



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Camila Kulkamp

**Uma Leitura Imagética Feminista da Filosofia Política Ocidental**

Florianópolis  
2024

Camila Kulkamp

**Uma Leitura Imagética Feminista da Filosofia Política Ocidental**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal de Santa  
Catarina como requisito parcial para obtenção  
do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Janyne Sattler

Florianópolis  
2024

Kulkamp, Camila

Uma Leitura Imagética Feminista da Filosofia Política Ocidental / Camila Kulkamp ; orientador, Janyne Sattler, 2024.

298 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Feminismos. 3. Política. 4. Mulheres. 5. Imagens. I. Sattler, Janyne. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Camila Kulkamp

## **Uma Leitura Imagética Feminista da Filosofia Política Ocidental**

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 30 de agosto de 2024, pela banca examinadora composta pelas seguintes membras:

Prof(a). Dr(a). Janyne Sattler (Orientadora e Presidente da Banca)  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof(a). Dr(a). Mariana Paolozzi Servulo da Cunha (Membra Titular – Interna)  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof(a). Dr(a). Ana Míriam Wuensch (Membra Titular – Externa)  
Universidade de Brasília

Prof(a). Dr(a). Joice Beatriz da Costa (Membra Titular – Externa)  
Universidade Federal da Fronteira do Sul

Prof(a). Dr(a). Luciana Calado Deplagne (Membra Suplente)  
Universidade Federal da Paraíba

Prof(a). Dr(a). Ilze Zirbel (Membra Suplente)  
Centro Universitário CESUSC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Coordenação do Programa de Pós-graduação

Prof(a). Dr(a). Janyne Sattler  
(Orientadora)

Florianópolis, 2024

Dedico esta tese a todas as estudantes de filosofia que, como eu, um dia entraram no curso, leram os livros e não se enxergaram na filosofia política. Também dedico às pensadoras e filósofas do presente, do passado e do futuro, incluindo todas aquelas que, de diferentes culturas e tradições, guardaram e transmitiram saberes fundamentais para a humanidade, mesmo que muitas vezes tenham sido apagadas da história.

## AGRADECIMENTOS

A jornada que culminou nesta tese foi moldada por muitos corpos e afetos, cada um deixando uma marca singular em minha vida. Não há como estabelecer hierarquias entre seres tão especiais. Agradeço à Nina e Vitório, meus fiéis cãopanheiros, que me acompanham e me ensinam há muitos anos; às plantas, às árvores, aos bichos, ao Sol, à Lua, aos cogumelos e à Mãe Terra, por seu silencioso apoio e sabedoria.

Agradeço às filósofas do passado, do presente e do futuro por seu inestimável trabalho, e especialmente às filósofas feministas, que servem como espelhos nos quais encontro inspiração para seguir adiante. Minha gratidão à minha orientadora, Janyne Sattler, quem eu encontrei intuitivamente e que se tornou um dos encontros mais significativos da minha vida. Agradeço por sua paciência, seu afeto expansivo e sua inteligência inspiradora. Sua capacidade de ensinar, apoiar e motivar foi fundamental não só para o desenvolvimento deste trabalho, mas também para o florescimento da minha vida.

Agradeço também às professoras da banca, Ana Míriam Wuensch, Joice Beatriz da Costa e Mariana Paolozzi, por participarem desse momento tão especial na minha jornada e por ajudarem a fortalecer as reflexões aqui presentes. Agradeço à CAPES pela bolsa que recebi durante grande parte do doutorado, e a todas as pessoas que defendem e trabalham em prol da educação pública, gratuita e de qualidade. Espero que ainda possamos conquistar bolsas e salários que assegurem não apenas a sobrevivência, mas também o reconhecimento pelo nosso trabalho.

Aos meus/minhas colegas do Projeto Uma Filósofa por Mês, sou profundamente grata por me ajudarem a reelaborar completamente minha compreensão de filosofia e por me acompanharem nesta jornada, especialmente Vinícius, Kariane, Jean, Maurício, Dener, Shayenne, Ingrid, Guilherme e Carlo. Meu agradecimento especial à querida Ilze Zirbel, por seu afeto agregador e acolhedor, pelo exemplo de excelência filosófica e por todo o seu apoio – que sorte a minha ser quase sua vizinha. As inúmeras conversas com essas amigas, e outras, transcenderam o espaço acadêmico e me trouxeram novas perspectivas filosóficas.

Não posso deixar de mencionar a paciência, carinho e apoio de Rodrigo, meu parceiro, que me acompanhou nos dias mais difíceis, quando eu pensei que não conseguiria continuar. O poder do seu afeto foi o que me manteve sã, foi onde encontrei acolhimento, e por isso sou imensamente grata. Agradeço ao apoio da minha família, ao meu pai, Raimundo, e à minha mãe, Madalena, aos meus irmãos Luiz e Andrea, e, em especial, à minha irmã Bianca, que, com seu cuidado e afeto, me ajudou a reaprender a caminhar. E agradeço também pelo acolhimento da psicanalista Áurea, quem me ajudou a viver as intensas metamorfoses do doutorado.

A todas, todos e todes, minha gratidão é maior do que as palavras podem expressar. Talvez só imagens possam capturar a profundidade desse sentimento. Minha gratidão ecoa na vastidão misteriosa e bela do universo, onde cada gesto, cada apoio, ressoa como parte de um todo que continua a me inspirar e guiar.

## RESUMO

Em minha tese, desenvolvo um método denominado “Leitura Imagética Feminista”, que visa orientar o estudo do cânone da filosofia política ocidental, contribuindo para uma revisão feminista da história da filosofia e para a construção da História das Filósofas. Com base nesse método, analiso três imagens centrais na filosofia política ocidental: a Fábula da Barriga, a Metáfora do Corpo Político Masculino e a Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social. Ao longo dos capítulos, identifico e analiso essas imagens, relacionando-as com as filosofias políticas canônicas de suas respectivas épocas. Na filosofia antiga, examino as obras de Platão e Aristóteles; na filosofia medieval, foco em Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e João de Salisbury; e na filosofia moderna, analiso os pensamentos de John Knox, Jean Bodin, Robert Filmer, Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. Através dessa análise de imagens e conceitos filosóficos nos textos de filosofia política ocidental, investigo como, historicamente, os corpos masculinos foram representados como ideais e superiores aos corpos femininos, destacando essa tendência repetitiva ao longo da história da filosofia política ocidental. Essa superioridade perpassa não apenas pela dicotomia hierárquica entre intelecto e corpo, e entre homem e mulher, mas também pela superioridade da alma, da força física, da virilidade, da sensibilidade e da imaginação. A partir dessa suposta superioridade, os filósofos criaram imagens fundantes do pensamento político ocidental, exaltando sua própria potência (pro)criativa para mascarar a inveja dos sentidos metafóricos atribuídos ao papel reprodutivo dos corpos femininos, apresentados como inferiores, estéreis e “deformados”. A fundação dos espaços políticos reflete a imagem de um corpo do sexo masculino e suas características viris, que teme se tornar “afeminado”. Neste sentido, argumento que, em grande medida, a filosofia política ocidental é mais imaginativa e menos conceitual do que comumente se admite. Com a Leitura Imagética Feminista, aponto elementos negligenciados pelo que denomino “História da Filosofia da Mente Caminhante”: as imagens, a imaginação, os corpos e as mulheres. Como contraponto, apresento as contribuições de filósofas como Christine de Pizan, Marie de Gournay, Mary Astell, Catharine Macaulay e Margaret Cavendish. Essas contribuições revelam questões e problemas filosóficos que foram apagados da história da filosofia ocidental, especialmente aqueles relacionados às ideias do pensamento patriarcal e à contra-argumentação política das filósofas. Esse apagamento não apenas marginaliza as mulheres da política e da filosofia, mas também empobrece a própria compreensão da filosofia política ocidental. Portanto, a recuperação e valorização dessas vozes e corpos são importantes para uma perspectiva mais completa, democrática e criativa da história da filosofia.

