUC), Dr. Helder Carvalho (UFMG), Dr. Márcio Silveira Lima (USP), Dr. Olavo Ximenes (UNICAMP), Dr. José Cruz Marques (UFC), Dr. Rômulo de Oliveira (UFJF), Dr. Luan Ribeiro (UFRGS), Dr. Augusto Rodrigues (UNESP), Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR).

## **Imagem capa**

A capa foi elaborada a partir da sobreposição de imagens que remetem a práticas culturais brasileiras. Nominalmente, o típico café da manhã na padaria, com direito a café preto no copo americano e pão francês com manteiga. Os artistas envolvidos foram: Maria Gabrielly de Almeida Pereira, Karen Cristina Maciel da Silva Briques e Martin Fernandez, 2023-2024.

## SUMÁRIO

EDITORIAL	[10-11]
-----------	---------

### Artigos

Filosofia só se for brasileira! Mas o que é?	[12-45]
--	---------

*Pedro Dallacosta Chiarani*

Os dispositivos de racialidade e o silenciamento da mulher negra no Brasil: um problema filosófico	[46-65]
--	---------

*Teixeira Maria Das Graças Pereira Ribeiro, Tarciano Silva Batista*

Uma voz que ecoa: a crítica de Francisca Senhorinha da Motta Diniz a pseudointelectualidade	[66-95]
---	---------

*Nalberty Medeiros Santos*

As significações do corpo em Schopenhauer	[96-110]
---	----------

*Christian George Silveira Costa*

O Conceito de Populismo: Interseções entre o Conhecimento Acadêmico e o debate político no Brasil (1950-1970)	[111-131]
---	-----------

*Roberta Rizzo Dittrich Vieira*

### Resenhas



Psicologia e o estudo científico da africanidade

[132-145]

*Jessica Karolene Sampaio Cardoso*

## **Traduções**

Sobre a Deflagração

[146-158]

*Lucas Pires Ramos*



## EDITORIAL

A edição *Brasilidades* da revista Cadernos-PET Filosofia convida o leitor a mergulhar no universo da filosofia brasileira e da filosofia no Brasil. O interesse pela temática surgiu a partir do ciclo de estudos realizado pelo grupo PET entre 2022 e 2024. A tutoria coube aos professores Ronei Mocellin e Maria Isabel Limongi.

Durante esses três anos, nos aproximamos de filósofos brasileiros como Paulo Arantes, Ailton Krenak, Luiz Antônio Simas, Luiz Rufino e Ivan Domingues. Além disso, começamos a estudar a recepção do marxismo e do pós-estruturalismo foucaultiano nas faculdades de filosofia brasileiras.

A mesma pergunta que assombrou tantos outros pensadores dominou a pauta das reuniões: o que significa estudar e fazer filosofia? Impossível de escapar. Não é exagero dizer que esse problema foi, de um modo ou de outro, trabalhado por todos os filósofos que tive o prazer - às vezes nem tanto - de estudar. Questionar o que significa fazer filosofia no Brasil, na Argentina, nos Estados Unidos, é perguntar o que significa fazer filosofia. Ela é universal? Contingente? É política? Fria e calculista? A geografia, o contexto sociopolítico, de quem a produz afeta seu conteúdo? Porque fazer todas essas perguntas? Isso importa? Alguma coisa importa? Ai... era melhor ter cursado arquitetura.

Algumas coisas importam. Palavras e narrativas têm consequências. Autores, pelos menos aqueles que escrevem para a publicação, desejam que seus textos produzam algum efeito. Saber o lugar a partir do qual alguém fala é relevante. Não para acusar o autor, mas para interpretá-lo melhor.

Aquele que perguntar se existe, já existiu ou o que seria filosofia no Brasil será confrontado com uma resposta vaga e insatisfatória. Nunca houve uma boa resposta para a pergunta “o que é filosofia?”. O que podemos fazer é identificar e mapear aquilo que levou o nome de filosofia no país. Quais práticas foram denominadas de “filosóficas”? Quem as praticou? Elas são diferentes nos outros países? Como ela

foi institucionalizada? Porque? Por quem? Quem autoriza o discurso? Quem legitima as práticas? Agora sim, temos objeto e problema.

O volume 25 da Cadernos-PET traz ao leitor artigos, resenhas e traduções que desenvolvem alguns destes problemas. Os atores dialogam com filósofos como Lélia Gonzalez, Bento Prado e Cruz Costa ao problematizar o universalismo da filosofia europeia e as estruturas de produção de conhecimento nacionais. Outro tema privilegiado foi a interseccionalidade entre gênero e raça no trabalho filosófico. Entram em campo Suli Carneiro, Djamila Ribeiro e Francisca Senhorinha da Motta Diniz.

Agradecemos a todos aqueles que foram mais do que pacientes com a demora da publicação desta edição. Somos muitíssimos gratos a todos os profissionais e estudantes que se disponibilizaram para este trabalho. Possibilitando a existência de uma revista feita por e para graduandos.

A comissão editorial desta revista manteve-se firme no propósito de seguir as mais recentes diretrizes para periódicos acadêmicos. Nesse sentido, a pluralidade de instituições que compõem a lista de pareceristas é uma dessas pequenas conquistas. Outra, diz respeito à atenção aos padrões de identificação de cada material recebido. Sobre isso, fica aqui o agradecimento ao SiBi/UFPR, em especial ao Denis Uezu, pela assessoria com os identificadores DOI, ao Latindex/Brasil e IBICT, em especial à Bianca Amaro, pelo suporte na atualização do cadastro para a indexação da revista. Por último, mas não menos importante, agradecemos a cada um dos docentes e pesquisadores que aceitaram confiar seus nomes para a formação do Conselho Editorial desta revista. Boa leitura.

\* \* \*

Curitiba, Paraná, 05 de outubro de 2024.

***Roberta Rizzo.***

Membro do PET de Filosofia UFPR.

/artigos

# Filosofia só se for brasileira!

## Mas o que é?

Pedro Dallacosta Chiarani<sup>1</sup>

*Universidade Federal do Paraná*

<https://orcid.org/0000-0001-9877-0991>

[pedrochiarani@hotmail.com](mailto:pedrochiarani@hotmail.com)

**Resumo:** Trata-se nesse texto de fazer um manifesto de filosofia brasileira. Para tanto passaremos pela crítica à noção de filosofia universal e pela necessidade do reconhecimento e do impulso institucional à produção da filosofia brasileira; por uma provisória contextualização do desenvolvimento histórico da filosofia no Brasil nos séc. XX e XXI e de sua relação com a tradição europeia; e pela exposição das importantes contribuições filosóficas de L. González e A. Krenak, que produziram desde Brasil em diálogo – não exclusivo – com tradições não europeias; para assim buscar delinear provisoriamente, num autêntico movimento de tateamento, os contornos possíveis de um tema da filosofia brasileira: um decolonialismo antropofágico que se apropria de nossa herança ocidental de acordo com nosso aferente e interesses.

**Palavras-Chave:** Filosofia brasileira; Decolonialismo brasileiro; Dependência; Cânone Filosófico.

**Abstract:** This text is a manifest of Brazilian philosophy. For that intent, we shall go through a critique of the notion of universal philosophy and the necessity of recognizing and institutionally promoting Brazilian philosophy; a provisional contextualization of the historical development of philosophy in in Brazil in the XX and XXI centuries and of its relation with European tradition; and the exposition of important contributions from the Brazilian philosophers L. González and A. Krenak, who have produced their philosophy from Brazil in – non-exclusive – dialogue with non-European traditions; to then seek to provisionally delineate, by an authentic contouring movement, the outline of a theme of Brazilian philosophy: an anthropophagic decolonialism that appropriates our occidental heritage according to our afferent and interests.

**Keywords:** Brazilian philosophy; Brazilian decolonialism; Dependence; Philosophical Canon.

---

<sup>1</sup>Mestrando em filosofia, sob a orientação do professor Dr. Antônio Edmilson Paschoal, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e bolsista CAPES (Nº do processo: 88887.956936/2024-00). Pesquisa, nas linhas da História da Filosofia e da Ética e Filosofia Política, temas como o perspectivismo nietzschiano e sua recepção, o marxismo latino-americano e a filosofia brasileira e decolonial.

## Introdução

*A ontologia, o pensamento que exprime o ser – do sistema vigente e central –, é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias do império, do centro. A filosofia clássica de todos os tempos é o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias.*

*(Dussel, s.d., p. 11)*

O presente texto é um manifesto da filosofia brasileira. Na primeira seção, demonstraremos, a partir da crítica à noção de filosofia universal encontrada em diversos filósofos brasileiros – e um argentino –, a necessidade do reconhecimento – da existência, assim como da excelência – e do impulso institucional à produção da filosofia brasileira. Na sequência realizaremos a contextualização do desenvolvimento histórico da filosofia acadêmica no Brasil do séc. XX e de sua relação com a tradição europeia. Por último, exemplificaremos, a partir de dois importantes filósofos contemporâneos, a relevância de filosofias produzidas desde Brasil em diálogo com tradições não europeias.

Como fio condutor que ligará essas diferentes seções, discutiremos a filosofia do colonialismo e seus efeitos, tanto socioeconômicos, quanto intelectuais e filosóficos. Ao analisar a questão em diferentes autores, buscaremos delinear provisoriamente, nesse autêntico trabalho de tateamento, os contornos do colonialismo como um tema da filosofia brasileira.

## Colonialismo e dependência filosófica

A filosofia é universal? Trata do universal? O que significa “universal”? Universal para quem? Felizmente, essas e outras perguntas vêm já há algum tempo sendo feitas não apenas por movimentos decoloniais na filosofia, mas por autores europeus. Não é do universal que trataremos aqui, mas é um bom ponto de partida. Afinal, esta coisa que chamamos de filosofia, por muito tempo, pretendeu ser universal. Tratar de problemas - filosóficos – que surgem do próprio exercício da

razão e atingem todo ser humano devido a sua natureza racional (CABRERA, 2015, p. 4). Talvez, em sentido muito amplo, a universalidade da filosofia até seja sustentável, mas a questão é outra: seja a filosofia universal ou não, possa ela ainda vir a sê-lo, o que importa, como bem percebeu Cabrera, são os efeitos ético-políticos desse pretenso universalismo que, em sua prática concreta na história do ocidente, sempre deixou alguém de fora. Comecemos de forma contrária: localmente.

Cabrera afirma existir, na comunidade filosófica brasileira, um certo acervo de ideias irrefletidas que tem cerceado centenas de jovens vocações filosóficas e burocratizado nossa filosofia. Precisamente da manutenção desse conjunto de convicções é que surgiriam as dificuldades de se compreender a noção de um *filosofar desde o Brasil*. A primeira dessas teses seria a universalidade da filosofia ocidental como apresentamos no parágrafo anterior. Seriam as demais: (2) *a história da filosofia europeia mostra de maneira exemplar esse exercício universal da razão*; (3) *as filosofias não europeias não teriam conseguido atingir esse nível universal da razão*; (4) *falar de uma filosofia “a partir de” alude ilegítimamente a uma origem “nacional” do filosofar, contradizendo a natureza supostamente universal da filosofia*; (5) *quando essas filosofias regionais se insurgem contra a filosofia universal europeia, precisam fazê-lo a partir da própria filosofia europeia, erigindo sua crítica a partir de conceitos europeus, o que provaria que só existe filosofia europeia*; (6) *conhecer filosofia seria, fundamentalmente, adquirir sólidos conhecimentos sobre a história da filosofia europeia, para, a partir daí, buscar possíveis contribuições a essa filosofia universal*; (7) *qualquer “filosofar autoral” que assim se pretenda pressupõe como condição que se conheça solidamente esse acervo de conhecimentos filosóficos universais* – eis o *Acervo T* (2015, p. 4-6).

Contra essa concepção, segundo a qual a reflexão filosófica se localizaria, independente do contexto em que foi produzida, dentro de uma mesma universalidade humana, partindo de um mesmo fundamento e versando sobre um mesmo objeto – a realidade, a existência humana universal ou sua natureza –, argumenta Cabrera que, se quisermos evitar a formulação dessa universalidade em termos metafísico-transcendentes, deveremos necessariamente compreendê-la

como resultado de um processo histórico dotado de procedência, circunstância e perspectiva, que, sem lesar essa universalidade, a situa. Nega-se a ideia de que os pensamentos filosóficos possam surgir de maneira direta da razão humana, sem contato com a realidade histórica, de maneira universal. Seria então fundamental conhecer o *aferente*, a *procedência* de determinada concepção filosófica, para que se possa decidir se esta concepção – ou o que nela – é adequada para uma filosofia prática desde nossa própria perspectiva, afinal, a “mesma” frase terá diferentes valores de verdade quando proferida *desde* contextos diferentes (2015, p. 7-9).

Não nos deixemos aqui cair novamente nos perigos da abstração universalista. *Contextos diferentes* não dizem respeito apenas à região geográfica, à nacionalidade ou à língua desde a qual sujeitos humanos igualmente dotados de razão enxergam o mundo. “Desde o Brasil”, e essa é a questão fundamental aqui, demonstra na verdade, como explicita Cabrera, uma circunstância existencial-histórica, vinculada à particular configuração de mundo da qual fazemos parte. Trata-se não de uma alusão a uma nação, mas a *perspectivas de organização do mundo* que dizem respeito ao fato de que “somos gratuitamente lançados num lugar que tem um passado, diferente de outros, e herdamos esse passado, não como estigma, mas sim como algo diante do qual temos que tomar uma atitude, seja qual for” (CABRERA, 2015, p. 30). No caso brasileiro, esse passado foi o de *colônia* de outros países, o que significa ter uma cultura advinda de uma invasão intercontinental, processo de expansão e ocupação violenta de terras dentro da qual operou-se a dizimação de diversas culturas e imperou o desrespeito pelas articulações culturais que aqui substituíram há séculos (2015, p. 28-30). Faz parte desse nosso passado colonial também o lento processo de assimilação racial, que foi apagando, ou pelo menos tentando apagar – sobretudo das classes dominantes –, os traços culturais e fenotípicos dos povos originários e daqueles que para cá foram trazidos à força pelo sistema escravagista. Roberto Gomes, ao tentar equacionar a questão de um pensamento brasileiro, bem analisa esse ponto ao perguntar-se se a violência do projeto colonizador, o comodismo e a ligação incestuosa com a mãe-Europa teriam resultado na impossibilidade de uma filosofia



brasileira; e então sustenta a necessidade de se fazer referência às peculiaridades de nossa formação histórica para compreender como nossa origem colonial, que nos relegou a um papel de objeto de exploração – e não de sujeito – em nossa própria história, criou aqui uma “cultura da dependência” que, com a independência política, passou apenas a sofrer sucessivos deslocamentos em seu pólo econômico-cultural, sem que deixássemos jamais de querer ser ocidentais (1994, p. 101-105). É claro que nossa filosofia não passaria incólume por isso: continuamos presos a temas, importâncias e urgências estrangeiras, como não poderia ser diferente numa filosofia isenta, neutra, esterilizada, que não podia, pelos interesses dominantes, assumir seu papel histórico e crítico entre nós.

É por isso que o filósofo de um país periférico, dependente econômica e culturalmente, aí, ou melhor, *desde aí*, deve produzir, e de maneira política, em oposição a um sistema que nos quer silenciar em nome da manutenção de sua hegemonia. É dizer: assim como a concepção da filosofia europeia como universal é política, não aparecendo como tal apenas porque seu vigorar hegemônico esconde seus traços ideológicos (2015, p. 3), *nossa* filosofia *deve* ser política para conquistar seu espaço (2015, p. 28). Nas palavras de Gomes, trata-se de perceber que as condições de possibilidade de um juízo filosófico brasileiro se encontrariam propriamente nessa missão antropofágica de demolir as condições objetivas e subjetivas de nossa dependência. Isso passa por reler *nossa história*, criando uma nova consciência em relação a nós mesmos e sobre a consciência que nos veio exportada do ocidente, exatamente no sentido de saber que somos outra realidade que de pronto exige outra consciência. Com isso poderíamos dar conta da tarefa necessária de *inventar as condições de nosso futuro*, ou seja, nossas importâncias e urgências, fora de todo contexto dependente: resolvendo – pelo desvelamento de suas condições internas e externas – nosso complexo de dependência, superar a culpa e a inferioridade, concedendo a nós mesmos o direito de sermos o que somos (1994, p. 108-109). Pouco encarada por filósofos brasileiros, sobretudo em decorrência do sistema ideológico de dominação estabelecido através dos departamentos de

filosofia, a problemática da dependência acabou sendo denunciada, em nosso país, por pensadores de outras áreas, como a sociologia e a pedagogia (2015, p. 30-35).

Melhor desenvolvimento houve em nossos vizinhos latino-americanos, que visualizam a dependência filosófica em dois registros principais: (a) no estudo exclusivo de problemáticas oriundas da filosofia europeia, que impossibilita que se tome conhecimento da imensa gama de problemas filosóficos que surgem diariamente para uma reflexão desde a América Latina, a que Cabrera denomina *dominação formal*; e (b) o fato de as próprias atitudes, categorias, temáticas e modos de abordagem pregados pela filosofia europeia mostram elementos dominadores e colonizadores, uma espécie de *dominação temática*. Para a superação desses problemas, Cabrera indica (i) para a *dominação formal*, mostrar aos estudantes o imenso universo de problemas atualmente discutido em países hispano-americanos, regularmente dispensada nos estudos filosóficos formais no Brasil; e, (ii) para a *dominação temática*, a demonstração desses elementos colonizadores nas formulações, temáticas e metodologias europeias a partir de uma nova maneira de ler filosofia, que se caracteriza por não deixar ao texto o papel de sujeito enunciante, contextualizando tanto texto quanto autor e tentando retirar da filosofia europeia aquilo que nos interessar enquanto subsídio emancipador ao mesmo tempo que dispensando estes elementos colonizadores (2015, p. 31-33). Em alguma medida, buscaremos tratar de ambos esses movimentos no presente texto.

Quanto a esses problemas de procedência latino-americana, Cabrera os compreende como dotados de universalidade, afinal são tratados por e interessam também a pensadores de outras partes do mundo, apesar de aqui o serem desde uma circunstância de dominação secular específica. Nessa universalidade localizada, a abordagem latino-americana apresenta características *sui generis* – como fica claro na oposição entre a liberdade kantiana e a *libertação* pensada pelos movimentos descoloniais – que, longe de a invalidar, situam-na e precisamente por isso lhe sustentam (2015, p. 34-35).

Muitas dessas problemáticas são excluídas dos círculos europeus e dependentes enquanto tabus precisamente por mexerem com as bases do “processo civilizatório” ao exporem sua incrível violência (2015, P.34-35). E se, novamente, de maneira ingênua, se tentar afirmar que tais discussões não chegam a aparecer por uma suposta falta de “qualidade” ou “rigor”, devemos compreender com Cabrera como tais conceitos, na verdade, operam um recorte bastante parcial ao excluir da discussão autores – como são muito comuns na América Latina – que produzam a partir de outras referências e em outros estilos com o ensaio, de maneira panfletária, narrativa ou poética; e que fortemente políticos, respondem a uma forma praxica de filosofar que não se baseia apenas no estudo, mas na tentativa de transformação do real. Tudo isso os desqualifica previamente por critérios que são, note-se, orientados politicamente à colonialidade (2015, P.34-35) – e que não são aplicados com o mesmo rigor a autores ocidentais.

Nesse sentido, podemos com Cabrera recorrer a Dussel para compreender em que medida o apagamento do séc. XVI na história corrente da filosofia foi antes o esvaziamento de um século recheado de autores importantes como Antônio Rúbio, filósofo mexicano cuja obra *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, Descartes estudou em sua formação jesuítica (2008, p. 161), e Bartolomé de Las Casas, autor do primeiro anti-discurso filosófico da modernidade, no qual busca mostrar, através da lógica aristotélica, a ilegitimidade do despojo indígena por parte da Espanha, que se realizou sob a justificativa filosófica disto que Dussel chamará *ego conquiro* (2008, p. 171-179). Comenta Cabrera nesse sentido que Dussel insistirá na ideia de que a modernidade europeia, não podendo ser pensada sem o ouro, a prata, a natureza e os seres humanos roubados e exauridos no processo colonizatório, é produto deste mesmo processo. No campo da ética-política, ocorrerá que

La Modernidad *nunca más* se preguntará existencial ni filosóficamente por este derecho a la dominación de la periferia hasta el presente. Ese derecho a la dominación se impondrá *como la*

*naturaleza de las cosas y estará debajo de toda la filosofía moderna.*  
(DUSSEL, 2008, p. 176)

Dessa forma, a modernidade aberta por Descartes seria, segundo Dussel, uma “segunda modernidade”, que só pode firmar bases fortes graças a existência dessa primeira, que a permitiu considerar como inferiores e domináveis quaisquer povos não europeus – eis o *ego conquiro* (2008, p.176). Tal limitação racista se fará notar também em Kant e Hegel, ambos autores de filosofias pretensamente universais que entretanto excluía expressamente todos aqueles que não fossem homens-brancos-cristãos-heterossexuais-europeus (2015, p. 38-41).

Essa depreciação de fundo racial acerca das capacidades e possibilidades intelectuais de não europeus, infelizmente, não ficou no séc. XIX. É precisamente este uma das questões centrais do pensamento decolonial: a passagem das situações concretas de colonialismo para a criação de uma *matriz colonial* que mantém a maior parte da produção intelectual mundial fora do debate internacional, limitando-a a seus próprios círculos de discussão (2015, p.38-41).

O que Cabrera acaba não enfocando em seu comentário a Dussel é a materialidade profunda dessa matriz colonial que ainda nos oprime, ou seja, seu caráter não apenas intelectual, mas sobretudo material, de uma dependência econômica que estrutura nossas sociedades de forma racista, machista, sexista, etarista e ecocida. Nesse sentido, a proposta de Cabrera para uma filosofia *desde* Brasil, ainda que bastante valiosa, deve ser lida de maneira crítica. Se, como vimos, o *aferente* diz respeito à posição que se toma frente ao nosso passado, devemos compreender que essa posição *brasileira* não existe, existindo, isso sim, *posições*, que, no quadro de profundas desigualdades raciais, sexuais, regionais e econômicas que marca nosso país, deverão ser consideradas em sua particularidade. Em uma palavra, não existe um aferente brasileiro universal.

## **A especificação do aferente como lugar de fala**

Podemos nos aprofundar nessa questão a partir da valiosa contribuição de Lélia Gonzalez, filósofa fundamental para a compreensão dessa matriz colonial. Compreendendo como o colonialismo europeu se configura no decorrer da segunda metade do séc. XIX, período em que vigorava como “ciência” da superioridade eurocristã branca e patriarcal o racismo “que viria a ser não só o referencial das classificações triádicas do evolucionismo positivista das nascentes ciências do homem como ainda hoje direciona o olhar da produção acadêmica ocidental” (GONZALEZ, 2020, p. 129); e fazendo coro com o que Dussel afirma acerca da tradição eurocêntrica pré-colonialista que rebaixa as manifestações culturais dos povos “selvagens” possibilitando a naturalidade com que a violência etnocida do pré-colonialismo europeu se abateu sobre esses povos; Gonzalez discorre sobre como, na segunda metade do séc. XIX, “a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) ‘costumes primitivos’, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias” (GONZALEZ, 2020, p. 129). Portugal, nossa metrópole colonial, construiu na experiência da invasão moura e da Reconquista contra invasores não só islâmicos, mas majoritariamente negros e comandados por um general negro, “uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais” (GONZALEZ, 2020, p. 131), que plasmou o desenvolvimento daquilo que Gonzalez denomina *racismo por denegação*, no qual, em vez da segregação do *racismo aberto*, prevalecem as teorias da miscigenação, assimilação e democracia racial. Herdeiras históricas dessa ideologia de classificação social e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades que vieram a constituir a América Latina se estruturaram a partir desse modelo rigidamente hierárquico no qual a estratificação racial contra minorias mouras e judaicas dispensavam formas abertas de segregação. Assim, a afirmação de uma igualdade legal assume nessas sociedades um caráter nitidamente formalista, afinal o racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de subordinados no interior das classes exploradas graças a sua forma ideológica mais eficaz, a *ideologia do branqueamento*, que “reproduz e perpetua a crença

de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais” (GONZALEZ, 2020, p.130). Uma vez estabelecido, esse mito de superioridade demonstra sua eficácia por seus efeitos de estilhaçamento e fragmentação da identidade racial: internaliza-se o desejo de embranquecer, com a simultânea negação da própria raça e cultura (2020, p. 131-132).

Vale aqui ressaltar duas consequências dessa estruturação histórica de nosso racismo. A primeira delas diz respeito à produção intelectual dos oprimidos pelo racismo por denegação: enquanto a consciência ativa que as vítimas do racismo aberto acabam desenvolvendo devido a segregação que sofrem resulta em um movimento de reforço de sua identidade racial e de empenho para a superação dos obstáculos, levando a produção científica negra nesses países a ser internacionalmente reconhecida por sua qualidade, a busca pelo embranquecimento característica de vítimas do racismo por denegação acaba minando tais iniciativas acadêmicas e fazendo com que mesmo aquelas vozes que se erguem sejam pouco reconhecidas no âmbito nacional (2020, p. 132-133). Some-se a isso uma segunda consequência, a saber, a estruturação racista de uma sociedade que se fia em uma igualdade formal para sustentar esse mito de democracia racial (2020, p. 131-133), e percebemos como também o acesso à universidade e à produção do conhecimento é barrado a indivíduos que não se encaixem nos padrões masculinos, brancos e heteronormativos. Fica fácil entender a manutenção de concepções como as do Acervo T, afinal, a história intelectual brasileira é marcada pelo domínio de uma elite branca que produziu voltada à Europa.

Ainda que destituído de um recorte explicitamente racial ou de gênero, Gomes tematiza a questão afirmando que os intelectuais brasileiros sempre flutuaram, com ou sem consciência de culpa, acima da incultura e do atraso do país e, sem um ambiente que os pudesse acolher intelectualmente e com valores radicados no além-mar, projetaram-se e escreveram como se europeus fossem, dissociando-se de sua terra e produzindo obras consideradas requintadas mas que, sem pontos locais de referência, não passavam de exercícios de alienação cultural

(1994, p. 76-77). Diagnosticando então, como sintoma de nossa dependência, aquilo que chamará de *Razão Afirmativa* – razão que diz sim e legitima ideias e modelos vigentes, historicamente aceita precisamente em função dos interesses e da reprodução da hegemonia das classes dominantes (1994, p. 83) –, Gomes aponta para as ilusões com que ela nos acena sua positividade: muito mais cômodo que revisar criticamente o ato de espírito que gera a filosofia é aceitar globalmente o conjunto de “verdades” de uma corrente, afinal, uma razão que dissesse não seria estranha ao papel de um país dependente no qual negar significativamente – ou seja, descentrando integralmente as razões do pensamento anterior – significaria colocar-se à margem da visão de mundo europeia que nos legaram.

Como isso seria realizável se o país, econômica, política e socialmente, era um apêndice da Europa e tão bem se adaptara ao papel de filho edipianamente submisso? Como negar, se todo o conjunto tupiniquim era dependente e se às produções intelectuais [...] reservávamos o simples papel de refletoras - não de reflexão - do que se passava em torno? No entanto, era exatamente isso que precisaria ter sido feito (GOMES, 1994, p. 89).

Com isso, “todo pensamento entre-nós tem sido prisioneiro de modelos e fins europeus, desligado de nosso contorno” (GOMES, 1994, p.89), num caminho de alienação de nossa Razão que é marcado por uma acentuada dependência (*idem*).

Faz-se a essa altura interessante perceber, como ponto de contato entre isso que Gomes analisa abstratamente como uma dependência intelectual, aquilo que Cabrera e Dussel identificam como efeito da manutenção de uma matriz colonial nos sistemas de produção de conhecimento e o que Gonzalez, a partir de sua experiência, denuncia como silenciamento de intelectuais vítimas do racismo, o tema da exclusão epistêmica de saberes produzidos em desacordo com os padrões coloniais do opressor. Herdeira, em grande medida, não só de Gonzalez como de outras pensadoras feministas negras decoloniais, Djamila Ribeiro apresenta uma importante contribuição a essa discussão ao sustentar – fazendo referência à concepção foucaultiana de discurso “como um sistema que estrutura determinado imaginário social” (RIBEIRO, 2017, s.p.) – o lugar social ocupado pelas mulheres



negras no Brasil como dotado de uma *potência* subversiva em relação ao regime de autorização discursiva dominante, afinal, esse lugar proporciona a essas mulheres um ponto de vista privilegiado para enxergar e falar sobre as opressões que sofrem. Isso é *lugar de fala*: a condição social e histórica compartilhada por indivíduos marcados pelos mesmos marcadores sociais – raça, gênero, classe, orientação sexual, nacionalidade... – a partir do qual falam, agem e produzem conhecimento (2017). Para Ribeiro, ao reivindicar os diferentes pontos de análise e a afirmação de que um importante objetivo do feminismo negro é marcar o lugar do qual se fala, percebe-se que essa marcação é necessária para entendermos aquelas realidades consideradas implícitas dentro da normatização hegemônica e cujas produções intelectuais, saberes e vozes são tratados de modo subalternizado por uma estrutura que os mantém num lugar estruturalmente silenciado. Essas experiências comuns decorrentes do lugar social que ocupam se traduzem em impedimentos para que a população negra – bem como mulheres, pessoas trans e outras minorias políticas – acesse certos espaços, como o da academia. Segundo Ribeiro

não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, [...] impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas [...]. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2017, s.p).

Assim, compreende-se que quando se fala desse direito a uma existência digna e à voz, fala-se de *locus* social, da maneira como esse lugar imposto dificulta acessos, e não de uma visão essencialista de que, por exemplo, somente o negro poderia falar sobre racismo. Trata-se de questionar as autorizações discursivas que se configuraram na história do pensamento ocidental, ou seja, questionar-se acerca de quem foram – e são – os sujeitos autorizados a falar dentro do projeto colonizador e acerca dos assuntos sobre os quais se permitia – e hoje se permite – que os subalternos falem. Surgem questões: poderia por exemplo uma travesti negra falar sobre outro assunto além dos temas referentes ao fato de ser uma travesti negra?



Consideram-se, nessa configuração discursiva, saberes construídos fora do espaço acadêmico? Por que o sujeito oprimido deve ser silenciado? O que poderia dizer caso não o fosse? E o que o opressor deveria ouvir?.

Há com efeito, ainda segundo Ribeiro (2017), um medo de que, se o oprimido falar, o opressor terá de ouvir, e então seja forçado a um confronto desconfortável com as verdades dos “Outros”, que foram negadas, reprimidas e mantidas em silêncio. Chegamos a algo de essencial para a discussão sobre lugar de fala: *a necessidade de que quem sempre foi autorizado a falar ouça*, afinal, se necessariamente as narrativas daqueles que foram forçados ao lugar de “Outro” terão em si a potência de gerar conflitos necessários para a mudança, o não ouvir é precisamente a tendência do privilegiado a manter inabalada a estrutura que lhe beneficia.

Com isso, Ribeiro pode propriamente afirmar que todas as pessoas têm lugar de fala, afinal, fala-se aqui de *localização social*. A partir dessa constatação é possível a todos debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que tanto indivíduos localizados no grupo social privilegiado quanto aqueles dos grupos subalternizados consigam enxergar as hierarquias produzidas pela estrutura que dita esses lugares. Na sociedade brasileira, de herança escravocrata, isso significa reconhecer como pessoas negras experienciam racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão e portanto tem suas oportunidades restringidas por um sistema racista, e também como as pessoas brancas vão experienciar as relações sociais do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Ambos os grupos devem discutir essas questões, mas – e aqui está a grande questão – falarão de lugares distintos. Em termos benjaminianos, trata-se de ter a história dessa opressão contada não somente pela perspectiva dos vencedores, mas também e principalmente dos oprimidos, já que seu discurso tem tanto potencial subversivo (2017). O cerne da questão é muito bem exposto por um trecho de Kilomba citado por Ribeiro:

Algo passível de se tornar conhecimento torna-se então toda epistemologia que reflete os interesses políticos específicos de uma sociedade branca colonial e patriarcal.

Por favor, deixem-me lembrar-lhes o que significa o termo epistemologia. O termo é composto pela palavra grega *episteme* que significa conhecimento, e *logos* que significa ciência. Epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento, que determina:

1) (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro.

2) (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido.

3) (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro.

Epistemologia, como eu já havia dito, define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditarmos.

É comum ouvirmos o quão interessante nosso trabalho é, mas também ouvimos o quão específico ele é:

“Isso não é nada objetivo!”,

“Você tem que ser neutra...”,

“Se você quiser se tornar uma acadêmica, não pode ser pessoal”.

“A ciência é universal, não subjetiva”.

“Seu problema é que você superinterpreta a realidade, você deve se achar a rainha da interpretação!”

Tais comentários ilustram uma hierarquia colonial, pela qual pessoas Negras e racializadas são demarcadas. Assim que começamos a falar e a proferir conhecimento, nossas vozes são silenciadas por tais comentários, que, na verdade, funcionam como máscaras metafóricas. Tais observações posicionam nossos discursos de volta para as margens como conhecimento ‘des-viado’ e desviante enquanto discursos brancos permanecem no centro, como norma.

Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, não é científico.

Universal / específico;

Objetivo / subjetivo;

Neutro / pessoal;

Racional / emocional;

Imparcial / parcial;

Eles têm fatos, nós temos opiniões, eles têm conhecimento; nós, experiências.

Nós não estamos lidando aqui com uma “coexistência pacífica de palavras”, mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar (Kilomba apud. Ribeiro, 2017, s.p.)

Notam-se no discurso de Kilomba algo que aproxima não só as reflexões das diferentes autoras mobilizadas por Ribeiro (2017, s.p.), mas também dos demais pensadores mobilizados no presente texto: a refutação de uma suposta neutralidade epistemológica e a consequente afirmação da necessidade de reconhecimento de outros saberes e da importância de entendê-los como localizados para romper com

o postulado de silêncio. Importante aqui é compreender como a necessidade de romper com a epistemologia dominante e de se fazer o debate sobre identidades surge do desvelamento da maneira como o poder instituído articula essas identidades para moldá-las e reprimi-las. Nesse contexto, pensar lugares de fala seria desestabilizar e criar fissuras e tensionamentos no discurso hegemônico afim de fazer emergir não somente contra discursos, que se definiriam por sua posição de oposição, mas igualmente *discursos* potentes e construídos a partir de outros referenciais. Nesse sentido é que se trata de “pensar outras possibilidades de existência para além das impostas pelo regime discursivo dominante” (RIBEIRO 2017, s.p.). Conclui Ribeiro:

Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida como violenta. Há pessoas que dizem que o importante é a causa, ou uma possível “voz de ninguém”, como se não fôssemos corporificados, marcados e deslegitimados pela norma colonizadora. Mas, comumente, só fala na voz de ninguém quem sempre teve voz e nunca precisou reivindicar sua humanidade (RIBEIRO, 2017, s.p.).

O conceito, portanto, serve muito bem para a leitura crítica e o aprofundamento do que vimos em Cabrera: se todos temos lugar de fala e falamos desde este lugar, é claro que, se serão bem-vindas as contribuições estrangeiras e mesmo europeias – note-se a mobilização de Foucault, Derrida e Benjamin por Ribeiro (2017) –, inclusive visto que autores europeus enxergarão a questão do ponto de vista de sua reprodução e manutenção entre os beneficiados pelo colonialismo; fato é que nossa posição de oprimido sempre terá essa potencialidade para questioná-lo. Ademais, enquanto brasileiros, devemos reconhecer as estruturas profundamente desiguais que marcam nosso país e valorizar perspectivas que advenham de diferentes lugares de fala para produzir filosofia *politicamente*, afinal, essa falta de filósofos autorais no Brasil não é uma contingência, mas um *produto necessário do mecanismo que guia hoje a produção e o consumo de conhecimentos filosóficos* (2015, p.19) – o

problema é sistêmico, e, nesse sentido, de uma configuração colonizadora, contra a qual devemos nos insurgir.