**Palavras-chave:** Imagens; Corpos; Mulheres; Feminismos; Imaginação.

## ABSTRACT

In my thesis, I develop a method called “Feminist Imagistic Reading”, which aims to guide the study of the canon of Western political philosophy, contributing to a feminist revision of the history of philosophy and the construction of the History of Female Philosophers. Based on this method, I analyze three central images in Western political philosophy: the Fable of the Belly, the Metaphor of the Male Political Body, and the Fiction of the State of Nature and the Social Contract. Throughout the chapters, I identify and analyze these images, relating them to the canonical political philosophies of their respective eras. In ancient philosophy, I examine the works of Plato and Aristotle; in medieval philosophy, I focus on St. Augustine, St. Thomas Aquinas, and John of Salisbury; and in modern philosophy, I analyze the thoughts of John Knox, Jean Bodin, Robert Filmer, Thomas Hobbes, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau. Through this analysis of images and philosophical concepts in Western political philosophy texts, I investigate how, historically, male bodies have been represented as ideal and superior to female bodies, highlighting this repetitive trend throughout the history of Western political philosophy. This supposed superiority extends not only through the hierarchical dichotomy between intellect and body, and between man and woman, but also through the superiority of the soul, physical strength, virility, sensitivity, and imagination of man. Based on this supposed superiority, philosophers created foundational images of Western political thought, exalting their own (pro)creative power to mask the envy of the metaphorical meanings attributed to the reproductive role of female bodies, presented as inferior, sterile, and “deformed”. The foundation of political spaces reflects the image of a male body and its virile characteristics, which fears becoming “effeminate”. In this sense, I argue that, to a large extent, Western political philosophy is more imaginative and less conceptual than commonly admitted. With the Feminist Imagistic Reading, I highlight elements neglected by what I call the “History of the Walking Mind Philosophy”: images, imagination, bodies, and women. As a counterpoint, I present the contributions of female philosophers such as Christine of Pizan, Marie of Gournay, Mary Astell, Catharine Macaulay, and Margaret Cavendish. These contributions reveal philosophical issues and problems that have been erased from the history of Western philosophy, especially those related to the ideas of patriarchal thought and the political counter-argumentation of female philosophers. This erasure not only marginalizes women from politics and philosophy but also impoverishes the very understanding of Western political philosophy. Therefore, the recovery and appreciation of these voices and bodies are important for a more complete, democratic, and creative perspective of the history of philosophy.

**Keywords:** Images; Bodies; Women; Feminisms; Imagination.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO: UMA LEITURA IMAGÉTICA FEMINISTA DA FILOSOFIA POLÍTICA OCIDENTAL.....</b>	<b>10</b>
<b>2. A FÁBULA DA BARRIGA.....</b>	<b>48</b>
<b>3. A METÁFORA DO CORPO POLÍTICO MASCULINO.....</b>	<b>116</b>
<b>4. A FICÇÃO DO ESTADO DE NATUREZA E DO CONTRATO SOCIAL.....</b>	<b>197</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>275</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>278</b>

## 1. INTRODUÇÃO: UMA LEITURA IMAGÉTICA FEMINISTA DA FILOSOFIA POLÍTICA OCIDENTAL

*“Durante muito tempo, nós mulheres não havíamos percebido que muitos tinham roubado nossa imaginação criativa. Tinham nos dado de presente um corpo de ovelha obediente que aceita as ordens de seus amos e vai obedecendo todas as regras, todos os mandamentos, como se esse fosse nosso único destino”* (Gebara, 2022, p. 55).

*“É da regeneração de nossos corpos lesados que se trata, ao invés disso, com suas partes faltantes, ou com suas partes protéticas, ou com suas partes vincadas. No fundo, essa regeneração tem a ver com nosso reconhecimento mútuo como pessoas lesadas. Nós nos identificamos em nossa abjeção e monstruosidade. E reconhecemos nossa fúria. Na parte em que fomos e somos feridas, um novo pedaço corpóreo pode ser imaginado, como uma filosofia corporificada e tentacular”* (Sattler, 2023, p. 47).

Quando comecei a pesquisar obras de filósofas que identificaram imagens nos textos filosóficos e analisaram como as mulheres e os homens, seus corpos e os valores a eles associados eram representados<sup>1</sup>, fui profundamente instigada a compreender como as ideias misóginas e machistas, especialmente aquelas que fazem parte do pensamento patriarcal<sup>2</sup> ocidental e que perpetuam estereótipos, distorções e ignorância, são construídas a partir de falácias, estratégias, artifícios e contorcionismos linguísticos

---

1 Conferir as obras de Luce Irigaray (1974, 1977), Sandra Harding (1986, 1991), Phyllis Rooney (1991), Genevieve Lloyd (1993), Moira Gatens (1996) e Geneviève Fraisse (2016). São alguns exemplos de filósofas que refletiram sobre as imagens, metáforas, símbolos, modos de representação e retórica utilizadas nos textos filosóficos, especialmente com relação ao problema da exclusão das mulheres da filosofia, ciência, história e política, e/ou da hierarquia simbólica, metafórica ou imaginária entre o feminino e o masculino.