A importância dessa produção política e interessada se faz ainda mais patente se voltamos a Dussel, para quem a filosofia, centro da hegemonia ideológica das classes dominantes, desempenha um papel essencial na história europeia, precisamente enquanto instrumento ideológico que instaura uma *totalidade* dentro da qual só se pode pensar o europeu “universal”, ou seja, *o mesmo*, *o ser*, e nunca o *não-ser*, o diferente. Nesse sentido, Dussel demonstra como a filosofia ocidental sempre operou a partir de um *ser* autocentrado que, com os limites que traça de si mesmo, deixa para fora, excluindo-o, um *não-ser* (s.d, p. 11). Segundo ele, disso é que se tratou a expansão colonial europeia: a expansão dialético-dominadora do “mesmo”, que aniquila o outro e o totaliza como parte, *função* do “mesmo”. Esse processo dialético-ontológico teria sido de todo ignorado pela filosofia moderna e contemporânea europeia (s.d., p. 58), mas não à toa: é precisamente esta função alienante e normatizadora que Dussel está denunciando no cerne da filosofia ocidental:

“o mesmo” permanece “o mesmo”; “o ser é”, resume toda a ontologia. Diante do ser não há outra coisa a fazer senão contemplá-lo, especulá-lo, extasiar-se diante dele, afirmá-lo e tragicamente permanecer na passiva autenticidade (*Eigentlichkeit*) favorável para o dominador; mortal para o dominado (DUSSEL, s.d, p. 56).

Disso decorre, para Dussel, a necessidade de um método filosófico que, em vez de partir desse *fundamento* igual, parta da *exterioridade metafísica* do oprimido para superar as limitações impostas pelo projeto filosófico do opressor. Trata-se de partir daquilo que se encontra além da ontologia, que é anterior à totalidade do ser (LUDWIG, 2011, p. 23;116). Essencialmente, o que demonstra Dussel é a possibilidade e a *necessidade* de se considerar o *fundamento* eticamente: se dentro da ontologia ele é aquilo que não é bom nem mal, já que *é o ser*, a descoberta de uma *exterioridade* nos permite indagá-lo como bom ou mal, justo ou injusto, para compreendermos, na contramão da ontologia que sempre retorna ao ser, *a totalização como mal ético* (LUDWIG, 2011, p. 110-113).

Como se nota, es diversos autores aqui citades convergem na compreensão da importância do fundamento de uma filosofia, percepção que podemos compreender como embasada em duas razões: aquela que diz respeito à procedência concreta, histórico-geográfica, definida por um lugar de fala, de qualquer pensamento, seja filosófico ou não; e a da consequente não universalidade – ou pelo menos da necessidade de construção de uma universalidade localizada – da filosofia, que até agora se pretendeu, salvo raras exceções, dessa maneira em sua vertente europeia. Trata-se de uma possível definição dos pressupostos mais básicos do nosso decolonialismo filosófico.

### **Filosofia brasileira ontem e hoje**

No entanto, ao tematizar a falta de filósofos autorais no Brasil, estamos, como o leitor já deve ter percebido, combatendo um fantasma, que, se é claro que ainda nos assombra, já está em alguma medida morto, restando apenas exorcizá-lo. Isso porque já não se pode negar, pelo menos desde os anos 1960, a existência de filosofia brasileira, como vemos em Ivan Domingues e Paulo Arantes, por mais limitadas ao âmbito acadêmico que sejam suas análises. Quanto àquele, é partindo das análises de Sylvio Romero, Cruz Costa e Antonio Candido acerca da história da filosofia – no caso de Cândido, da literatura – brasileira que Domingues sustenta uma compreensão de filosofia nacional enquanto sistemas de obras filosóficas, “que inclui livros autorais, livros de divulgação, antologias, manuais, histórias da filosofia, ensaios, *papers*, exegeses ou comentários de texto, teses de doutorado, dissertações de mestrado” (DOMINGUES, 2017, p. 27), um gradiente de ideias encadeadas segundo uma tradição na qual pode aparecer a originalidade filosófica (2017, p. 28); para então concordar com eles acerca da falta histórica de uma tradição filosófica brasileira, circunstância pela qual aqui os fenômenos mentais seguiram outra marcha, na qual os autores, animados por fontes extranacionais, pouco influenciavam o pensamento nacional (2017, p. 293). Após décadas de manifestações isoladas ou

episódicas, teria sido apenas a partir da instalação de um aparato cultural e institucional de filosofia no decorrer do período pós-colonial e especialmente partir de década de 1930 – em que se operou a transição de uma sociedade pós-colonial agrário-exportadora a uma sociedade moderna urbano-industrial –; da reforma do ensino concluída no fim do Estado Novo – que, abarcando o ensino médio, fundamental e técnico profissional, ampliou o aparato de todos os níveis de ensino –; e da semana de 22 – que marcou a busca de um novo rumo para a cultura nacional (2017, p. 364-366) –, que, junto à universidade brasileira, foi se fazendo possível nossa filosofia. A longo prazo, esse sistema de ensino teria como missão maior promover a passagem da cultura elitista à cultura de massa, tarefa que entretanto não seria fácil, sobretudo na filosofia, presa à noção universal de pensamento (2017, p. 368-369).

Resultaria disso, entretanto, a paulatina criação disso que faltava, um sistema articulado, recursivo e autorreferenciado de filosofia: “tal se deu a partir dos anos 1960, quando São Paulo começou a colher os frutos da Missão Francesa e terminou o período de formação de seus primeiros virtuosos” (DOMINGUES, 2017 p. 22). Quem bem analisou esse processo interno à USP – mas que devido à difusão de seus professores e obras pelo território nacional teria implicações nacionais – foi Arantes, que compreende as consequências do método estruturalista em termos opostos, porém complementares de, por um lado, uma vacina contra as tendências novidadeiras e o dogmatismo e, por outro, da criação de um vácuo histórico em torno do discurso filosófico (2021, p. 20-21). Disso decorreria uma distância entre rigor e interesse, que começou a ser corrigida precisamente quanto Arantes adentrou no departamento (2021, p. 26-27). Influenciados pela coloração local que Bento Prado imprimia em seus estudos de Bergson, Rousseau e Lévi-Strauss (2021, p. 33-43); pelos seminários de Marx organizados na virada de 1950 para 1960, em que reuniu-se um grupo multidisciplinar de jovens assistentes da faculdade interessados em ler *O Capital* e no qual a filosofia que cumpriu o papel de “buscar elementos para uma análise dialética de processos sociais reais” (ARANTES, 2021, p. 50); pela

escrita telegráfico-geométrica de Ruy Fausto (2021, p. 57); e pelo projeto filosófico próprio de Gianotti (2021, p. 58-59), os jovens uspianos, que no movimento estudantil de 1968 elevaram a universidade a baluarte de resistência à ditadura, começaram a *fazer filosofia*, sem, é claro, abrir mão das técnicas e métodos coletivamente acumulados enquanto tradição acadêmica (2021, p. 63-65), mas paulatinamente imprimindo uma feição mais especulativa ao departamento (2021, p. 115).

Esse recorte academicista, adotado sobretudo por Domingues, é claro, não é suficiente para falarmos de filosofia brasileira. No entanto, note-se que mesmo em seus estreitos limites, ele muito nos serve para compreender a realidade atual de nossa produção filosófica, afinal aquele sistema autorreferenciado de obras e ideias filosóficas ordenadas de acordo com uma tradição inegavelmente já existe em solo brasileiro, e, como se deve estar percebendo, não é de hoje.

Com efeito, na análise de Arantes podemos em alguma medida vislumbrar a irrupção histórica – talvez involuntária – de um modo de fazer filosofia que se caracteriza por certa relação com a tradição europeia de filosofia. Essa relação é bem explicitada, em sua melhor versão, por Salma Muchail enquanto *horizonte ideal da melhor leitura* (2004, p. 366) filosófica: a partir do diálogo com Merleau-Ponty, Muchail sustentará, para o ensino e aprendizagem de filosofia, a necessidade de se estabelecer um *difícil equilíbrio* entre o pensamento daquele que é lido e o daquele que lê, “no qual o leitor ‘destrói’ e ‘conserva’ o pensamento lido porque o repensa para além dele mesmo, conferindo-lhe como que um novo começo” (MUCHAIL, 2004, p. 337). É dizer: entre a retomada literal e a deformação pela intervenção do leitor haveria uma região – nem plana, nem linear – *onde a comunicação é possível* (2004 p. 342) e onde a leitura se desdobra em escrita e se passa de leitor a autor (2004, p. 344). Com efeito, se o método estrutural difundido pela USP nos fez tão bons comentadores, não surpreende que sejamos também bons filósofos.

Voltando a Arantes (2021, p. 106) podemos conjecturar que essa filosofia uspiana não ganhou caracteres mais brasileiros, entre outros fatores, pois se



desenvolveu em resistência ao nacionalismo de direita então vigente. De qualquer forma, importa aqui algo que disse Bento Prado: preocupado precisamente com essa propensão de diferentes nacionalismos de definir a filosofia que mais convém e compreendendo que a questão então seria “o que deve ser a filosofia no Brasil?”, o filósofo paulista afirma que essa indagação decorre do fato, para ele incontestável, de que não há tradição filosófica no Brasil, mas que, justamente por isso,

“talvez possamos falar de uma experiência particular da filosofia no Brasil, que tem essa carência como horizonte”. [...] “Talvez a maneira mais adequada de descrever a situação da filosofia no Brasil seja a de mostrar como os pensadores assumem essa carência da cultura nacional e como interrogam, através dela, a possibilidade de sua própria filosofia” (Prado apud. Arantes, 2021, p. 106).

Retomamos assim a questão da dependência, acerca do qual todo filósofo brasileiro precisa se posicionar para, frente a essa carência, produzir seu pensamento. Com efeito, esse fantasma tem ainda, como tratamos acima, efeitos bastante concretos. É, atualmente, na década de 20 do séc. XXI, num movimento certamente possibilitado pelo desenvolvimento acima analisado mas decisivamente impulsionado pelos efeitos concretos decorrentes da primeira década de vigência da lei de cotas (Lei nº 12.711/2012), que veio democratizar e diversificar o público – e portanto os interesses – universitário brasileiro, que vemos esses efeitos começarem a se dissipar e, felizmente, não de forma conciliadora, mas sim com a instauração de um verdadeiro debate acerca do estatuto da filosofia brasileira. Nesse sentido, instaura-se entre a ala política que hoje detém a presidência da ANPOF e setores descendentes do uspiatismo um embate acerca de temas como o racismo, colonialismo e outras posições excludentes em autores clássicos ocidentais e a maneira como devemos nos posicionar frente a eles; a necessidade de uma reforma institucional não só dos currículos, mas também dos concursos e das cadeiras que compõem os departamentos de filosofia no sentido da ampliação – ou não – de nossos referenciais em direção a pensadores não ocidentais; nossa relação com o cânone ocidental; etc. Não se trata aqui de um alinhamento com uma ou outra dessas concepções. A questão é outra: finalmente a filosofia brasileira passou a ser debate



central de nossos textos e eventos, produzindo-se dentro de um sistema autorreferenciado e sendo *disputada* em suas dimensões teóricas e institucionais. Chegou o momento premeditado por Romero e Cruz Costa – *Habemus* filosofia brasileira!

O presente texto constitui uma modesta tentativa de contribuição a essa construção, que, acreditamos, deve se dar nos termos de Gomes, para quem não há “problemas” já dados para a filosofia brasileira, urgindo isso sim inventá-los através de uma “reflexão crítica a respeito de nosso modo de existir, de nossa linguagem, de nossas falsificações existenciais e históricas” (GOMES, 1994, p. 61) que coloque em questão nosso(s) particular(es) modo(s) de estar e ser e os valores que constituem nosso(s) horizonte(s) intelectual(is), além de traçar as peripécias do trajeto histórico que nos criou, descobrindo “nossa alienação específica” (GOMES, 1994, p. 61) para que possamos encontrar nossa(s) filosofia(s) e fazer vir à consciência reflexiva de nossa época questões que urgem ser providenciadas. Aproximando Gomes de Cabrera, trata-se de apropriarmo-nos desse nosso passado para fazer das condições internas e externas que constituíram essa nossa dependência intelectual um *problema* – “eis o tema esquecido da Filosofia brasileira” (GOMES, 1994, p. 64). Fundamental nesse sentido é a questão da língua: mais importante que a impossível tarefa de traduzir expressões estrangeiras *originais*, criadas em uma determinada realidade e marcadas de um momento, de suas importâncias e urgências (1994, p. 65), é a construção, desde o que *nos importa*, de nosso vocabulário filosófico, afinal,

As palavras não estão aí desde sempre a "significar" - e nenhuma língua possui desde sempre uma estrutura "filosófica", coisa que não existe. É historicamente que as palavras adquirem significados e uma língua reflete em sua organização a atitude existencial de seus falantes. A cada língua pertencerá um determinado tipo de ordenação que lhe vem da visão de mundo para a qual foi historicamente providenciada. Assim, na língua, ocorre a materialização das importâncias e urgências de seus portadores. (GOMES, 1994, p. 67).

Com isso se poderia levar a cabo a tarefa básica da filosofia, a descoberta daquilo que temos a dizer, de nossa originalidade (1994, p. 67-68), a partir da qual poderíamos, aí sim, almejar universalidade. Originalidade, note-se, não implica

ilhamento cultural, afinal, “o futuro não se constrói a partir de um presente arbitrariamente fixado, mas do questionamento do passado” (GOMES, 1994, p. 105). Trata-se de *superação* no sentido estrito de *Aufheben*, ou seja, de compreender que o contato continuado com o Ocidente é condição de nossa maturidade, mas sob a condição do *exercício de uma impiedosa antropofagia* (*Idem*), apropriação que deve estar localizada:

para extrair o “melhor”; é necessário seletividade – e esta envolve um critério. Logo, uma posição. [...] Fator originante do conhecimento, a posição do sujeito é quem organiza a seletividade. A distinção entre um conhecimento crítico e um conhecimento ingênuo como o praticado no Brasil é esta: a consciência clara dos critérios adotados (GOMES, 1994, p. 37-38).

Com efeito, esses critérios não poderiam jamais ser apenas ocidentais. Nossa cultura é, como veremos mais detidamente à frente, profundamente marcada também por influxos sobretudo – mas não somente – africanos e ameríndios. Precisamente essa característica pluriversal, bem como as já tratadas consequências nefastas de dependência econômica e cultural que nos marcam enquanto ex-colônia, é que devem constituir nossos critérios para a apropriação criadora que, no diálogo com essas diferentes tradições, resulta e resultará cada vez mais em filosofia de fato brasileira. Note-se: longe do que cinicamente poderia afirmar algum crítico do movimento decolonial, não se trata de idealizar filosofias e cosmologias negras e indígenas acreditando que neles poderíamos encontrar prontas as respostas para todos os nossos problemas; trata-se, isso sim, de estabelecer também com elas, enquanto constituintes de nossa formação histórico-cultural, uma relação crítica para a própria criação, tematização e discussão de nossos problemas filosóficos. Sem dúvida os europeus disseram e ainda nos dizem muito; mas seus outros, longe de serem apenas “não-ser”, também têm muito a dizer.

Podem-se destilar do que vimos até aqui possíveis respostas a duas das questões que afirmamos estar no centro do debate atual acerca da filosofia brasileira. Quanto à nossa relação com a tradição europeia de filosofia, resta claro que muito já se produziu, na filosofia brasileira, a partir do diálogo com ela, de forma que seria

quase um suicídio intelectual pretender abrir mão dessa produção; isso fica sem dúvida claro na explicitação das influências ocidentais dos filósofos de que tratamos aqui. É necessário estudar filosofia ocidental, mesmo pela necessidade que dela temos para entender as referências nossoes próprias filósofos. Além disso, é claro que poderemos, mediante essa impiedosa antropofagia que ressignifica e apropria filosofias europeias de acordo com o nosso *aférente*, produzir em diálogo com elas muito boa filosofia. É precisamente nesse movimento antropofágico que se encontra também a resposta para a questão do racismo ou do colonialismo subjacente a autores ocidentais: ao deglutimo-los e apropriá-los à nossa reflexão filosófica, deveremos, como excepcionais comentadores que já há décadas somos, compreender em que medida tais concepções são ou não fundamentais dentro de determinado pensamento e o que desse pensamento ainda pode ser aproveitado por nós uma vez que extirpado o racismo, o colonialismo ou qualquer outro tipo de visão preconceituosa e excludente – algo muito próximo daquilo que Cabrera receitou contra a *dominação temática*. Trataremos agora mais especificamente da questão da ampliação de nossos referenciais e bibliografias para que englobem também tradições culturais e filosóficas não ocidentais.

### **Contribuições filosóficas desde brasil**

Para melhor compreender essa relação entre a filosofia brasileira e as tradições a partir das quais se constitui, vejamos, além dos já mencionados, mais dois exemplos de contribuições filosóficas produzidas desde Brasil.

Partindo de um suporte metodológico psicanalista, Gonzalez busca, na tensão entre *consciência* – compreendida como “o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber” (GONZALEZ, 2020, p. 78), lugar em que o discurso ideológico se faz presente – e *memória* – “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”

(GONZALEZ, 2020, p. 78) –, em que a consciência, enquanto lugar de rejeição, exclui o que a memória inclui e se expressa como discurso dominante numa dada cultura, *ocultando a memória* mediante a imposição do que afirma como *a* verdade, perceber como, nas mancadas do discurso da consciência, podemos vislumbrar as marcas da africanidade que constitui a cultura brasileira (2020, p. 78-79). Com efeito, a filósofa consegue mostrar bem o caráter negro de nossa cultura ao demonstrar que a “mãe preta” – figura que historicamente deriva da mucama e se liga hoje à empregada doméstica – que amamenta, dá banho, limpa cocô, ensina história e ensina a falar é que, em termos psicanalíticos, cumpre a função materna de passar *todos os valores que lhe diziam respeito à criança*, e, assim, dá a rasteira para constituir a cultura brasileira como negra (2020, p. 87-88). Por mais que o discurso da consciência difunda o ideal de branqueamento e queira nos convencer de que nossa cultura é ocidental, isso não passa de uma ficção através da qual podemos ver a verdade.

É por isso que, em outro texto, Gonzalez tratará da criação do conceito – filosofia! – de *amefricanidade* para significar as experiências comuns dos negros em todo o continente americano (2020, p. 127-138). Trata-se, com efeito, da consequência de perceber que uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; não podendo ser externa a nós ou imposta por outros que não nós próprios, ou seja, deve ser derivada da nossa própria experiência histórica e cultural particular, o que nos leva a perceber a necessidade de abandonar as reproduções do imperialismo e reafirmar a particularidade da experiência amefricana como um todo sem perder a consciência de nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África. Com efeito, a categoria de amefricanidade floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos de presença amefricana no continente, manifestando-se desde a época escravista nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural e no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre; e mesmo antes, na América pré-colombiana. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva

para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos* (2020, p. 138).

Notem-se que as implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade são *democráticas*: o próprio termo permite ultrapassar as limitações de caráter territorial linguístico e ideológico e abre novas perspectivas para um entendimento mais profundo da *América* como um todo. A categoria incorpora todo um processo histórico “de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (GONZALEZ, 2020, p. 135), ou seja, referenciada em modelos como a Jamaica e o akan e, no Brasil, em modelos iorubá, banto e ewe-fon. Consequentemente, a amefricanidade orienta no sentido da construção de toda uma identidade étnica, ligando-se intimamente às categorias de pan-africanismo, negritude, afrocentricity etc. Além disso, tem seu valor metodológico no fato de permitir resgatar uma *unidade específica* que se forjou historicamente no interior de diferentes sociedades formadas numa determinada parte do mundo. *Améfrica*, enquanto sistema etno geográfico de referência, “é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 2020, p. 135), e denota toda uma descendência, não só dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Com efeito, ontem e hoje *amefricanos* das mais diferentes origens têm desempenhado papéis cruciais na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que requer reconhecimento. Se pertencemos a diferentes sociedades, o sistema de dominação é o mesmo em todas elas: *racismo*; se ele estabelece uma hierarquia racial e cultural, colocando a África como continente “obscuro” e sem história própria (Hegel), lugar da Emoção, que em oposição à Razão branca, é negra; e com isso permite que a exploração socioeconômica dos amefricanos seja considerada natural; é graças aos trabalhos de autores africanos e amefricanos que

sabemos o quanto a violência do racismo e de suas práticas nos despojou do nosso legado histórico, da nossa dignidade, da nossa história e da nossa contribuição para o avanço da humanidade nos níveis filosófico,

científico, artístico e religioso; o quanto a história dos povos africanos sofreu uma mudança brutal com a violenta investida europeia, que não cessou de subdesenvolver a África; e como o tráfico negreiro trouxe milhões de africanos para o Novo Mundo (GONZALEZ, 2020, p. 136).

E aqui surge algo importante, que muito se aproxima do que tratamos anteriormente quando falamos de lugar de fala: o valor específico da experiência amefricana, naquilo que se diferenciou daquela dos africanos, para a construção desse conhecimento. Se os negros estadunidenses acabam, ao se autodenominarem afro/africano-americanos, caracterizando a *denegação* de toda essa rica experiência vivida no Novo Mundo, Gonzalez concorda com os aqueles que não os consideram verdadeiros africanos e comenta que o esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, exploração e etnocídio – a história dos amefricanos latinos – levada a cabo pelos estadunidenses aponta para uma perda de identidade própria reafirmada alhures. Ainda que isso seja compreensível em face das opressões raciais no interior do país, sustenta a autora que não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e a criatividade encontradas na luta amefricana contra o racismo, justamente porque, enquanto descendentes de africanos, foi sempre a herança africana a grande fonte vivificadora dessa luta (2020, p. 136).

Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente (GONZALEZ, 2020, p.136)

Outra importante contribuição que podemos retirar de Gonzalez ao projeto de invenção de nossos problemas filosóficos como o que apresentamos diz respeito à nossa linguagem filosófica. Quando fala do *pretuguês* enquanto língua efetivamente falada no Brasil, língua de nossa cultura que resulta da influência linguística de idiomas africanos (2020, p. 88-90), Gonzalez está nos dando importantes pistas sobre o caminho que devemos trilhar para a constituição de nossa própria linguagem filosófica. Não parando por aí, a filósofa dá o exemplo, utilizando para a execução de seu projeto filosófico de *descolonização do conhecimento* e de *refutação de uma neutralidade epistemológica*, como comenta Ribeiro, uma linguagem que, sem obediência às regras



da gramática normativa, dá visibilidade ao legado linguístico de povos que foram escravizados. Com efeito, é fundamental para muitas feministas negras e latinas a reflexão sobre como a linguagem dominante pode ser utilizada como forma de manutenção do poder ao excluir indivíduos que foram apartados das oportunidades de um sistema educacional justo, funcionando como barreira para uma educação transgressora (2017, s.p.). Assim, Gonzalez logra não apenas fazer sua filosofia um pouco mais acessível, mas sobretudo *mais potente* para – criando-os! – tratar dos problemas filosóficos que lhe interessam na cultura brasileira.

Por fim, é fundamental lembrar, como também faz Gonzalez, que nossa cultura, além de ter sido influenciada pelas culturas europeias e africanas, recebeu importantes contribuições dos povos originários americanos. Nesse sentido, têm ganhado cada vez mais espaço na academia brasileira e mundial estudos sobre filósofos como David Kopenawa ou Ailton Krenak. É sobre esse último que falaremos.

Em seu *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak demonstra, em três textos curtos e de simples leitura, uma surpreendente radicalidade crítica em relação ao projeto civilizacional ocidental, o tipo de radicalidade que só poderia advir de seu lugar de fala e do diálogo que estabelece com sua tradição ancestral. Questionando-se “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?” (KRENAK, 2020, p. 10-11), Krenak critica, como justificativa para a ideia de que os europeus podiam sair colonizando o resto do mundo, a noção de uma humanidade única que, esclarecida, precisava levar luz ao resto dos seres humanos, chamando-os para a civilização e para a *verdade* – o *ego conquiro* de Dussel. Trata-se daquilo que Krenak chama de *clube da humanidade*, cujo projeto guia e legitima diversas das decisões que foram tomadas em nossa história recente, sobretudo na modernidade. Mas como justificar que somos *uma* humanidade se mais de 70% de nós estão alienados do mínimo exercício de ser, jogados pela modernização em favelas e em periferias para virar mão de obra (2020,

p. 10-11)? Se existe uma sub-humanidade cuja forma de vida ainda ligada ao organismo da Terra incomoda a ponto de cada vez mais as corporações buscarem meios para destruir suas culturas, numa ideia absurda de nos deslocarmos da terra para viver numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos (2020, p. 21-23)?

Ora, nada disso é por acaso: trata-se de um projeto. Embalados por muito tempo pela ideia de que somos *a* humanidade, fomos nos alienando desse organismo Terra do qual fazemos parte, passando a pensar que ela é uma coisa e, nós, outra (2020, p. 16-17). Trata-se da *despersonificação da natureza*, que, entendendo absurdas narrativas como as dos Krenak – que falam com a natureza, trocam afetos com ela, fazendo festa, dando comida, dando e recebendo presentes, chamando Takukrak a serra que fica à margem direita do Rio Doce, com ela estabelecem relações –, serve para apagar essas narrativas em favor de uma narrativa globalizante e superficial que conta uma história única – para Krenak, “um abuso do que chamam de razão” (KRENAK, 2020, p. 19). Esse esvaziamento do mundo permite, ao despersonificar o rio, a montanha, tirar deles os seus sentidos, considerando isso atributo exclusivamente humano, e assim libera esses lugares para que sejam reduzidos a resíduos da atividade industrial e extrativista, num movimento que nos afasta de nossa mãe Terra, que em contrapartida está nos deixando, a todos, órfãos (KRENAK, 2020, p. 49-50). Excluímos localmente da vida as formas de organização não integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver que fomos animados a pensar em termos de uma corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pela vida de todos os seres, “e não só dessa abstração que nos permitimos constituir como *uma* humanidade, que exclui todas as outras e todos os outros seres” (KRENAK, 2020, p. 47) e que é incapaz de reconhecer que o rio é avô, que as montanhas transformadas em mercadoria também são avôs, mães ou irmãos de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida na Terra. Trata-se, com efeito, do *antropoceno* enquanto resultado desse afastamento radical de nossos lugares de origem em detrimento de



um cosmos vazio de sentido e habitado por seres irresponsáveis por uma ética compartilhada (2020, p. 42-47).

Talvez desestabilizar esse padrão de ser humano causaria uma ruptura em nossa mente, como se caíssemos num abismo. Mas Krenak se pergunta: por que não podemos cair? Será que já não caímos? Ora, se já houve tantas configurações outras da Terra, inclusive sem a nossa presença, por que nos apegamos tanto a essa (2020, p. 57-58)? Mais ainda, se diversos mundos, como os de diversos povos submetidos à invasão europeia das américas, já acabaram, por que nos desesperamos tanto com a ideia do fim (2020, p. 71)? Para Krenak, talvez o fim do mundo seja apenas uma breve interrupção de um estado de prazer que não queremos perder. Todos os artifícios buscados por nossos ancestrais e por nós parecem ir nessa direção. Ora, se já caímos em diferentes escalas em diferentes partes do mundo, essa paranoia da queda só se explica porque as novas possibilidades que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos. Mas nessa casa vivemos com medo. Talvez, então, o que tenhamos de fazer, em vez de eliminar a queda, seja “inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos” (KRENAK, 2020, p. 63) enquanto alternativas a essa humanidade única que parece supor que a única possibilidade para que comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida (2020, p. 46). Nesse sentido, o que parece propor Krenak em termos de uma *filosofia da ecologia* é que, vivendo nossa experiência de circulação no mundo como *fricção* na qual podemos contar uns com os outros, demos ouvidos aos povos que, já há séculos, lutam contra a presença colonial que quer o fim de seus mundos – e que nisso constituíram seu lugar de fala. Que estratégias usaram?

Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de Memória do fogo. Nesse livro e em *As veias abertas da América Latina*, ele mostra como os povos do Caribe, da América Central, da Guatemala, dos Andes e do resto da América do Sul tinham convicção do equívoco que era a civilização. Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: “A gente

não quer essa roubada”. E os caras: “Não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma a mineradora, toma a porrada”. Ao que os povos responderam: “O que é isso? Que programa esquisito! Não tem outro, não?” (KRENAK, 2020, p. 29-30).

Krenak propõe, então, que aproveitemos essa capacidade crítica e criativa para pensar o espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar de paraquedas coloridos. Há centenas de narrativas de povos que estão vivos e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade restrita. Que isso tire a vaidade dessa humanidade que pensamos ser e sua falta de reverência para com as companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente. Contra esse projeto homogeneizante de indivíduo do clube da humanidade, que vivamos nossas subjetividades ampliando-as com a liberdade que formos capazes de inventar (2020, p. 32-33). Para isso, Krenak confia nos encontros criativos que podemos ter para animar nossa prática e nos dar coragem de sair dessa atitude de negação da vida para um compromisso com ela, em qualquer lugar (2020, p. 51).

Aparece então, como possível lugar para a produção desses paraquedas-coloridos, o *sonho*: não o sonho banalizado do cochilo ou da ânsia por um novo emprego, mas enquanto “experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada” (KRENAK, 2020, p. 66), talvez outra palavra para o que costumamos chamar de *natureza* enquanto aquilo que não é nomeado porque ainda não o experimentamos. Sonho como experiência de iniciados numa tradição de sonhar, como os xamãs ou mágicos que habitam ou passam por esses lugares de conexão com o mundo que partilhamos; não um mundo paralelo, mas dotado de uma potência diferente. Nesse lugar poderíamos imaginar outro mundo possível, isso no sentido de reordenamento das relações e dos espaços que construímos com isso que chamamos de natureza *como se não fossemos natureza* (2020, p. 65-67). Pelo contrário, para Krenak, deveríamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas que inclui cada pedaço de nós, que somos parte do todo. A possibilidade dessa uma outra relação implica escutar, sentir, cheirar, inspirar

e expirar aquela camada do que ficou fora da humanidade enquanto “natureza” (2020, p. 69-70).

Com efeito, podemos notar como, a partir de uma relação precária e apropriativa com a tradição ocidental – que aparece, por exemplo, no uso que faz de termos como “mercadoria”, “antropoceno”, etc. –, a obra de Krenak é marcada por uma tentativa de interlocução frutífera entre essa tradição e a sua, indígena. Em termos textuais, realiza isso de forma interessantíssima ao tecer boa parte de suas reflexões na primeira pessoa do plural, opondo-nos *todos* em nossa pluralidade a essa suposta humanidade única. Aproximando-se do que aqui se propõe, Krenak explicita a maneira como cada vez que modificamos nosso pensamento ao colocarmo-nos em contato com uma perspectiva nova, estamos adiando o fim desse mundo que somos ou que é o nosso pensamento, mesmo que isso signifique o fim do mundo que pensávamos ser.

### **Conclusão: o que é filosofia – brasileira?**

Para concluir, vale ressaltar alguns pontos. Tratamos aqui, a partir das questões de nossa matriz colonial e de nossa dependência cultural e filosófica, da contribuição de diversos autores para essa discussão que, no final, tem tudo a ver com a definição do que seria a filosofia brasileira. É claro, não era essa a definição que almejávamos aqui. Sabe-se bem que, até hoje, nenhuma tentativa foi propriamente capaz de definir o que é filosofia. Quem tentou, o fez a partir de seu próprio projeto filosófico. O desafio parece ainda maior quando se trata do que seria uma filosofia brasileira – teríamos também de definir o que é *Brasil*. Assim, mais do que buscar definir a filosofia a partir de um conteúdo (quais seriam os conteúdos específicos da filosofia?) ou de uma forma (manual? artigo? ensaio? poesia? música? dança?), mas sem desconsiderar que há especificidades no campo, há de ter ficado claro que o peso da questão hoje é político e institucional: aquilo que for filosofia terá lugar na academia de filosofia, permitirá a concessão de bolsas para pesquisas e

a contratação de professores que sejam especialistas, e interessará enquanto filosofia para a formação crítica dos futuros cidadãos brasileiros, tendo portanto um papel decisivo na *formação cidadã do Brasil*. Sobretudo devido a este último ponto, é essencial que nossa filosofia se aproxime de nossa cultura, que, como vimos, é também negra e indígena, sem deixar de ser em parte europeia.

Ainda, dentro da discussão acerca da necessária reforma institucional da filosofia no Brasil, destaca-se, como esforço imediato possível antes de qualquer mudança mais profunda, a necessidade de que *leiamos nossos colegas e professores*: que se supere o tabu de indicar textos próprios em bibliografias, que se leiam os textos discentes, que estejamos, assim como Arantes, cientes dos movimentos teóricos e políticos internos aos nossos departamentos. Dessa forma, ainda dentro do currículo atual, estaríamos estudando filosofia brasileira ao estudar qualquer tema que fosse.

Por fim, se nesse texto articulamos diversos filósofos brasileiros, que com formações, etnias, gênero e classe sociais diversas falam de diferentes lugares de fala, constituindo contribuições que variam entre o caráter lógico da produção de Cabrera ao caráter politicamente engajado de Gonzalez e de Ribeiro e à análise de fundo kantiano de Gomes; se passamos também por Dussel, autor argentino cuja filosofia – que em grande medida parte do diálogo com a tradição europeia – logra alcançar aquela universalidade localizada de que tratamos, fazendo-se interessante para pensar o Brasil; bem como pela potente filosofia de Krenak, que inegavelmente precisa, no contexto de crise climática que vivemos, ser *lido pelo mundo todo* enquanto filosofia relevante para se pensar ecologia; e se tivermos alcançado um dos objetivos centrais deste texto, que era o de contribuir para o esclarecimento e reconstrução de nossa relação com as diferentes tradições culturais e filosóficas que nos constituem, consideramos ter também cumprido a pretensão de, ligando os pontos constituídos por essas contribuições, traçar de maneira tateante um tema de filosofia brasileira que hoje cresce em tamanho e importância: a decolonialização de nossa filosofia.

## REFERÊNCIAS

ARANTES, P. E. **Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)**. São Paulo: [s.n], 2021.

CABRERA, J. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. (Acerca da expressão “filosofar desde”). Em *Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades*, nº 2, nov. de 2014/fevereiro de 2015.

DOMINGUES, I. **Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas. Ensaios metafilosóficos**. São Paulo: Editora Unesp. 2017.

DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. Coleção reflexão Latino-Americana. São Paulo/Piracicaba: Edições Loyola/UNIMEP. S.d.

\_\_\_\_\_. Meditaciones Anti-Cartesianas: sobre el origen del anti-discurso de la modernidade. IN: **Tabula Rasa**. Bogotá: Colombia, nº 9: 153-197, julio-diciembre, 2008.

GOMES, R. **Crítica da razão tupiniquim**. 11. ed. São Paulo: FTD, 1994.

GONZÁLEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LUDWIG, C. **Para uma filosofia Jurídica da Libertação: Paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

MUCHAIL, S. T. A filosofia e seu ensino: um modo de ler. IN: **Filosofia e ensino: um diálogo transdisciplinar**. Org. Celso Candido, Vanderlei Carbonara. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017.

Recebido: 27/12/2023

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

# O dispositivo de racialidade e o silenciamento da mulher negra: um problema filosófico

Maria Das Graças Pereira Ribeiro

<https://orcid.org/0009-0007-0712-1920>

*Universidade Estadual da Paraíba*

[maria.gracas.ribeiro@aluno.uepb.edu.br](mailto:maria.gracas.ribeiro@aluno.uepb.edu.br)

Tarciano Silva Batista

<https://orcid.org/0000-0002-9419-9406>

*Universidade do Rio Grande do Norte*

[tarciano2@gmail.com](mailto:tarciano2@gmail.com)

**Resumo:** A obra *Lugar de Fala* (2017), da filósofa Djamila Ribeiro, explora como o feminismo negro reivindica a ocupação das mulheres em espaços de poder, sua importância política e seu protagonismo como forma de resistência contra a supremacia masculina, que é branca, patriarcal e machista. Isso levanta questões sobre o conceito e o silenciamento da mulher negra. Assim, nosso objetivo é abordar essa categoria como "o outro do outro", ou seja, pensar como a mulher negra é vista a partir de um lugar de existência social e política que não é reconhecido. Então, surge o nosso problema filosófico: será possível para a mulher negra ocupar um lugar digno de existência social e política? Nossa hipótese é que o sexismo e a violência de gênero atuam como mecanismos de poder que silenciam o corpo e a voz feminina, sendo necessário romper com o dispositivo racial que traz consigo a ideia de que a mulher deve ser vista a partir do homem branco e ocidental. Para isso, é crucial estabelecer conexões com o livro *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2016), da escritora Conceição Evaristo, a fim de compreender as experiências compartilhadas por mulheres negras, e também dialogar com Sueli Carneiro em *Dispositivos de Racialidade* (2023), para entender os modos de construção da subjetividade da mulher negra em nosso país.

**Palavras-Chave:** feminismo negro, mulheres negras, dispositivos de racialidade.

**Abstract:** The work "Lugar de Fala" (2017), by philosopher Djamila Ribeiro, explores how black feminism claims for the occupation of women in positions of power, their political importance, and their protagonism as a form of resistance against white, patriarchal, and misogynistic supremacy. This raises questions about the concept and silencing of black women. Thus, our aim is to address this category as "the other of the other", in other words, to consider how black women are seen from a place of social and political existence that is not recognized. Our philosophical problem arises: is it possible for black women to occupy a dignified place of social and political existence? Our hypothesis is that sexism and gender violence act as mechanisms of power that silence the female body and voice, requiring breaking with the racial device that carries with it the idea that women should be seen from the perspective of the white, Western man. For this, it is crucial to establish connections with the book "Insubmissas Lágrimas de Mulheres" (2016), by writer Conceição Evaristo, in order to understand the shared experiences of black women, and also to engage in dialogue with Sueli Carneiro in "Dispositivos de Racialidade" (2023), to understand the ways in which the subjectivity of black women is constructed in our country.

**Keywords:** Brazilian philosophy; Brazilian decolonialism; Dependence; Philosophical Canon.

---

## Introdução

O presente trabalho visa analisar como a mulher negra é percebida dentro de um contexto social e político muitas vezes não reconhecido. Uma de suas características centrais é a violência e o disciplinamento do corpo, o que resulta na negação de sua sociabilidade.

Desde o período colonial até o contexto do Brasil oitocentista e o mundo republicano, tanto nas áreas urbanas quanto rurais, a mulher negra brasileira é moldada pelo trabalho servil e doméstico, além da escravização e sexualização de seus corpos por parte dos senhores e capatazes. Essa sexualização afeta significativamente a vida de inúmeras mulheres negras, sendo esta uma realidade compartilhada e fabricada sob a égide dos dispositivos de racialidade, que se valem do sexo e da raça para hipersexualizar o corpo negro. Dessa forma, buscamos compreender a abordagem da filósofa Djamila Ribeiro em sua obra *Lugar de Fala* (2017), na qual explora como o feminismo negro busca a ocupação de mulheres negras nos espaços de poder, destacando seus modos de resistência e protagonismo.

Ribeiro discute a categoria da mulher negra como "o outro do outro", ocupando um lugar inexistente de existência social e política, o que a torna invisível



e inaudível. Ela também ressalta a importância de nomear as violências de gênero, raça e classe para reivindicar políticas públicas mais eficazes que atendam às reais necessidades dessas mulheres.

Em consonância com esse debate, dialogamos com Conceição Evaristo em *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2016), em qual ela expõe as violências sofridas por mulheres negras, ressaltando sua resistência como ato de coragem e força. Evaristo convida à reinvenção contra as violências do cotidiano por meio da experiência estético-literária. Além disso, a obra "Dispositivo de Racialidade: A Construção do Outro como Não Ser como Fundamento do Ser" (2023) da filósofa Sueli Carneiro contribui para nossa discussão ao destacar a construção dos modos de subjetivação da mulher negra, especialmente ao evidenciar a atuação do dispositivo de racialidade. Seu posicionamento é relevante para nossa hipótese sobre como o sexismo e a violência de gênero atuam como mecanismos de poder que silenciam o corpo e a voz feminina, havendo assim a real necessidade de romper com o dispositivo racial que traz consigo a ideia de que a mulher deve ser vista a partir do homem branco e ocidental

### **O conceito de mulher e a mulher negra como o “outro do outro”**

Ao observar a marcha da História Ocidental, percebemos que a mulher não está incluída no conceito de humano, uma vez que ela sempre foi alocada como algo não essencial à construção da identidade masculina, o que implica olhar para a construção das cidades, das civilizações, da política, da ciência, entre outros aspectos, e percebermos apenas o protagonismo masculino.

Em vistas de compreender essa relação a partir de um ponto de vista filosófico, devemos começar fazendo referência a filósofa de Simone de Beauvoir, para a qual é perceptível a aplicação da dialética, especialmente a relação do senhor com o escravo, à relação entre homem e mulher:

Certas passagens da dialética com que Hegel define a relação do senhor com o escravo se aplicariam muito melhor à relação do homem com a

mulher. O privilégio do senhor, diz, vem de que afirma o Espírito contra a Vida pelo fato de arriscar sua vida; mas, na realidade, o escravo vencido conheceu o mesmo risco, ao passo que a mulher é originalmente um existente que dá *a* Vida e não arrisca *sua* vida: entre ela e o macho nunca houve combate. A definição de Hegel aplica-se singularmente a ela. “A outra [consciência] é a consciência dependente para a qual a realidade essencial é a vida animal, isto é, o ser dado por uma entidade outra”. Mas essa relação distingue-se da relação de opressão porque a mulher visa e reconhece, ela também, os valores que são concretamente atingidos pelo homem: ele é que abre o futuro para o qual ela transcende. Em verdade, as mulheres nunca opuseram valores femininos aos valores masculinos; foram os homens, desejosos de manter as prerrogativas masculinas, que inventaram essa divisão: pretenderam criar um campo de domínio feminino – reinado da vida, da imanência – tão somente para nele encerrar a mulher; mas é além de toda especificação sexual que o existente procura sua justificação no movimento de sua transcendência: a própria submissão da mulher é prova disso. O que elas reivindicam hoje é serem reconhecidas como existentes ao mesmo título que os homens e não de sujeitar a existência à vida, o homem à sua animalidade. (BEAUVOIR, 2009, p. 103-104).

Beauvoir argumenta que certos aspectos da dinâmica descrita por Hegel se encaixam melhor na relação entre homem e mulher do que na relação entre senhor e escravo. Essa hierarquização sustentada pela diferença de sexo, nos faz compreender a opressão sofrida pela mulher. Sobretudo, porque a mulher é vista apenas como um objeto de submissão ao personagem masculino, sendo assim uma relação de dominação do outro feminino pelo eu masculino. A reivindicação (e indignação) feminista se pauta na tentativa de romper com essa lógica opressora e de submissão, que impossibilita muitas mulheres a desenvolverem sua autonomia existencial.

É nessa tentativa de atrelar autonomia ao feminino que Beauvoir traz para a discussão a categoria de mulher, nunca pensada nessa máxima. O que a filósofa francesa quer demonstrar é como a forma mulher foi excluída do conceito universal de humano. Assim, vale indagar se nenhuma coletividade feminina se apresenta como uma, sem ao mesmo tempo colocar as outras. Haja visto que operar um conceito universal de mulher é repetir as exclusões das diferenças que o próprio conceito de homem vem produzindo. Algo observado na busca do homem por se

afirmar como essencial e próprio da formulação da consciência humana, a qual se esvai o outro feminino.

Dessa maneira, a forma mais apropriada e fundamental será considerar qualquer outra consciência como válida e necessária a constituição do humano. Pois assim o sujeito se apresenta numa medida não oposta ao outro e se constitui como essencialmente múltiplo, uma vez que todos os seres humanos são seres sociais e interagem em uma interdependência com o outro.

A mulher pensada como esse outro, um outro forjado sob a violência do eu masculino, se constitui com sua humanidade destituída e silenciada ao longo da historicidade. De tal maneira que Beauvoir destaca e reivindica o direito de todos os seres serem reconhecidos como existentes, para isso acontecer devemos romper com a tradicional universalidade do conceito de humano. Embora empreendamos essa reflexão acerca da mulher como o outro do homem, pensada sempre através dele, pelo olhar dele, é importante compreender que essa categoria de mulher destina-se principalmente às mulheres brancas.

Em vistas disso, outra prerrogativa importante para a caracterização do ser mulher é a negritude. Se a mulher branca ocupa o lugar de outro na relação com o homem, a mulher negra ocupa um terceiro lugar, ou seja, um "outro do outro". Em outras palavras, ela ocupa um lugar de não existência, principalmente social e política. Desse modo, no discurso de gênero entra a mulher branca, enquanto no discurso de raça entra o homem negro. Isso evidencia o silenciamento da mulher negra e sua deslegitimação, principalmente na produção intelectual.

Por sua vez, Grada Kilomba - em seu livro *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (2019), traz à tona a relação entre o racismo e o sexismo, mostrando como o racismo está diretamente ligado às ideologias e de que forma se relaciona com elas. No capítulo quatro de sua obra, a autora evidencia o racismo generalizado, dando uma nova roupagem ao lugar ocupado pela mulher negra na sociedade. Ela mostra que o impacto da opressão de raça e gênero que engloba mulheres negras e

racializadas se constitui de formas únicas, pois essas opressões são estruturadas a partir de percepções racistas dos papéis de gênero.

Desse modo, é importante ressaltar que no debate contemporâneo há uma tentativa de separar raça e gênero como opressões distintas, porém elas estão interligadas na construção da sociedade. As tentativas da branquitude de comparar as opressões de raça e gênero sem nomear a branquitude como algo fundamental nessa discussão, acabam por invisibilizar a mulher negra, colocando-a como o "outro do outro". Ela sofre ambas as opressões, tanto de raça quanto de gênero, o que a faz ocupar um terceiro lugar na sociedade, um lugar de não existência social, política e filosófica.

O feminismo negro apresenta a categoria mulher negra, como crítica àquela concepção que não a define em si mesma, mas através do olhar do homem. Vale ressaltar que as mulheres são marcadas como um sexo inferior e frágil, agindo por dever e submissão ao homem. E, nesse sentido, temos que:

A filósofa francesa Simone de Beauvoir nos dá uma perspectiva interessante ao cunhar a categoria do Outro, em *O segundo sexo*, de 1949, tomando como ponto de partida a dialética do senhor e do escravo de Hegel. Segundo o diagnóstico de Beauvoir, a relação que os homens mantêm com as mulheres seria esta: da submissão e dominação, pois estariam enredadas na má-fé dos homens que as vêem e as querem como um objeto. A intelectual francesa mostra, em seu percurso filosófico sobre a categoria de gênero, que a mulher não é definida em si mesma, mas em relação ao homem e através do olhar do homem. Olhar este que a confina a um papel de submissão que comporta significações hierarquizadas. Sob essa perspectiva, a filósofa funda a categoria do Outro beauvoiriano, explicando que essa categoria é tão antiga e comum que, segundo seu estudo, nas mais antigas mitologias e sociedades primitivas já se encontrava presente uma dualidade: a do Mesmo e a do Outro. (RIBEIRO, 2017, p. 38-39).

Nesta perspectiva, entendemos o porquê de os homens sempre tentarem subjugar as mulheres, ademais, como estamos percebendo, essa coisificação das mulheres tem a função de desumanizar-las e colocá-las como objetos e serviçais. De tal modo que “se para Simone de Beauvoir, a mulher é o Outro por não ter reciprocidade do olhar do homem, para Grada Kilomba a mulher negra é o Outro

do Outro, posição que a coloca num local de mais difícil reciprocidade”. (RIBEIRO, 2017, p. 40).

Visto isso, o gênero torna-se uma questão filosófica que implica pensar as relações que envolvem as problematizações sobre o humano. Conforme nos apresenta Beauvoir, a mulher é secundária, o que a torna incapaz de ser pensada isoladamente, pois sempre se encontra na dependência do homem e em relação a ele, enquanto o homem representa a neutralidade e a superioridade humana.

Nessa perspectiva, essa neutralidade em relação ao homem, o que implica na relação do eu e do outro, é essencial para a existência humana do outro feminino. Uma vez que o eu é constituído na relação com o outro, compreendemos que quem é capaz de se constituir enquanto sujeito e a quem será delegado o papel do outro na relação é sempre o homem. À mulher, resta exercer o papel do outro, ao homem a possibilidade de se constituir sujeito e se afirmar perante a sociedade. Nessa relação de constituição do sujeito masculino, temos a secularização da mulher.

Então, como pensar o conceito de humano? Sendo este restrito à masculinidade, excluindo o outro feminino? A exclusão do outro feminino na definição do conceito de humano leva a uma visão parcial e limitada da humanidade. Ao restringir o conceito apenas à masculinidade, ignora-se completamente a experiência e a contribuição das mulheres para a sociedade e para a compreensão da humanidade como um todo. Portanto, dentro do pensar filosófico, é essencial reconhecer e integrar as diversas perspectivas e vivências, tanto masculinas quanto femininas, na construção desse entendimento. Isso implica em reconhecer a importância da igualdade de gênero e da valorização da diversidade na formação de uma concepção mais ampla e verdadeira do que significa ser humano.

### **O dispositivo de racialidade e o silenciamento da mulher negra**

Desde os primórdios da modernidade, nossa existência social tem sido moldada por organizações estatais que exercem um forte condicionamento sobre

nós. Ao longo dos tempos, fomos ensinados a depender dessas estruturas e a acreditar que o direito estará sempre do nosso lado quando necessário, afinal, desde o momento do nascimento até o inevitável desfecho da vida, somos tutelados pelo Estado. No entanto, mesmo resignados ao nosso destino, enfrentamos uma jornada árdua, marcada por uma existência negada, onde nossos caminhos são obscurecidos por um olhar opressor que mina qualquer possibilidade de construção de uma convivência coletiva digna.

Nesse sentido, a pensadora Sueli Carneiro contribui de modo significativo para o entendimento dessa trágica realidade social negra e feminina, sobretudo quando debate a questão da biopolítica com o filósofo Michel Foucault (1926 - 1984)<sup>2</sup>. Entende-se biopolítica como a gestão e administração da vida humana, a qual tem a figura do soberano como principal responsável pelo poder de “fazer morrer e deixar viver” e o biopoder como aquele que se constitui de modo a “fazer viver e deixar morrer”.

Nesse ponto, concordamos que a seção final de *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (1976), a qual pode ser vista como marco teórico geral e que inscreve a análise do dispositivo da sexualidade e sua oposição, termo a termo, ao dispositivo de aliança com incisão em grande medida jurídica. Uma vez que Foucault faz referência ao poder soberano em sua forma antiga absoluta (*a potestas do pater familias*) e moderna limitada. Mas em ambos os casos, sustenta que se trata de um poder assimétrico, de fazer morrer ou deixar viver que se aplica à vida em relação aos domínios do direito<sup>3</sup>.

Visto isso, no final do século XVIII começou a instaurar-se essa forma de poder que se exerce diretamente sobre a vida. Nessa perspectiva, a filósofa brasileira

---

<sup>2</sup> O conceito de biopolítica surgiu, pela primeira vez, em sua palestra proferida no Rio de Janeiro, intitulada *O Nascimento da Medicina Social* (1974). Contudo, foi só com a publicação de *A Vontade de Saber* (1976) e, depois, com os cursos ministrados no Collège de France, intitulados *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), *Segurança, Território e População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), que Foucault deu a importância e a amplitude que esse conceito merece.

<sup>3</sup> Cf. Foucault, 1976, p. 178.

complementa o olhar foucaultiano com a questão da raça, como uma problemática análoga ao sexo, argumentando que:

Entendo que onde não há para o biopoder interesse de disciplinar, subordinar ou eleger o segmento da relação de poder construída pela racialidade, ele passa a atuar como estratégia de eliminação do Outro indesejável. O biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver. (CARNEIRO, 2023, p. 65).

Para a autora, o dispositivo que forja nossa existência tem como função principal moldar às necessidades disciplinares sobre o corpo humano. Isso corresponde a uma função estratégica dominante e soberana, ou seja, do homem soberano branco e ocidental, detentor do direito de fazer morrer e decidir quem deve viver.

Nessa perspectiva, Carneiro nos possibilita compreender a heterogeneidade das práticas que o racismo e a discriminação racial estabeleceram na sociedade brasileira. Assim, ela enfatiza um novo campo de racialidade para o entendimento das relações de poder, haja vista que todo dispositivo é sempre um dispositivo de poder, das práticas hegemônicas e dos saberes que se articulam soberanos. Dessa maneira, um dispositivo se configura como aquele que introduz uma divisão política e que tem suas decorrências no campo ontológico, pois habilita sujeitos através da descrição de discursos sobre o outro não-ser, historicamente marginalizado. Nas palavras de autora, é possível observar que:

Para meus objetivos aqui, interessa sobretudo sublinhar que ao instituir um novo campo de racionalidade em que relações de poder, práticas e saberes se articulam, um dispositivo instaura uma divisão que tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos através da enunciação sobre o Outro. (CARNEIRO, 2023, p. 28)

Todavia, o dispositivo institui e instituiu, ontologicamente, uma prática divisora e opressiva, o que estabelece uma unidade em que o núcleo está alojado em



uma identidade padronizada que, fora disso, não chega a se constituir enquanto sujeito digno de uma existência reconhecida e valorizada socialmente<sup>4</sup>.

Então, seguindo essa lógica, o ser se faz pela sua diferença em relação ao outro, aquele (o ser) é construído para evidenciar a dinâmica negativa desse (não ser) que não chega a se constituir como ser. Portanto, o outro (historicamente excluído), que é instituído pelo dispositivo, mostra-se de forma estática e se contrapõe à variação que é assegurada ao ser, ou seja, essa dinâmica formada pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do ser em contraposição ao imobilismo do outro.

Para compreendemos melhor, o dispositivo de racialidade ganha uma dimensão outra em relação ao dispositivo de sexualidade, pois agora a cor da pele adquire um novo estatuto. Nesse sentido, Carneiro demarca a importância de fazer uma análise focando no domínio da racialidade, investigando assim os atributos supostamente essenciais do eu hegemônico branco e, portanto, do ser que se fez presente ao longo da História da humanidade no contexto ocidental, sobretudo a partir da modernidade.

Esse “eu” é dotado de razoabilidade porque produziu o louco; é dotado de normalidade porque produziu o anormal; e de vitalidade porque inscreveu o outro no signo da morte. Sendo assim, a autora propõe completar a visão de Foucault, visto que esse eu, ao se encontrar com a racialidade ou etnicidade, adquire uma superioridade pela produção do inferior, através de um agenciamento que essa superioridade fábrica sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. Vale ressaltar que o dispositivo de racialidade produz uma dualidade entre positivo e negativo, trazendo na cor da pele branca o fator de identificação do normal e da positividade.

---

<sup>4</sup> Segundo Roberto Machado (1942-2021), na introdução do livro *A microfísica do poder* “o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E funciona como uma maquinaria como uma máquina social que não está situada num lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação” (Machado, 2012, p. 18). Nesse sentido, toda luta é sempre uma resistência dentro da própria rede do poder, teia que se espalha por toda a nossa sociedade brasileira e a que nenhuma mulher negra e periférica pode escapar, uma vez que o poder está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de força.

Esse dispositivo de racialidade, ao delimitar a humanidade como sinônimo de brancura, redefine as dimensões humanas fazendo com que, seja hierarquizada em conformidade com a proximidade ou o distanciamento desse padrão. Sendo o branco o padrão aceitável e instituído para todos como o belo estético desejável, o que influenciou a forma de sexualidade em vigência (2023, p. 28).

Citando o contrato racial do filósofo Charles Mills, Sueli destaca que é nesse contrato racial que é possível perceber a estrutura do dispositivo de racialidade. Nesse sentido, a pensadora destaca a necessidade de fazer uma abordagem teórica que desafie a filosofia política tradicional e incorpore as questões de raça e racismo. Pois existe um sistema político, nomeado pelos teóricos que voltam a sua atenção para a democracia ocidental, o liberalismo, o governo representativo e assim omite o que não é ocidental (2023, p. 31).

O dispositivo de racialidade, se articula junto com o biopoder sendo por ele usado como um instrumento, que tem a função da subalternização dos seres humanos. Segundo a raça, essa dimensão que o dispositivo de racialidade ganha, está atrelada ao fato de que na biopolítica de gênero e de raça sistematizam a produção de efeitos específicos. Nessa perspectiva, o gênero feminino, destaca-se a partir das tecnologias de controle sobre a reprodução. Esse poder sobre o corpo da mulher se mostra nos controles dos corpos negros e de sua existência.

O biopoder foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo ocidental, o qual definiu corpos e parcelas da população que contribuíram para a sustentação desse desenvolvimento. Para então a realização das funções e das demandas do capital, foi necessário a produção dos corpos dóceis, contudo, Carneiro expõe que o biopoder não para por aí, ele conta com hostilidade e o desprezo social em relação a um grupo social, ou seja, essa hostilidade e desprezo tem a função de expor o outro não branco a morte.

O biopoder tem interesse de disciplinar, subordinar e eleger parte da população subalternizada e das relações de poder que são originadas pela racialidade, assim como executar uma estratégia de eliminar o outro indesejável. Sendo assim o

biopoder utiliza o dispositivo de racialidade para determinar quem merece viver e quem deve morrer (2023, p. 63).

Em vistas disso, podemos destacar o silenciamento de mulheres negras como uma consequência da utilização do dispositivo de racialidade pelo biopoder. Esse silenciamento funciona como uma forma de desumanização, pois durante muito tempo a desumanização do povo negro funcionou e funciona como uma forma de deslegitimação de seus feitos, sobretudo em relação às mulheres negras, que na sociedade brasileira tem o seu espaço negado e quando tem um pouco desse espaço é hostilizada constantemente.

Ao empregarmos o questionamento sobre a reivindicação do direito à existência, devemos questionar o ser mulher, pois as mulheres negras não possuem o direito de ser mulher, uma vez que devemos discutir sobre quais bases estão firmadas na universalização do termo mulher, dado que, nesse ser mulher não está atrelada a sua genitália, mas um vir a ser, ou um torna-se. Pensando nisso, desenvolveremos uma discussão de cunho epistêmico, com a finalidade de nos aprofundarmos em relação ao “ser mulher”.

Podemos evidenciar que, embora o cenário hoje seja diferente, é importante destacar através do questionamento sobre o "ser mulher" a discussão acerca de quem tem o direito de ser e a quem a sociedade permite se tornar. Em certo momento, ser mulher era um privilégio reservado apenas às mulheres brancas, já que as mulheres negras sequer tinham o direito de expressar sua dor de mãe. No entanto, mesmo após tanto tempo e muitas lutas em busca do direito de se tornarem mulheres, ainda vivemos sob o questionamento do "ser mulher". Apesar das conquistas, ainda subsiste uma visão subjetiva em relação à mulher branca, que já tem certos direitos assegurados, enquanto a mulher negra é cada vez mais marginalizada na sociedade.

Com o surgimento do feminismo hegemônico, surgiu a falsa ideia de uma homogeneidade entre as mulheres, especialmente com a noção de que todas estariam incluídas dentro desse movimento. No entanto, as mulheres negras foram excluídas, demonstrando que a busca por direitos pelo feminismo hegemônico foi relevante

apenas para um determinado grupo de mulheres. Isso gerou uma crença equivocada de que todas as mulheres são iguais e que o movimento feminista deve se basear apenas no gênero, sem considerar raça, cor, classe social e as diferentes nuances do "ser mulher".

Assim, esse movimento do feminismo branco e ocidental serviu para promover o dilema da universalização do termo mulher, universalização essa que exclui as mulheres negras e periféricas, ou as inclui em uma zona de subalternização e negação de si mesmas. Dessa maneira, destacamos a ideia de que devemos fazer uma luta em busca da emancipação para todas e todos, o feminismo negro procura evidenciar de que forma a nossa sociedade é hierarquizada, pois é impossível pensar o “ser mulher”, sem levar em consideração sua raça, sua cor, sua classe social, sua opção sexual e a sua identidade de gênero.

Tendo isso em mente, quando se fala em aumento salarial, em redução da jornada de trabalho para mulheres, deve-se falar de mulheres negras. Pois, as mulheres brancas, com a universalização do termo mulher, taxaram-se de modo comum um pensar em que todas as mulheres possuem os mesmos privilégios, as mesmas oportunidades, mas isso não acontece, na maioria das vezes o direito de escolha e de decidir sobre o seu próprio corpo é um privilégio das mulheres brancas.

Uma das pautas do feminismo negro na luta para assegurar os direitos das mulheres negras, é o direito de existir com dignidade social, fazendo assim com que, ao nomearmos as violências sofridas por mulheres negras, possamos buscar soluções mais efetivas. Questionamos os trabalhos, pois muitos ainda são análogos à escravidão e, nessa perspectiva, exigimos uma existência mais digna, por isso se faz necessário a denúncia e a nomeação às opressões para que seja possível lutarmos pela criação de políticas públicas que envolvam efetivamente as pessoas e mulheres negras.

Com Monzi e Coroa do Anjos – em *O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil* (2021), podemos compreender como a atuação da mulher negra foi e é importante para construção do Brasil, a priori, à própria sustentação da

sociedade brasileira. O que só foi possível por meio das forças de trabalho das mulheres negras, o que se configura como o elemento fundamental que ainda se mantém vigente na sociedade. Nas palavras das autoras, vemos que:

A atuação da mulher negra como força de trabalho, no campo e na cidade, nos espaços públicos e privados, foi elemento fundamental na construção do Brasil e continua sustentando a base (re)produtiva da sociedade brasileira atual. Em uma sociedade capitalista, heteronormativa, pós-escravocrata e patriarcal, a mulher negra permanece subalternizada pela dupla opressão da raça e do gênero que se configura inevitavelmente em uma diferenciação de classe. Sem falar das mulheres negras que sofrem com outras formas de discriminação relacionadas à orientação sexual, deficiências físicas, crenças religiosas, idade, entre outros marcadores de diferenciação social. (MONZI; COROA DOS ANJOS, 2021, p. 5).

Portanto, vivemos em uma sociedade que prioriza o patriarcado, é heteronormativa, alocada na lógica capitalista e mal resolvida com o seu passado escravocrata, o que situa a mulher negra em um lugar de subalternização em consequência da dupla opressão de gênero e raça que se evidencia principalmente nas diferenças de classes social e que invisibiliza a atuação e favorece para um cenário de violência e feminicídio.

### **O silenciamento das mulheres negras**

O Racismo não está em pauta no debate do feminismo hegemônico, o que leva a uma invisibilidade de mulheres negras que já escreviam sobre a mulher negra como categoria política. Pois, conforme podemos observar:

Julgo muito interessante quando a poeta diz “é melhor vocês reformarem a si mesmas em primeiro lugar”, porque essa estrofe aponta para uma possível cegueira dessas mulheres em relação às mulheres negras no que diz respeito à perpetuação do racismo e como naquele momento esse fato não era considerado relevante como pauta feminista por elas. Interessava, ali, a conquista de direitos para um grupo específico de mulheres, o que se perpetuou durante muito tempo, mesmo quando mulheres negras começaram a escrever sobre a invisibilidade da mulher negra como categoria política e a denunciar esse apagamento. (RIBEIRO, 2017. p. 29).

Vale ressaltar que o apagamento do protagonismo das mulheres negras, nas lutas antirracistas, bem como a sua produção intelectual, serviu para desumanizar e

perpetuar o ciclo de violências contra elas. Esse apagamento também forjou os padrões de beleza a serem seguidos, essas normalizações criaram os seguintes estereótipos: a preta barraqueira, a preta quente na cama, a preta forte, a preta que serve, a preta guerreira, entre outros.

Visto isso, as violências sofridas por mulheres negras, principalmente em seus relacionamentos estão diretamente ligadas a esses estereótipos, pois através deles criaram-se mecanismos de poder para o não pertencimento das mulheres negras ao todo social, o que pode ser evidenciado claramente nas vivências contadas por mulheres e demonstradas brilhantemente pela escritora Conceição Evaristo. Conforme podemos constatar na citação a seguir:

Estava eu amamentando o meu filho — me disse Aramides enfatizando o sentido da frase, ao pronunciar pausadamente cada palavra —, quando o pai de Emildes chegou. De chofre arrancou o menino de meus braços, colocando-o no bercinho sem nenhum cuidado. Só faltou arremessar a criança. Tive a impressão de que tinha sido esse o desejo dele. No mesmo instante, eu já estava de pé, agarrando-o pelas costas e gritando desesperadamente. Ninguém por perto para socorrer o meu filho e a mim. Numa sucessão de gestos violentos, ele me jogou sobre nossa cama, rasgando minhas roupas e tocando violentamente com a boca um dos meus seios que já estava descoberto, no ato de amamentação de meu filho. E, dessa forma, o pai de Emildes me violentou. E, em mim, o que ainda doía um pouco pela passagem de meu filho, de dor aprofundada, sofri, sentindo o sangue jorrar. Do outro seio, o que ele não havia tocado, pois defensivamente eu conseguira cobrir com parte do lençol, eu sentia o leite irromper. Nunca a boca de um homem, como todo o seu corpo, me causara tanta dor e tanto asco, até então (EVARISTO, 2016. p. 9).

Esse tipo de posse, que foi evidenciada pela autora acima, demonstra de forma implícita a articulação do biopoder, em relação ao dispositivo de racialidade e de como ele se apresenta nas relações com outro feminino, denunciando assim a dominação sobre os corpos de mulheres negras.

A desumanização do povo negro feminino, a hierarquização das raças que se deu no uso do racismo como uma ferramenta do biopoder, afetou de forma direta o âmbito das relações das mulheres negras, as colocando como subalternas em seus relacionamentos conjugais, familiares, religiosos etc. Isso tudo deriva do padrão

branco posto como universal que instaurou a desumanização das pessoas negras, sobretudo da mulher negra.

Assim, o estigma social que dita sobre a mulher negra, não serve para relacionamentos e muito menos para o amor, serve apenas para o sexo, ou para ser “ama de leite do homem branco”. Sobre esse ponto, é fundamental compreender o movimento a seguir:

Afirmava que eu deveria gostar muito e muito de homem, apenas não sabia. Se eu ficasse com ele, qualquer dúvida que eu pudesse ter sobre o sexo entre um homem e uma mulher acabaria, ele iria me ensinar, me despertar, me fazer mulher, e afirmava, com veemência, que tinha certeza de meu fogo, pois afinal, eu era uma mulher negra, uma mulher negra... Eu não sabia o que responder para ele. (EVARISTO, 2016, p. 34).

Como foi mostrado, instaura a uma crença que toda mulher negra gosta de sexo e que são quentes, assim como devem gostar e se submeter ao masculino, isso se apresenta como o grande estigma social brasileira, pois há o estabelecimento sempre presente da mulher negra ao “corpo da cor do pecado”. Essa ligação se dá através de um resquício da colonização que atrelava o fato de ser negro ao pecado, e que a escravidão seria um castigo de Deus. E, nessa perspectiva, evidencia-se que:

Ele e mais cinco homens, todos desconhecidos. Não bebo. Um guaraná me foi oferecido. Aceitei. Bastou. Cinco homens deflorando a inexperiência e a solidão de meu corpo. Diziam, entre eles, que estavam me ensinando a ser mulher. Tenho vergonha e nojo do momento. Nunca contei para ninguém o acontecido. Só agora, depois de trinta e cinco anos, neste exato momento, me esforço por falar em voz alta o que me aconteceu. Os mais humilhantes detalhes morrem na minha garganta, mas nunca nas minhas lembranças. Nunca mais voltei ao trabalho. Hoje eu reagiria de outra forma, tenho certeza, mas na época, fui tomada por um sentimento de vergonha e impotência. Sentia-me como o símbolo da insignificância. Quem eu era? Quem era eu? Depois, apareceu a gravidez, uma possibilidade, na qual eu nunca pensara, nem como desejo, e jamais como um risco. Tal era o estado de alheamento em que eu me encontrava, que só fui me perceber grávida sete meses depois, quase com a criança nascendo. Nem a falta do sangramento mensal, nem a modificação do meu corpo e muito menos a movimentação do bebê... Walquíria se fez sozinha em mim. Pai sempre foi um nome impronunciável para ela. Dentre cinco homens, de quem seria a paternidade construída sob o signo da violência? Não sei, não sei. (EVARISTO, 2016, p. 9).



Assim, a violência sexual, recorrente com as mulheres negras, está diretamente ligada à sua sexualização. Desse modo, temos como uma das pautas do feminismo negro, evidenciada pela filósofa Djamila Ribeiro, mostrar como essa sexualização está atrelada a sua invisibilidade, pois é fato vigente a ação do mecanismo de poder que silencia as mulheres negras.

Portanto, se faz necessário promover esse debate, numa tentativa de proporcionar um diálogo eficaz sobre o pertencimento dos corpos de mulheres negras como esbulho, isto é, como apropriação masculina ilegal e inapropriada do corpo negro feminino. Assim, o dispositivo de racialidade está atrelado ao colonialismo, essa função do dispositivo serve como ferramenta para determinar o que é correto ou não, determinar também quais saberes são legítimos, isso acaba por deslegitimar saberes oriundos de povos que foram colonizados e que tiveram sua cultura e fazeres apagados historicamente pelo colonizador, todavia se faz necessário discutir as várias formas de conhecimento e a suas heranças epistêmicas.

### **Considerações finais**

Nesse trabalho, evidenciamos a obra *Lugar de fala* da filósofa Djamila Ribeiro, destacamos a necessidade de trazer para o debate a pluralidade dos feminismos, pois não há uma homogeneidade no feminismo negro. Nosso intuito foi abarcar a diversidade do conceito de mulher, algo primordial em prol de um movimento diversificado e que reivindica as produções intelectuais de grupos historicamente marginalizados.

Ribeiro rompe com a ideia de que o feminismo negro trás cisões ou separações, quando é justamente o contrário, por isso se explicitar por conceitos. Esses conceitos são importantes, pois ao passo que o ativismo busca galgar novos marcos civilizatórios e novos projetos na prática social, o conceito expõe o lugar de fala das estudantes e intelectuais negras brasileiras que buscam seu lugar na academia.

As mulheres negras vêm lutando para serem sujeitos políticos e intelectuais, produzir discursos contra hegemônicos, como crítica ao feminismo hegemônico que excluía as mulheres negras, mesmo quando essas intelectuais já produziam saberes e denunciavam essa exclusão no Brasil.

O feminismo hegemônico via uma necessidade de apenas reproduzir o feminismo europeu, deixando mulheres negras e indígenas fora dessa prática. Assim, muitas feministas observaram o feminismo negro como uma forma de luta contra as desigualdades estruturais e institucionais, se tornando uma ferramenta contra o capitalismo patriarcal e na busca por novas formas de ser mulher negra e brasileira.

Ribeiro demonstra uma preocupação com o esvaziamento do conceito lugar de fala, embora não haja uma epistemologia determinada desse termo. Assim, devemos entender que ao longo da história ele foi sofrendo modificações de acordo com os movimentos sociais, de maneira que seja possível pensar um território sob diferentes perspectivas e reivindicar os diferentes pontos.

Buscamos uma ligação entre o pensamento da filósofa Djamila Ribeiro e o livro de relatos *Insubmissas lágrimas de mulheres* da escritora Conceição Evaristo, para mostrar a importância do feminismo negro para a reivindicação da existência de mulheres negras e sua ocupação nos espaços de poder

Portanto, para que seja possível causar uma ruptura no sistema que silencia as mulheres negras, se faz necessário o feminismo negro e reflexões desse cunho, pois através desses movimentos conseguimos enxergar de que forma o racismo e a misoginia agem como um mecanismo do biopoder.

\* \* \*

## REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. **Segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

CARNEIRO, S. **Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz S.A, 2023.

EVARISTO, C. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê editora, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONZI, M.; COROA DOS ANJOS, M. O Corpo, A Casa e A Cidade: Territorialidades de Mulheres Negras no Brasil. **Revista Rev. Bras. Estud. Urbanos Reg**, nº 23, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.rbeur.202132pt>. Acesso em 26 de setembro de 2023.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de falar**. São Paulo: Pólen, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Recebido 26/09/2023

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

# Uma voz que ecoa: a crítica de Francisca Senhorinha da Motta Diniz à Pseudointelectualidade

Nalberty Medeiros Santos<sup>5</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-8501-6989>

*Universidade Estadual da Paraíba*

[nalbertymedeiros@gmail.com](mailto:nalbertymedeiros@gmail.com)

**RESUMO:** Neste artigo, meditaremos a respeito da crítica da filósofa brasileira Francisca Senhorinha da Motta Diniz (1834-1910) a sociedade moderna, essa última que, contrariando os seus próprios alicerces, a saber: a razão, a ciência e a filosofia, marcou-se pelo obscurecimento. Logo, examinaremos como a filósofa percebeu a sociedade oitocentista e os intelectuais que se autodenominavam modernos. Delinearemos suas elucubrações acerca daqueles que defendem a tese da “inferioridade feminina”, que compreenderam a mulher subsumida à “menoridade” e à “fragilidade”. Por essa razão, defenderemos que a autora se colocou contra todos os ardis utilizados pelos homens, esses que, em vista de arguir essa absurda tese, cometeram as maiores injustiças contra o sexo feminino. Por conseguinte, arguiremos que a filósofa mineira nominou tais intelectuais de pessimistas e retrógrados, ou na nossa concepção, de pseudointelectuais. Além disso, apontaremos alguns dos possíveis pensadores que se encaixam na crítica da autora, apesar de não serem mencionados pela redatora do *O Sexo Feminino* no sentido que abordaremos nesse artigo. Enfim, mostraremos que a crítica da jornalista a sociedade que se nomeava “esclarecida”, colocou em contradição os alicerces dessa mesma sociedade, proporcionando para os leitores do século XXI, uma leitura tupiniquim das antíteses e incongruências da época das “luzes”.