2 Com base nos estudos de Carole Pateman, em *O Contrato Sexual* (1993), é possível identificar três formas de patriarcalismo: tradicional, clássico e fraternal. No patriarcalismo tradicional, a “metáfora da família” é empregada para ilustrar as relações de poder, com a autoridade política refletindo a dinâmica pai/filho – obviamente, ambos homens. No patriarcalismo clássico, exemplificado nas obras de Robert Filmer, o “corpo do pai” emerge como um símbolo do poder político e divino, não meramente uma analogia, mas uma confluência de ambos. Aqui, o corpo do patriarca é concebido como divino e político simultaneamente, e é neste contexto que a metáfora do corpo político masculino ganha proeminência. No patriarcalismo fraternal, Pateman identificou, subjacente ao contrato social, um contrato sexual entre homens que visa sujeitar as mulheres e garantir acesso sexual aos seus corpos através do contrato de casamento. Pateman argumentou que, enquanto o contrato social é apresentado como um acordo entre indivíduos iguais, que possuem propriedade sobre seus corpos, ele esconde um acordo subjacente que mantém as mulheres subordinadas e é marcado pela noção de diferença sexual. Em minha tese, uso o termo “pensamento patriarcal” não para afirmar a construção histórica de um sistema político, mas para identificar o desenvolvimento de um pensamento filosófico específico que busca sistematicamente excluir as mulheres da política, com base em conceitos e imagens que perpetuam a ideia de superioridade dos corpos do sexo masculino na filosofia política ocidental. Suspeito que a falta de identificação e a escassez de estudos e pesquisas sobre essa corrente filosófica, que é o patriarcalismo, suas influências, história, argumentos e contra-argumentos das filósofas, já sejam sintomas do enviesamento presente na história da filosofia ocidental, como buscarei apontar mais adiante.

diversos. Isso me levou a suspeitar que uma abordagem mais imagética aos textos filosóficos pudesse revelar mais do que até então percebia sobre o problema da exclusão das mulheres dos espaços políticos.

Assim, iniciei minha pesquisa refletindo sobre a presença e o papel das imagens nos textos da filosofia política ocidental. O sentido que atribuo às imagens é amplo e multifacetado, seguindo a abordagem de Michèle Le Dœuff em *The Philosophical Imaginary (L'Imaginaire philosophique, 1989 [1980])*, que considerou que as imagens não são meros adornos retóricos, mas elementos fundamentais que estruturam e influenciam o pensamento filosófico. Este sentido abrange uma variedade de figuras de linguagem, como metáforas, metonímias e analogias, e inclui também termos de diferentes origens, como mitos, alegorias, fábulas e poesia.

Se examinarmos a história da filosofia ocidental, perceberemos que “o discurso filosófico se inscreve e declara seu status de filosofia por meio de uma ruptura<sup>3</sup> com o mito, a fábula, o poético e o domínio da imagem” (LE DŒUFF, 1989, p. 1, tradução minha). De modo geral, as imagens presentes nos textos filosóficos, quando não são repudiadas, são tratadas como elementos extrínsecos ao trabalho teórico, e o interesse por essas imagens é considerado uma abordagem anedótica à filosofia. No entanto, ao investigarmos essa filosofia que se pretende conceitual, lógica, abstrata e sistematicamente organizada, não a encontramos em seu estado puro. Pelo contrário, deparamo-nos com utopias, alegorias, metáforas e cenas de diversos tipos – um rico universo imagético que permeia os textos filosóficos.

Encontraremos o famoso mito da caverna que Platão utilizou em *A República* (c. 375 a.C.); a metáfora do corpo político, em *A Política* de Aristóteles (c. 350 a.C.); a *Nova Atlantis* (1627) de Francis Bacon; o monstro bíblico Leviatã de Thomas Hobbes em *Leviatã* (1651); a árvore do conhecimento e o corpo autômato ou máquina em *Princípios da Filosofia* (1644) e *Discurso do Método* (1637) de René Descartes; a *Utopia* de Thomas More (1516); a mente como tábula rasa em *Ensaio acerca do Entendimento Humano* de John Locke (1689); o mito do estado de natureza em *Do Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau (1762); a imaginária condição originária dos homens e o véu da ignorância em

---

<sup>3</sup> Vários filósofos e filósofas criticaram a ideia tradicional de que a filosofia deve ser entendida como uma ruptura com os mitos e as imagens, e argumentaram que essa separação empobrece a compreensão filosófica e a própria experiência humana. Além de Le Dœuff, Maria Zambrano é uma das principais críticas dessa perspectiva. Em suas obras, Zambrano propôs uma “razão poética” que integra a racionalidade com a intuição e a imaginação. Outros filósofos incluem Hans Blumenberg, Jean-Paul Sartre, Herbet Marcuse, Paul Ricoeur, Gaston Bachelard, entre outros.

*Uma Teoria da Justiça* de John Rawls (1971). Esses exemplos demonstram que, longe de serem meros adornos ou acessórios ao pensamento filosófico, as imagens desempenham um papel crucial na formação e comunicação das reflexões filosóficas. Assim, a filosofia não apenas incorpora, mas também depende profundamente do domínio da imagem para articular e transmitir suas reflexões.

A hipótese de Le Dœuff é que o discurso filosófico recorre às imagens para administrar sua própria legitimidade metafilosófica e como forma de estabelecer sua auto-fundação. No entanto, esse processo de autolegitimação já é, em si, uma construção imaginária, pois, como Elizabeth Grosz observou, “não é possível a um discurso validar seus próprios fundamentos: o discurso não pode sair de si mesmo para explicar seus próprios fundamentos ou condições de possibilidade sem ultrapassar seu âmbito de competência” (GROSZ, 1989, p. 189, tradução minha). Isso ocorre porque qualquer tentativa de fazê-lo dependeria dos próprios princípios que busca validar, criando um argumento circular.

Por exemplo, se um sistema filosófico tenta justificar seus pressupostos básicos utilizando esses mesmos pressupostos, ele falha em fornecer uma validação externa e objetiva. É semelhante a tentar se levantar puxando os próprios cadarços. Assim, como a filosofia não pode validar seus fundamentos de forma independente, o ato de estabelecer esses fundamentos envolve elementos de criatividade e da imaginação, em vez de apenas raciocínios lógicos e conceitos puramente objetivos. Reconhecer isso introduz uma camada de interpretação e construção subjetiva em um discurso que, muitas vezes, não admite essa camada em termos epistêmicos e se assume como puramente racional, objetivo e universal.

Ademais, a utilização acrítica de imagens na filosofia pode ter implicações profundas e muitas vezes problemáticas. Ao empregar imagens sem uma análise crítica, corremos o risco de transformar essas representações em dogmas, e consolidar preconceitos e estereótipos, reforçando estruturas de poder existentes e silenciando vozes dissonantes. Esses dogmas apresentam uma perspectiva estática e inquestionável da realidade, promovendo uma aceitação passiva do “é assim que as coisas são”. Esse processo ocorre porque as imagens, em sua eficácia evocativa, podem suprimir a necessidade de um debate rigoroso. Acredita-se que uma leitora deve passar por cima dessas “ilustrações”, aceitando-as como evidências autoexplicativas. No entanto, essa postura subestima a questão de como as imagens podem moldar o pensamento e criar verdades aparentes que não são sujeitas a escrutínio.