**Palavras-chave:** Filosofia. Literatura Brasileira. Exclusão. Esclarecimento.

## ABSTRACT:

In this article, we will meditate on the criticism of the Brazilian philosopher Francisca Senhorinha da Motta Diniz (1834-1910) of modern society, the latter which, contrary to its own foundations, namely: reason, science and philosophy, marked itself with darkness. Soon, we will examine how the philosopher perceived the nineteenth-century

---

<sup>5</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Bolsista do Programa Residência Pedagógica (2018-2020) e bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (2020-2022). Participante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia (NEPEFIL/UEPB/CNPQ). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI) pela Universidade Estadual da Paraíba.

society and the intellectuals who called themselves modern. We will outline their lucubrations about those who defended the thesis of “female inferiority”, who understood the woman subsumed to “minority” and “fragility”. For this reason, we will defend that the author was against all the ruses used by men, those who, in order to argue this absurd thesis, committed the greatest injustices against the female sex. Therefore, we will argue that the philosopher from Minas Gerais named such intellectuals pessimists and retrogrades, or in our conception, pseudo-intellectuals. In addition, we will point out some of the possible thinkers who fit the author's criticism, despite not being mentioned by the editor of *O Sexo Feminino*, in the sense that we will address in this article. Finally, we will show that the journalist's criticism of the society that called itself “enlightened”, put the foundations of that same society in contradiction, providing readers of the 21st century with a Tupiniquim reading of the antitheses and inconsistencies of the time of the “enlightenment”.

**Keywords:** Philosophy. Brazilian literature. Exclusion. Clarification.

---

## O Silenciamento das Vozes Femininas

Nesse artigo, apresentaremos as concepções da jornalista, romancista e feminista brasileira Francisca Senhorinha da Motta Diniz (1834-1910)<sup>6</sup> sobre a sociedade moderna e intelectuais “iluministas”. Esses que, quando a questão era o sexo feminino, tornavam-se anti-iluministas. Nesse sentido, meditaremos sobre sua crítica àqueles que utilizaram a filosofia, as ciências e as artes em vista do embrutecimento, ao negarem as mulheres o direito ao esclarecimento, como também por marcharem na contramão da sociedade que se autoproclamava racional, progressista e das luzes.

Em vista de trazer a crítica literária-filosófica de Francisca Senhorinha aos filósofos e moralistas modernos, é essencial compreendemos que a autora publicou em uma época em que a escrita tinha cor e sexo, ou mais precisamente, em que o ato de escrever ou até mesmo assinar o nome em uma publicação, era um privilégio dos homens brancos. É dentro desse contexto opressivo, que a tentativa da redatora mineira de trazer à luz um periódico voltado à emancipação feminina, de trazer para o espaço político e social as vozes excluídas, rompeu com uma sociedade em que as

---

<sup>6</sup> Os textos da Francisca Senhorinha (sua obra) citados neste artigo, foram escritos no século XIX. Dessa maneira, não estão, logicamente, de acordo com a última reforma ortográfica da língua portuguesa. Por essa razão, resolvemos atualizar a escrita, como também alguns sinais de pontuação, sem, no entanto, alterar a estrutura (sintaxe) e os sentidos (semântica) contidos nos textos originais.

letras raramente eram associadas às mulheres, em que as mulheres eram concebidas pelos intelectuais como estando na menoridade e na fragilidade.

A autora mineira, se contrapôs a uma civilização que estava alicerçada na relação opressiva entre a sociedade marital e a cristã<sup>7</sup>. Nesse caso, rompeu com um dos alicerces do patriarcado: o secular uso da religião como modo de subordinar a mulher, a ideia de que o homem é chefe tanto da casa quanto da vida pública, sendo a mulher lançada como um mero objeto do lar, um ente ao poder do homem. Desse modo, expôs as antíteses que vieram à tona da consequência sistêmica dessa relação, ou seja, a cruel dominação que o homem infligiu sobre a mulher. Em suma, sua obra é marcada pela denúncia, a crítica a visão exclusivista e debilitante que aprisionou o sexo feminino por séculos, uma sociedade que categorizou a mulher como um objeto ou um ser fraco, que a tantalizou, ridicularizou, subordinou ao poder de um tirano, nas palavras da escritora, “essas injustiças das malignas opiniões da sociedade é o resultado da autocracia marital [...] o homem que torna-se tirano de sua mulher ou seu déspota senhor” (DINIZ, 1889a, p. 2).

É por causa dessa sociedade opressiva, que Francisca Senhorinha antolhou que a mulher foi concebida como um traste de casa, como um móvel ou objeto necessário à vida doméstica, privada do contato com o exterior, a não ser que estivesse acompanhada (tutelada) por algum homem familiar. Dessa maneira, o sexo feminino funestamente jazia subsumido ao domínio tirânico de qualquer macho, esse que utilizou todos os ardis e cometeu as piores injustiças contra a mulher somente para manter-se no poder, para vangloriar-se de uma suposta “superioridade”, mas no fim, o seu desejo pelo poder, foi apenas um modo em que tentou esconder (pela fuga a fantasia) a sua loucura e a sua fraqueza.

---

<sup>7</sup> Sobre essa relação, Francisca Senhorinha não criticou necessariamente o cristianismo. Pelo contrário, esse teve um espaço importante dentro da vida e da obra da professora mineira. Entretanto, mesmo não criticando claramente a relação “patriarcalismo e cristianismo”, essa questão pode ser pensada a partir da análise de alguns dos seus textos. Por esse motivo, sua crítica ao cristianismo e a sociedade marital, apareceu precisamente, quando elucubrou contra aqueles que utilizaram a religião para oprimir e para prorrogar as desigualdades de direitos entre homens e mulheres, em suas palavras: “O Deus dos cristãos nos manda, no encerramento do Decálogo, amai-o ao próximo. A mulher é o próximo, não é cousa, traste de casa etc., como muitos homens desnaturados tratam-na. Logo, deve, como ele, gozar de todos os privilégios, de todos os benefícios que aos mesmos são facultados” (DINIZ, 1875d, p. 2).



Foi nesse contexto de tutela e propagação da ignorância feminina, do alocar as mulheres como um objeto de casa ou estando sob o poder de um homem, que a sociedade levou-as ao silenciamento. E por terem sido silenciadas (em sua grande maioria), não puderam trazer à luz qualquer contribuição literária ou filosófica. E aliado a esse apagamento, exigia-se aquelas que rompiam o silêncio (imposto pelo patriarcado), a necessidade da aprovação marital<sup>8</sup> para a publicação de todo e qualquer trabalho intelectual.

Ademais, no funesto quadro geral desse apagamento (particularmente até os fins do século XIX), sabemos que a maioria das mulheres, com pouquíssimas exceções, permaneceram no aprisionamento e no embrutecimento, isto porque não tinham acesso ao conhecimento da filosofia, das ciências e das artes. Aliás, tal conhecimento era amiúde ofertado somente ao sexo masculino, e por sua vez, negado a grande parte das mulheres<sup>9</sup>. É dentro dessa negação sistêmica que, o sexo masculino, em seu devaneio, utilizou até mesmo a razão para arguir a respeito de sua suposta superioridade. Contudo, isso não conseguiu calar a voz potente de Francisca Senhorinha (como também de inúmeras outras mulheres), essa que se colocou contra os dispositivos de opressão e de apagamento da sociedade falocêntrica, que em todas as suas publicações jornalísticas, criticou essa sociedade, e não apenas isso, propôs que todas as mulheres fossem ouvidas, que verdadeiramente tivessem uma participação ativa na civilização<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> A respeito da necessidade da permissão do marido para que houvesse a publicação de qualquer texto, a redatora do *Sexo Feminino* questionou: “sendo escritora, não pode publicar suas obras sem o consentimento do marido, etc., etc., etc!... Perguntamos – Até onde deverá estender o império da proeminência marital?” (DINIZ, 1889b, p. 3). Ademais, dentro da escrita feminina do século XIX, temos um caso interessante acerca da problemática da permissão marital. Esse é o caso da obra de Ana Eurídice Eufrosina de Barandas (1806-1863), escritora gaúcha que só pôde publicar depois de separar-se do seu marido em 1843. Por conseguinte, trouxe à tona em 1845 o livro literário-filosófico *O Ramallete: ou flores escolhidas no jardim da imaginação*. Sobre a separação da literata gaúcha, a escritora doutora Hilda Agnes Hübner Flores escreveu: “Este inusitado ato jurídico que, mesmo sem valor legal [...] Ocorrido em oito de agosto de 1843, o divórcio [...] conferiu a Ana Eurídice poderes e responsabilidades, de chefe de família [...] O divórcio trouxe ainda outra regalia para a escritora. Liberta da necessidade do consentimento do marido para publicar – limitação que perdurou oficialmente até as últimas décadas do séc. XIX – pode editar sua obra” (FLORES, 1991, p. 30-31).

<sup>9</sup> A própria Francisca Senhorinha, aliada indiretamente a outras intelectuais brasileiras do século XIX, como Nísia Floresta (1810-1885), Josefina Álvares de Azevedo (1851-1913) e Ana Eurídice Eufrosina de Barandas (1806-1863), denunciaram, em suas obras literárias, filosóficas e jornalísticas, essa negação sistêmica.

<sup>10</sup> Isso é claro nas seguintes palavras de Francisca Senhorinha (1975c, p. 2), presentes no artigo *A racional emancipação da mulher*, “Enfim, a ideia principal é abrir todas as carreiras ao nosso deprimido sexo. É tempo de reparardes a injustiça

Além desses mecanismos de silenciamento, o próprio ato da mulher escrever ou de assinar o seu nome, era visto pelos pessimistas como algo digno de chacota e humilhação pública. Inclusive, esses seres retrógrados, utilizavam todos os tipos de barbarismos para colocar as mulheres sob a “égide” dos mais variegados preconceitos. Entretanto, apesar desse contexto de opressão e silenciamento no qual a sociedade patriarcal continuava alicerçada<sup>11</sup>, Francisca Senhorinha estava consciente e convicta de que não podia retroceder, não podia se calar perante as injustiças causadas pelo “sexo forte”. Por essa razão, era antes de tudo fundamental prosseguir com a luta, enfrentar os pessimistas, incrédulos e retrógrados, nas palavras da autora:

Zombem muito embora os pessimistas do aparecimento de um novo órgão na imprensa – *O Sexo Feminino*. Tapem os olhos os indiferentes para não verem a luz do progresso, que, qual pedra desprendida do rochedo alcantilado, rola violentamente sem poder ser impedida em seu curso. Riam os curiosos seu riso sardônico de reprovação à ideia que ora surge brilhante no horizonte da cidade de Campanha. Agourem bem ou mal o nascimento, vida e morte do *Sexo Feminino*. Persigam os retrógrados com seus ditérios de chufa e mofa nossas contrerrâneas, chamando-as de utopistas. *O Sexo Feminino* aparece, há de lutar, e lutar até morrer, morrerá talvez, mas sua morte será gloriosa e a posteridade julgará o perseguidor e o perseguido (DINIZ, 1873b, p. 1).

Portanto, ao apresentar ao público o seu periódico *O Sexo Feminino*, tendo como causa a libertação das mulheres, não se calou perante aqueles que levantaram as vozes contra esse empreendimento. Por esse motivo, se colocou em prontidão, não retrocedeu perante a possibilidade de luta, do enfrentamento da racionalidade contra a imbecilidade. E mesmo em frente a perigo iminente, não deixou de lutar em favor da causa de sua existência, perseguiu até o fim.

---

que nos haveis feito, conservando-nos trancadas todas as portas dos estabelecimentos de ensino superior. Ouvi-nos! Temos até aqui sofrido resignadas toda a sorte de humilhações e de injustiças. Agora, porém que a taça transbordou, ousamos levantar nossas débeis vozes pedindo-vos, repitamos: reparação dos vossos erros e de vossas injustiças. A mulher tem sido oprimida, escarnecida, ludibriada, tem vivido quase que semimorta [...]. Tudo quanto havemos dito, e o que lemos nos diversos noticiários, animam-nos a consertar em nossos corações a crença de que será aceita nossa ideia, ampliada e posta em prática. É chegada a época de reformas. Vemos despontar nos horizontes de várias nações uma nova era de prosperidade e de justiça para o nosso humilhado sexo”.

<sup>11</sup> Francisca Senhorinha, utilizou o termo “patriarcal” pela primeira vez em nove de junho de 1889, quando criticou a condição das mulheres nas civilizações patriarcais: “Que triste condição a da mulher nas eras que chamamos patriarcais! Não era o seu olhar amante que buscava na turba dos homens o esposo escolhido de sua alma. O direito da escolha pertencia ao pai ou aos irmãos mais velhos. O seu dever era seguir o esposo designado, embora desconhecido” (DINIZ, 1889c, p. 1).

Enfim, com os seus jornais<sup>12</sup>, a autora mineira tornou-se uma das mais importantes escritoras brasileiras do século XIX, uma das primeiras a levantar a voz em vista da causa feminista, como também uma das primeiras redatoras tupiniquins, ao lado de outras, como é o caso da professora e literata argentino-brasileira, a redatora do jornal *Das Senhoras*, Juana Paula Manso (1819-1875), ou ainda a redatora do *O domingo*, Violante Atabalipa Ximenes de Bivar e Velasco (1816-1874).

### **O barbarismo presente na época das luzes**

Para iniciar a discussão sobre a crítica da Francisca Senhorinha aos pseudointelectuais<sup>13</sup>, como também a tentativa desses de arguir sobre a “inferioridade feminina”, iniciemos com o texto *Minhas Patrícias*, publicado pela professora mineira em 14 de setembro de 1873. Nesse breve texto, a autora alçou sua voz em direção às suas conterrâneas, pedindo para que levantassem a bandeira, que lutassem pelo direito de serem indivíduos, de participarem da vida pública ativamente.

Por conseguinte, em vista de trazer a luta a causa feminina (as vozes apagadas ou silenciadas), causa essencial para a concretização de uma sociedade que se nomeava progressista e das luzes, compreendemos que Francisca Senhorinha, no seu artigo *Minhas Patrícias*, concebeu que na sociedade em que as mulheres são percebidas pela fragilidade e pela impotência, como produto ou objeto de prazer do homem, que em tal sociedade, o que reina não é a luz esclarecedora da razão, mas a barbaridade da ignorância.

Ademais, em uma civilização em que o falo é a característica demarcatória, e pelo qual, indivíduos egoístas tentam afirmar a sua “onipotência”, em tal lugar, a

---

<sup>12</sup> Francisca Senhorinha foi a redatora dos seguintes jornais: *O Sexo Feminino*, *Primavera*, *Voz da Verdade* e *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino*.

<sup>13</sup> Na verdade, o vocábulo que Francisca Senhorinha (1874b, p. 1) utiliza é “pseudo-mestres”, esse o qual, é um possível sinônimo para o termo que utilizo com frequência nesse artigo (pseudointelectuais).

própria razão não passa de meio para a maquinação daqueles que ao conceber a mulher como um objeto, subjugaram-na e lançaram-na “barbaramente à última escala social” (DINIZ, 1873c, p. 2). E aliás, foram esses indivíduos retrógrados (em última instância irracionais), que em vista de continuarem no poder, como também para “justificar”, “o cruel domínio e a postergação de direitos de que somos vítimas” (DINIZ, 1873c, p. 2), subsumiram a mulher a categoria de “sexo frágil”, destituída de capacidade física ou intelectual.

Dessa maneira, ao utilizar o falo como objeto demarcatório, o “sexo forte” criou os meios para prosseguir no poder. E para permanecer nesse ato de potência (na negação de sua impotência), negou a mulher todas as capacidades que são direito do ser humano. Logo, “esqueceu” de perceber o mundo verdadeiramente, no sentido de que não compreendeu os fatos históricos como são dados, como também os meios pelos quais são construídos. Ao contrário disso, o homem forjou sua própria versão do real. Essa que, na verdade, não passava de mera máscara pela qual impôs à mulher o seu delírio tirânico.

Portanto, é por causa de uma tal realidade, que Francisca Senhorinha escreveu a respeito da essencialidade de focar ou vislumbrar a nossa civilização verdadeiramente, no sentido de olhar claramente para aquela que foi esmagada: “pela manopla de ferro de qualquer bárbaro” (DINIZ, 1873c, p. 2). E desse modo, trazer à tona esse bárbaro, desmascará-lo, mostrar que a concepção da mulher como “inferior” ou “frágil”, não passou de um artil criado por um arlequim, um indivíduo que ignora conscientemente a racionalidade, caindo na imbecilidade de uma pseudointelectualidade.

É nessa sociedade de retrógrados e egoístas, no qual o homem pegou para si os papéis mais elevados, que a escritora mineira lançou sua voz, rompeu com o silêncio e “rasgou” os papéis que eram atribuídos às mulheres. Dessa maneira, escreveu e criticou essa civilização de bárbaros e irracionais. Por esse motivo, indagou: “Qual papel representa a mulher na sociedade?” (DINIZ, 1873c, p. 2). Dito em outros termos, qual é o papel da mulher na sociedade “civilizada” e agraciada

pela “luz” da razão? Soturnamente, a resposta a essa indagação, “cortou” a voz e a pena da autora mineira, pois o que ela encontrou como sendo o “papel” da mulher (o resultado causal da opressão masculina), foi também algo criado pelo homem, ou seja, o “papel” de ser um objeto de casa, de ser e está dominada pela prepotência de qualquer macho.

Nesse sentido, apercebeu que as características que normalmente são atribuídas as mulheres, são no fundo criações masculinas, as maneiras pelas quais os homens aprisionaram e apequenaram o sexo feminino, visto que: “Quando filha, quando mãe, esposa ou viúva, sempre, sempre manietada, oprimida e dominada desde o primeiro até o último homem” (DINIZ, 1873c, p. 2). Logo, vemos o fatídico retrato da civilização das “luzes”, a saber: a mulher continuou sendo oprimida, lançada ao “papel” de objeto para a dominação, categorizada como “sexo fraco”, percebida como um ente eternamente na menoridade (uma criança que deveria estar sob o cuidado do homem familiar).

É a partir dessas constatações, que a filósofa considera essencial que aquelas que compõem mais da metade do gênero humano, sendo dotada de racionalidade, da capacidade de pensar, meditar e inteligir sobre os saberes das ciências, das letras e das artes: “deve chamar a si os foros que não pode negar-lhe uma sociedade culta” (DINIZ, 1873c, p. 2). Além disso, caso essa sociedade continue a negar-lhe os seus direitos, então, tal sociedade estará emergida na barbaridade e na ignorância, na escuridão que abarca todos os povos que tapam os olhos para não ver o real, que vivem mascarados pelo obscurantismo de sua pseudoculticidade.

Por conseguinte, articulou que a instrução da mulher é a principal maneira de quebrar as correntes, de fazer luz sobre a escuridão da barbaridade masculina (abrir os olhos para o real). E com esse reluzir, destruir: “as cadeias que desde séculos de remoto obscurantismo nos roxeiam os pulsos e aviltam a própria dignidade” (DINIZ, 1873c, p. 2). Dessa maneira, a instrução era o primeiro passo para “fazer” luz. Era a cruzada racional que possibilitaria as mulheres tanto o imergir dentro do

mundo do saber, como também superar as injustiças causadas pelo suposto “sexo forte”.

No final da primeira parte do texto *Minhas Patrícias*, Francisca Senhorinha elucubrou sobre a batalha que o sexo feminino tem que travar para conseguir vencer os preconceitos e prejuízos provindos dessa sociedade de egoístas e retrógrados. Ademais, essa luta em vista do progresso feminino, não seria marcada pela dor ou sangue do outro, pelo contrário, teria como égide a igualdade de direitos, de espaços, de vivência e poder. Por essa razão, a luta defendida pela filósofa tinha como alicerce a busca pela equidade. Em vista disso, as mulheres estariam munidas das “armas” da inteligência, lançando as suas vozes para protestar contra as desigualdades e os sacrifícios históricos que lhe foram impostos<sup>14</sup>.

Na segunda parte do artigo *Minhas Patrícias*, publicado em 20 de setembro de 1873, a literata mineira focalizou sua crítica naqueles que, mesmo na era da razão, continuaram a fundamentarem suas concepções na ignorância, no não-esclarecimento. Inclusive, essa desvairada fundamentação decorria, quando as questões que eram objetos de dúvida, suspeição e refutação eram os seus privilégios. Dessa maneira, proferiu as seguintes palavras sobre a sociedade dita das “luzes”, e por consequência, dos intelectuais “esclarecidos”: “Não há maior erro, mais triste ingenuidade do que dizer-se que o século XIX é o século das luzes” (DINIZ, 1873a, p. 1).

A argumentação da escritora mineira sobre esses pseudo-iluministas, permite-nos interpretar e problematizar que, apesar dos intelectuais da sociedade moderna terem volvidos as luzes da razão para compreender ou explicar o mundo, a maioria daqueles não questionou e nem meditou acerca da sujeição das mulheres. Sujeição

---

<sup>14</sup> Francisca Senhorinha chamou todas as mulheres para vim a imprensa, para que rompessem com os silêncios e os espaços de silenciamentos. Dessa maneira, somente: “quando os olhos do espírito culto de todas as mulheres virem as injustiças, o cruel domínio e a postergação de direitos de que somos vítimas, então o nosso triunfo será completo, porque formaremos uma cruzada que tudo vencerá. Principiemos a reagir contra o despotismo do homem, e o primeiro passo seja este, habituando-nos a vir à imprensa exprimir os nossos pensamentos” (DINIZ, 1873c, p. 2).

que encontrou abrigo, ou melhor dizendo, encontrou alicerces nas obras dos filósofos e moralistas “iluministas”.

Em plena época das “luzes”, os indivíduos “esclarecidos” continuaram (na sua tirania falocêntrica) a conceber as mulheres como um utensílio ou objeto do lar, vislumbradas como um brinquedo exposto para o prazer macabro masculino. Aliás, os indivíduos do “sexo forte”, em vista de manter o seu desejo de poder fazer e conceber, ao menor sinal de resistência feminina, de crítica aos “esclarecidos”, já se preparavam para o combate, para prosseguir na sua tirania, em outras nas palavras: “o combate travou-se, e o inimigo já começa a mover-se nos arraiais contrários!” (DINIZ, 1873a, p. 1).

Em corolário, Francisca Senhorinha alertou a respeito da necessidade de conhecer onde esses inimigos (os pseudointelectuais) se escondem ou o que desejam eternizar, a saber: “a ignorância da mulher”. Além disso, esses pseudointelectuais, para terem sucesso no seu “maquiavélico” ardil, utilizaram como arma a “ciência,” ou melhor dizendo, uma pseudociência<sup>15</sup>. Entretanto, todas as tentativas dos supracitados de arguir “cientificamente” sobre a “inferioridade” feminina, além de estancar e avultar a contradição que abarca uma sociedade que se diz “esclarecida”, que faz de tudo para a manutenção da ignorância do outro, denota que tais contradições são, na verdade, sinais de impotência, e *per se* indicam tanto a falência como também a superficialidade dos “esclarecidos”, “racionais” ou “homens de letras”.

Isto posto, apesar da Senhorinha não citar no artigo *Minhas Patrícias*, os nomes desses falsos moralistas, podemos apontar alguns dos intelectuais que se encaixam

---

<sup>15</sup> Ao utilizar o termo “ciências”, amiúde enquadrando dentro das ciências tanto a moralidade como também a filosofia. Ademais, não mencionou o termo “pseudociência”. Entretanto, podemos interpretar ou aduzir esse termo a partir de sua crítica aos intelectuais autoneameados “racionais” e “iluministas”. Tais pensadores que, quando o assunto era a questão da emancipação feminina, tornavam-se irracionais, ou pelo menos esqueciam de vislumbrar as coisas pela razão e pelo esclarecimento. Logo, Francisca Senhorinha concebeu esses filósofos, cientistas e moralistas da seguinte maneira: “Mal grado a improgessibilidade de alguns cérebros masculinos que têm querido achar a pretensa utopia de nossa ideia até em diferenças fisiológicas, do cérebro, e do todo físico da mulher relativamente ao homem, diferenças que no dizer deles fazem ver que na mulher só há sensibilidade, somente coração e (heresia psicológica) quase ausência de razão, constituindo meras e raras exceções as mulheres ilustradas e sabias que têm figurado na república literária. Mal grado esses cegos que não querem ver, aparece clara e manifestamente a verdade, a ideia que sustentamos e afagamos” (DINIZ, 1874, p. 2).



na categoria dos que manipularam a filosofia e a moralidade em vista de fomentar certos estereótipos<sup>16</sup>. Dessa maneira, dentro da filosofia, podemos citar Montesquieu (1689-1755)<sup>17</sup>, que no livro *O espírito das leis*, ou mais precisamente, no *livro sétimo* do supracitado, elucubrou sobre as condições das mulheres nos mais diversos governos. Desse modo, proferiu que num regime de tirania, a mulher representa e se identifica com o objeto luxuoso, enquanto que em outros regimes ela traz à cena o luxo. Além disso, para além da questão do luxo, declarou que caso fosse outorgado a liberdade para as mulheres na lei (o não ser subsumida a objeto ou a objetificação), então haveria o temor: “de que a liberdade das mulheres crie casos. Suas briguinhas [...] seus ciúmes, suas birras” (MONTESQUIEU, 1996, p. 113).

Ademais, no *O espírito das leis*, narrou sobre um certo costume dos *samnitas*. Esses que em algumas ocasiões elegiam o melhor entre os seus habitantes homens, e permitiam que esse escolhesse a mulher que desejasse. Ao falar sobre esse costume, o ilustre filósofo deixa escapar parte do seu machismo “escroto”, ao cabo que elogia: “Seria difícil imaginar uma recompensa mais nobre, maior [...] mais capaz de agir sobre um sexo e o outro (MONTESQUIEU, 1996, p. 118).

Consequentemente, podemos alocar dentro da categoria dos falsos moralistas o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804). E fazemos tal coisa, para mostrar que até mesmo o egrégio cidadão de Königsberg, esse que é um dos grandes nomes da filosofia ocidental, em suas *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*, ao invés de construir suas argumentações na racionalidade ou no esclarecimento, alicerçou o seu pensamento no velho machismo da sociedade setecentista-oitocentista. Além

---

<sup>16</sup> No decurso desse artigo, amiúde nominamos alguns dos grandes filósofos ocidentais de “pseudointelectuais”. Entretanto, é essencial informar que fizemos tal coisa para denotar que esses pensadores, quando o assunto era o poder fálico, ignoravam o real e defendiam suas fantasias. Por esse motivo, tornavam-se pseudointelectuais. Desse modo, não podemos ignorar as partes das obras dos supracitados que são marcadas pela recusa à razão. Logo, não podemos nos submeter ao silêncio, ao silêncio daqueles (comentaristas e “fã clubes” de filósofos) que utilizam ou empregam a crítica ao anacronismo (devido a uma visão ideológica de anacronismo) como um modo de fugir ou evitar que seus “heróis” e “ídolos” sejam colocados como objetos da crítica. Portanto, pensamos o anacronismo como uma ferramenta para a crítica filosófica-literária.

<sup>17</sup> Na verdade, o nome do filósofo é Charles-Louis de Secondat. Mas esse ficou conhecido pela alcunha “Montesquieu”. Aliás, tal alcunha tem origem no cargo de nobre que aquele ocupou na monarquia francesa, ou seja, foi o barão de Montesquieu.

disso, apesar de tecer apontamentos importantíssimos acerca do Belo e do Sublime nas duas primeiras seções (partes) das *Observações*, na terceira e quarta seção, nos deparamos com um Kant marcado pelo machismo, racismo e pela xenofobia<sup>18</sup>.

Enfim, percebemos que nesse texto, Kant se esqueceu (conscientemente) da crítica racional, do posicionamento que se funda na tão adorada razão dos modernos. Desse modo, levado pela não-racionalidade, propagou uma visão machista, especialmente na terceira seção das *Observações*, na qual se colocou entre aqueles que defendem a bandeira da falaciosa tese que é a “superioridade masculina”.

Na terceira parte do seu livro sobre o Belo e o Sublime, trouxe à tona a sua concepção machista a respeito da capacidade cognitiva das mulheres. Dessa maneira, defendeu que o conhecimento profundo das ciências e das artes pertence somente ao homem. Esse que é categorizado como sublime. Já em relação à mulher, alocou-a na categoria do belo. E por consequência, afirmou que aquela é incapaz de compreender os saberes provindos das ciências ou de contemplar a arte verdadeiramente. Além do mais, afirmou que a bondade, a compaixão e o decoro são características essenciais do sexo feminino, como também a futilidade, o gostar de se enfeitar e ouvir elogios.

---

<sup>18</sup> Na quarta seção das *Observações*, Kant pensou o Belo e o Sublime a partir de concepções racistas e xenofóbicas. Vejamos o que diz o filósofo: “Se lançarmos um rápido olhar nos outros continentes, encontraremos o árabe como o homem mais nobre do Oriente, dotado, porém, de um sentimento que muito degenera em extravagância [...] Os indianos possuem um gosto dominante para o caricaturesco [...] Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo [...] Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas ” (KANT, 2018, p. 112-114). Além do mais, esses apontamentos aparecem em outras obras do Kant, como é o caso dos seus textos antropológicos, a saber: *Determinação do conceito de uma raça humana* e *Das diferentes raças humanas*. Dessa forma, na *Determinação do conceito de uma raça humana*, defendeu a seguinte teoria racista: “Agora se sabe que o sangue humano torna-se preto [...] meramente por estar sobrecarregado com flogisto [...] Ora, o forte odor dos negros, que não pode ser remediado mediante qualquer tipo de depuração, já dá ensejo para supor que a sua pele elimina uma grande quantidade de flogisto do sangue” (KANT, 2012, p. 41). No texto *Das diferentes raças humanas*, o filósofo adicionou as seguintes informações a sua teoria racista acerca da “pretidão” e do “odor” provindo da pele negra: “Por outro lado, o calor mais úmido do clima quente tem de mostrar efeitos em um povo [...] O crescimento das partes esponjosas do corpo teve de aumentar no clima quente e úmido; por isso, um volumoso nariz arrebitado e lábios grossos. A pele teve de se tornar oleosa, não apenas a fim de mitigar a forte transpiração, mas para evitar a nociva aspiração da umidade putrefata do ar. A abundância de partículas de ferro, que comumente são encontradas em qualquer sangue humano e aqui é diminuída na substância celular através da transpiração de ácidos fosfóricos (razão pela qual todos os Negros fedem), causa a pretidão que transparece na epiderme [...] surge o Negro, que está bem adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento alimentar da sua terra natal, [também] é indolente, mole e desocupado” (KANT, 2010, p. 20-21, grifo do tradutor).

Sobre a capacidade de discernimento propriamente dita, asseverou que o sexo feminino, igualmente ao homem, é passível do esclarecimento. Entretanto, na sua concepção, o entendimento da mulher jamais chega a ser profundo. Ademais, o machismo presente nesse texto está tão explícito, que percebemos claramente o sentimento de desprezo e escarnecimento do filósofo por aquelas mulheres que conseguiram (mesmo sendo excluídas) adentrar na ciência e na filosofia:

A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego [...] ou que trave disputas profundas sobre mecânica [...] só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de /52/ profundidade a que aspiram. O belo entendimento elege como objeto tudo aquilo que é muito aparentado com o sentimento refinado, e abandona especulações ou conhecimentos abstratos – úteis, porém áridos – ao entendimento diligente, sólido, profundo (KANT, 2018, p. 72-73, grifo do autor).

Portanto, tanto o culto à aparência externa, como também o louvor a vaidade presente nos livros dos pseudomoralistas (como é o caso de Montesquieu e de Kant), são algumas das expressões ou das vis artimanhas provindas das penas daqueles que esqueceram o esclarecimento. Ao passo que segundo Francisca Senhorinha (1873a, p. 1), é fundamental cultivar a inteligência (e não a vaidade), a capacidade interna de nossa existência, porque somente o espírito deve reluzir perante as trevas. Na verdade, somente esse espírito (iluminado pela razão), pode trazer a superação dos estereótipos ostentados pela vil voz daqueles que continuam a utilizar o seu espaço de poder para oprimir e dominar.

Destarte, com a crítica da filósofa aqueles que utilizaram a filosofia e a moralidade para provar a suposta “superioridade masculina”, compreendemos que apesar de não citar os nomes desses intelectuais, sua crítica engloba todos aqueles que com seus textos e discursos preconceituosos, corroboraram com o aviltamento que decaiu sobre as mulheres. Logo, percebemos também que nem mesmo aqueles que deveriam ser verdadeiramente esclarecidos (os filósofos), deixaram de marcar a si e as suas obras pelo machismo ou pelos prejuízos que fundamentaram a sociedade falocêntrica, razão pela qual não poderíamos deixar de citá-los neste artigo.

## Iluminismo e anti-iluminismo

Francisca Senhorinha, escreveu e lutou contra uma sociedade que mesmo na época das “luzes”, continuou a aprisionar a mulher em uma sub-humanidade. Uma sociedade que percebeu o sexo feminino como não-humano (não-homem), e que por causa dessa percepção, submeteu metade dos seres humanos ao poder do falo. Por essa razão, a obra da filósofa mineira, vem à tona em uma época em que os filósofos e intelectuais “iluministas”, ou influenciados pela era da razão, quando o assunto era a questão feminina, pareciam antes de tudo anti-iluministas ou irracionais. Desse modo, esses pensadores, em vista de arguir sobre o que denominavam “inferioridade feminina”, “sexo fraco” ou “belo”, não tomavam como alicerce a razão, mais meros preconceitos.

É dentro desse contexto contraditório e turbulento, que Francisca Senhorinha publicou em primeiro de novembro de 1873, um artigo denominado *Como devem trabalhar as mães de família para fortificar o caráter de suas filhas*. Nesse breve texto, ao meditar sobre a emancipação e libertação feminina, expressou as seguintes palavras: “A emancipação da mulher fundada na virtude, na educação, na instrução, no amor ao trabalho, trar-lhe-á não só a felicidade própria, como a felicidade de toda a humanidade” (DINIZ, 1873e, p. 1). Contudo, a escritora mineira estava ciente que, para as mulheres poderem alcançar essa felicidade, teriam antes que derrubar alguns dos alicerces que guiavam a sociedade oitocentista, ou para ser mais preciso, teriam que refutar aqueles que defendiam a estúpida tese da “menoridade feminina”.

Entretanto, na era do “esclarecimento”, o patriarcalismo soturnamente continuou a exercer sua atroz influência nos costumes, nas leis, nas ciências, nas artes, na literatura e na filosofia. Por essa razão, para manter uma falsa moralidade ou uma concepção de mundo que vislumbrava e identificava o homem ao poder, enquanto lançava a mulher na menoridade, utilizou-se até mesmo dos intelectuais modernos (ou será o contrário?). Desse modo, munidos de “puro” preconceito, tais

pensadores não permitiram e nem permitiriam que os alicerces de suas fantasias fossem derrubados facilmente.

Além disso, as raízes patriarcais estavam tão cristalizadas na sociedade das “luzes”, que vemos seus asseclas entre aqueles que ficaram conhecidos pela alcunha de “enciclopedistas”<sup>19</sup>. Desses intelectuais, citemos o escritor francês Joseph-François-Edouard de Corsembleu Desmahis (1722–1761), que no seu verbete *Mulher*, ao delinear as diferenças entre o sexo masculino e o feminino, afirmou: “A natureza colocou de um lado a força e a majestade, a coragem e a razão; de outro, as graças e a beleza, a fineza e o sentimento” (DESMAHIS, 2015, p. 119). Logo, vemos aqui um claro exemplo de um dos muitos pensadores que, alicerçados em uma filosofia ou moral parcial (quando o assunto era a defesa do poder fálico), propagou e defendeu por meio das letras as mais incoerentes e irracionais teses.

Por conseguinte, esse pensador iluminista, esquecendo o esclarecimento da era das “luzes”, antolha à mulher a ausência de uma das principais características que diferem o ser humano dos demais animais, a saber: a capacidade de pensar. E além de negar a racionalidade à mulher, alocou-a ou prendeu-a nos velhos preconceitos da sociedade autoproclamada moderna. Por essa razão, afirmou que, por natureza, a mulher tinha como qualidades o tornar-se, o ser belo ou ainda a capacidade infinita de sentir.

É por causa de tais intelectuais, que conceberam a mulher a partir da menoridade, da inferioridade intelectual e de uma proeminência de sentimento, ou ainda como se aquela fosse um ser imperfeito ou incompleto, que Francisca

---

<sup>19</sup> No sentido aqui empregado, o termo “enciclopedista” se refere a tentativa de alguns pensadores do século XVIII, de trazer à tona um dicionário universal e racional (ou que tente abranger o conhecimento de forma universal) acerca das mais diversas artes e ciências. Por essa razão, esses intelectuais ficaram conhecidos pelo epíteto “enciclopedistas”. Dentre esses pensadores, os mais célebres ou assíduos foram: Denis Diderot (1713-1784), Jean le Rond D'Alembert (1717-1783), Louis de Jaucourt (1704-1779), Antoine Gaspar Boucher D'Argis (1708-1780) e Edme-François Mallet (1713-1755). Além disso, sobre a razão de escrever os volumes da enciclopédia, como também a respeito da questão de que ela não era uma obra de um único indivíduo, mais de vários homens instruídos, é dito: “uma obra como essa não poderia ser de um único homem [...] Um dicionário universal e razoado das ciências e das artes não pode, portanto, ser obra de um só homem. Digo mais. Não creio que possa ser obra de nenhuma das sociedades literárias ou eruditas que existem, tomadas separadamente ou como corpo [...] essa obra só poderá ser realizada por uma sociedade de homens de letras e artistas dispersos, cada um ocupado com sua parte, ligados pelo interesse geral pelo gênero humano e por um sentimento de benevolência recíproca. Digo *uma sociedade de homens de letras e de artistas*, a fim de reunir todos os talentos” (DIDEROT, 2015, p. 161-163, grifo do autor).

Senhorinha vislumbrou em tais concepções a marca dos seres retrógrados. Aliás, a respeito dessas concepções irracionais, declarou: “Não, a mulher não é um homem imperfeito, como em suma é o que se pretende fazer acreditar” (DINIZ, 1875c, p. 2). Pelo contrário, a mulher é *per se* uma totalidade. E igualmente ao homem, tem como marca a racionalidade, como também todas as outras faculdades e paixões do ser humano.

Em corolário, embora o enciclopedista supracitado não seja citado em nenhum dos números do *O Sexo Feminino*, podemos ver na obra da filósofa mineira, uma crítica indireta tanto aquele como também a todos os que perceberam as mulheres perante os preconceitos da sociedade patriarcal. Por esse motivo, podemos afirmar que tais pensadores, ao negarem as mulheres a capacidade de entender, se colocaram entre aqueles que foram responsáveis por parte da propagação dos preconceitos que estão arraigados nos cânones literários e filosóficos, como também na própria vivência das sociedades ditas modernas.

Posteriormente, em um artigo publicado em dois de junho de 1889 (no período republicano), nominado *A racional independência da mulher*, vemos sua enfática proposição sobre os pensadores que verdadeiramente merecem o título de iluministas, ou melhor dizendo, sua aceção acerca da essencialidade de que o século da razão, para ser realmente marcado pelo progresso e pelas luzes, deveria ter como uma das suas principais questões, a emancipação feminina. Nas suas palavras:

Pois bem, se o século presente é o século das luzes e o da batalha da civilização – a racional emancipação da mulher não podia nem pode deixar de entrar na arena do combate travado para a restauração dos direitos da mulher [...] Todos os que adotam nossas ideias (e são esses os bons pensadores) concordarão que esta questão [...] merece ser considerada como de grande eminência social [...] Quando trata-se de uma questão transcendente como esta, devemos todos unir-nos e banir de nossas ideias todos os errôneos preconceitos que sufocam e amortecem o passo que tentamos dar em favor do progresso da humanidade (DINIZ, 1889b, p. 1).

Portanto, a era do esclarecimento e do progresso das ciências, das artes e das letras, só laurear-se-ia a si mesma, quando deixasse de ocultar uma das principais



questões da humanidade, isto é, a emancipação da mulher. Enquanto a questão feminina permanecesse no plano do esquecimento, a sociedade estaria em constante contradição. No sentido de que, aquilo que os pensadores compreendem como a essência dos tempos modernos – a razão – permaneceria marcada pelo irracional, pelos preconceitos que os “esclarecidos” continuam a propagar.

Voltando para a concepção de Desmahis a respeito do sexo feminino, ou mais precisamente, seu inteligir acerca da relação entre “sexo fraco”, sentimento e beleza, ao analisar o sentimento (a paixão), concebeu a mulher ontologicamente ligada ao amor, em suas palavras: “Li que, de todas as paixões, o amor é a mais adequada às mulheres [...] A alma delas parece ter sido feita somente para sentir, elas parecem ter sido formadas somente para o doce emprego do amor” (DESMAHIS, 2015, p. 123).

A pérola acima, é somente uma das inúmeras irracionalidades (para não dizer imbecilidades) escritas pelos intelectuais que mesmo na modernidade (e na própria contemporaneidade), ao invés de pensarem com a razão, continuaram a propagar velhos pieguismos e preconceitos. São algumas das máximas de “sabedoria” e “discernimento” provindas das obras de pensadores que esqueceram o esclarecimento, e que entulharam no poder do falo a sua vontade de poder.

Até mesmo o mais renomado filósofo iluminista, François-Marie Arouet (1694-1778), conhecido universalmente pelo pseudônimo Voltaire, ao negar a metade do gênero humano uma real capacidade intelectual, foi marcado por pensamentos anti-iluministas. Dessa maneira, apesar de não ter negado que no decurso da humanidade existiram mulheres sábias, não deixou, em última instância, de demarcar o seu pensamento por uma compreensão incorreta acerca da mulher, como também pelo desconhecimento do contexto de exclusão que levou ao aniquilamento ou ao apagamento daquelas que conseguiram adentrar no mundo das letras. Logo, o ilustre filósofo iluminista, por não meditar (conscientemente?) nas causas da exclusão das mulheres do mundo do saber, concebeu a sapiência feminina somente como exceção. Por esse motivo, concluiu que existiram pouquíssimas mulheres sábias.

Além do mais, no seu *Dicionário filosófico*, ao analisar o sexo feminino no sentido físico e moral, proferiu a seguinte anátema: “Não é espantoso que em todos os países o homem se tenha tornado senhor da mulher, pois [...] ele apresenta uma superioridade muito grande tanto na força corporal como também na espiritual” (VOLTAIRE, 1984, p. 254). Com essa enérgica enunciação, percebemos que o argumento do filósofo para a defesa da “superioridade masculina”, não passou realmente pelo crivo da razão, e sim pelo crivo do falo, da estupidez que marca aqueles (desculpem-nos a expressão “vulgar”) que “trocaram a cabeça de cima pela de baixo”.

Ao analisar a citação acima, parece-nos que Voltaire esqueceu como devem ser estudados os fatos históricos, ou ainda, como o ser humano, no decurso das civilizações, utilizou o seu espaço de poder para tornar a sua verdade uma verdade universal. Dito de outro modo: as maneiras de como as mentiras, mitos, fábulas e narrativas tornaram-se verdades. Nesse sentido, quando o assunto é a causa feminista, Voltaire não se alicerçou na sua compreensão de história, no modo em que um determinado fato ou narrativa aconteceu, quem os testemunhou, o método e as características que utilizaram para pensar ou registrar determinada coisa, nas palavras do autor: “exige-se dos historiadores modernos mais detalhes, fatos mais constatados, datas precisas, autoridades, mais atenção aos usos, as leis, aos costumes” (VOLTAIRE, 2007, p. 25).

Enfim, vemos uma evidente contradição entre a concepção voltairiana de história e sua aceção acerca da inferioridade intelectual e física feminina. Dessa maneira, a contradição se dá porque “esqueceu” de aplicar a sua compreensão de análise histórica a história da opressão das mulheres. Por esse motivo, não analisou a exclusão das mulheres nos mais diversos cânones, não percebeu como as leis e os costumes foram moldados por uma sociedade em que o falo (do homem) era a voz e a verdade, ou antes em que o homem fazia de sua fantasia a verdade, em que até mesmo as vozes de “autoridade” proviam daqueles que excluía, que tornaram os seus mitos e as suas fantasias as verdades da lei.



## Retrógrados e pessimistas

No primeiro número do periódico *O Sexo Feminino*, publicado em sete de setembro de 1873, Francisca Senhorinha já se colocava contra aqueles que alocaram as mulheres na vida doméstica e animal. Nesse sentido, defendeu que não se deve submeter o sexo feminino a vida subalterna, aos labores domésticos. Ao invés disso, todos os pais do Brasil (e do mundo) devem providenciar para as suas filhas uma vida digna. Por essa razão, “mandem-lhes ensinar [...] a literatura (ao menos a nacional e portuguesa), a filosofia, a história, a geografia, a física, a química, a história nacional” (DINIZ, 1873b, p. 1). Dessa forma, somente com a negação do aprisionamento no lar, e com a possibilidade de que as mulheres tenham acesso às ciências, às letras, às artes e à filosofia, superam-se muitos dos preconceitos dos retrógrados e pessimistas.

Com a crítica a sociedade “iluminista”, a redatora do *O Sexo Feminino* não está negando os pressupostos do iluminismo, e sim alertando sobre aqueles filósofos e moralistas que ao esquecerem a racionalidade, caíram na ignorância e usaram a própria razão para defender os seus preconceitos.

Ademais, a filósofa não aceitou ou tolerou os que propagaram essa visão exclusivista e machista. Não se calou ao ouvir o indefensável, a estupidez utilizada como se fosse racionalidade. Por esse motivo, proferiu as seguintes palavras a respeito desses indivíduos retrógrados e do tempo no qual talvez o que dissessem passaria totalmente impune ou sem réplica: “Bem longe vão esses tempos e esses homens cujo pensar jamais há de deixar de ser reprovado e estigmatizado” (DINIZ, 1873d, p. 1). Dito isto, bradou e comemorou o progresso dos tempos, “Saudemos alegres este progresso” (DINIZ, 1873d, p. 1), sendo que a razão dessa comemoração é, porque agora, ela pode ao menos replicar, ou seja, criticar aqueles que ousaram utilizar a própria filosofia ou a ciência moderna para negar os avanços dos últimos séculos.

Além do mais, podemos interpretar tal saudação como uma pressuposição de que, devemos lembrar que a luta contra os pseudo-iluministas é árdua, visto que esses, sendo retrógrados em relação à causa feminina, se acorrentaram na escuridão de uma “luz” que está alicerçada no falo, na fuga a impotência. Uma “luz” que não tem como base a razão que tudo ilumina, ou que tenta iluminar. Pelo contrário, a “razão” daqueles encobre o real, não permite que vejam o progresso, que reconheçam os seus preconceitos e pessimismos.

No fim das contas, esses seres pessimistas: “deixam de acompanhar a luz do progresso, e no mesmo lugar ficam [...] às escuras [...] talvez porque já perderam ou nunca tiveram o hábito de andar” (DINIZ, 1873d, p. 1). Logo, nunca conseguiram sair do lugar, quiçá olhar para frente e prosseguir na jornada que a própria razão possibilita. Contrariamente, ao invés de marcharem com o progresso dos tempos, vivem e se apequenam na escuridão de sua impotência, na criação e defesa da suposta superioridade masculina e inferioridade feminina.

A respeito desses indivíduos retrógrados, que podem ver e escolhem não olhar o que está à vista, a verdade é que, em última instância, utilizam o irreal (suas falsas concepções sobre o outro) para fugirem da realidade. Dessa forma, esquivam-se do real no suposto “sexo forte”, esse que delimita e enclausura a mulher no “sexo fraco”. Entretanto, esses conceitos foram criados pela arrogância e prepotência masculina, que nem ao menos ousou lembrar do: “espírito da mulher, contentando-se em enfeitar-lhe o físico, lisonjeando-lhe a vaidade” (DINIZ, 1873f, p. 1). Aliás, essas “lisonjas” e “enaltecimentos”, são também algumas das artimanhas que o “sexo forte” empregou para negar as mulheres os seus direitos, para limitá-las a quiméricas conceituações.

Ao que tange a tática de exclusão (a falsa lisonja) supramencionada, é interessante o que Francisca Senhorinha escreveu no artigo *A mulher na Sociedade*, publicado em 25 de outubro de 1873. Nesse pequeno artigo, questionou se a própria razão estaria de acordo com os argumentos dos que colocaram as mulheres na marginalidade da existência, ao pensarem-nas como seres incapazes de conhecer ou

inteligir, similares a todo e qualquer outro animal que existe no mundo, diferente somente porque têm uma função dentro do lar, ou seja, na organização e execução dos afazeres domésticos.

Ao questionar sobre se a razão (a filosofia) concordaria com esse ardil masculino, com o ato de aprisionar a mulher em: “um perpétuo desprezo, conservado no triste estado de estupidez, que o tornaria pouco acima dos animais domésticos” (DINIZ, 1873f, p. 2), Francisca Senhorinha elucubrou que tal argumentação, na verdade, fere profundamente a razão. Nesse sentido, esse ferimento vem à tona, porque aquele que o causou não tem como alicerce o real, e sim um mero preconceito ou uma desrazão. Para ser mais preciso, pensamos que quando o conhecimento é utilizado como objeto para oprimir, quando deixa de ser razão e torna-se delírio, delírio do homem pela sua autoafirmação, nesse momento, a própria racionalidade torna-se ignorância ou prepotência. E sobre a possível conformidade da razão com a argumentação masculina supracitada, a autora conclui:

De certo que nem a razão a dita, e nem a consciência o persuade; pois o querer que o conhecimento das senhoras se circunscreva tão somente na curta esfera da economia doméstica, e essa mesma talvez administrada sem arte, seria uma empresa tanto injusta, como prejudicial ao bem da humanidade (DINIZ, 1873f, p. 2-3).

É por causa do aprisionamento da mulher na vida doméstica, limitada pela subalternidade, apercebida por muitos pensadores como estando intelectualmente abaixo do homem, do progresso e da razão, que o século do progresso e seus asseclas não se voltaram ao real desenvolvimento da humanidade. Ao invés disso, atentaram contra a própria civilização, visto que as suas concepções, além de serem contrárias à realidade, a dignidade e a humanidade, levaram no decurso dos séculos, mais da metade do gênero humano ao enclausuramento em uma sub-humanidade. Dessa maneira, a própria lei (e talvez a razão que fundamenta a lei) subscreveu a mulher na margem, no não-homem (na não-totalidade), não-humanidade. Portanto, a própria lei privou a mulher de qualquer direito real, tornando-a escrava do direito e do poder de qualquer tirano.

## Táticas para a exclusão

A crítica de Francisca Senhorinha aos intelectuais que defendiam (a partir das pseudociências e pseudomoralidades) a “inferioridade feminina”, apareceu mais claramente, nas páginas do periódico *O Sexo Feminino* editadas e publicadas no Rio de Janeiro<sup>20</sup>. Nesse sentido, em quatorze de agosto de 1875, em um artigo denominado *A Mulher*, a autora arguiu sobre as falácias defendidas por aqueles que se voltaram à filosofia, à moralidade e à ciência em vista de propagarem as mais absurdas e falaciosas teses.

Desse modo, no seu artigo *A Mulher*, asseverou que em plena época das luzes, alguns indivíduos continuavam a proferir os velhos barbarismos que a modernidade destronou, de maneira que muitos filósofos permanecem: “negando a mulher: sensação, paixão etc.” (DINIZ, 1875a, p. 1-2). Inclusive, muitos desses filósofos, aperceberam a mulher até mesmo como um mero e supérfluo ser, incapaz de toda e qualquer coisa. Por esse motivo, conceberam mais da metade da humanidade como uma sub-humanidade.

Um dos problemas presente na argumentação desses pseudointelectuais, foi denominado pela filósofa de “erro de definição”<sup>21</sup>. Dessa forma, ao pensarem a esfera da existência da mulher dentro da categoria de mero ente (insignificante ou supérfluo), a compreenderam ou definiram-na erroneamente, pois tomaram como alicerces de suas argumentações o irreal ou a fantasia. Na verdade, esse volver-se do homem ao irreal, é somente uma tentativa de fuga da menoridade, é o encobrimento de sua imbecilidade.

---

<sup>20</sup> O periódico *O Sexo Feminino*, passou a ser publicado no Rio de Janeiro em 22 de julho de 1875. Sendo que em quinze de dezembro de 1889, passou a ser chamado de *O quinze de novembro do sexo feminino*. Ademais, sua última publicação foi (provavelmente) em seis de dezembro de 1890.

<sup>21</sup> Sobre o erro de definição, a autora afirmou: “Ora, assim definida a mulher por alguns sábios [...] vemos claramente que grande número dos homens, ainda dos mais instruídos, não a compreenderam em seu verdadeiro tipo. Estas e outras definições nada definem. É notório e sabe-se que uma definição é a parte mais difícil das ciências” (DINIZ, 1875a, p. 2).

Por essa razão, as falsas características atribuídas às mulheres são consequências do orgulho, da pequenez e da brutalidade masculina. É o resultado da irracionalidade daqueles que se pressupunham “esclarecidos”, e que, todavia, não conseguiam enxergar o real. Por esse motivo, defendiam que: “A mulher *é um ente circunscrito, passivo [...] instrumento, volúvel, em expectativa perpétua*. É o único *ente inacabado* que DEUS permitiu ao homem chamar a si e terminar. É um *anjo de refúgio*” (DINIZ, 1875a, p. 2, grifo da autora). Logo, essas são algumas das definições pelas quais os homens delimitaram o sexo feminino. Definições essas que, a literata mineira constatou como sendo incorretas, ou não se alicerçando no crivo da filosofia ou da ciência.

Além do mais, essa visão ou definição da mulher como uma entidade inútil, à espera de acabamento, na passividade e no não esclarecimento, submissa a instrumentação ou maquinação do homem, apareceu e fecundou-se dentro da própria Filosofia. Aliás, o cânone filosófico, ao se concentrar nessas “ausências”, negou ao sexo feminino a racionalidade, alocando-o na beleza, candura e pureza.

Nesse sentido, filósofos ilustres como Jean-Jacques Rousseau<sup>(1712-1778)</sup>, no *À república de Genebra*, texto que antecede o prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, apesar de não ter negado às mulheres a razão e a sabedoria, não deixou de enquadrá-las dentro de estereotípicos. Por esse motivo, argumentou que as mulheres governam o sexo masculino por causa das “virtudes feminis”, a saber: a amabilidade, a brandura, a insinuância, a doçura e a inocência (ROUSSEAU, 1999, p. 146).

Na concepção do supracitado, as mulheres são as responsáveis pela condição salutar da moral e dos costumes daqueles que compõem o Estado. Logo, são responsáveis pela própria paz. Além disso, dentro daquilo que compreendeu como “império feminil”, defendeu que esse vem à tona por meio da castidade e da pureza no casamento, em outras palavras: as mulheres tanto dissipam (devido a vida conjugal) as insídias que rondam as famílias como também corrigem o mal comportamento dos homens.

Até mesmo o filósofo que quicá mais influenciou Francisca Senhorinha, Louis-Aimé Martin (1786-1847), manteve também um posicionamento alicerçado em uma visão machista. Por essa razão, aquele pensou a mulher como sujeito fraco. E devido a essa impotência ou fragilidade, a concebeu como estando em constante espera do casamento, pelo qual se une com o homem, com um ser “naturalmente forte”, um indivíduo que dominou a natureza. Para ficar mais claro o machismo presente em sua obra, citemos algumas de suas pérolas:

O casamento dá ao homem uma companheira, e à mulher um apoio. Reúne sob o mesmo teto um ser forte e um ser fraco [...] A mulher vem e estabelece seu império com carícias [...] O homem luta com a natureza, e cada uma de suas vitórias o torna mais orgulhoso e indomável. A mulher, pelo contrário, suaviza-se e embeleza-se com todas as suas conquistas, e as graças do nosso lar, e as alegrias do nosso bem-estar, são cadeias invisíveis com as quais ela nos atrai para a civilização [...] O homem escolhe ali o que pode excitar a sua coragem, e a mulher o que pode acrescentar à sua beleza (MANTIN, 1842, p. 251-253, tradução nossa).

Sejamos sinceros, não foram somente os filósofos supracitados que marcaram suas obras por compreensões enraizadas no machismo<sup>22</sup>, visto que até mesmo pensadores “imorais”, críticos da moralidade, também propagaram concepções fundadas no moralismo patriarcal (greco, judaico e cristão). Desse modo, até Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)<sup>23</sup>, que apesar de chamar a si mesmo no livro *Aurora, reflexões sobre os preconceitos morais* de: “nós, imoralistas” (NIETZSCHE, 2016, p. 13), quando o assunto era a questão feminina, não deixou de ser um moralista. Dessa maneira, no seu *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*, elucubrou a seguinte máxima: “A mulher é considerada profunda – por quê? porque nela jamais se chega ao fundo. A mulher não é sequer superficial” (NIETZSCHE,

---

<sup>22</sup> Na filosofia, a visão exclusivista e negativa sobre as mulheres não é uma exceção. Dessa maneira, a incompreensão (consciente?) por parte dos filósofos acerca das mulheres é uma regra, um modo em os (pretensos) senhores da razão beberam da fonte da irracionalidade. Inclusive, é possível até mesmo pensar a história da filosofia ocidental, como sendo a história da exclusão, do apagamento do outro.

<sup>23</sup> Dentre os autores que citamos nesse artigo, Nietzsche (apesar de ser contemporâneo da Francisca Senhorinha) é um dos únicos (como também Desmahis) que não é citado pela filósofa em nenhum dos seus jornais. Ademais, quicá a primeira crítica brasileira a (parte da) obra nietzschiana veio à tona somente nos três primeiros decênios do século XX, especialmente nos escritos da Maria Lacerda de Moura (1887-1945).

2017, p. 11). Portanto, nem mesmo Nietzsche em sua genialidade (no que toca a outros temas), deixou de ser passível de crítica. Na verdade, diríamos que a sua inteligência sobre a mulher é *per se* superficial, superficialidade digna de um moralista.

Em corolário, muitos outros intelectuais criaram suas obras e marcaram suas vivências a partir desses mesmos preconceitos. E no fundo, algumas das suas teorias fundamentam o machismo que dominou e soturnamente ainda mostra suas garras na contemporaneidade. Mas de forma geral:

Colocados estes pensadores em falso terreno, não podem definir a mulher pelo modo porque o fazem, pois deixam ver claramente que não conhecem a marcha do organismo, não estudam suas funções, as suas raças, a sua educação, as suas necessidades, os seus tipos (DINIZ, 1875a, p. 2).

Consequentemente, percebemos que esses pensadores ignoraram que o conhecimento filosófico e científico requer uma certa imparcialidade. Para ser mais preciso – requer que aqueles que se denominam filósofos ou cientistas – não coloquem suas falácias acima das coisas que aparecem ou que são compreendidas como sendo possíveis verdades. Entretanto, quando analisamos a história do desenvolvimento do espírito e dos sistemas filosóficos ocidentais, ou ainda daqueles que ocuparam o espaço de poder na criação epistemológica, vemos que, quando se trata dos seus privilégios, o homem conscientemente ignorou as contradições presentes em suas noções filosóficas e moralistas. Por essa razão:

Se um tal pensador, hoje em público se apresentar, será taxado de ilógico e desconhecedor das leis e fenômenos naturais. Em uma palavra, o sistema de atribuir inferioridade à mulher com relação ao homem chegou à sua última fase e última hora. Cumpru o seu tempo. Estejam os pensadores opostos à nossa ideia certos que, enquanto houver uma injustiça legalizada, as sociedades estarão ameaçadas de dissolução (DINIZ, 1875b, p. 2).

Por fim, Francisca Senhorinha constatou que na contemporaneidade, há uma impossibilidade de que, esses pensadores, venham alçar voz para defender a argumentação ilógica que é a tese da “inferioridade feminina”. Além disso, compreendemos que com as palavras supracitadas, a filósofa mineira estava asseverando que uma sociedade que é regida pela ignorância, como também



alicerçada em uma “razão” a favor da ignorância, que tal sociedade está fadada ao fracasso.

### **À guisa de Conclusão**

Francisca Senhorinha da Motta Diniz, em sua obra jornalística-filosófica, não se calou perante os pensadores retrógrados, perante aqueles que usaram a filosofia e as ciências em vista de oprimir. Desse modo, ao trazermos ao debate contemporâneo algumas das discussões presentes nos volumes do *O Sexo Feminino*, especialmente ao que tange a sociedade que mesmo na era das luzes, continuava ainda no obscurecimento, apresentamos aos leitores do século XXI, a reposta ou a contraposição da filósofa mineira tanto a essa sociedade, como também a esses pensadores automeados “modernos”.

Aliás, ao analisamos a concepção da Senhorinha a partir das duplicidades “luzes” e “obscurecimento”, “esclarecimento” e “barbarismo”, fizemos tal coisa para falarmos ou mergulhamos na linguagem oitocentista (na crítica a essa época). Nesse sentido, apesar desse modo de escrever ser passível de crítica, justifica-se porque a própria filósofa costumava usar uma linguagem análoga, provavelmente devido a influência que recebeu dos teóricos modernos, ou ainda por que usou alguns desses termos para mostrar as contradições presentes na sociedade moderna e nos seus asseclas.

Ademais, o seu posicionamento a respeito dos pensadores pessimistas, veio à tona porque tinha como objetivo, demonstrar que as concepções dos supracitados não se baseiam na razão. Pelo contrário, eram irracionais, frutos da estupidez daqueles que ousavam defender o indefensável, a estúpida tese da “inferioridade feminina”. Logo, sua crítica se direciona àqueles que ignoravam a verdade e defendiam uma falsa superioridade, ou ainda que empregavam todos os artifícios para enganar e embrutecer, para negar às mulheres todo e qualquer direito.



Concluimos que Francisca Senhorinha se colocou contra as concepções dos intelectuais que alocava a mulher à fragilidade, menoridade e inferioridade. Além disso, percebeu nessas proposições ou definições a marca da parcialidade e maldade masculina. Enfim, tal maldade fez-se presente nas obras dos pensadores ocidentais, seja por causa das atrozes consequências decorridas de suas imbecilidades (suas errôneas intelecções a despeito do sexo feminino), como também pelo ato de que nem mesmo possibilitaram que as mulheres pudessem falar ou defenderem-se.

\* \* \*

## REFERÊNCIAS

DESMAHIS, Joseph-François-Edouard de Corsembleu. Mulher. *In*: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond (org). **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 5: Sociedade e artes. Trad. Maria das Graças de Souza [et al.]. São Paulo: Unesp, 2015.

DIDEROT, Denis. Enciclopédia. *In*: DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean le Rond (org). **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios**. Volume 2: O sistema dos conhecimentos. Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza, Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Unesp, 2015.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **[A Hidra da ignorância]. O Sexo Feminino**. Campanha (MG): 20 set., 1873a, ano I, n.3.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A educação da mulher**. O Sexo Feminino. Campanha (MG): 07 set., 1873b, ano I, n.1.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A heroica província de Minas Gerais sempre na vanguarda do progresso**. O Sexo Feminino. Campanha (MG): 04 abr., 1874, ano I, n.27.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A minhas patrícias**. O Sexo Feminino. Campanha (MG): 14 set., 1873c, ano I, n.2.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A mulher no magistério**. O Sexo Feminino. Campanha (MG): 27 set., 1873d, ano I, n.4.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A mulher**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 14 ago., 1875a, ano II, n.4.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A racional emancipação da mulher**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 22 jul., 1875c, ano II, n.1.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A mulher**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 29 ago., 1875b, ano II, n.5.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A racional emancipação da mulher**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 18 ago., 1889a, ano III, n.8.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A racional emancipação da mulher**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 02 jun., 1889b, ano III, n.1.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **A racional emancipação da mulher**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 09 jun., 1889c, ano III, n.2.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **As mulheres da história**. O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 05 set., 1875c, ano II, n.6.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **Como devem trabalhar as mães de família para fortificar o caráter de suas filhas.** O Sexo Feminino. Campanha (MG): 01 nov., 1873e, ano I, n.9.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **Emancipação racional da mulher.** O Sexo Feminino. Rio de Janeiro: 29 jul., 1875d, ano II, n.2.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **O que queremos.** O Sexo Feminino. Campanha (MG): 25 out., 1873f, ano I, n.8.

DINIZ, Francisca Senhorinha da Motta. **Resposta à carta de meu ilustre colega, Olímpio Catão e que se encontra no n. 34.** O Sexo Feminino. Campanha (MG): 08 jul., 1874b, ano I, n.38.

FLORES, Hilda Agnes Hübner. **Ana Eurídice Eufrosina de Barandas.** Travessia, Florianópolis, número 23, 1991, p. 15-36.

KANT, Immanuel. **Das diferentes raças humanas.** Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant ePrints, s. 2, v. 5, p. 10-26, 2010.

KANT, Immanuel. **Determinação do conceito de uma raça humana.** Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints, s. 2, v. 7, p. 28-45, 2012.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime; Ensaio sobre as doenças mentais.** Tradução e estudo de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Clandestina, 2018.

MARTIN, Louis-Aimé. **The education mothers of families: or the civilization of the human race by women.** Translation Edwin Lee. London: G. J. Palmer, 1842.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de. **O espírito das leis.** 2. ed. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora:** reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos:** ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** 2. ed. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VOLTAIRE. **A filosofia da história.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Col. Voltaire vive).

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico.** Trad. Bruno da Ponte e João Lopes Alves. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Col. Os pensadores).

Recebido 04/07/2023

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

# As significações do corpo em Schopenhauer

Christian George Silveira Costa

<https://orcid.org/0009-0005-5176-4064>

*Universidade federal do Pará*

christiancosta2014@yahoo.com.br

**Resumo:** O presente artigo visa elucidar a relevância do conceito de corpo na filosofia schopenhaueriana. A analogia proposta por Schopenhauer no § 19 de sua obra magna possui como palco o debate que o filósofo levanta sobre a dupla compreensão de um objeto especial, a saber, o corpo próprio. Este é concebido na consciência como uma representação assim como os outros objetos, todavia é percebido, simultaneamente, como vontade. Essa característica concede ao corpo esse status especial de, por um lado, ser objeto imediato do entendimento e, por outro, ser o mais alto grau de objetivação da vontade. O filósofo se apropria desse atributo e distribui analogicamente essa dupla propriedade aos demais objetos intuitivos. A indicação da essência do mundo deriva dessa concepção e estabelece, a partir da filosofia imanente de Schopenhauer, a possibilidade de conhecimento do que é essencial no todo com base naquilo que é conhecido imediata e claramente pela humanidade: a vontade.

**Palavras-chave:** representação; vontade; analogia; corpo.

**Abstract:** This article aims to elucidate the relevance of the concept of body in Schopenhaurian philosophy. The analogy proposed by Schopenhauer in § 19 of his magnum opus has as stage the debate that the philosopher raises about the double understanding of a special object, namely, the body itself. This is conceived in consciousness as a representation as well as other objects, yet it is perceived simultaneously as will. This characteristic grants the body this special status of, on the one hand, being the immediate object of understanding and, on the other, being the highest degree of objectification of the will. The philosopher appropriates this attribute and analogically distributes this double property to other intuitive objects. The indication of the essence of the world derives from this conception and establishes, from Schopenhauer's immanent philosophy, the possibility of knowledge of what is essential in the whole based on what is known immediately and clearly by humanity: the will.

**Keywords:** representation; will; analogy; body.

## Introdução

Arthur Schopenhauer nasceu em Danzig (Gdansk, Polônia) em 22 de fevereiro de 1788. Viaja pelo continente europeu ainda jovem, aos 15 anos de idade, em 3 de maio de 1803 frente ao comprometimento de participar no comércio do pai quando retornasse<sup>24</sup>. Transcorre países como a França, Alemanha, Holanda, Suíça, Itália, Inglaterra e Áustria. A peregrinação é significativa à vida e ao desenvolvimento filosófico de Schopenhauer ao expandir seu horizonte cultural e proporcionar novas vivências. Sobre esse trecho da vida do filósofo, Barboza discorre:

Datam dessa época as suas constantes escaladas de montanha, donde avistava, de um só golpe a imensidade dos vales, aldeias, rios e demais alturas. Semelhante apreensão de panoramas vastos a partir de uma perspectiva puntiforme, em que o interior do observador se confunde com o exterior num só sentimento de contentamento e conforto, resultante do claro conhecimento, foi marcante para o resto de sua vida e ilustrará muitas passagens de sua obra principal (...). (BARBOZA, 2015, p. 8)

A investigação filosófica desenvolvida por Schopenhauer, especialmente nos livros I e II de *O mundo como vontade e como representação*, introduzem as noções basilares que permeiam o seu filosofar: representação e vontade. Sob a perspectiva do cognoscível, tudo o que concerne ou pode vir a concernir ao mundo é objeto em relação ao sujeito, esta assertiva pode ser concebida como a condição necessária das representações em geral. Por outro lado, a vontade, considerada em si mesma, é anunciada como fundamento de todos os fenômenos, aquilo que permanece na multiplicidade do representável como a essência do mundo.

Essa dupla significação da realidade do mundo encontra sua explicação na compreensão do autor sobre o corpo próprio. Este, como objetividade<sup>25</sup> da vontade,

---

<sup>24</sup> Jair Barboza afirma que o pai de Schopenhauer, Heinrich Floris Schopenhauer, gostaria que ele “aprendesse a ler no livro do mundo”. (2015, p. 8)

<sup>25</sup> Schopenhauer reconhece, no início do §19 de *O mundo como vontade e como representação*, que o corpo se dá na consciência de um modo totalmente diferente dos outros objetos e indicado pela vontade. (p. 120-121)

é o único objeto que é conhecido além dos limites do representável, pois é compreendido simultaneamente como representação e vontade. Nesse sentido, o filósofo de Danzig relaciona analogicamente corpo e mundo nos livros iniciais de sua obra magna, conferindo ao mundo efetivo a maior realidade que conhecemos.

## O corpo como representação

A frase inaugural da obra magna de Arthur Schopenhauer, o mundo é minha representação<sup>26</sup>, denota uma verdade válida a todos os seres vivos que são capazes de conhecer, assim como serve de enunciado à forma de toda experiência possível e imaginável. Esta assertiva está circunscrita na relação<sup>27</sup> entre sujeito e objeto, os quais são elementos estruturantes das representações na teoria do conhecimento schopenhaueriana. O referido viés considera os escritos do filósofo ao longo do primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação* e está continuamente relacionado à cognoscibilidade, visto que vincula o mundo unicamente à representação. Nas palavras do filósofo de Danzig:

Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação. Naturalmente isso vale tanto para o passado quanto para o futuro, tanto para o próximo quanto para o distante, pois é aplicável até mesmo ao tempo, bem como ao espaço, unicamente nos quais tudo se diferencia. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 3 - 4)

Tempo, espaço e causalidade são designados como as formas universais e fundamentais das representações. O tempo é evidenciado como a forma mais simples, no qual passado e futuro são compreendidos como nulos, isto é, não fazem

---

<sup>26</sup> *O mundo como vontade e como representação* (p. 3)

<sup>27</sup> Segundo Fonseca, os conceitos de sujeito e objeto são opostos e complementares. Limitam-se de modo recíproco, pois basta pensarmos em um deles para, imediatamente, referirmos o outro, de modo inextrincável (FONSECA, 2016, p. 35).

efeito<sup>28</sup>; o presente, por seu turno, é o limite contínuo e fugaz entre ambos. O espaço é concebido como a possibilidade das determinações mútuas de seus segmentos. A causalidade, nesta perspectiva, interligaria o tempo e o espaço, dispondo como função o reconhecimento do fazer efeito da matéria.