Uma das estratégias para esconder esse “problema”, que Le Dœuff (1989) considerou altamente etnocêntrica, é projetar esse aspecto imagético da filosofia, considerado vergonhoso, sobre o outro. Ela denominou esse movimento de “exorcismo interno de um escândalo filosófico”. O outro é retratado como detentor de um pensamento considerado primitivo, arcaico, infantil e popular. O outro, e não a filosofia, se apoia em lendas, folclores, opiniões, crenças, imagens, símbolos, contos de esposas velhas (*old wive’s tales*) e histórias infantis, quase como se representassem uma parte não educada ou ineducável da mente.

Mas entendo que existem outros “escândalos filosóficos” aos quais devemos prestar atenção e que estão entrelaçados com este. Além do domínio das imagens, muito já foi escrito sobre como a razão e o intelecto foram privilegiados em detrimento do corpo nos textos da filosofia ocidental. A distinção cartesiana entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (coisa extensa) é um exemplo emblemático dessa tendência. Filosofias feministas de variadas vertentes apontaram que essa é uma característica recorrente na filosofia ocidental e do *malestream*<sup>4</sup> filosófico, onde a dicotomia hierárquica entre intelecto e corpo é utilizada para justificar a superioridade dos homens sobre as mulheres. Nesse esquema, não só o intelecto é valorizado, mas também associado ao corpo do sexo masculino, enquanto as mulheres são associadas à sensibilidade e às necessidades corporais.

Nesse sentido, Oyèrónké Oyěwùmí, em *A Invenção das Mulheres* (2021[1997]), identificou a “somatocentralidade” do pensamento ocidental. Esse termo refere-se à centralidade atribuída aos corpos na estruturação das relações sociais, hierarquias e identidades, a partir de categorias como sexo, gênero, raça, idade, entre outras. Oyěwùmí foi quem também utilizou a imagem da “mente caminhante” ao considerar que a história das sociedades ocidentais tem sido “apresentada como uma documentação do pensamento racional em que as ideias são enquadradas como agentes da história. Se os corpos aparecem, eles são articulados com o lado degradado da natureza humana” (Oyěwùmí, 2021, p. 29).

---

<sup>4</sup> “*Malestream*” é um termo usado para descrever a tendência predominante na filosofia (e em outras áreas do conhecimento) de priorizar, centrar e valorizar as perspectivas, teorias e contribuições de homens, muitas vezes em detrimento ou exclusão das perspectivas associadas a outros grupos marginalizados, como as mulheres. Deriva da fusão das palavras “*male*” (masculino) e “*mainstream*” (corrente principal), criticando a maneira como o masculino é considerado a norma ou o padrão dominante. O termo é usado para destacar a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e diversificada que reconheça e integre uma variedade mais ampla de vozes, corpos e perspectivas, especialmente de mulheres e de outras minorias políticas, na filosofia e além.

Entendo que a metáfora da “mente caminhante” evoca a imagem de uma mente que se move livremente, independente da concretude e da materialidade, buscando conhecimento e verdade em um espaço abstrato e teórico. Ela sugere que certos indivíduos são valorizados principalmente por suas capacidades intelectuais, desvinculadas de seus corpos físicos. Esses corpos são aqueles cujas mobilidades são legitimadas; é quase como se, ao transcender imaginariamente a materialidade, esses corpos encarnassem o espaço, tornando-se o próprio lugar por onde caminham.

Donna Haraway descreveu esses seres, enquanto sujeito epistêmico universal, como “auto-idênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentos, renascidos” (HARAWAY, 1995, p. 27). Penso ser interessante, leitora, refletirmos e interpretarmos o que pode estar implicado em uma dessas características. Ser “auto-idêntico” implica que esses indivíduos são percebidos como autossuficientes e inteiramente definidos por si mesmos, sem a necessidade de referência a fatores externos. São como unidades independentes e completas, reforçando a ideia de autonomia absoluta, onde a identidade é entendida como algo estável e inalterável, sem ser influenciada por contextos históricos contingentes ou experiências corporais.

Além disso, seres “não marcados” são aqueles que não são categorizados ou estigmatizados por atributos como raça, gênero, sexualidade, etnia ou outras características sociais. Eles são percebidos como neutros e universais, considerados como a “norma padrão”, o corpo ideal e perfeito, sem a necessidade de justificarem sua posição ou existência. Ser “incorpóreo”, como já foi mencionado, significa existir sem um corpo físico ou ter a aparência de estar desconectado da materialidade do corpo. Essa característica sugere que a mente ou intelecto é desvinculado das limitações e necessidades do corpo físico, reforçando a ideia de pureza intelectual.

Ademais, seres “não mediados” são aqueles que não necessitam de intermediários para compreender ou interagir com a realidade. Isso sugere uma capacidade direta e imediata de interação com o mundo, sem a influência de fatores corporais ou sociais. Filosoficamente, isso também aponta para uma forma de conhecimento intuitivo ou imediato, semelhante ao que algumas tradições filosóficas chamam de “gnose” ou “*insight*”, tal como um conhecimento espiritual, uma forma de iluminação e compreensão imediata da verdade.

Ser “transcendente” implica possuir qualidades que superam as limitações humanas consideradas “normais”, como se tivesse características divinas. Esses seres são percebidos como superiores a outros grupos ou corpos, com uma capacidade quase divina

de entendimento e controle, evocando ideias de onipresença, onipotência e onisciência. E, finalmente, ser “renascido” indica que esses seres passaram por um processo de renascimento, criando uma nova identidade ou existência. Trata-se de um renascimento metafórico, o que implica que esses corpos se recriaram como seres ideais, perfeitos, autossuficientes e com controle sobre sua própria criação, semelhantes a artífices divinos.

Todas essas características ocultam a materialidade de um corpo, e essa é a denúncia central das epistemologias feministas: esse ser, que se pretende e se apresenta com todas essas capacidades, na verdade, não é tudo o que aparenta ser. Esses corpos idealizados pelos filósofos são tão fictícios quanto os que eles imaginaram para as mulheres. Nesse sentido, considero que essas características são interessantes para refletirmos sobre a construção histórica da filosofia política ocidental, e proponho a imagem de Oyèwùmí como um marco crítico. Nesta tese, utilizo essa imagem para denominar o que identifiquei como a “História da Filosofia da Mente Caminhante”, à qual o cânone da filosofia política ocidental pertence e segundo o qual foi moldado.