Incorporando a tríade conceitual supracitada, Schopenhauer ressalta a simultaneidade como o cerne da efetividade, visto que exclusivamente mediante esta característica é possível constatar duas particularidades primordiais aos objetos em geral: duração e mudança. A duração está relacionada com a alteração do que existe simultaneamente com aquilo que permanece; a mudança, em contrapartida, é evidenciada por aquelas particularidades que permanecem mesmo após a alteração, isto é, a modificação da qualidade e da forma a despeito da permanência da substância, vale dizer, da matéria (SCHOPENHAUER, 2015, p. 11-12). Por conseguinte, a totalidade do mundo efetivo possui existência relativa, isto é, todo e qualquer objeto encontra-se numa relação substancial com outros objetos, por um lado sendo determinado, por outro, determinando. Nesse sentido, o filósofo declara:

O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava por ela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem a ser sem nunca ser; Espinosa nomeou tal fluxo meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mera aparência, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: “Trata-se de maya, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 9).

Embora a capacidade representativa apresente desdobramentos sobre um volumoso conjunto de seres vivos, unicamente no ser humano é identificada a consciência abstrata e reflexiva desse fato, uma vez que além do entendimento, ele dispõe da capacidade racional, ou razão, a qual é habilitada à produção de conceitos.

---

<sup>28</sup> Segundo Schopenhauer o ser da matéria é o seu fazer-efeito. Tão somente fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo, sua ação sobre o corpo condiciona a intuição, unicamente na qual ela existe. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 9 - 10)



Debona (2019, p. 22) ilustra a faculdade do entendimento como um artesão de imagens, ao exercer sua atividade, intui<sup>29</sup> os dados brutos da sensibilidade e conhece a causalidade ao estabelecer relação entre causa e efeito. Tudo o que existe só existe para o entendimento, através do entendimento e no entendimento. A razão, por sua vez, é caracterizada como a capacidade de formular conceitos e apresenta como particularidades mais relevantes a ação deliberada, o saber, a ciência e a linguagem, esta última é enfatizada por Schopenhauer como a primeira realização e instrumento indispensável à atividade racional.

*Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, tese de doutorado de Schopenhauer (1813), configura classes, diferentes entre si, nas quais o conhecimento do mundo estaria assentado. O princípio de razão, em sua completude, é figurado como a condição de possibilidade dos objetos. As classes deste princípio governam as variações no âmbito representacional, assim como são capazes de prever as mesmas.

A primeira raiz detalhada pelo autor é a do princípio de razão do devir, responsável pelas representações intuitivas, essa espécie de representação faz referência à tarefa do entendimento como artesão de fenômenos. O foco desta raiz são os objetos reais integrantes da efetividade e o contínuo fazer efeito dos mesmos.

O princípio de razão do conhecer é expresso pela segunda raiz e nele são evidenciadas as representações abstratas. Representações de representações ou conceitos, como são popularmente conhecidas no meio filosófico, ascendem das intuições e desempenham o papel de representar representações, isto é, de significar no âmbito racional aquilo que já está representado intuitivamente. Esse princípio também sustenta a linguagem e a ciência, na proporção em que estas elaborem o mundo e seus fenômenos de forma autêntica.

A terceira raiz é relativa ao princípio de razão de ser. Vinculada ao caráter formal das representações, remete fundamentalmente às formas do espaço e tempo,

---

<sup>29</sup> Schopenhauer reconhece, *nos suplementos ao mundo como vontade e como representação*, que o conhecimento da vontade na consciência de si não é, por conseguinte, uma intuição da vontade, mas uma percepção totalmente imediata das suas agitações sucessivas. (SCHOPENHAUER, Tomo II, 2015, p. 300)

estes conceitos, quando dotados de fundamento suficiente, estão dissociados das intuições e da causalidade<sup>30</sup> e, segundo Schopenhauer, promoveriam leis da universalidade e da necessidade da geometria e aritmética<sup>31</sup>.

A quarta raiz é a do princípio de razão de agir. Superintendendo uma classe inusitada de objeto, esta raiz vislumbra o sujeito ao se tornar objeto de si próprio, bifurcando-se em sujeito do conhecer e do querer<sup>32</sup>. Os desdobramentos desse princípio outorgam ao corpo a concepção como objeto mediato e objeto imediato. Em vista disso, Debona assevera:

Ao tomar a si mesmo como objeto a partir de seu próprio corpo, o sujeito descobre-se como ser volitivo, constituído de sentimentos, afetos e paixões. E essas volições é que regerão suas ações, o que Schopenhauer chama de lei da motivação, o princípio de razão que faz com que motivos determinados sejam suficientes para a ação acontecer, mas, justamente por isso, não será mais permitido ao sujeito tomar-se somente ou estritamente como objeto representado, apenas de forma relativa, as regras da representação dariam conta de expressar esse ser que quer e que age desta ou daquela forma, o que demandaria um ponto de vista suplementar. (DEBONA, 2019, p. 35)

A primeira significação do corpo é ilustrada nessa conjuntura, relacionada exclusivamente com o viés da representação e com as formas do princípio de razão é possível significá-lo como objeto mediato. Essa disposição confere ao corpo um status de paridade com os outros objetos da representação, visto que o conhecimento do mesmo é intermediado pela ação do entendimento da mesma maneira que aqueles. Os órgãos do sentido, na medida em que percebem o corpo, contribuem para o fornecimento dos dados do corpo próprio ao entendimento e este, por seu turno, processa as sensações e constitui uma figura da intuição empírica. A imagem integrada que temos de nós mesmos - o corpo no espaço e no tempo -

---

<sup>30</sup> Santos considera a causalidade, o espaço e o tempo como as condições do devir. (2017, p. 22)

<sup>31</sup> Com fundamento suficiente para ser no espaço, o aparato da geometria permite saber da composição e da localização de figuras, isto é, determina o que chamamos posição. De forma semelhante, com fundamento suficiente, a aritmética permite-nos saber que, ao se tratar de tempo, cada instante é condicionado pelo anterior cada número pressupõe um antecedente, e assim temos o que em geral chamamos ordenação. (DEBONA, 2019, p. 34)

<sup>32</sup> Soria reitera que “na consciência de si, o sujeito se torna conhecido para si mesmo; ele tem assim de estar dividido em uma parte que conhece e outra que é conhecida. A primeira, Schopenhauer denomina sujeito do conhecimento; a segunda, sujeito do querer.” (2012, p.67)

não é revelada exclusivamente pela pura e simples sensibilidade orgânica, mas pelo seu organizador, o cérebro, o qual desenvolve a representação (FONSECA, 2016, p. 48).

Schopenhauer apresenta o corpo animal como o ponto de partida para o conhecimento. Nessa acepção o corpo é descrito como um conjunto de sensações que percebe imediatamente as mudanças em si próprio e concomitantemente, na medida em que conhece, é a ponte que efetua a percepção de todos os outros objetos. Dessa forma o entendimento, como faculdade dos animais em geral, é elucidado como uma faculdade anterior à razão e consequentemente sem predisposição ao erro<sup>33</sup>, tão somente suscetível à ilusão dos sentidos.

### **O corpo como vontade**

O mundo como representação, mesmo verdadeiro, demonstra uma interpretação unilateral e procede de uma abstração deliberada<sup>34</sup>. O filósofo enfatiza, no livro segundo da sua obra magna, a compreensão metafísica do mundo como Vontade indicando a mesma como coisa-em-si<sup>35</sup>, a segunda metade do mundo, integralmente diferente da primeira. A Vontade unifica a completude das representações e não está submetida às formas do princípio de razão. Desprovida de fundamento e propósito, a vontade como coisa-em-si, é cega e não pode ser entendida como objeto, em razão de todas as representações transcorrermos como aparências dela. Debona (2019, p. 49) ratifica que a vontade em si nunca pode se

---

<sup>33</sup> O filósofo define que aquilo que é conhecido corretamente pelo entendimento é a realidade. O oposto à realidade é a ilusão, a qual ocorre quando um efeito é causado por duas ou mais causas diferentes. Acompanhado este raciocínio, a verdade (juízo abstrato com fundamento suficiente) é aquilo que é conhecido corretamente pela razão, o erro por sua vez, seu oposto, um engano da razão. A ilusão pode distorcer momentaneamente a realidade, mas o erro pode imperar por séculos. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 41)

<sup>34</sup> Essa deliberação é classificada como uma ruptura violenta do que coexiste essencialmente, entretanto essa divisão é necessária ao desenvolvimento da investigação filosófica do autor (2015, p. 21 e 22)

<sup>35</sup> Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, comunica que, para o filósofo, o erro de Kant seria o de ter inferido a coisa-em-si a partir da lei de causalidade, depois de ter demonstrado que essa lei é conhecida por nós a priori e uma função de nosso intelecto que só tem validade para o mundo da experiência. (CACCIOLA, 1994, p. 47)

objetivar, ela se mostra, aparece em diferentes graus no fenômeno, estes sim são objeto do conhecimento. Em contrapartida, Cacciola (1994, p. 51) sustenta um outro ponto de vista sobre a diferenciação da vontade como coisa em si e alerta sobre a necessidade de estabelecer uma distinção entre a Vontade como o em si do mundo e a vontade humana, em razão desta última ser regida por motivos que são representações intelectuais enquanto a primeira é incondicionada. A autora afirma que essa diferenciação remete ao afastamento da ideia de uma inteligência superior, algo transcendente que como uma causa produziria o mundo ou interferiria neste de fora dele.

A gradação fenomênica provocada pela objetivação da Vontade guia do inorgânico ao orgânico, isto é, da matéria sem vida ao ser humano racional e estabelece vínculo entre todas as representações na medida em que a vontade como coisa-em-si mantém sua identidade preservada em todos os fenômenos. Dentre esses graus os mais elevados são aqueles capazes de manifestar individualidade, desse modo os seres humanos ocupam o ápice das gradações, visto que nestes a individualidade é expressa em características como a personalidade e a particularidade das fisionomias. Schopenhauer busca assinalar o “QUÊ”<sup>36</sup> do mundo e assevera no §18 de *O mundo como vontade e representação* que

“(...) a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo: e tal palavra recebe o nome de VONTADE. Esta e somente esta, fornece-lhe, a chave para a sua própria aparência, manifesta a significação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos” (SCHOPENHAUER, 2015, p.116-117).

O Imediatismo originário das percepções corpóreas revela a dupla significação do corpo, o único objeto que é conhecido de forma mediata e imediata. Partindo dessa assertiva o corpo é identificado com a vontade, dado que esta é capaz de afetar sua estrutura interior e até mesmo transtornar suas funções vitais. Em *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo de Danzig sustenta que os atos singulares

---

<sup>36</sup> O filósofo de Danzig considera que o autêntico modo de consideração filosófico do mundo objetiva conhecer a essência íntima do mundo e é conduzido para além da aparência. “De onde”, “para onde” e “por que” são questionamentos ineficientes, pois consideram aquilo que existe de forma relativa. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 97).

momentâneos da vontade se apresentam instantânea, imediata e inevitavelmente na intuição externa do corpo como uma ação deste, assim como o querer de cada animal de modo geral e o agrupamento dos seus anseios têm a sua imagem fiel no próprio corpo como um todo como organismo constituído (SCHOPENHAUER, 2018, p. 83).

Soria (2012) em *Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer* reitera que o corpo sob o prisma da vontade não está submetido à relação de causa e efeito, ou seja, uma mera consequência de uma causa precedente. A veracidade dos atos da vontade é constatada subitamente nas ações corporais. Em virtude da vontade manifestar-se no ato corporal, a verdade deste é a verdade daquela. O princípio de razão nas suas quatro classes disponibiliza tão somente relações externas ao ser íntimo das representações. Atingir o interior das coisas de modo algum pode ser feito partindo do que é externo à sua essência. A busca da essência das coisas a partir daquilo que lhe é externo oferece, segundo Schopenhauer, apenas imagens e nomes que nada revelam sobre o seu verdadeiro significado. (2015, p. 65).

### **O procedimento analógico**

O corpo humano é determinado como representação no espaço-tempo e como vontade. Consoante a este enunciado, Schopenhauer declara, analogicamente, a correspondência dos objetos em geral com a cognição que possuímos do nosso próprio corpo, em outros termos, como representação apreendida através dos sentidos e conjuntamente, no seu interior, como vontade.

Cacciola (1994, p. 50) preconiza as seguintes proposições afim de comprovar essa extensão analógica, a primeira delas identifica o espaço-tempo como elo comum aos objetos considerados como representações e ao corpo, pois ambos preenchem o espaço e subsistem no tempo; a segunda é relativa ao duplo conhecimento do corpo como representação e vontade e conclui, por analogia, que os fenômenos em geral são por um lado representações e por outro o que em nós chamamos vontade.

Barboza (2015, p. 39 - 40) compreende esta mesma extensão analógica através dos seguintes pressupostos: o status igualitário dos corpos em geral e do corpo próprio quando submetidos à lei de causalidade<sup>37</sup> e a clareza de conhecimento daquilo que se passa em nós. Freitas assevera que o procedimento analógico auxilia Schopenhauer no abrandamento de uma complicação em sua filosofia:

(...) é ela que permite a Schopenhauer superar o seguinte impasse, com o qual depara após apontar que nosso corpo é vontade: a) ou meu corpo difere dos demais corpos, pois ele é, ao mesmo tempo, representação e vontade, ao passo que todos os outros são apenas representações, meras fantasmagorias; b) ou meu corpo não se diferencia dos outros objetos; o que há é uma diferença entre a relação de conhecimento que eu tenho com ele e a que eu tenho com os outros corpos na natureza (FREITAS, 2021, p. 53)

O filósofo de Danzig dispôs das ciências naturais como objeto de estudo em sua formação científica, iniciada em 1809, na faculdade de medicina de Göttingen<sup>38</sup>. O envolvimento de Schopenhauer com as ciências naturais acarretam não somente no entusiasmo do autor como também em críticas<sup>39</sup> à metodologia científica de sua época. Nesse sentido, Schopenhauer vislumbra a analogia entre corpo próprio e mundo como fundamento para admitir o caráter metafísico do mundo. No §19 de *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo assevera:

Dessa forma, o duplo conhecimento, dado de dois modos por completo heterogêneos e elevados à nitidez, que temos da essência e fazer-efeito de nosso corpo será em seguida usado como chave para a essência de toda a aparência na natureza; assim todos os objetos que não são nosso corpo(...) serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo; por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se

<sup>37</sup> Santos assegura, em *A antinomia da teoria do conhecimento em Schopenhauer*, que a lei de causalidade determina o início e o fim dos estados de matéria, bem como todas as mudanças ocorridas nas representações no decurso do tempo (2017, p.93).

<sup>38</sup> Prado elucida que “A Universidade Georgia Augusta de Göttingen foi um dos maiores centros de estudos em ciências físicas e biológicas da Alemanha desde a segunda metade do século XVIII, foi fundada em 1734, pelo rei inglês George Augusto II de Hannover, e foi administrada por personalidades que defenderam uma ênfase empirista e científica na formulação do programa educacional da universidade” (2015, p. 52 - 53).

<sup>39</sup> Prado assevera que o caráter das críticas schopenhaurianas às ciências é limitador e regulativo. O filósofo admite que um sentido metafísico é exigido ao mundo e portanto, o método e a forma das ciências em geral, não conduziram à solução satisfatória para o problema. Uma explicação do mundo meramente física, em geral, e como tal, sempre requer qualquer coisa de ordem metafísica, que poderia fornecer a chave para todos os seus pressupostos (2015, p. 60).

ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE (SCHOPENHAUER, 2015, p. 122 - 123).

O procedimento analógico Schopenhaueriano faz referência ao reino animal, vegetal e inorgânico e provoca sobre estes aquela dupla compreensão, por um lado como representação, por outro como vontade. Ao analisar os organismos animais, em conformidade com este aspecto, é possível reconhecer a faculdade de entendimento e o agir por motivos, “desse modo, o tamanduá, por exemplo, não possui somente garras longas nas patas dianteiras para arrebentar o cupinzeiro, mas também um focinho longo e cilíndrico com uma boca pequena e uma língua longa e filiforme coberta de muco adesivo, a qual ele insere no ninho dos cupins, recolhendo-a em seguida, coberta de insetos; por outro lado, ele não possui dentes, pois não necessita deles. Quem não vê que a forma do tamanduá está para os cupins como um ato da vontade está para o seu motivo?” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 91).

A analogia entre reino animal e vegetal é construída a partir da similaridade entre os motivos e os estímulos, estes substituem a cognição como meio de exteriorização da vontade e são compreendidos por Schopenhauer como aquilo que gera movimento nas plantas. O filósofo ressalta que os movimentos e até mesmo o crescimento dos vegetais em direção à luz do sol não se dão pela presença de um sistema sensorial complexo e um intelecto (SCHOPENHAUER, 2018, p. 111) no interior das plantas, mas unicamente por um sentimento que possibilita a distinção da presença ou ausência da luz e consequentemente da inclinação em sua direção, em todo caso o crescimento da planta seria determinado predominantemente pela luz. Em vista disso, a receptividade ao estímulo é o meio que o reino vegetal detém para dissolver suas carências em geral.

O reino inorgânico, por sua vez, é o terceiro empreendimento que o autor emprega para denominar o mundo, assim como o corpo próprio, como vontade e como representação. A natureza inorgânica não é dotada de intelecto e não reage a



estímulos, como os vegetais. No mais simples grau de objetivação da vontade, as relações de causa e efeito são homogêneas e uniformes e Schopenhauer destaca que este é o nível no qual a causalidade é conhecida do modo mais perfeito. O filósofo considera como a exata definição de *causa* quando um estado de matéria produz outro, de forma necessária, e sofre ele próprio a alteração na medida em que altera (SCHOPENHAUER, 2015, p. 134 - 135), nesse sentido ação e reação são iguais. Essas causas fazem efeito em todas as modificações dos corpos inorgânicos.

### Considerações finais

A representação não encerra o sentido do mundo e o que é alcançado através dela é insuficiente em atribuir uma completude ao íntimo da efetividade. Em virtude da compreensão do corpo próprio é possível indicar a outra significação do mundo, a saber, a Vontade. Schopenhauer dá uma importância sem precedentes ao corpo na história da filosofia em sua formulação original (MELANI, 2012, p. 70). O mundo possui sentido além dos fenômenos e suas formas e o ser humano como vontade objetivada e visibilidade da vontade não tem sua significância encerrada na atividade do sujeito cognoscente.

A sensopercepção<sup>40</sup> como característica da coexistência entre objeto mediato e objeto imediato possibilita ao corpo próprio uma posição única em relação aos outros objetos e a partir do procedimento analógico proposto pelo filósofo de Danzig, possibilita a extensão dessa qualidade intrínseca aos demais objetos outrora reconhecidos apenas como representação.

A imanência do filosofar schopenhaueriano é assinalada ao longo do caminho percorrido para a formulação do conhecimento, perpassando pelas percepções indefinidas originadas nos receptores orgânicos externos e culminando na representação realizada no cérebro. O autor enraíza suas reflexões no mundo e

---

<sup>40</sup> FONSECA, 2016, p. 48

possibilita uma indicação do que permeia todas as representações, transpassando o véu de Maia: a Vontade.

\* \* \*

## REFERÊNCIAS

- BARBOZA, Jair. **A decifração do enigma do mundo**. São Paulo, Editora Moderna, 2015.
- CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer**. São Paulo, Ideias & Letras, 2019.
- FONSECA, E. R. **Uma estreita passagem: o conceito de corpo nas obras de Schopenhauer e Freud**. Curitiba, Ed. UFPR, 2016.
- FREITAS, Matheus. **SCHOPENHAUER e o argumento por analogia na transição da aparência para a coisa em si**. São Paulo: Editora Dialética, 2021.
- MELANI, Ricardo. **O corpo na filosofia**. São Paulo: Editora Moderna, 2012.
- PRADO, Jorge Luis Palicer. **Metafísica e ciência: A vontade e a analogia em Schopenhauer**. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 6, 2015, p. 44 - 84.
- SANTOS, Katia Cilene da Silva. **A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer**. Tese (Doutorado em Filosofia), programa de Pós-graduação em filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como Representação**. 2º edição. Tradução, apresentação, notas e índices, Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. **O mundo como Vontade e como Representação**. Tomo II, 1º edição. Tradução, apresentação, notas e índices, Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a Vontade na Natureza**. Tradução, prefácio e notas Gabriel Valladão Silva. L&PM Porto Alegre, RS, 2018.
- SILVA, Gabriel Valladão. **No limite da ciência: Algumas considerações sobre a morfologia a partir da perspectiva da teoria da ciência de Schopenhauer**. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 4, 2013, p. 02-37.
- SORIA, A. C. S. **Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, São Paulo, N 19, p 61 – 78, 1º semestre de 2012.

Recebido 24/06/2022

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



/artigos

# O Conceito de Populismo: Interseções entre o Conhecimento Acadêmico e o Debate Político no Brasil (1950-1970)

Roberta Rizzo Dittrich Vieira

*Universidade Federal do Paraná*  
<https://orcid.org/0000-0003-4267-7709>  
robertarizzod31@gmail.com

**Resumo:** Este texto procurou analisar a trajetória do conceito de populismo no Brasil. Trata-se de um exercício analítico, estimulado pela metodologia de pesquisa proposta por Reinhart Koselleck, associado a tradição da *Begriffsgeschichte*. Segundo essa corrente teórica os conceitos devem ser compreendidos a partir de um campo semântico, que confere sentido às palavras. Assim, pretendeu-se identificar o modo pelo qual o “populismo” foi apropriado pelas mídias antigetulistas durante as eleições presidenciais de 1950. Entende-se que, a partir de suas primeiras formulações por acadêmicos brasileiros, o conceito foi utilizado pela imprensa da época como uma arma de luta política contra o governo de Getúlio Vargas. ~

**Palavras-Chave:** Populismo, Koselleck, História dos Conceitos, Getúlio Vargas.

## Introdução

Considerando o percurso da produção teórica e a dinâmica do debate político brasileiro, coube indagar em que contexto o conceito “populismo” emerge no Brasil como elemento fundamental do discurso político. Almeja-se compreender como diferentes autorias e contextos históricos e sociais influenciaram a variação semântica do termo. Será utilizada como orientação teórico-metodológica a história dos conceitos, que tem como principal expoente o historiador alemão Reinhart Koselleck. Em um primeiro momento, serão discutidos os impactos da intensificação da atividade acadêmica na década de 1950, que proporcionou um aumento substancial de formulações do fenômeno que se diferenciam conforme as perspectivas teóricas que compuseram esse cenário político. De modo que o próprio ato de definir suas diferentes possibilidades de conceitualização se tornou um problema teórico relevante. Em seguida, será exposto que o uso do termo “populismo”, a partir das eleições presidenciais de 1950, se transforma em uma estratégia política utilizada pela mídia conservadora da época contra seus adversários políticos. O objetivo do presente texto é, portanto, identificar como o processo formal de conceitualização do fenômeno se impactou a esfera do debate público.

Não se aspira discutir contextos diferentes do brasileiro, assim, será analisado apenas o momento em que o conceito ganha força nas produções acadêmicas e na política brasileira. O populismo passa a fazer parte recorrente do discurso, tanto especializado, quanto leigo, na década de 1950. Assim, a partir da análise de trabalhos acadêmicos e periódicos da época, pretende-se argumentar que a primeira conceitualização do fenômeno analisa apenas os aspectos estruturais da realidade brasileira, em particular os aspectos econômicos. Em função disto, o termo passa a ser usado como ferramenta política quando caracteriza os políticos “populistas” como manipuladores e as “massas” como ingênuas e ignorantes. Essa estratégia discursiva, acaba destituindo às classes trabalhadoras como agência política.

Os estudos teóricos sobre o populismo demonstram que a polissemia do conceito é amplamente reconhecida pelos cientistas políticos e sociólogos e tem sido utilizada nas últimas décadas como um pressuposto. No entanto, o reconhecimento da multiplicidade de significados não resulta no fim dos debates acadêmicos sobre o termo. É possível entrever nos escritos de diferentes autores que a definição de populismo permanece em disputa e que o sentido do termo está em constante transformação. Ainda que a palavra “populismo” possa ser identificada em diferentes contextos, é preciso ter em mente que o conceito tem como lócus privilegiado na área da ciência política e da sociologia. Vale mencionar, que a partir do processo de redemocratização, em 1985, o termo ganha destaque em diversos trabalhos produzidos no Brasil, intensificando as disputas semânticas em torno do conceito.

Como mencionado, o método para a análise do problema será realizado a luz dos trabalhos produzidos por Reinhart Koselleck. A história dos conceitos, ou *Begriffsgeschichte*, é uma abordagem teórica-metodológica voltada à história política e social. A história dos conceitos representa uma alternativa à história das ideias construída aos moldes da história da filosofia. Na perspectiva da história dos conceitos, ideias ou pensamentos são elementos intrínsecos e indissociáveis dos movimentos políticos e sociais (KOSELLECK, 1999, p. 12). Segundo Koselleck:

A história dos conceitos vai além da sistematização ou adição de dados históricos de fontes. Pelo contrário, é uma abordagem interpretativa da experiência incorporada nos conceitos e decifra, na medida do possível, as alegações teóricas contidas nos conceitos. (KOSELLECK, 2009, p.12).

Para a *Begriffsgeschichte*, os conceitos são elementos fundamentais que estão presentes nos discursos e funcionam como componentes estruturantes do pensamento. Em uma abordagem histórica da linguagem os conceitos são imprescindíveis para dar sentido aos acontecimentos sociais. Segundo Koselleck (1992, p. 136), conceitos são formulações polissêmicas passíveis de generalização que apresentam alguma regularidade de significado, mas podem sofrer alterações de



sentido na relação com o contexto. São ferramentas para pensar, entender a realidade, produzir explicações e mediar a ação. Desse modo, como fato linguístico, o conceito possibilita atuar concretamente sobre a realidade. Koselleck afirma que:

«Conceito», neste sentido, tem uma estrutura muito precisa. É um índice (Nietzsche diria um "indício") que revela as transformações sociopolíticas e orienta a perspectiva histórica. Mas, ao mesmo tempo, ele transforma as ações históricas e suas expectativas. São índices e fatores, portanto, realidades teórico-práticas. As lutas político-sociais são registradas nos conceitos, mas as lutas por "termos apropriados" - luta semântica - fazem parte da luta política e a determinam. É por isso que a história conceitual (e não a velha história da filosofia) se une à história social. Construir a história do conceito é um procedimento necessário para construir a história social, não apenas na medida em que descrevemos as lutas sociais, mas também os sujeitos em luta. Caso contrário, a história conceitual degenera em mera crítica de fontes. A permanência e variação do conceito constitui um mecanismo óptico para avaliar a sobrevivência ou não de estruturas sociais, mas também as intenções e a vontade dos atores. (KOSELLECK; GADAMER, 1997, p. 32).

Para Koselleck (2014, p. 14), a linguagem é sempre singular e situacional, enquanto a semântica passa por menos variações e tende a produzir significados de longa duração. O movimento semântico das palavras no decorrer do tempo pressupõe disputas em torno da atribuição destes sentidos. Neste movimento novos conceitos são produzidos e, mesmo quando algumas palavras permanecem em uso, outras podem surgir para suprir novas necessidades (1992, p. 140). Para compreender as modulações de sentido dos conceitos, é necessário tomá-los como parte de um campo semântico ou linguístico. O campo semântico, por sua vez, é onde as palavras ganham sentido a partir das relações que estabelecem com outras palavras e das diferentes possibilidades de significação que adquirem a depender de seu contexto.

A identificação da composição dos campos semânticos e os demais recursos teórico-metodológicos utilizados na abordagem dos conceitos políticos fundamentais é passível de ser aplicável ao estudo do conceito do “populismo”. Este conceito tem a sua dimensão política mediada pelo processo acadêmico de

conceituação, que tanto representa quanto produz o seu significado. A partir desta perspectiva, a investigação da história do conceito de populismo no Brasil apresenta-se como uma possibilidade de exploração das diferentes camadas de significado que conformam as suas diferentes definições.

A produção brasileira sobre o fenômeno aponta que a persistente dificuldade na definição do termo resultou na multiplicidade de estudos relacionados à categoria e provocou um efeito de dispersão de temas e abordagens. A conceituação do populismo, se compreendida em sua dimensão histórica, é produto da atuação de diferentes indivíduos em diferentes contextos sociais e linguísticos. Seguindo a perspectiva histórica defendida pela *Begriffsgeschichte*, entende-se que tanto as construções discursivas expressas nos trabalhos acadêmicos como os seus efeitos e desdobramentos podem ser interrogados. A análise desta produção teórica, nestes termos, permite identificar relações epistemológicas e estruturais entre as diferentes formas de conceituar o populismo.

### **A trajetória do conceito na produção acadêmica Brasileira**

De início, convém observar que o “populismo” é um conceito com um dos mais altos graus de compartilhamento, plasticidade e solidificação, não apenas no espaço acadêmico da história e das ciências sociais, como transcendendo este espaço e marcando o que poderia ser chamado de cultura política nacional. De modo que, o exame da categoria exige o reconhecimento da ocorrência de seu deslocamento de uma retórica sociológica para uma retórica política, presente nos meios de comunicação de massa e no senso comum.

Segundo a pesquisadora Maria Helena Capelato (2013, p.59), o conceito torna-se proeminente na América Latina a partir da década de 1950, fundamentado nas teorias modernistas<sup>41</sup> de Gino Germani e Torquato di Tella. Segundo essa

---

<sup>41</sup> As teorias da modernização almejam explicar o desenvolvimento das sociedades consideradas “subdesenvolvidas”. Segundo Lia Pinheiro Machado, “Essas teorias concebem determinadas características psicossociais como causas necessárias e, em alguns momentos, suficientes para o desenvolvimento econômico. Esse enfoque pode ser extremamente prejudicial ao levar teóricos, planejadores, governantes, administradores a atribuir o atraso econômico-

abordagem, as táticas populistas passam a ser adotadas a partir da migração dos trabalhadores do campo para a cidade, isso é, a partir da modernização das estruturas sociais brasileiras. Neste sentido, compreende-se o comportamento político das classes trabalhadoras como uma reflexão das condições estruturais socioeconômicas. A experiência populista no Brasil, por esse viés, pode ser entendida como uma etapa transitória entre as relações clientelistas rurais para as políticas urbanas e a progressiva industrialização do país. Em suma, percebiam o populismo como uma política de massas voltada para trabalhadores, que migraram do campo para a cidade e que desconheciam as formas de organização e prática política do “proletariado” urbano. O populismo seria, portanto, uma continuação das relações do clientelismo adaptadas ao contexto das grandes metrópoles<sup>42</sup>.

Como mostra a pesquisadora Angela de Castro Gomes em seu artigo “O populismo e as ciências sociais no Brasil”, podemos traçar a origem do uso do termo na academia brasileira a um grupo de intelectuais conhecido como “Grupo de Itatiaia”<sup>43</sup>. O grupo foi responsável por formular as primeiras análises sobre o populismo no Brasil, adaptando as teorias modernistas elaboradas pelos acadêmicos mencionados. Este grupo de intelectuais<sup>44</sup> identificava o populismo como sintoma do despreparo das classes trabalhadoras. O Grupo de Itatiaia estava interessado, assim como grande parte dos sociólogos da época, em debater as questões

---

social de alguma região ou de alguma instituição e organização às características psicossociais dos seus membros participantes” (MACHADO, 1970, p.170).

<sup>42</sup> Uma análise mais completa do tema do coronelismo pode ser encontrada nos trabalhos: LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: O município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo, Alfa-Omega, 1975; e LIMONGI, F. **Eleições e democracia no Brasil: Victor Nunes Leal e a transição de 1945**. *Dados*, vol. 55, n. 1, 2012.

<sup>43</sup> Participaram do grupo, dentre outros, nomes como os de Alberto Guerreiro Ramos, Cândido Mendes de Almeida, Hermes Lima, Ignácio Rangel, João Paulo de Almeida Magalhães e Hélio Jaguaribe.

<sup>44</sup> Os membros são categorizados como intelectuais pela pesquisadora seguindo a ideia de que “intelectuais” são aqueles que buscam intervir socialmente, visto sua posição como acadêmicos. Mesmo que seu engajamento político não possuía relação alguma com sua área de especialidade. Mais sobre o assunto pode ser encontrado no artigo: GOMES, A. C., HANSEN, P. S, **Intelectuais e mediadores: práticas culturais e ações políticas**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2016.

relacionadas ao desenvolvimento do país. De certo modo, desejavam encontrar uma teoria que explicasse, em sua totalidade, a estrutura do poder nacional.

Assim, os problemas relacionados à estrutura do governo e à orientação das estratégias políticas foi sintetizado pelo fenômeno do populismo nos trabalhos elaborados pelos acadêmicos. Suas ideias são mais bem explicadas em um ensaio produzido pelo grupo intitulado “O que é o Ademarismo?”, publicado em 1954, antes do suicídio de Getúlio Vargas. Nele são delineadas algumas das características principais, segundo os autores, das políticas populistas da época. O texto tem a intenção de promover a candidatura à presidência de Ademar de Barros. Para isso, procuraram distanciar a figura do político das práticas populistas e da figura de Vargas.

O ensaio aponta duas condições fundamentais para a emergência do populismo. Em primeiro lugar, o populismo é uma política de massas, ou seja, é um fenômeno vinculado à proletarianização dos trabalhadores na sociedade industrial moderna, sendo indicativo de que tais trabalhadores não adquiriram consciência e sentimento de classe. A superação desta condição de massificação permitiria a crítica ao populismo ou a aquisição da verdadeira consciência de classe. Em segundo lugar, o populismo está igualmente associado a uma certa conformação da classe dirigente. Em crise e sem condições de dirigir com segurança o Estado, a classe dominante precisa conquistar o apoio político das massas emergentes.

As políticas populistas, identificadas pelas duas características mencionadas, necessitam, ainda, de um terceiro elemento: a figura de um líder carismático. Um homem carregado de carisma, capaz de mobilizar as massas. As três peças das políticas populistas seriam, portanto: uma classe proletária alienada; uma classe dominante em crise; e um líder capaz de manipular as classes dominadas.

Esta primeira definição de “populismo” é muito questionada pelos autores que sucedem a conceitualização inicial do fenômeno. Especialmente, a partir das publicações do sociólogo Francisco Weffort na década de 1970. Seus trabalhos, assim como aqueles que se apropriam de sua abordagem, procuram revisar as

interpretações até então compartilhadas e utilizadas como guias de formação política. Neste sentido, pode-se entender o movimento de Weffort como uma reação a um paradigma analítico, que recorria apenas a causas de teor estrutural para a explicação do fenômeno. Assim como, uma tentativa de privilegiar uma abordagem que se concentrava nos atores políticos tradicionais e dominantes que, por consequência, assumia um juízo de desqualificação das classes trabalhadoras como agentes capazes de formar uma consciência e uma orientação política autônoma.

Como mencionado, Weffort é um dos principais teóricos do populismo no Brasil e um dos primeiros a questionar a perspectiva modernista para a análise do conceito. Convém mencionar que a sua produção foi realizada num contexto de crise no pensamento das ciências sociais brasileiras. Marcada pela necessidade de explicar o golpe de 1964 e de, para fazê-lo, revisar as interpretações hegemônicas da sociedade brasileira. Para Weffort o populismo é o produto de um longo processo de transformação da sociedade, instaurado a partir da Revolução de 1930, que se manifestou de duas maneiras predominantes: como estilo de governo e como política de massas. Assumindo uma perspectiva histórica, sua análise incidirá na construção de dois momentos para a investigação do referido processo. O primeiro remete a um estudo da natureza da Revolução de 1930 e dos confrontos políticos que dela se desdobraram e o no segundo momento analisa a “república populista”, que se estende de 1945 até 1964. No que se refere às origens do conceito, o autor assinala a crise do liberalismo oligárquico brasileiro e a necessidade do alargamento institucional das bases sociais de poder do Estado.

Em seu livro *O populismo na política brasileira* (1978), fica claro ao longo de sua argumentação que o *compromisso* com as massas — segmentos urbanos em geral — por parte dos políticos é um recurso para encontrar suporte e legitimidade durante uma crise de instabilidade e de incerteza política. Por isso, segundo o autor, a categoria chave para descrever a relação que se estabelece entre o líder e as massas é a de “manipulação populista”, remetendo à ideia básica de controle e tutela do Estado. A categoria “manipulação” é marcada por uma grande e intrínseca

ambiguidade, por ser tanto uma forma de controle do Estado sobre as massas, quanto uma forma de atendimento de suas reais demandas.

Em geral, para o pesquisador, o governo populista se caracteriza sobretudo pela presença de um estado de compromisso e pela emergência das classes populares no cenário político. Baseado nesta perspectiva teórica, Capelato, argumenta que (2013, p.58) as experiências populistas na América Latina possuem dois aspectos em comum: o primeiro diz respeito a formulação de um projeto de modernização do país baseado em uma Estado intervencionista, com ênfase na industrialização. O segundo é a presença de um líder político carismático que conquista as massas, através da sua preocupação com o social, especialmente, no que diz respeito às questões trabalhistas. As diferenças, todavia, são muitas. Colocando em questão, inclusive, a plausibilidade de estudar regimes muito distintos sobre uma mesma lente.

Uma abordagem que contrasta com a de Weffort é a do sociólogo Octavio Ianni. Em sua obra, *O colapso do populismo no Brasil*, publicada em 1968, o pesquisador visou contextualizar o populismo no Brasil entre os anos de 1945 e 1964, período que ele denominou de “democracia populista”, dando sequência as teorias modernistas. O pesquisador identifica o golpe militar de 1964 como resultado do esgotamento das políticas populistas no Brasil. Neste sentido, compreendem-se as políticas direcionadas à manipulação das massa semelhantemente aos defensores da teoria da modernização. Ou seja, Ianni defende a tese de que a classe trabalhadora poderia ser entendida como facilmente manipulada e instrumentalizada por lideranças carismáticas. De modo que marca o final do populismo no Brasil, a partir do colapso do modelo de desenvolvimento econômico de transição — do rural para o urbano. Segundo esta perspectiva, a partir deste momento a economia do país estaria concentrada inteiramente nas indústrias e, portanto, as políticas populistas não dariam mais conta de controlar as massas. Resultando na intervenção dos militares e, subsequentemente, na instauração da ditadura militar.

Segundo seus críticos (2013, p. 61), essa concepção da emergência das políticas populistas entende a história como um processo evolutivo, ou seja, se baseia na concepção de um tempo linear que caminha por etapas sempre na mesma direção. Estas teorias fazem das sociedades modernas capitalistas um modelo para o desenvolvimento. Sendo assim, caracterizam qualquer política pública que intende atender as necessidades das camadas menos privilegiadas como manipuladoras e demagógicas. Como dito anteriormente, questionamentos a esta perspectiva ganham força a partir das décadas de 1970 e 1980, especialmente, a partir de novos trabalhos que demonstram que os movimentos sindicais das décadas de 1940 e 1950 eram mais ativos que as teorias de Ianni e dos modernistas pressupunham.

Muitos intelectuais de diferentes áreas passaram a rever os parâmetros de análise sobre os movimentos sociais, com o intuito de melhor compreender as experiências do presente. Pesquisas inovadoras sobre o movimento operário foram realizadas com o objetivo de reavaliar a atuação dessa classe frente à política varguista nos seus diferentes momentos. (CAPELATO, 2013, p. 61)

Podemos dizer, a partir destas análises, que a figura do trabalhador é resgatada como sujeito ativo do processo histórico, capaz de fazer escolhas lógicas baseadas em seu campo de possibilidades. Assim, o modo como o conceito era definido nos anos 50, como política de manipulação e cooptação dos trabalhadores pelo Estado, representada por um líder político carismático, foi ultrapassado. Contudo, a definição do conceito do “populismo” continua em disputa na academia. Vários outros trabalhos sugerem definições e metodologias distintas para sua análise, assim como outros contextos para datar sua origem. Fato que ressalta a plasticidade do conceito e a subsequente complexidade inerente ao seu estudo.

Outro ponto a ser ressaltado é a variedade de conotações que este conceito pode abarcar. Em seguida será analisado o uso do conceito no debate público, buscando assinalar as relações entre a conceitualização acadêmica do fenômeno e seu uso coloquial, especialmente no que diz respeito aos veículos mediáticos. Visto o recorte temático desta pesquisa, elegeu-se analisar o contexto das eleições



presidenciais de 1950. Uma vez que, os episódios envolvidos neste período são bastante elucidativos no que diz respeito a concepção de “populismo” pelo público da época.

### **A corrida presidencial de 1950 e seus impactos políticos**

No contexto das eleições presidenciais de 1950, o termo “populista” passa a ser usado no discurso político como sinônimo de manipulação e exploração do povo. O conceito é compreendido na época como uma tática de governo no qual o político propositalmente adota uma retórica que visa extorquir seu eleitorado, apelando a temas de interesse público e fazendo promessas vazias. Aqui, o objetivo será compreender de que modo a mídia da época se apropriou do conceito e atribuiu a ele a conotação pejorativa, que acompanha o fenômeno desde então. Será demonstrado que as mídias antivarguistas se apropriaram do termo “populismo” para travar guerra contra a figura de Getúlio Vargas que, segundo os grandes veículos midiáticos da época, era o exemplo máximo do populismo no Brasil. Capelato, em seu artigo “Mídia e Populismo/ Populismo e Mídia”, argumenta que os veículos de comunicação, especialmente os jornais, tiveram o poder de transformar o conceito em “uma arma de luta política” (2013, p. 65) contra a figura do ex-presidente. Tornando seu suicídio em 1954 uma vitória dos partidários do antigetulismo contra o populismo.

Este embate foi capitaneado por Carlos Lacerda, que na época era jornalista e dono do jornal Tribuna da Imprensa. Além dos jornais impressos, as emissoras de rádio, assim com os primeiros canais de televisão, participaram da articulação contra o governo do ex-presidente. A campanha contou com a participação dos maiores jornais da época, como o Correio da Manhã e O Estado de S. Paulo, além da própria Tribuna da Imprensa.

Em uma coluna publicada no dia 25 de maio, de 1950, na Tribuna da Imprensa, Carlos Lacerda escreve: “desse fenômeno que se chama o “populismo”,

mas cujo verdadeiro nome (...) é social-fascismo, isto é, uma demagogia “social” embrulhando um conteúdo inequivocamente totalitário, tornou-se a vitória do referido general uma espécie de pedra de toque do prestígio militar de Ademar, Getúlio e do comunismo”. No dia 19 de junho do mesmo ano, Gustavo Coração, um escritor e membro da UDN — o mesmo partido de Lacerda — publica no mesmo periódico: “Assim, diz esse leitor, seria mais razoável e mais justo o resultado de um pleito, e ficaria afastado o perigo do populismo”. No dia 21 do mesmo mês, seguem os ataques: “É inteiramente insensato pensar que é possível evitar a impostura, corrigir o populismo do sr. Getúlio Vargas ou do sr. Prestes, para continuarmos nós a viver esse monstruoso regime de duas humanidades que se desconhecem”. Podemos notar nestas passagens a postura geral adotada em relação ao populismo. O conceito é sempre caracterizado como perigoso e problemático, enquanto os políticos identificados como populistas são caracterizados como nocivos ao país.

O antagonismo entre as elites conservadoras e Vargas<sup>45</sup> esteve sempre presente. Contudo, a disputa ganha novas dimensões com o fim do Estado Novo e o processo da redemocratização. Vargas permanece no poder de 1930 até 1945. Nas eleições de 1945, Eurico Gaspar Dutra, filiado ao PSD, é eleito presidente. Contudo, só consegue ganhar as eleições com o apoio de Getúlio Vargas. Em 1930, a última eleição direta à precedência do país, votaram 1,9 milhões de eleitores, representando 5,7% do país. Em dezembro de 1945, 6,2 milhões de brasileiros foram às urnas, representando 13,4% da população. O resultado demonstra a influência de Vargas na classe operária e o repúdio das grandes massas ao antigetulismo. Getúlio sai como grande vencedor das eleições de 1945, sendo eleito como deputado em sete Estados

---

<sup>45</sup> A “elite” não era a única classe que se contrapunha o governo de Vargas. Os sindicatos, assim como o partido comunista, que se encontrava na ilegalidade na época, também fazia oposição ao governo. Ver: RODRIGUES, L. M. *Sindicalismo e Classe Operária, 1930 – 1964*. In: FAUSTO, B. **História Geral da Civilização Brasileira**. São Paulo: Difel, 1983.; e WEFFORT, F. C. *Sindicatos e Política*. São Paulo: USO, FFLCH, tese de livre-docência. Contudo, a menção específica das elites se deve ao fato de que a discussão desenvolvida diz respeito aos canais jornalísticos da época, cujos maiores expoentes estavam alinhados às alas conservadoras da sociedade. Principalmente no que diz respeito à figura de Carlos Lacerda, ver: CHALOUB, J. *Liberalismo de Carlos Lacerda*. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 4, 2018, p. 385-428.

e senador pelo Rio Grande do Sul e São Paulo. Disso, podemos apreender que “a máquina política montada pelo Estado Novo, visando apoiar a ditadura, podia ser também muito eficiente para captar votos, sob regime democrático” (FAUSTO, 2006, p. 399). Após a promulgação de uma nova Constituição<sup>46</sup>, a democratização no governo Dutra ficou a meio caminho (2006, p. 402). Os trabalhadores conquistaram o direito a greve e à livre associação, contudo, havia tantas imposições, que qualquer transgressão era punida e tida como ilegítima.

Os candidatos para as eleições de 1950 eram: Vargas, pelo PTB, Eduardo Gomes, da UDN e Cristiano Machado, do PSD. A campanha de Vargas estava baseada na defesa da industrialização e na promessa de ampliação das leis trabalhistas. Ele moldava seu discurso conforme o público do Estado que frequentava, ciente do fato de que agora seu êxito político dependia da capacidade de captar uma grande massa eleitoral. O político obteve 48,7% do total de votos, e tomou posse em 31 de janeiro de 1951.

No início de seu governo, houve uma mudança de postura no que diz respeito às políticas trabalhistas. O presidente não se limitou ao discurso, ele realmente incentivou a organização sindical e promoveu novas leis que beneficiavam exclusivamente os trabalhadores. O “pai dos pobres”, como foi apelidado, passa a adotar certos aspectos da linguagem dos sindicalistas para promover suas iniciativas e consolidar sua imagem como defensor das políticas públicas. Começa a utilizar com maior frequência expressões como “proletariado”, opondo este segmento da população aos “especuladores e os “gananciosos”, ou aqueles que defendiam os interesses do mercado.

É nesse contexto que, Carlos Lacerda declara Getúlio Vargas seu inimigo mortal e com ele, o populismo. Como mencionado, o veículo de comunicação principal utilizado pelo jornalista foi a Tribuna da Imprensa, contudo eram

---

<sup>46</sup> As principais mudanças da Constituição de 1946 foram: As mulheres, acima de 18, passam a ter direito e a obrigação do voto; foram enumerados os benefícios mínimos aos trabalhadores, não muito diferentes daqueles já previstos na Constituição de 1934. O sistema corporativista do Estado Novo foi reafirmado, os indivíduos possuiriam a liberdade de associação, mas apenas regulada pela lei. Os trabalhadores também têm o direito à greve, contudo, seu exercício deverá respeitar aquilo que for regulado pela lei.

frequentes suas intervenções em outras plataformas, como o programa de rádio O Globo e o periódico Correio da Manhã. Nestes se manifestava quase que diariamente a respeito de seus desacordos com o governo. No dia 1 de julho de 1950 publica uma matéria na *Tribuna da Imprensa* em que dizia: “O Senhor Getúlio Vargas, senador, não deve ser candidato à Presidência. Candidato, não deve ser eleito. Eleito não deve tomar posse. Empossado devemos recorrer à Revolução para impedi-lo de governar”. Em uma coluna de opinião que possuía no Correio da Manhã, frequentemente adjetivava Vargas de populista, ditador, totalitário e caudilho (2013, p.65). Diversas outras manchetes, artigos e colunas do mesmo tom foram redigidas pelo jornalista.

Lacerda passa a se pronunciar cada vez mais contra o governo de Vargas. Seus sentimentos podem ser resumidos por uma coluna que pública no dia 30 de março, de 1953, em que diz: “O fenômeno mais importante da eleição do prefeito de S. Paulo é ascensão da Democracia Cristã, derrotando o comunismo, o “populismo” e o reacionarismo. Populistas eram as forças principais que apoiavam o honrado professor Cardoso. Os srs. Vargas e Ademar de Barros davam a marca do “populismo” à sua candidatura. Os “shows” nos comícios, os esbanjamentos na propaganda, a orgia de gastos e de apelos vertiginosos aos instintos e não à razão dos eleitores, eram típicos recursos totalitários posto em prática, até agora com êxito, pelos srs. Getúlio Vargas e Ademar de Barros. Este chegou a financiar o Partido Comunista para criar um candidato que desviasse a “massa” do candidato Jânio Quadros.” Podemos concluir deste excerto que Lacerda tinha como objetivo caracterizar os políticos mencionados como manipuladores e, em geral, desqualificar suas iniciativas. Percebe-se, também, a caracterização dos apoiadores de ditos políticos como massas ignorantes, pessoas sem autonomia e sob o controle de líderes demagógicos.

Foi a partir de 1954 que a campanha contra Getúlio Vargas ganhou força nos órgãos da imprensa. Manchetes como: “Etapa final para o golpe de Estado”, “Por

que Lutero<sup>47</sup> é ladrão”, “Somos um povo honrado governado por ladrões” e “O governo de Getúlio Vargas é, além de imoral, ilegal. É um governo de banditismo e de loucura” invadem os jornais antigetulistas. No dia 11 de agosto, é publicado na Tribuna da Imprensa o seguinte texto: “A Getúlio Vargas dirijo, de todo coração, um apelo supremo; Presidente da República, renúncia para salvar a República. (...) Sai do poder, Getúlio Vargas, se queres ainda merecer algum respeito como criatura humana, já que perdeste o direito de ser acatado como chefe do governo”.

Em resposta as constantes manifestações de Lacerda, no dia 5 de agosto de 1954, há um atentado contra a sua vida. O incidente ocorreu na Rua Tonelero, no Rio de Janeiro, e resultou na morte do guarda-costas de Lacerda, Rubens Vaz. Acredita-se amplamente que um pistoleiro foi contratado pelo governo de Vargas para assassinar o jornalista. O fracasso do episódio intensificou o repúdio à figura do Presidente e ampliou a sensação generalizada de insatisfação. O movimento pela renúncia de Vargas atingiu grandes proporções. No dia 23 de agosto, foi assinado por 27 generais um manifesto exigindo a renúncia do presidente. No dia 24 do mesmo mês Getúlio Vargas comete suicídio no Palácio do Catete. Deixando uma nota que se tornou um dos documentos históricos mais emblemáticos da história do país.

A carta denunciava os “grupos internacionais” como os responsáveis pelos problemas do país. Afirmava que estes se opunham às garantias sociais dos trabalhadores e às propostas de impor limites aos lucros excessivos. Lê-se, no último parágrafo: “Lutei contra a espoliação do Brasil. Lutei contra a espoliação do povo. Tenho lutado de peito aberto. O ódio, as infâmias, a calúnia não abateram meu ânimo. Eu vos dei minha vida. Agora vos ofereço minha morte. Nada receio. Serenamente dói o primeiro passo no caminho da eternidade e saio da vida para entrar na História”. Segundo Fausto, “o suicídio de Getúlio exprimia desespero pessoal, mas tinha também um profundo significado político. O ato em si cotinha

---

<sup>47</sup> A matéria se referia a Lutero Vargas, o filho mais velho de Getúlio Vargas.

uma carga dramática capaz de eletrizar a grande massa” (FAUSTO, 2013, p.417). A mensagem que deseja que seu último ato comunique é da mais profunda devoção “ao povo brasileiro”, que seu corpo sirva de doação para as causas populares. De certo modo, Vargas obteve sucesso, uma vez que ficou marcado na história como a voz do povo, o “pai dos pobres”, e o responsável pela implementação das leis trabalhistas no Brasil.

Após o episódio do dia 5 de agosto na rua Tonelero, Lacerda acusa Vargas de ter orquestrado todo o caso. Publicando inúmeras matérias contra o político até o dia de sua morte. Após o suicídio do ex-presidente a situação se inverte, há uma comoção nacional em resposta à carta deixada por Getúlio. Defensores do governo chegam a atacar a sede da Tribuna da Imprensa. Assim, Carlos Lacerda é consolidado como o ícone do antivarguismo e, conseqüentemente, do antipopulismo.

### **Considerações finais**

É possível concluir que partindo da primeira conceitualização de “populismo” realizada pelo Grupo de Itatiaia o conceito adentra na esfera da linguagem política e se transforma em uma peça de disputa discursiva manejada pelos adversários de Getúlio Vargas. Foi identificado que o termo é empregado pelo público não especializado com uma conotação negativa. São populistas os políticos que enganam o povo com promessas nunca cumpridas ou, pior ainda, aqueles que se utilizam de retórica vazia em nome de seus interesses pessoais. Desta forma, o princípio da classificação, que identifica a categoria na experiência brasileira, acabou por ser associado a um critério de valor que hierarquiza e condena o populismo e tudo que ele possa adjetivar.

O campo semântico em que o “populismo” estava inserido em 1950 o situava sempre em relação a termos como “manipulação”, “tirania”, “massa” e “alienação”. Neste contexto, o líder populista é sempre uma personalidade mal-intencionada, que abusa de seus poderes e influencia a massa de trabalhadores alienados. A partir do

ponto de vista da *Begriffsgeschichte*, em que os conceitos são compreendidos como componentes estruturantes do pensamento, o discurso adotado pela mídia da época pode ser visto como um dos elementos fundamentais para o estudo dos acontecimentos políticos que compõem a história e a identidade do país.

Como mencionado, este texto teve como objetivo demonstrar que a plasticidade do conceito é um dos aspectos que possibilitou o uso político do termo evidenciado. Assim, temos que a conceitualização inicial do termo, que caracterizava as classes populares como alienadas e os políticos populistas como manipuladores, possibilitou sua cooptação realizada pelas mídias da década de 1950.

O movimento recente de teóricos que buscam se afastar desse entendimento do conceito indica a intenção destes pesquisadores de atribuir à classe trabalhadora maiores capacidades de agência política. A polissemia atrelada ao termo, explicita as inclinações políticas daqueles que apelam ao termo para deslegitimar qualquer figura política ligada às causas sociais. Contudo, disso não se deve entender que a pretensão do presente texto seria realizar uma defesa do “populismo”. Ou sequer propor uma conceitualização mais estável ao termo. Buscou-se apenas investigar as articulações entre a produção intelectual e seu uso político, que compõem sua rede de significados.

A compreensão do conceito como fenômeno linguístico permite que compreendamos sua atuação concreta sobre a realidade. O uso do conceito do populismo como arma de luta política pelas mídias antigetulistas fez parte do cenário político da década de 1950 e foi um dos fatores que contribuíram com a formação da cultura política nacional. Atualmente, o conceito ainda é empregado para desqualificar os governos populares, mesmo que vinculados a ideologias opostas. Esse tipo de associação representa uma releitura comprometida da história e tem sido alvo de questionamento por parte dos cientistas sociais que procuram alertar o público ao fato de que o uso político do passado nunca é descomprometido. Portanto, entende-se que compreender a variedade semântica dos conceitos fundamentais da política é essencial para a análise da realidade conjuntural do país,



uma vez que, como argumenta Koselleck, a história dos conceitos não se resume à análise da linguagem, mas sim à propriedade da linguagem em refletir a experiência política em curso e, também, indicar os projetos em disputa e as linhas de ação plausíveis para os diferentes atores políticos.

\* \* \*

## REFERÊNCIAS

CAPELATO, M. H. **Multidões em Cena**: Propaganda política no varguismo e peronismo. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. **Imprensa e História do Brasil**. São Paulo, Ed Contexto, EDUSP, 1988.

\_\_\_\_\_. Mídia e Populismo/ Populismo e Mídia. In: **Revista Contracampo**, v.28, n.3, ed. dez-mar, 2013, p. 52-72.

CHALOUB, J. Liberalismo de Carlos Lacerda. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 4, 2018, p. 385-428.

DELGADO, M. P. **O jornalista e o político Carlos Lacerda nas crises institucionais de 1950-55**. In: Anais do I Colóquio do LAHES, Juiz de Fora, junho de 2005.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo, EDUSP, 2006.

FERREIRA, J. O nome e a coisa: o populismo na política brasileira. In: Ferreira, Jorge (Org.). **O populismo e sua história: debate e crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 61-124.

GOMES, A. C. O populismo e as ciências sociais no Brasil: notas sobre a trajetória de um conceito. In: Ferreira, Jorge (Org.). **O populismo e sua história: debate e crítica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 17-58.

IANNI, O. **O colapso do populismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

JASMIN, M. G.; FERES JÚNIOR, J. História dos conceitos: dois momentos de um encontro intelectual. In: JASMIN, M. G.; FERES JÚNIOR, J. (eds.). **História dos Conceitos: debates e perspectivas**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2006. p. 9-38.

KOSELLECK, R. Un texto fundamental de Reinhart Koselleck: la Introducción al Diccionario histórica de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra. **Anthropos (versão e-book)**, n. 223, p. [n. p.], 2009.

KOSELLECK, R.; GADAMER, H.-G. **Historia y hermenéutica**. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

KOSELLECK, R. **Estratos do Tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto Ed. PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, R. Uma História dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Revista Estudos Históricos**, vol. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KOSELLECK, R. **Crítica e Crise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

TRIBUNA DA IMPRENSA. Disponível em:  
<[http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083\\_01&pagfis=1453](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_01&pagfis=1453)>

WEFFORT, F.C. **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. **Sindicatos e Política**. São Paulo: USO, FFLCH, tese de livre-docência.

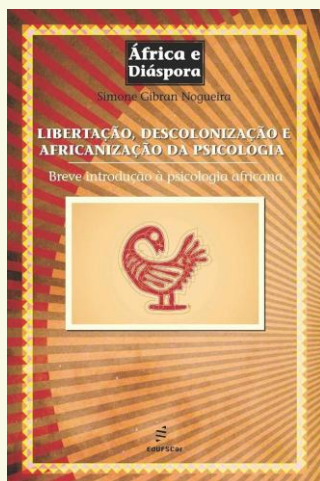
Recebido 20/10/2024

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



RESENHAS



NOGUEIRA, G. SIMONE. *Libertação, descolonização e africanização da Psicologia: breve introdução à psicologia africana*. São Carlos: EdUFSCar, 2019.

---

# A Psicologia e o estudo científico da africanidade

Jessica Karolene Sampaio Cardoso

<https://orcid.org/0000-0001-6729-4064>

*Universidade federal do Amapá*  
christiancosta2014@yahoo.com.br

**Resumo:** Esta resenha crítica apresenta o livro de Simone Gilbran Nogueira, *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana* (2019), abordando o conteúdo informado pela própria autora como fonte de conhecimentos para a Psicologia, outrora tratados como não acessíveis de forma científica. A autora defende o posicionamento de como a

psicologia africana pode e deve fazer parte dos campos acadêmico, social e científico, em um país que foi colonizado. Ao mudar o eixo de referência para o estudo da africanidade, demonstra uma atitude de resistência, para fazer parte de uma luta contínua para reconhecimento da humanidade, considerando que, durante séculos, foi negado este direito. Assim, a autora nos permite refletir, através do reconhecimento e valorização da própria cultura, ou mesmo de culturas ditas como “selvagens” ou “sem validade”. Ao utilizar de forma acadêmica, social e científica, o livro nos possibilita uma fonte contínua de análise interdisciplinar, epistemológica e, até mesmo, pluridisciplinar, contribuindo para a formação do profissional na área da psicologia, bem como para o leitor interessado, através de uma leitura acessível para quem busca essas temáticas.

**Palavras-Chave:** Africanidade; Psicologia; Epistemologias

---

Pode parecer que este título da resenha seja um pouco contraditório se nos atermos somente nas matrizes curriculares da maioria dos cursos de Bacharelado de Psicologia no Brasil. No entanto, a presente resenha crítica do livro *Libertação, descolonização e africanização da Psicologia: breve introdução à psicologia africana*, de Simone Gibran Nogueira (2019), mostrar a relação entre Psicologia, investigação científica e africanidade.

Nesta leitura, o leitor se sentirá cada vez mais motivado a refletir e a estabelecer novos diálogos entre academia, ciência e sociedade e, por que não dizer, novos diálogos consigo mesmo? Pois, assim como as trajetórias pessoal e profissional da autora se complementaram, permitindo conhecer mais sobre estudos afrocentrados, a psicologia como ciência é capaz de desenvolver novas abordagens através da africanidade. Neste percurso de descolonização da psicologia, a autora nos apresenta a filosofia africana, as produções que se completam na psicologia com as referências latino-americanas, considerando a relevância de três verbos: *reconhecer*, *utilizar* e *valorizar*. O que resulta nos esforços para a elaboração de novas epistemologias e metodologias não hegemônicas, a partir do ganho de consciência que emerge dos conhecimentos africanos que tanto se fazem presentes em nossas vidas.

O autor latino-americano, Martín-Baró (2009), relata que a Psicologia precisa se libertar das teorias e técnicas que a marginalizam dos justos anseios das maiorias

populares. Este processo a libertação deveria chegar aos psicólogos latino-americanos, para alcançar os bloqueios que impedem de nos posicionarmos a serviço dos oprimidos e poder oferecer a melhor capacidade científica para a transformação das nossas sociedades.

Nogueira vem apresentando resultados de pesquisa relacionados à psicologia africana e à cultura afro-brasileira, assim como à educação das relações étnico-raciais, à capoeira angola e à descolonização da psicologia. Criadora e mantenedora do site “Psicologia social e africanidade” [Disponível em: <https://psicologiaeaficanidades.com.br>], que tem como propósito fomentar o processo de libertação, bem como promover projetos comunitários fundados na filosofia UBUNTU, ou seja, relativos à filosofia africana. Reconhece-se que as ações deste projeto são fundamentadas no conhecimento que cura, tendo como base a formação corpóreo-intelectual fundada na prática da capoeira angola e nos estudos negro-africanos. Também é possível, no mesmo site, o acesso aos canais digitais para mais informações sobre o conteúdo produzido pela autora, como no caso da plataforma YouTube.

Outras obras, livros, capítulos de livros e artigos publicados pela autora: *Iê! Camaras. Plano de salvaguarda e inventário participativo* (2019), *Identidade, branquitude e negritude* (2014), *Educação das relações étnico-raciais: desafios das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008* (2017) e *Capoeira Angola de Pastinha: análise do princípio cultural à luz da Psicologia Africana* (2015).

Tal contextualização biográfica explicita a preocupação social de sua carreira, bem com os projetos sociais nos quais Nogueira mantém-se envolvida. De modo particular, no seu livro “Libertação, descolonização e africanização da Psicologia: breve introdução à psicologia” (2019), nota-se a contribuição para a formação nas ciências humanas e sociais direcionadas para a libertação da psicologia, o que permite abordar a história da psicologia e da política da produção de conhecimentos, bem como analisar as práticas de acolhimento e de atendimento em psicologia. Objetivamente, a autora apresenta uma leitura crítica sobre a colonialidade do saber



vinculada, na contemporaneidade, às relações entre poder e saber, considerando que a psicologia tradicional euro-americana atende e analisa casos relacionados à vida cotidiana de brancos e de não brancos, identificando, no entanto, que o histórico de colonização europeia repercute em efeitos psicossociais. A partir deste diagnóstico da psicologia tradicional, o pensamento decolonial e a práxis da libertação emergem, uma vez que o livro de Nogueira mantém o enfoque afrocentrado, considerando que estes estudos abordam a herança africana milenar como referência na produção, na reprodução de conhecimentos e nas práticas contemporâneas, tal como no caso da prática psicoterapêutica, assim como a visão de mundo africana é central nesta abordagem, que abarca desde o Egito, a África Negra e a diáspora.

Outro ponto relevante a ser destacado é a importância de que a Psicologia reconheça certas limitações históricas imperialistas euro-americanas em seus saberes e em suas práticas, não colocando este conhecimento acima do afrocentrado, de modo a permitir um diálogo entre diferentes perspectivas sobre o ser humano, para que se possam estabelecer relações sociais e produzir uma sociedade comprometida com o plural, o dialógico e o sensível ao reconhecimento de perspectivas epistemológicas igualmente relevantes. Por fim, o livro procura chamar a atenção de psicólogos – e demais pessoas interessadas –, sobre as relações de natureza étnico-raciais, considerando a relevância dos conhecimentos oriundos dos povos africanos, uma vez que foram trazidos para o Brasil e para outros locais do mundo contra a sua vontade, durante o processo de colonização concomitante às descobertas de novos continentes, além do continente europeu. Deste modo, para a psicologia brasileira trata-se de um convite para enfrentamentos dos desafios desta luta por reconhecimento, tanto epistemológico, quanto político, que perpassa a recordação de um difícil histórico.

Uma das características da descolonização dos conhecimentos é, justamente, um estudo crítico, aprofundado e engajado sobre a produção greco-romano-ocidental, o que nos permite reconhecer pontos a serem rediscutidos. O enfoque não é desmoralizar ou anular as produções acadêmicas e as práticas de atendimento

psicoterapêuticas hegemônicas, mas de apresentar uma perspectiva epistemológica igualmente válida, considerando que a psicologia hegemônica não é a *única fonte válida* para toda e qualquer forma de produção de conhecimento e de prática em psicologia. Este diálogo entre perspectivas igualmente válidas, ou seja, entre a psicologia tradicional e a decolonial, reconhece outras fontes de conhecimento que, a partir do saber produzido desde o *ponto de vista situado*, são promotoras de um processo de libertação.

O livro é dividido em quatro capítulos: O primeiro capítulo “Colonização e Descolonização da Psicologia”, que exploram em seus cinco subtítulos os estudos latino-americanos e euro-americanos, bem como a questão do eurocentrismo. A consideração da colonização mental, seja em afro descendentes ou em pessoas brancas, atentando também para a rejeição da ideia de supremacia racial branca. O segundo capítulo tem como título “Enegrecer, africanizar, aquilombar: processos históricos, políticos e científicos”, e está dividido em seis subtítulos, nos quais a autora destaca o contexto histórico dos estudos africanos, a contextualização da psicologia negra, a consideração dos estudos negros e das políticas públicas no Brasil, considerando a população afro-brasileira, as relações étnicas- raciais, bem como certos pontos importantes da psicologia negra nos EUA e no Brasil. No terceiro capítulo “Bases filosóficas e epistemológicas da psicologia africana”, a autora aborda os aspectos filosóficos da psicologia africana, considerando a psicologia africana e a personalidade na psicologia africana, a partir dos conceitos físico, mental e espiritual. Por último, o capítulo “Libertação, descolonização e africanização da psicologia” finaliza a sua análise sobre a produção de conhecimento e de práticas para a psicologia decolonial.

Os conceitos citados no parágrafo anterior da psicologia africana estão presente no subcapítulo: *Os componentes da personalidade africana: físico, mental e espiritual* (NOGUEIRA, 2019, p.110). Destaca-se que o conceito físico é uma característica do organismo, que procura manter sua própria existência, o ser humano nasce é, assim, voltado para o cuidado da vida do corpo. O recém-nascido responde a fome,

a sede e a dor, não é dada nenhuma lição sobre *como ser uma pessoa*. Com isso, a motivação para a preservação do ser individual inclui o seu próprio ser genérico. Já o componente mental (NOGUEIRA, 2019, p.112), corresponde à sobrevivência da vida mental. Utilizando o teórico Akbar como referência, a autora afirma que se trata de uma dimensão da vida, o grau de efetividade da esfera mental pode ser avaliado pela forma que se têm a preservação e a perpetuação de si mesma. Com isso, a inteligência da vida mental é sintonizada para ganhar esta informação. A vida mental tem como impulso expressar e continuar o seu próprio conhecimento, o que acontece por um desejo básico de comunicação. Por fim, o componente espiritual trata-se de fome natural pela vida espiritual, para descrever este conceito a autora busca a visão de mundo africana, que afirmam que o ser humano está ligado a uma força suprema no universo através da vida espiritual.

Para melhor compreendermos a descolonização, é necessário entender o que é a colonização. Em resposta, Nogueira utiliza como referência o autor Anibal Quijano, conhecido pela originalidade do tema da colonialidade do poder, considerando os aspectos implícitos e explícitos das relações sociais, do processo globalizante com os elementos de dominação, de exploração e de conflito. Também apresenta como referência o Conselho Latino-Americano de Cientistas Sociais (CLACSO), uma instituição internacional formada por pesquisadores que investigam o campo das ciências sociais e das humanidades. Na epígrafe do capítulo “Colonização e descolonização da Psicologia”, no qual a autora utiliza uma frase de Martin-Baró, abordam-se as questões dos movimentos sociais e da descolonização, questões estas que precisam estar presentes em nossas vidas, permitindo um esforço contínuo de incentivo à libertação, que é sempre apresentada sob o tripé *poder, saber e ser*, considerando que os movimentos englobam os processos de descolonização e de indigenização. Seguindo a sua fonte teórica explicitada na epígrafe, o livro provoca a reflexão sobre a necessidade de reconhecimento de uma coletividade que se faz a partir do “NÓS”, o que se torna claro a partir da epígrafe de Martin-Baró e da análise dos Psicólogos latino-americanos.

Estar atento às comunidades e às culturas afrodescentes é permitir que o saber e a vivência, que implica na interação com outros aspectos do desenvolvimento humano; é poder acessar elementos fundamentais das experiências humanas, a partir de um ponto de vista diferente daquele adotado pela psicologia tradicional de origem europeia e estadunidense, pois esta não comporta os processos psicológicos e as vivências da população afrodescendente. Com isso, a autora elabora três críticas direcionadas ao tradicionalismo da perspectiva euro-americana, sobre o eurocentrismo e sobre a suposição de uma supremacia racial branca. Para melhor compreendermos tais críticas, é necessário explicitar o papel histórico e social que direcionou para um sistema de sociedade que se tornou hegemônico. Partindo, neste particular, não apenas dos pensadores da CLACSO, como também do teórico e filósofo Enrique Dussel, que são suas referências usadas.

No segundo capítulo, com o título “Enegrecer, Africanizar, Aquilombar: Processos Históricos, Políticos e Científicos”, Nogueira aborda o surgimento da libertação quilombista. A partir desta exposição, podemos realizar um questionamento, tendo como ponto de partida do objetivo deste próprio capítulo: o que esse tema implica para a Psicologia? Essa interrogação perpassa a leitura deste livro. Neste capítulo é elaborado um início de resposta para essa pergunta. Considerando a produção de diferentes Psicologias (no *plural*, para sugerir o contraste com a aparente hegemonia da Psicologia tradicional euroamericana), na medida em que a autora utiliza com frequência a colonização e seu impacto na formação de relações de poder e de saber, pois, uma vez estabelecidas relações desiguais de poder, estas atingem com frequência as relações de saber.

Ao destacar o contexto que subjaz ao título deste capítulo, permite-se ver uma vasta amplitude acadêmica que aborda os aspectos da teoria e da prática, de modo que a autora deixa claro que não se trata de tirar ou mesmo de anular as bases históricas e teóricas que formaram a Psicologia, mas de permitir que tudo que *ficou do lado de fora* seja apresentado, valorizado ou simplesmente visto, como parte importante para o desenvolvimento humano e de tudo que é vivido nas experiências

humanas, na sociedade, na família, nas finanças, no atendimento das necessidades básicas humanas, uma vez que todos estes aspectos são importantes para a compreensão da vida em seu sentido mais amplo, pois percebe-se que, quanto um destes aspectos não é atendido, não está em pleno funcionamento, ou, pelo menos, em funcionamento satisfatório, existe um porquê. Como lidar com a mente e o comportamento humano, que é enigmático e complexo na diversidade das experiências de vida, estabelecendo apenas uma teoria dada como verdadeira? Reconhecer a necessidade de dar amplitude para o reconhecimento das diferentes experiências de ser humano promoveria também interdisciplinaridade que a Psicologia pode alcançar em termos teóricos e em suas práticas.

Saber o que foi a libertação quilombista e os caminhos ela possibilitou percorrer é, aos poucos, se permitir ver o outro lado, é aos poucos acrescentar outra fonte, que transforma o conhecimento acadêmico e político. Com isso, os pesquisadores que se dedicam aos estudos africanos do continente e da diáspora apresentam produções de uma ciência para que também se possa reconhecer a visão de mundo africana. Alguns teóricos são levantados para apontar a trajetória dos estudos africanos, africanos, afrocentrados ou africanos.