Esse termo serve para identificar e criticar uma maneira específica como a história da filosofia ocidental, especialmente da filosofia política, tem sido lida e narrada a partir de um viés intelectualista, universal, conceitual, dicotômico, androcêntrico e, muitas vezes, patriarcal. Essa abordagem tende a privilegiar a perspectiva do homem branco europeu das elites e desvalorizar a pluralidade de corpos, de experiências e de imagens. Ao incorporar essa crítica, insiro a questão historiográfica, refletindo sobre como a própria escrita e interpretação da história da filosofia foram influenciadas por essas mesmas limitações. A historiografia da filosofia, portanto, não é apenas uma descrição neutra dos acontecimentos e ideias, mas uma construção ativa que reflete os pressupostos e valores daqueles que a escrevem.

Não pretendo, com isso, sugerir que essa seja a única leitura da história da filosofia política ocidental. Longe disso, meu intuito é justamente destacar como a nossa perspectiva situada e feminista pode nos levar a identificar novas nuances e problemas, abrindo espaço para outras interpretações historiográficas que desafiem o cânone e revelem as múltiplas vozes, corpos, experiências e contextos que foram apagados ou ignorados. Meu esforço é também um convite para que outras filósofas possam reavaliar a história da filosofia ocidental<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Como um exercício imaginativo, proponho possíveis nomes para as histórias das filósofas, que possam desafiar a dicotomia mente-corpo e valorizar a pluralidade dos corpos. Sugestões como “História da Filosofia do Corpo Inteiro”, “História da Filosofia Corpórea”, “História da Filosofia dos Corpos Plurais”,

As principais dicotomias hierárquicas que identifiquei nessa História perpassam não apenas o contraste entre intelecto e corpo, mas também da relação do intelecto e de uma imaginação superior versus corpos que possuem intelecto e imaginação inferiores. Além disso, averigui a supremacia branca em relação à negritude e outras etnias; o humano em oposição ao animal; o Ocidente contra o Oriente; o civilizado frente ao “primitivo” ou “selvagem” (povos indígenas, africanos e asiáticos); a civilização versus a Natureza e, especialmente, o conceito sobre as imagens.

Meu objetivo ao propor este termo é também destacar problemas e lacunas em relação à quatro questões na história da filosofia política ocidental: as imagens, os corpos, as mulheres e a imaginação. Quanto às imagens, é importante notar como fábulas e mitos politeístas estavam presentes na filosofia política da Antiguidade. No Medievo, a filosofia cristã predominou enquanto explicação da organização política, com o Deus cristão como autoridade espiritual. Já na Modernidade, houve uma disputa entre os patriarcalistas, que ainda se baseavam no direito divino dos reis, e os contratualistas, que fundamentaram a origem do poder político não mais em Deus, mas em um “mito racional” do estado de natureza e do contrato social.

Contudo, se observarmos os compêndios filosóficos mais comuns, leitora, que são os que divulgam a História da Filosofia da Mente Caminhante, você não encontrará esse enfoque. Em vez disso, lerá que, na Antiguidade, a filosofia é apresentada como uma contraposição aos mitos, afinal “conceito e razão são designados pelos gregos com o mesmo termo, *logos*” (ABAGNANO, 2012, p. 195); que os mitos, fábulas e alegorias não são importantes para estudar a filosofia política antiga; e que quase não existiram mulheres filósofas e as mulheres não participavam da política naquela época.

Em relação ao Medievo, quase nada saberá sobre a filosofia política medieval e, menos ainda, sobre as filósofas medievais e seus problemas políticos, como se o Medievo não tivesse agregado nada à “teoria política racional do Estado” ou à “ciência política”. E na Modernidade, o mito do contrato social é apresentado não como uma imagem, mas como uma “ideia da razão”, uma “hipótese de trabalho” ou ainda um “experimento mental”; e as filósofas, suas obras e questões, e especialmente os debates

---

“História da Filosofia Encarnada”, “História da Filosofia dos Corpos Pensantes” e “História da Filosofia dos Corpos em Movimento” são mais abertas ao reconhecimento da diversidade de experiências filosóficas corporais e podem servir para desafiar as limitações impostas pelas tradições filosóficas dominantes. Convido as leitoras a praticar esse mesmo exercício imaginativo, criando novas formas de nomear e narrar as histórias das filósofas a partir de seus próprios contextos e vivências.



que ocorreram sobre a autoridade política das mulheres da monarquia foram completamente apagados dessa História.

Quanto aos corpos, ao longo de minha pesquisa, averigui que, desde a Antiguidade, existe um padrão específico na filosofia política ocidental que não é exposto pela História da Filosofia da Mente Caminhante. Esse padrão é que os homens criam uma teoria na qual, desde o primeiro fundamento, seus corpos são apresentados como superiores, e não apenas seu intelecto. No ato criativo e constitutivo, esses corpos já possuem características superiores e idealizadas, transcendendo todas as diferenças e, ao mesmo tempo, ordenando e organizando essas diferenças. Dessa forma, esses corpos são apresentados nessas teorias como aqueles que encarnam plenamente a experiência política de uma cidade ideal, de um corpo político, de uma utopia e de uma necessária metamorfose corporal vivida na passagem de um estado de natureza para um Estado civil.

Identifiquei que essa superioridade, ao longo da história da filosofia política ocidental, não é atribuída apenas à razão ou ao intelecto dos homens. Ela também pode ser atribuída ao intelecto ou à alma, em detrimento do corpo; a algum aspecto biológico, como a superioridade no papel reprodutivo (sêmen), a força física, e a virilidade<sup>6</sup>; e, especialmente na filosofia moderna ocidental, além do intelecto, é agregado algum aspecto relacionado à imaginação. Isso faz com que o homem branco europeu das elites não seja apenas racionalmente superior, mas também percebido como o “sexo sublime”, o “gênio”, o artífice que criou a civilização<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> A palavra “virilidade” vem do latim *virilitas*, que é derivada de *virilis*, significando “masculino” ou “pertencente ao homem”. A raiz dessa palavra é *vir*, que significa “homem” em latim. A virilidade remete a várias conotações tradicionalmente associadas às qualidades consideradas próprias dos homens, como força, vigor, coragem, potência sexual e robustez física. Historicamente, a virilidade era exaltada em muitas sociedades como um ideal masculino, especialmente na sociedade romana, como será abordado no segundo capítulo. A virilidade era associada à capacidade de liderar, guerrear, proteger e procriar. No contexto social e político, a virilidade era exaltada como uma virtude necessária para o exercício do poder e da autoridade. Na Modernidade, o conceito de virilidade transformou-se, passando a destacar os modos civilizados e refinados do homem branco europeu. Denominei esse conceito de “virilidade civilizada”, o qual será abordado com mais detalhes no quarto capítulo. É também interessante notar que o termo “virago”, que também deriva de *vir*, originalmente referia-se a uma mulher com características consideradas masculinas, especialmente força e coragem. Era um termo elogioso para mulheres excepcionais que apresentavam qualidades tradicionalmente associadas aos homens. Com o tempo, o uso do termo virago tornou-se mais pejorativo, sendo muitas vezes usado para descrever mulheres percebidas como excessivamente assertivas, agressivas ou que desafiavam as normas tradicionais de comportamento. Nesse contexto, virago pode ser entendido como uma mulher que exibe características de virilidade, mas de uma maneira negativa, que não se conforma aos papéis de gênero esperados.