No terceiro capítulo que tem como título “Bases Filosóficas e Epistemológicas da Psicologia Africana”, Nogueira aborda como referência o autor Solano Trindade para fornecer esse embasamento filosófico da Psicologia Africana, ou seja, a origem, os pressupostos históricos e os princípios da Filosofia Africana. Se compreendermos que mesmo a história africana foi estudada inicialmente por pesquisadores em sua maioria brancos, provavelmente influenciados por um conhecimento acadêmico centrado nas perspectivas europeia e americana que podem suscitar, equivocadamente, a ideia uma supremacia racial branca devido ao histórico de colonização, aos estereótipos sobre a inferioridade física, fazendo com que a história e a cultura africana sirvam, em alguns casos, como justificativa de um passado em que os procedimentos coloniais e escravagistas estiveram presentes.

Nos estudos dos estadunidenses da luta antirracista e pelos direitos civis, o paradigma centrado na África encontrou terreno fértil e constituiu a sua interdisciplinaridade a partir dos anos 1960. Nos EUA, tanto a dimensão histórica particular que determina o lugar de origem e assegura a resistência política dos estudos negro/africanos como a dimensão universal das suas conjecturas, que podem desvelar subsídios milenares para a humanidade. Só que neste contexto histórico, devido à severa segregação racial construída sócio-historicamente a partir do século XIX, a dimensão particular dos estudos africanos se mostra a partir da resistência à opressão racial. A autora destaca que “[...] da mesma maneira que se buscam as origens do pensamento europeu na Grécia e em Roma, o pensamento, a história e as experiências dos negros devem ser resgatados no Egito e nas várias culturas do continente africano”, segundo os apontamentos de Silva e Silva (NOGUEIRA, 2019, p.124).

A partir desta citação, podemos nos perguntar como caracterizar os autores da Psicologia tradicional? Autora tenta não fixar a sua atenção em nomes de autores, mas, no sentido geral, considera que a psicologia tradicional é representada, em sua maioria, por nomes de pessoas brancas, homens, heterossexuais, considerando que este enfoque particular representaria uma psicologia focada somente na racionalidade.

Na área da Psicologia, os estudos africanos foram denominados *black psychology*, traduzido para o português como psicologia negra. Como referência a autora deste livro busca utilizar Maulana Karenga, que considera que a *Black psychology* busca o desenvolvimento de uma disciplina que tenha como objetivo o comportamento das pessoas negras e uma busca frenética de transformação de agentes conscientes de si próprios também dispostos a investir na própria libertação mental e política. Tendo, assim, eixos tais como: a crítica e rejeição severa a psicologia branca, desde a metodologia, as conclusões e as premissas ideológicas, desenvolvendo modelos afrocentrados de estudo e de terapia, bem como

intervenções autoconscientes para a promoção de um ambiente mais negro e, assim, mais humano, devido ao reconhecimento da diversidade de experiências vividas.

Por fim, no último capítulo “Libertação, descolonização e africanização da psicologia”, Nogueira afirma a libertação da Psicologia é um movimento histórico, intelectual, político, bem como busca a produção de conhecimentos e de práticas desde o seu nascimento na América Latina, na África e nos diferentes territórios do Sul Global. Segundo a autora, a libertação significaria:

Costumo dizer que a perspectiva da libertação é uma chave que abre a porta de saída da prisão mental do ocidentalismo, do eurocentrismo, do brancocentrismo, do patriarcado etc. (NOGUEIRA, 2019, p. 120).

E, para a Psicologia, isto implica em:

[..] uma chave que nos possibilita compreender que um modelo único de ser humano vem regendo as relações sociais em nossa sociedade hegemônica (NOGUEIRA, 2019, p. 120).

São ideias que a autora aponta que se fundamentam no âmbito das *Epistemologias do Sul*, o que contribui para a formação de uma Psicologia Crítica, que se dedica à libertação, à descolonização da própria Psicologia, incentivando a Psicologia Indígena, a Psicologia Africana, também a formação da Psicologia Política, dentre outros. Em suma, as epistemologias do sul, no geral, contribuem, no particular, para a formação de uma psicologia *plural, dialógica e engajada*. Nos termos que a autora utiliza, seria uma porta que se abre para vários caminhos, sejam eles para o reconhecimento da diversidade humana no mundo em que vivemos, para o reconhecimento das diversas experiências de vida, tal como as expressas no corpo, no intelecto e na espiritualidade, para as expressões da condição humana plena e em convivência, por vezes dialógica, por vezes, conflituosa.

Nogueira corrobora a perspectiva de autores, tais como Adams *et al.* (NOGUEIRA, 2019, p. 284), que afirmam que a psicologia da libertação apresenta uma forma de saber que privilegia a posição epistemológica das condições de opressão ou marginalização de pessoas e grupos. Outros autores são Paredes-



Canilao *et al.* (NOGUEIRA, 2019. p. 286), que abordam pluralidade de subjetividades, assim como as diferenças culturais e étnicas, os interesses políticos, que surgem e determinam envolvimento e movimentos de contestação.

Nogueira se baseou nas raízes africanas, com a parceria de autores afro-brasileiros e de intelectuais da diáspora e do continente, também em reflexões de acadêmicos e não acadêmicos com a abordagem da perceptiva “suleadoras”, que significa reconhecer, construir paradigmas, e uma resistência ao movimento de “nortear”, incentivando as africanidades. Com isso, o percurso para uma produção de perspectivas plurais, humanas e dialógicas para a produção das ciências psicológicas juntamente com heranças originárias africanas, promovendo uma leitura de desconstruções, de reconstruções e de construções das bases necessárias ao reconhecimento da diversidade das experiências de vida, que nos ajudam também a entender que o processo de libertação envolve a desconstrução daquilo anteriormente visto como a única realidade possível.

Assim como reconstrução e construção das possibilidades de existir, de reexistir, de conviver, de dialogar, de conflitar, a partir de novas bases, novas referências, novos pressupostos, oriundos de povos originários, mas que estão marginalizados na atual produção de conhecimentos das ciências psicológicas. (NOGUEIRA, 2019, p.121).

A indigenização de conhecimentos também se apresenta nesta reconstrução das ciências psicológicas, significando um processo contínuo, de religação de diversos assuntos, permitindo também uma reaproximação que permita ver, observar, bem como dar espaço para outras formas da ciência psicológica e de práticas psicoterapêuticas, pois, tal como a autora relata, reconhece-se a importância de conhecer as referências históricas dos povos originários.

Além disso, a investigação de Nogueira promove o movimento de enegrecer ou de africanizar as ciências psicológicas, permitindo a identificação do ser humano em suas manifestações plurais, originárias do continente mãe, ou seja, da África, trazidos para o Brasil e sendo mantidas na atualidade através das práticas tradicionais afro-brasileiras. A compreensão destas práticas de raiz africana que, na história do

Brasil, ocorreu com opressões genocidas. Sendo assim, autora mostra um caminho dialógico possível a ser percorrido com acadêmicos e não acadêmicos, para que se utilizam das referências originárias de raiz africana, que foram mantidas nas práticas tradicionais afro-brasileiras.

Em resumo, nas palavras de Nogueira, a obra *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana*:

[...] descreve brevemente processos históricos, políticos e científicos de povos afrodescendentes nas Américas e como eles mantiveram, muitas vezes à revelia da academia, suas perspectivas originárias em práxis comunitárias nos diferentes contextos da colonização e da colonialidade, bem como apresenta também esforços produzidos dentro da academia que se constituem como luta por libertação de todas as opressões. (NOGUEIRA, 2019, p.122)

Compreende-se essa citação da autora como um resumo e, ao mesmo tempo, como a expressão máxima da forma acadêmica esta obra. Acredita-se, além disso, que a obra conduz para outra perspectiva, das próprias reflexões internas e externas em que a leitura provoca ao leitor, ou seja, é uma obra completa, para fins acadêmicos, científicos, sociais e também pessoais, pois nos faz refletir sobre como formamos os nossos pensamentos e para onde eles vão nos conduzindo, sejam nas práticas de atendimento em psicologia ou nas vivências sociais.

Portando, enegrecer ou africanizar as ciências psicológicas é abranger com frequência investigações de identificação de noções de ser humano originárias do continente africano, que chegaram ao Brasil e são mantidas até os dias atuais, através das práticas tradicionais afro-brasileiras. Trata-se também da compreensão das práticas de raiz africana, que durante séculos foram oprimidas, considerando os princípios orientadores das práticas comunitárias e como elas são executadas nas ciências psicológicas, sendo, então, informadas pela visão de mundo de raiz africana, que pode favorecer a Psicologia enquanto ciência e prática profissional. Desta forma, incentivando uma psicologia dialógica, justa e mais plural, mostrando um caminho que pode ser trilhado por acadêmicos e não acadêmicos, que queiram utilizar como referência a matriz originária de raiz africana.

\* \* \*

## REFERÊNCIAS

**NOGUEIRA, S. G.** . Iê! Camaras. Plano de Salvaguarda e Inventário Participativo. 1. ed. São Carlos: Pedro & João, 2019. 46p .BENTO, M. A. S. (Org.) ; SILVEIRA, M. J. (Org.) ;

**NOGUEIRA, S. G.** (Org.). Identidade, Branquitude e Negritude; contribuições para a Psicologia Social no Brasil. 1. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. v. 1. 312p .

**NOGUEIRA, S. G.** Educação das Relações Étnico -Raciais: desafios das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008. In: Claudia Marinho Wanderley; Káchia Téchio. (Org.). I SOEITXAWÉ: Congresso Internacional de Pesquisa Científica na Amazônia. 1ed.Campinas: Cláudia Wanderley; Káchia Téchio, 2017, v. 82, p. 495-520

**NOGUEIRA, S. G.** Capoeira Angola de Pastinha: análise do princípio cultural à luz da Psicologia Africana. In: Joseana Miranda Freitas. (Org.). Uma Coleção Biográfica: os Mestres Pastinha, Bimba e Cobrinha Verde no Museu Afro-Brasileiro da UFBA. 1ed.Salvador: EDUFBA, 2015, v. , p. 1-375.

**MARTÍN-BARÓ, I.** Psicología social. V: Sistema y poder. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeon Cañas. (1984).

Recebido 24/06/2022

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



/traduções

# Sobre a Deflagração

Julius Robert von Mayer

[TRADUÇÃO]  
Lucas Pires Ramos<sup>48</sup>

<https://orcid.org/0009-0007-3559-3036>

*Universidade Estadual de Campinas*

lucaspiresramos@gmail.com

---

## Nota preliminar do tradutor

Apesar do presente artigo do médico e físico Julius Robert von Mayer, “Sobre a deflagração” (1876), não ser precisamente um artigo filosófico, o conceito físico-químico abordado nele traz consigo uma série de consequências para a filosofia do século XIX, tal como se constata na filosofia nietzscheana. Apesar de Nietzsche não aceitar integralmente as teses de Mayer, criticando-o em 20 de março de 1882 a Heinrich Köselitz (Peter Gast) pelo seu “preconceito da matéria”<sup>49</sup>, o autor de

---

<sup>48</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 2024 (Março). Atualmente, graduando do Bacharelado na mesma universidade. Pesquisa realizada pelo PIBIC sob financiamento do CNPq (2022-2023): Sobre a (im)possibilidade de libertação do ressentimento na filosofia de Nietzsche. Pesquisa vigente sob financiamento da Fapesp (2023-): ressentimento e suicídio na filosofia nietzscheana. Nível B2.1 de alemão certificado pelo Institut für Internationale Kommunikation (2024).

<sup>49</sup> Eu li R<obert> Mayer: querido, ele é um grande especialista — e nada mais. Eu estou espantado com o quão bruto e ingênuo ele é em todas as colocações gerais: ele acredita ser sempre maravilhosamente lógico quando ele é meramente teimoso. Se alguma coisa está bem refutada, é o preconceito da “matéria” (Stoff): a saber, não por um idealista, mas sim por um matemático — por Boscovich. Ele e Copérnico são ambos os maiores adversários da aparência: desde ele *não há mais nenhuma matéria*, a não ser como simplificação popular. Ele levou ao fim a teoria atômica. A *gravidade* (*Schwere*) com certeza não é nenhuma “propriedade da matéria”, simplesmente porque não há matéria. A *força gravitacional* (*Schwerkraft*) é com certeza, precisamente como *vis inertiae*, uma forma de aparição da força (simplesmente porque não

Zaratustra não se contrapõe, segundo Günter Abel (1998, p. 86), às noções de conservação de energia e de deflagração. Esta última ganha forte influência no pensamento de Nietzsche como o conceito “de uma realização de uma força latente, de uma energia oculta” (MITTASCH, 1950, p. 21). Em uma carta a Peter Gast, datada de 21 de abril de 1881, Nietzsche a conclui com o seguinte comentário referente ao livro *Die Mechanik der Wärme* (A Mecânica do Calor) de Mayer: “‘Sobre a deflagração’ é para mim o mais essencial e mais útil no livro”. Na mesma época, Nietzsche também anota: “Não há para nós causa e efeito, mas apenas seguimentos (‘deflagrações’)”<sup>50</sup>. O aspecto que mais teria interessado a Nietzsche, segundo Ernani Chaves, teria sido o de que, no plano dos seres vivos, estamos diante de elementos qualitativos, isto é, “que a deflagração pode provocar tanto o sofrimento, quanto a alegria, tanto o prazer, quanto a dor” (2014, p. 180). Antes do contato com Mayer, Nietzsche já havia se interessado por um processo semelhante, mas servido por ele sobretudo no âmbito da estética: trata-se da *katharsis* aristotélica, ou melhor, de sua “descarga” (*Entladung*), tal como o termo *katharsis* foi traduzido para o alemão por Jacob Bernays. Quando, todavia, a “descarga” de Bernays se relaciona com a “deflagração” de Mayer, a referência inicial de Nietzsche no campo da estética é deslocada para o campo da cultura num sentido mais amplo, “uma vez que o processo de descarga não é ativado apenas pela tragédia, mas também por outros rituais presentes numa determinada cultura, tais como os rituais religiosos e os dias festivos” (CHAVES, 2014, p. 181). A partir de então, a “deflagração” de Mayer não apenas aparece no plano de fundo de diversos momentos da análise de Nietzsche em *A Genealogia da Moral* (1887), na qual se tenta compreender a necessidade da descarga e as consequências de sua inibição, mas também das reflexões sobre

---

há nada senão força): a relação *lógica* dessa forma de aparição com as outras, por exemplo, com o calor, ainda é completamente obscura. — *Supondo*, porém, que ainda se acredite com M<ayer> na matéria e no átomo preenchido, então não se pode decretar: “há apenas *Uma* força”. A teoria cinética ainda *deve* ao menos vincular aos átomos, com exceção das energias de movimento, ambas as forças da coesão e da gravidade. Isso fazem também *todos* os físicos e químicos materialistas! e os melhores partidários do próprio M<ayer>. *Ninguém* renunciou à força gravitacional! — Por último, M<ayer> também tem no plano de fundo uma *segunda* força, o *primum mobile*, o bom Deus, — ao lado do próprio movimento. Ele tem também *completa* necessidade dele! (KGB 3.1, p. 183-184).

<sup>50</sup> Fragmento Póstumo 11[81] de Primavera-Outono de 1881 (KGW 5.2, p. 370).

estímulos e desgastes em suas últimas obras, sobretudo em *Crepúsculos dos Ídolos* e em *Ecce Homo*. Compreender o conceito de “deflagração” em Mayer, contribuiria, portanto, tanto para a compreensão de diversos conceitos-chave na filosofia nietzschiana, quanto para o debate filosófico da época, no qual Nietzsche era um dos grandes expoentes.

\* \* \*

## REFERÊNCIAS

ABEL, Günter. **Nietzsche: die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr**. Berlin; New York: de Gruyter, 1998.

CHAVES, Ernani. *Entladung* como *Auslösung* na *Genealogia da moral*, de Nietzsche. In: GARCIA, André L. M. e ANGIONI, Lucas (Orgs.), **Labirintos da Filosofia**: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacóia Jr., Campinas: Editora Phi. 2014.

MITTASCH, Alwin. **Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit**. Berlin, Göttingen and Heidelberg: Springer-Verlag, 1949.

NIETZSCHE, F. **Nietzsche Werke**. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Fünfte Abteilung, zweiter Band (5.2). Berlin: Walter de Gruyter, 1973.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche Briefwechsel**. Kritische Gesamtausgabe (KGB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte Abteilung, erster Band (3.1). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981.



## Sobre a deflagração

Muitos processos naturais apenas ocorrem quando são iniciados por um empurrão, e esse processo<sup>51</sup> é o qual a mais nova ciência nomeia como “a deflagração”<sup>52</sup>. Um exemplo próximo talvez seja o gás explosivo. Uma mistura de oxigênio e gás hidrogênio em proporção, na qual ela fornece a água, não entra, como se sabe, em si e por si em nenhuma ligação química até que a mesma seja iniciada pelo calor, por faíscas elétricas ou carvão de platina. Da mesma forma quando nós acendemos um pequeno fósforo através de um pouco de calor de fricção e iniciamos, por meio desse pequeno fósforo em chamas, um outro qualquer grande processo de combustão, então nós também temos aqui novamente um simples exemplo de “deflagração”, e tais exemplos se mostram em infinita abundância. Uma leve pressão com os dedos produz em armas de fogo um poderoso efeito e assim por diante.

Para a demonstração da equivalência que acontece entre movimento e calor, eu apresentei no ano de 1842, em um artigo publicado nos anais de Wöhler e Liebig, a proposição “*causa aequat effectum*”<sup>53</sup> e lá disse que ora se deve ver o movimento como causa do calor gerado, ora o calor como causa do movimento gerado. Ao que parece essa afirmação não é contestada por mais ninguém atualmente. A proposição: a causa é igual ao efeito está então inquestionavelmente correta, quando as expressões “causa e efeito” são utilizadas no sentido e no significado de como elas estão utilizadas no artigo mencionado. Em sentido completamente diferente costuma-se falar também em causa e efeito no que diz respeito à deflagração, onde a causa não apenas não é proporcional ou igual ao efeito, mas também onde, de fato, não há

---

<sup>51</sup> Ao longo deste artigo, Mayer frequentemente se serve de um termo latino e de um germânico para se referir a um conceito. Embora essa variação de uso pareça ser estilística e não conceitual, serão destacados todos os momentos em que apareça o termo menos frequente. Neste primeiro caso, Mayer utiliza-se aqui do termo *Vorgang*, ao invés de *Prozess*. Este último aparece sempre em palavras compostas, como na primeira oração *Naturprozesse* (“processos naturais”). Vale informar desde já que todas as notas são do tradutor.

<sup>52</sup> *Auslösung* expressa a liberação/eliminação/dissolução de algo, tendo, assim, o sentido de “ativação”, “disparo”, “desencadeamento”.

<sup>53</sup> A saber, “*causa é igual ao efeito*”.

qualquer relação quantitativa entre causa e efeito, mas, antes, onde, por via de regra, a causa indica uma grandeza infimamente pequena em relação ao efeito. Sem dúvida, no que se refere à deflagração, poder-se-ia, em vez de causa e efeito, falar também de “empurrão” ou “provocação” e “resultado”<sup>54</sup>; todavia eu me acomodei de bom grado desde sempre ao uso dominante da língua, no qual eu devo entretanto notar que os fenômenos de deflagração não estabelecem por isso nenhuma exceção da proposição “*causa aequat effectum*”, pois, nestas últimas, as expressões “causa e efeito” são utilizadas em sentido totalmente diferente.

Tenhamos nitidamente em vista essa coisa também por outro lado. Por repetidas vezes eu já apontei que a essência e o avanço da mais nova física se baseiam sobretudo em que se determina numericamente os objetos da pesquisa, isto é, em que se mede segundo unidades inalteráveis. A unidade de trabalho em Mecânica se chama, como se sabe, o “quilograma-metro”, mas nomeia-se a unidade do calor de “unidade de calor”<sup>55</sup> ou “caloria”. Ao chegar nesse ponto, basta apenas mais um passo para reconhecer a existente proporção de grandeza entre unidade de trabalho e de calor, com a qual se obteve equivalência de calor em Mecânica. Nós ganhamos de tal modo um fundamento completamente sólido para a ciência, mas é apenas o fundamento com o qual nós não devemos permanecer, pois quem se demora na estação de trem, não avança em seu caminho; mas quem sai da sala de espera e entra no vagão, se move, por assim dizer, em um mundo completamente diferente. Os inúmeros processos de deflagração têm agora, em comum, o distinto traço de que *neles não se pode mais contar segundo unidades*, e conseqüentemente a deflagração não é de fato mais nenhum objeto para a matemática. O campo da matemática tem, como cada outro reino também, seus limites naturais, e nosso campo atual está

---

<sup>54</sup> Além de causa (*Ursache*) e efeito (*Wirkung*), portanto, poder-se-ia se referir à causa como “empurrão” (*Anstoss*) ou “provocação” (*Veranlassung*) e ao efeito como “resultado” (*Erfolg*).

<sup>55</sup> A unidade de calor (*Einheit der Wärme*) é nomeada como “unidade de calor” (*Wärmeeinheit*).

precisamente fora desses limites. A infinita quantidade de processos<sup>56</sup> de deflagração escapam de todo cálculo, pois qualidades não podem ser determinadas numericamente tal como quantidades. Apenas poderia se surpreender aquele que, por insuficiente conhecimento do assunto, julga que a matemática seja mais capaz do que a mesma está de fato em posição de produzir segundo sua natureza. Mas se nós também, para chegar ao nosso presente objeto, abandonamos e tivemos de abandonar o método numérico, não significa que avançaremos menos por isso sobre a sólida base factual.

As deflagrações desempenham um grande e importante papel não apenas na natureza inorgânica, da qual foram tomados os exemplos mencionados de início, mas também no mundo vivente, e especialmente, portanto, na fisiologia e psicologia. Todos os processos de fermentação baseiam-se na deflagração. O açúcar ternário composto de oxigênio, hidrogênio e carbono não mostra na solução aquosa nenhuma tendência à fermentação. Quando, porém, se introduz, na solução de açúcar, apenas uma baixa quantidade de agente de fermentação, de fermento<sup>57</sup>, de uma substância composta de modo quaternário, muito rica em nitrogênio, a fermentação<sup>58</sup> é, com isso, imediatamente iniciada e realizada, tal como quando um pedaço de acendalha em brasa surte efeito em um amontoado de serragem seca.

Se entrarmos no mundo vivente, veremos que nossa vida inteira está ligada a um ininterrupto processo de deflagração, o qual agora temos que pesquisar de mais de perto. Os fenômenos de movimento que ocorrem constantemente durante a vida se baseiam todos na deflagração. Pode-se classificar esses movimentos em involuntários, semi-voluntários e voluntários; uma vez que, porém, esses últimos dão a imagem mais nítida da deflagração, nós queremos nos deter exclusivamente neles. Os movimentos voluntários surgem, como se sabe, através da contração das fibras

---

<sup>56</sup> Este é o único caso neste artigo em que, ao invés do uso do termo *Process*, Mayer utiliza o termo *Vorgang* em uma palavra composta: *Auslösungsvorgängen* (“processos de deflagração”).

<sup>57</sup> O termo empregado por Mayer é *Ferment*, que pode ser também pode significar “enzima”.

<sup>58</sup> Diferente das outras vezes, Mayer emprega aqui o termo *Fermentation* ao invés de *Gäbrung*.

musculares estriadas; a deflagração, entretanto, ocorre através da atuação dos nervos motores sem gânglios. Comparou-se frequentemente e apropriadamente os nervos com os fios do telégrafo. No entanto, a velocidade de condução dos nervos é infinitamente pequena se comparada com a velocidade da oscilação elétrica no fio; contudo, ela ainda é grande o suficiente (em cerca de 30 metros por seg.) para aparecer em pequenas distâncias, das quais se trata aqui, como infinitamente grande. A vontade é, então, admitidamente dirigida de modo inteiramente misterioso e incompreensível através dos nervos de movimento para os músculos correspondentes, e deste modo ocorre imediatamente a deflagração, a ação desejada. Essas coisas são conhecidas. Agora eu quero, entretanto, chamar a atenção para algo que eu bem sei que até então ainda não foi considerado, embora tal coisa seja, a meu ver, de grande importância.

Os nervos motores têm, com as raízes nervosas sensoriais dotadas de gânglios, um centro em comum, o *sensorium commune*, e agora já é estabelecido que *a respectiva condição do aparelho de deflagração é decisiva para o sentimento geral*, ou para o *estado de saúde* geral. Um agradável sentimento de saúde documenta um imperturbado aparelho de deflagração, enquanto, por outro lado, cada perturbação ocorrida neste último se manifesta através de sensações muito desagradáveis. Em geral vale, portanto, a proposição de que as deflagrações fisiológicas corretas, a saber, quando tais não ultrapassam certos limites, são sentidas como agradáveis, e se baseiam também nesse fato um amontoado de satisfações, p. ex. ir passear, cantar, dançar, nadar, patinar, e afins. Bebidas alcoólicas promovem a deflagração corporal e espiritualmente, “o vinho alegra o coração do homem”<sup>59</sup>, ao passo que narcóticos deprimem a deflagração e portanto, especialmente com pessoas de nervos fracos, com mulheres e crianças, provocam facilmente sensações<sup>60</sup> muito desagradáveis. Se,

---

<sup>59</sup> Embora *Mensch* seja aqui traduzido como “homem”, uma vez que logo em seguida é contraposto o caso das mulheres, será posteriormente traduzido por “ser humano”, cuja abrangência está contida no termo alemão.

<sup>60</sup> Diferente das outras vezes, Mayer utiliza aqui o termo *Sensationen* ao invés de *Empfindungen*.

portanto, o aparelho de deflagração é perturbado, o sofrimento substitui a alegria. Em doenças, especialmente na febre, o sentimento comum<sup>61</sup> está também proporcionalmente perturbado, tal como a capacidade de deflagração. Em um curto trabalho “Sobre a Febre”, publicado no ano de 1862, eu apontei que a perturbação da regulação de calor é um sintoma essencial de todas as doenças febris, e nesse ínterim isso também foi reconhecido por outros patologistas. A capacidade de deflagração perturbada simultaneamente com isso se manifesta, entretanto, claramente através de dolorosa lassidão e fadiga dos membros, o que fez com que a febre tifóide, onde tais sintomas se mostram especialmente fortes, tenha recebido sem dúvida o nome de “febre dos nervos”. Assim também, após o corte do tendão, por meio do qual a deflagração é interrompida localmente, sempre surge, para o que chamou a atenção principalmente Heine, um sentimento muito incômodo de que as respectivas partes do músculo tornam-se secas<sup>62</sup>. Pessoas, para as quais a deflagração está localmente prejudicada ou tolhida, seja por malformação ou perda dos membros, são atormentadas por constante má-disposição, a qual a habituação pode até amenizar, mas nunca suprimir totalmente. Resulta claramente do que foi dito, como eu quero aqui notar de passagem, quão inapropriado é quando, no desleixo irresponsável com sofrimentos psíquicos e perturbações espirituais<sup>63</sup> dos quais nenhum mortal está poupado, reprime-se brutalmente as tão necessárias deflagrações com camisas, cadeiras e camas de força. Isso é sem dúvida um método muito cômodo, posto que não exige arte alguma; mas o mesmo, em todos os casos, introduz por experiência grandes prejuízos a tais maltratados e deixa para trás, mesmo nos casos mais favoráveis, um sentimento permanente de amargura. Que ao menos não possa reivindicar o título de um médico cuidadoso quem está em posição

<sup>61</sup> Apesar da proximidade entre os termos, é importante destacar que aqui Mayer emprega o termo *Gemeingefühl* (sentimento comum) e não, como antes, *Allgemeingefühl* (sentimento geral). Enquanto *gemein* diz respeito ao ordinário, mediano, frequente; *allgemein* expressa algo abrangente, para todos os lados, geral, que não se restringe a um indivíduo.

<sup>62</sup> O adjetivo *pelzig* contém diferentes significados. Além de *incrustado com uma camada, seco e áspero de modo desagradável*, ele também pode significar *peludo e um pouco áspero, algo que se sente dormente, algo relativo à pele de animal*.

<sup>63</sup> O adjetivo *geistig* abarca também o sentido de *racional, intelectual, mental*.

de empregar tais instrumentos absurdos! — Tal como a mágoa é uma passiva dor da alma, a ira é uma [dor] ativa que aumenta tremendamente a tendência de deflagração, em particular, a da língua, e alivia-se através disso, com que, entretanto, não está necessariamente dado que as ações cometidas *in ira* devam ser destrutivas e inadequadas. Se o impaciente p. ex descarrega sua ira em uma lenha que ele serra e parte, então ele comete, enquanto ele desabafa, ainda uma ação externamente adequada.

As deflagrações fisiológicas na mais alta potência são os afazeres sexuais. Há também, entretanto, deflagrações patológicas que devem ser mencionadas aqui do mesmo modo por questão de completude. São esses os processos de doença que ocorrem em consequência do contágio. O contágio<sup>64</sup> é o fermento que efetua a deflagração patológica, seja, p. ex. a linfa da varíola bovina (Kuhpockenlymphe) mais altamente benéfica, seja o terrível veneno do cadáver. — Mas voltemos ao objeto principal de nossa presente discussão, à agradável sensação ligada em geral à deflagração. Não apenas as deflagrações fisiológicas internas são uma fonte de bem-estar e alegria; mas também as deflagrações externas estão concedidas a efetuar satisfação no ser humano. Muito significativamente diz o poeta:

“Alegria, bela *faísca dos deuses*”<sup>65</sup>

A faísca é precisamente, como já vimos no início, o que efetua em inúmeros casos a deflagração. O ser humano é, segundo sua natureza, constituído de tal modo que deseja obter os maiores êxitos possíveis com o emprego dos menores meios. A satisfação que se sente com o disparo da arma de fogo é, para isto, uma prova clara. Da minha juventude ainda me recordo bem como eu passei algumas horas em tardes

---

<sup>64</sup> Diferente da última ocorrência, Mayer emprega aqui o termo *Contagium* ao invés de *Ansteckung*.

<sup>65</sup> Referência ao poema *Ode an die Freude* (Hino à Alegria) de Friedrich Schiller, musicado por Ludwig van Beethoven na *Sinfonia n.º 9*.

livres a puxar a comporta em uma fábrica de serragem através da pressão sobre uma alavanca e a colocar assim o mecanismo em movimento. Deve-se incluir aqui também o puxar das rédeas ao cavalgar e conduzir, e assim por diante. Se, todavia, o ato de efetuar deflagrações também é uma inesgotável fonte de prazeres<sup>66</sup> permitidos e satisfações inofensivas, então deve ser, contudo, notado que, infelizmente, a coisa conduz também muito frequentemente às ações mais inapropriadas e aos crimes mais repreensíveis. Não precisamos recorrer a Heróstrato; nós podemos nos contentar com o presente. Atentados têm sem dúvida em geral o seu motivo na busca de obter êxitos certamente evidentes, isto é, portanto, de efetuar deflagrações mais poderosas possíveis; é o mesmo com o incendiar e com a horrível operação de arruinar trens inteiros através de blocos de pedra rolados sobre os trilhos. Sim, se nosso planeta fosse constituído tal que fosse possível a cada um explodir a si mesmo em pedaços como um recipiente preenchido com dinamite, então certamente a qualquer momento as pessoas se encontrariam bastante dispostas a deixar explodir nossa bela terra no espaço com sacrifício de suas próprias vidas. Fausto diz para Mefistófeles:

“Fazer primeiro esse mundo em escombros,”<sup>67</sup>

e Wallenstein fala:

— antes eu afundo na negatividade,  
Tão pequeno acabo, eu que comecei tão grande;  
Antes com cada miséria me confunde  
O mundo, que o dia cria e destrói:  
Antes pronuncio ao mundo e à posterioridade meu nome  
Com repulsa, e *Friedland* seria o lema  
Para cada ato criminoso<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Embora até então o termo *Freude* tenha sido traduzido como “alegria”, aqui a expressão *erlaubter Freuden* parece ser melhor expressa por “prazeres permitidos” do que “alegrias permitidas”.

<sup>67</sup> Verso 1.661 de *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe.

<sup>68</sup> *A morte de Wallenstein*, VI. O terceiro tomo da trilogia de *Wallenstein* de Friedrich Schiller.

É suficientemente conhecido para quais anomalias lastimáveis as deflagrações sexuais também conduzem de modo demasiadamente frequente.

Por sinal, não pode ser minha intenção querer tratar exhaustivamente aqui de um objeto inesgotável em si e para si, e me contento em ter apenas chamado a atenção para o mesmo, do modo mais breve possível.

\* \* \*



## REFERÊNCIAS

MAYER, Julius Robert von. Ueber Auslösung. In: **Die Torricellische Leere und über Auslösung**. Stuttgart: J. G. Cotta, 1876. Disponível pela Bibliothek des Deutschen Museums em: <https://digital.deutsches-museum.de/en/digital-catalogue/library-object/BV020316726/>

Recebido 20/03/24

Aprovado

Licença CC BY-NC 4.0



## **DIRETRIZES PARA AUTORS**

**1.** A revista Cadernos PET Filosofia aceita colaborações em forma de textos inéditos nos seguintes moldes:

**1.1.** Artigos de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. Devem vir acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 200 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês.

**1.2.** Resenhas críticas de um livro ou de vários, cujos temas sejam correlatos, publicados nos últimos cinco anos. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa da(s) obra(s) analisada(s). O limite é de até 5.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

**1.3.** Traduções acompanhadas do texto original utilizado, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais, quando for o caso. O limite é de 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé.

**1.4.** Entrevistas de até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé. As entrevistas devem apresentar o tema, com até 600 palavras, bem como apresentar entrevistadxs e entrevistadorxs. Pede-se, adicionalmente, uma autorização dxs entrevistadxs, concordando com a publicação.

**2.** As colaborações recebidas são submetidas à Comissão Editorial, que avalia a pertinência e adequação com relação à linha editorial. Os trabalhos aceitos seguem então ao processo de avaliação por pares (peer-review), às cegas (double blind review), havendo ainda um terceiro parecer quando os dois anteriores forem divergentes. Por fim, a colaboração pode ser (1) aceita, (2) aceita com correções, ou (3) recusada.

3. As colaborações devem ser submetidas por meio da biblioteca digital de periódicos, da UFPR, através do endereço <revistas.ufpr.br/petfilo>. O acesso é gratuito e não há taxas para submissão ou publicação. Em caso de dúvidas ou problemas no envio de colaborações, entre em contato pelo email <[pet.filosofia@ufpr.br](mailto:pet.filosofia@ufpr.br)>.

4. Quanto à formatação dos arquivos a serem enviados, eles devem seguir as seguintes especificações:

4.1. As colaborações devem estar formatadas em tamanho “A4”, alinhamento “justificado”, espaçamento de “1,5 pontos”, margens laterais “entre dois a três centímetros”, corpo “12” e utilizando apenas uma “única fonte tipográfica” (por exemplo, Times New Roman).

4.2. As notas de rodapé são utilizadas na mesma página de referência. Citações com mais de três linhas devem ter recuo e fonte corpo 11. O formato geral de citação é <SOBRENOME, ANO, Página>, com referências bibliográficas ao final do trabalho, em ordem alfabética. Para uma lista detalhada de casos de citação, basta seguir as diretrizes do Manual de Documentos Científicos da UFPR, disponível em <[www.portal.ufpr.br/normalizacao.html](http://www.portal.ufpr.br/normalizacao.html)>.

4.3. O arquivo para submissão deve ser em formato XML (extensões “.doc” / “.docx” / “.odt”), gerado por programas tais como Microsoft Word, Google Docs ou Apache OpenOffice.

5. A identificação de autoria deverá ser registrada diretamente na plataforma de submissão (nome e sobrenome, filiação institucional, e-mail, ORCID-iD). Não deve constar identificação de autoria no próprio arquivo submetido, assegurando assim uma avaliação por pares às cegas.

6. A Comissão Editorial se reserva o direito de não aceitar duas ou mais submissões de mesma autoria na mesma edição.

7. Lembramos que as afirmações feitas por meio de artigos, resenhas, traduções e entrevistas são de inteira responsabilidade dxs autorxs que assinam as respectivas contribuições.