<sup>7</sup> O termo “civilização” refere-se a um conjunto complexo de características que incluem a urbanização, o desenvolvimento de sistemas políticos e legais, avanços tecnológicos e culturais, e uma organização social sofisticada. No quarto capítulo, apontei como, na filosofia moderna, os filósofos europeus citaram como sinônimo de civilização os feitos em termos de comércio, ciências, religião, artes, filosofia e a presença de um Estado civil. No *Dicionário de Filosofia* (2012) de Nicola Abbagnano, há ainda a menção da civilização

Isso me leva a ponderar que apenas uma leitura conceitual ou focada no aspecto “intelectual” não consegue ter essa perspectiva ampliada das variadas formas como os homens impõem a sua superioridade e apresentam os corpos do sexo masculino como ideais nos espaços políticos. E meu objetivo é justamente mostrar como essa é uma questão que perpassou a filosofia política ocidental e deve ser considerada um problema político para as filosofias feministas. Por outro lado, a História da Filosofia da Mente Caminhante nos ensina que devemos estudar e valorizar a alma, a razão, o intelecto e os conceitos em nossas pesquisas, pois os corpos, as imagens e a imaginação foram historicamente desprivilegiados nas análises filosóficas devido ao seu questionável valor epistêmico. Esses elementos são tradicionalmente associados às semelhanças, aparências, opiniões e ilusões, mas não à verdade, às ideias, essências e substâncias. No entanto, o que é mais proeminente na filosofia política ocidental é a repetição de um corpo específico que compõe a Metáfora do Corpo Político.

A Metáfora do Corpo Político foi utilizada desde a Antiguidade, ganhou maior aplicação no Medievo, e chegou à filosofia moderna ocidental, especialmente com os patriarcalistas e os contratualistas, com considerável força. Sim, leitora, no quarto capítulo mostrarei como os contratualistas continuaram usando essa Metáfora em seus textos políticos. Essa Metáfora, pouco estudada e analisada nos compêndios filosóficos, não apenas comparou algo concreto como o corpo do sexo masculino, e sua característica mais notável que é a virilidade, com algo abstrato como a “política”, que pode aqui ser tomada em sentido amplo como a distribuição e o exercício do poder – independente da forma como ela se institucionaliza –, mas também revela implicações mais profundas.

As metáforas não apenas transferem um nome de uma coisa para outra; elas nos levam a pensar em uma coisa a partir de outra referência. Desde Aristóteles, que discutiu as metáforas em suas obras sobre poética e retórica<sup>8</sup>, a função da metáfora é reconhecida

---

como a forma mais elevada e madura da cultura ocidental, uma forma que possui os melhores instrumentos técnico-simbólicos para se conservar, renovar e progredir. Já Norbert Elias, em *O Processo Civilizador* (1994[1939]), descreveu a civilização como a consciência nacional que o Ocidente teve de si mesmo, em contraposição aos “povos primitivos”, e destacou que “com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever aquilo que constitui seu caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica, sua visão de mundo, e muito mais” (ELIAS, 1994, p. 23).

<sup>8</sup> Em *Retórica* (2019), Aristóteles classificou as metáforas em quatro categorias principais – do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, de espécie para espécie e, notavelmente, as baseadas em analogia – e colocou um valor especial nas metáforas analógicas pela sua eficácia comunicativa, capazes de criar conexões profundas e significativas entre ideias distintas. Contudo, ele alertou sobre o risco de um discurso tornar-se incompreensível quando saturado de palavras pouco usuais ou de termos estrangeiros, que podem alienar ou confundir o ouvinte. Ele advertiu que o abuso desses recursos linguísticos pode levar ao riso e ao ridículo, defendendo, portanto, um uso equilibrado de metáforas e outros elementos estilísticos para

por possibilitar uma experiência de aprendizagem. Para entender metáforas, precisamos identificar elementos em comum entre os termos comparados pela metáfora. E estudos recentes sobre o papel cognitivo das metáforas sugerem que elas não servem apenas para criar analogias temporárias, mas têm um efeito mais interativo e duradouro. As metáforas nos fazem usar nossa compreensão de um objeto para estruturar ativamente como pensamos, sentimos, agimos e falamos sobre outro objeto.

Grande parte das pesquisas recentes sobre metáforas, especialmente no campo da linguística cognitiva<sup>9</sup>, tem assumido que as metáforas moldam e influenciam nosso entendimento do mundo, e que seria muito difícil raciocinarmos e nos comunicarmos apenas em termos de conceitos abstratos<sup>10</sup>. No entanto, muitos desses estudos partem de um conjunto único de experiências corporais universais compartilhadas como base para a compreensão de conceitos abstratos e não atentam para possíveis fontes de variações, tal como a obra de Lakoff e Johnson, *Metaphors We Live By (Metáforas da Nossa Vida, 1980)*.

Jeanette Littlemore, em *Metaphors in the Mind (Metáforas na Mente, 2019)*, argumentou, no entanto, que ao analisar as metáforas, é crucial considerar as percepções dos sujeitos sobre sua própria corporeidade, as formas que interagimos com nossos corpos. Tanto a cultura quanto fatores específicos, como gênero, raça, deficiências físicas

---

capturar as semelhanças de forma perspicaz. Aristóteles ilustrou a eficácia das metáforas com exemplos que capturam a essência dos temas de maneira concisa e impactante, como a comparação entre a velhice e o outono, que não só evoca uma imagem vívida, mas também promove uma compreensão intuitiva das qualidades compartilhadas entre os dois. Essa habilidade de empregar metáforas reflete a capacidade humana inata ou adquirida de perceber e comunicar as semelhanças entre diferentes entidades, uma habilidade que não é facilmente ensinada. Além disso, ele valorizou as metáforas capazes de “construir a cena diante dos olhos”, sugerindo que o discurso mais efetivo é aquele que permite ao público visualizar claramente a mensagem.

<sup>9</sup> A linguística cognitiva é um campo da linguística que se destaca por sua abordagem interdisciplinar e por buscar entender as interações entre pensamento, experiência corporal e estrutura linguística. Essa corrente de pensamento surgiu em resposta ao generativismo chomskiano, que rapidamente se tornou a corrente linguística hegemônica nos Estados Unidos a partir da década de 1950. A linguística cognitiva se caracteriza por se contrapor ao objetivismo, que entende o pensamento como manipulação de símbolos abstratos e isolados, diretamente relacionados com o mundo e independentes do corpo humano. Em contraste, promove o paradigma experiencialista, que propõe que o pensamento tem caráter corpóreo, ou seja, baseia-se na experiência corporal humana, de modo que, a mente humana não é um espelho da natureza, não é abstrata e independente do corpo humano. Além disso, entende que o pensamento é imaginativo (não formalizado de maneira similar à lógica matemática), só podendo ser descrito por meio de modelos cognitivos (em contraste com os valores de verdade da lógica proposicional), e que os significados são definidos por seu uso. Para mais detalhes, conferir: *Linguística Cognitiva* (2012) de Iraide Ibarretxe-Antuñano; e *Introducción a la lingüística cognitiva* (1999), de Maria Josep Cuenca e Joseph Hilferty.

<sup>10</sup> Segundo os estudos de Lakoff e Johnson (1999), através das metáforas pensamos no tempo como movimento; na semelhança como proximidade; na organização como estrutura física; nos propósitos como destinos; nas causas como forças físicas; na intimidade como proximidade; no afeto como calor; na argumentação como guerra; entre muitos outros exemplos.

ou linguísticas, crenças religiosas, idade, entre outros, podem influenciar significativamente a formação e o uso das metáforas.

Littlemore (2019) partiu do pressuposto de que o fato de experimentarmos significados através de nossos corpos é bem estabelecido. Ela se baseia na hipótese da “cognição corporificada<sup>11</sup>”, que sugere que nossos corpos e as maneiras como os usamos para interagir com o mundo e com as pessoas ao nosso redor servem como base para a maneira como concebemos e comunicamos nossas ideias. Além disso, podemos considerar os estudos das epistemologias feministas que defendem a ideia de conhecimento situado ou corporificado e saberes localizados<sup>12</sup>. Para Littlemore, o conhecimento não é adquirido ou processado em um vácuo, mas sim em nossos corpos.

No que tange especificamente às metáforas, Littlemore (2019) explicou que existem “metáforas corporificadas”, que são aquelas que usamos para descrever nossa experiência corporal, incluindo nossas ações e sensações. A metáfora, segundo Littlemore, é uma figura de linguagem pela qual percebemos ou experimentamos uma coisa em termos de outra. Em sua obra, Littlemore começa com o exemplo de um depoimento de uma mãe que estava passando pelo luto da perda de seu bebê. Nesse depoimento, a mãe fala em superar a morte do bebê através da metáfora de “destrancar

---

<sup>11</sup> Segundo Littlemore (2019), a metáfora está enraizada na premissa de que grande parte da cognição é corporificada. De acordo com a hipótese da cognição corporificada (Rosch et al., 1991), a interação do corpo com o mundo serve como base para a formação de ideias e comunicação. Experiências perceptuais, motoras e emocionais moldam como falamos, pensamos e interagimos (Gibbs, 2006a). Estímulos são experimentados corporalmente, ativando partes do cérebro envolvidas no movimento, processamento sensorial e emoção. Os estudos de Stanfield e Zwaan (2001) e Glenberg e Kashak (2002) mostraram que a compreensão da linguagem envolve simulação perceptual e motora. Além disso, a emoção é fundamental na cognição, facilitando a memória e a compreensão (Damasio, 2006; Havas et al., 2007). Ademais, Lakoff e Johnson (1999) propuseram três níveis de cognição corporificada: a incorporação neural, que envolve a arquitetura neurológica; o inconsciente cognitivo, referente às operações mentais automáticas; e o nível fenomenológico, que trata da consciência do corpo e das interações físicas e sociais. E Gibbs (2005) destacou a importância de focar nos três níveis e suas interações para entender plenamente a cognição corporificada.

<sup>12</sup> Conferir Jaggar, Alison M.; Bordo, Susan (Eds.). *Gênero, Corpo, Conhecimento*, 1997; Haraway, Donna. *Saberes situados: a questão científica no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*, 1995; Alcoff, Linda; Potter, Elizabeth (Eds.). *Feminist Epistemologies*, 1993; Sattler, Janyne. *Christine de Pizan: questões epistemológicas e autoridade performativa*, 2023; Sattler, Janyne. *Lições de Regeneração*, 2023. Contudo, considero importante destacar que a relação entre os campos da estética e das epistemologias feministas ainda é incipiente. Embora as epistemologias feministas tratem das questões relacionadas aos corpos e às experiências de vida das mulheres, pouco se tem abordado acerca das imagens e da imaginação. Entendo que a integração dessas dimensões pode enriquecer significativamente as análises e aprofundar a nossa compreensão do problema da exclusão das mulheres da política e da história da filosofia, além de fornecer uma perspectiva mais ampliada da política, do conhecimento e da filosofia.

um corredor interminável de portas”; ela descreve sentir-se como se estivesse “parada atrás de um muro” e expressa a esperança de que um dia possa “acordar desse pesadelo”.

Outros exemplos comuns de metáforas corporificadas ocorrem quando falamos de sensações corporais, permitindo que alguém diga que uma situação ruim “deixou um gosto amargo na boca” ou que é possível “cheirar de longe” algo acontecendo. Um exemplo adicional de como as metáforas abrangem experiências corporais é a tendência que temos de falar do tempo, um conceito tão abstrato, em termos espaciais. Por isso, frequentemente falamos sobre mover-nos através do tempo como se estivéssemos nos movendo através do espaço, dizemos que devemos “olhar para trás no que aconteceu” ou que nos “sentimos para baixo” quando estamos deprimidas, e falamos sobre proximidade emocional como se fosse proximidade física.

Especificamente em relação à categoria de gênero, Littlemore compreendeu que a construção social da imagem corporal envolve normas e expectativas culturais sobre como os corpos devem ser, aparecer e se comportar, e isso se reflete na divisão sexual do trabalho e nas hierarquias de gênero presentes na sociedade em geral. Isso pode impactar profundamente a autoimagem e a identidade socialmente construída de uma pessoa, na medida em que existe uma relação mútua entre autoestima e estima social. Assim, grupos sociais cujos corpos divergem da norma, que pertencem a minorias políticas, ou que são considerados menos poderosos na sociedade, muitas vezes são forçados a adotar a perspectiva do grupo dominante, incluindo as metáforas usadas para descrever e entender o mundo. No entanto, “ao ver o mundo através dos olhos dos outros e ao tomar emprestadas metáforas do grupo dominante, essas metáforas podem não refletir necessariamente a experiência delas próprias” (LITTLEMORE, 2019, p. 105, tradução minha).

Se houvesse uma representação igualitária das “visões de mundo” construídas socialmente como masculinas e femininas na esfera pública, afirmou Littlemore, a linguagem que usamos para descrever conceitos como “política” e “argumentação” poderia mudar significativamente. Por exemplo, a política poderia ser menos associada a esportes, onde atualmente prevalecem expressões como “corrida eleitoral” e “jogo político”, que destacam a lógica da competição. E a argumentação poderia ser menos relacionada à força e guerra, comumente associadas ao comportamento viril dos homens. Em vez de usarmos termos como “defender um argumento” ou “atacar uma posição”, poderíamos adotar uma linguagem que enfatizasse mais a colaboração e o diálogo, refletindo uma abordagem mais cuidadosa, inclusiva e cooperativa.

Dentre os variados estudos que Littlemore (2019) cita em sua obra, que mostram como estereótipos sociais são facilmente ativados nas pesquisas comportamentais, ela aborda aqueles sobre metáforas que associam expressões de hierarquia e poder em termos de verticalidade, de modo que a altura é recorrentemente uma metáfora usada para avaliar a importância e o poder. Aqui, faço um parêntese para lembrar que o termo “autoridade” na Roma antiga, derivado do verbo latino *augere*, significa “aumentar”, “acrescentar”, conforme explicado por Hannah Arendt (2016). Autoridade significava “crescimento” e era identificada com os anciãos do Senado Romano. A autoridade do ancião, para se fazer escutado e dar seus conselhos, não precisava de ordem, força, nem coerção externa. A “força” dessa autoridade vinha dos auspícios, uma força religiosa dos deuses, que aumentava e confirmava, mas não guiava, as ações desses homens.

Em um estudo conduzido pelo grupo de pesquisa de Littlemore (2019), os resultados mostraram que os participantes respondiam mais rapidamente quando homens em profissões prestigiosas na sociedade apareciam espacialmente no topo de uma imagem e mulheres em profissões menos prestigiadas apareciam na parte inferior. Esse efeito foi significativamente mais forte nos participantes do gênero masculino do que nas participantes do gênero feminino, sugerindo que os homens são ainda mais tendenciosos do que as mulheres na maneira como veem os papéis respectivos de homens e mulheres dentro da hierarquia vertical e de gênero.

A conclusão de Littlemore (2019) é que o gênero impacta a maneira como as pessoas se envolvem com metáforas corporificadas, e essas diferenças são amplamente moldadas pelas expectativas sociais. Essas metáforas, por sua vez, moldam as “visões de mundo” daqueles que as experienciam, o que significa que as mulheres adotam as metáforas dos homens (e, portanto, as “visões de mundo” dos homens), mas o fazem em menor grau e por meios diferentes<sup>13</sup>. Embora seu estudo tenha limitações em termos de

---

<sup>13</sup> Segundo Littlemore (2019), a internalização das metáforas dominantes, especialmente por mulheres, revela um processo complexo e desigual, marcado por diferenças de intensidade e adaptação ao contexto social. Estudos indicam que, em testes de reação, os homens tendem a fazer associações mais rápidas e diretas entre poder e posições superiores (como quando uma figura masculina poderosa aparece no topo de uma tela). Por outro lado, as mulheres também internalizam essas metáforas, mas de maneira menos intensa. Isso significa que, embora as mulheres incorporem essas estruturas metafóricas dominantes – como a relação entre poder e altura ou a ideia de controle associada à força física –, elas o fazem de maneira mais mediada por suas experiências sociais e corporais, que muitas vezes divergem dessas metáforas dominantes, fazendo com que associem o uso de força física com a perda de controle e poder. Além disso, há evidências de que, ao internalizarem metáforas dominantes, as mulheres tendem a estar mais atentas ao contexto e às sutilezas linguísticas. Em estudos de processamento linguístico, elas demonstraram maior sensibilidade às frequências de uso de palavras e à ordem convencional em que as metáforas aparecem. Isso pode sugerir que as mulheres, ao lidarem com metáforas dominantes, o fazem de forma mais consciente e crítica, prestando maior atenção às estruturas linguísticas e sociais ao seu redor. Em resumo, embora homens e

alcance, de marcadores sociais e da amostra de pessoas analisadas, e reconhecendo que estudos comportamentais podem ser afetados por circunstâncias além do enquadramento da pesquisa, é importante considerar que a linguística cognitiva não busca delimitar verdades objetivas sobre a realidade, mas sim modelos e padrões de pensamento, que são instáveis e contingentes.

Considerando essas conclusões, é relevante analisar como a Metáfora do Corpo Político na filosofia política ocidental reflete e reforça as dinâmicas de poder e hierarquia expostas pelo pensamento patriarcal. Essa Metáfora, que denomino no terceiro capítulo como “Metáfora do Corpo Político Masculino”, não foi historicamente pensada a partir da ideia de um corpo humano universal, mas sim associada ao corpo do sexo masculino. Ela exemplifica como as imagens influenciam nossa compreensão das estruturas sociais e políticas, perpetuando a exclusão das mulheres e outros grupos marginalizados. Isso sugere que a filosofia política ocidental é concebida, discutida e praticada em termos que privilegiam a experiência política desses corpos, conforme descrito em seus textos e obras, criando um ciclo contínuo, que perpassa a Antiguidade, o Medievo e a Modernidade, e que reforça as desigualdades existentes.

Identifiquei, ao longo de minha pesquisa, que Platão, Aristóteles, João de Salisbury, John Knox, Jean Bodin, Robert Filmer, Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau partiram de contextos históricos e marcadores sociais bastante distintos. No entanto, há um padrão alarmante e evidente: repetidamente e historicamente, o corpo do sexo masculino foi idealizado e sua experiência política considerada completa, enquanto o corpo feminino foi sistematicamente excluído, não apenas da política, mas também da construção subsequente da leitura da própria história da filosofia, da história do pensamento político e do que se considerou como cânone filosófico, o *corpus* (con)sagrado das obras da filosofia ocidental.

Aqui, leitora, preciso apresentar algumas reflexões sobre o cânone filosófico antes de prosseguir com a explicação do que entendo por “experiência política”. Originário do grego “*kanón*”, que significa regra, medida ou vara de medir, o termo cânone tinha uma concepção espacial e arquitetônica na Antiguidade, sendo utilizado para

---

mulheres compartilhem muitas das mesmas metáforas, as mulheres parecem adotar essas metáforas de modo menos intenso e por vias mais contextualizadas e indiretas. Isso reflete as diferentes experiências sociais e corporais que moldam as relações de gênero e destaca como as metáforas, longe de serem neutras, podem reforçar e perpetuar desigualdades, ao mesmo tempo em que revelam a capacidade das mulheres de negociar e adaptar essas estruturas simbólicas ao seu próprio contexto.

designar instrumentos de medição, especificamente uma vara de junco usada para medições precisas na construção. Essa noção evoluiu para avaliar a harmonia estética das proporções, dando origem ao sentido figurado da palavra como “norma”, “padrão”, modelo a ser seguido, ou aquilo considerado um ideal de perfeição, associado à beleza. Desde a Antiguidade, listas de autores e livros foram elaboradas, classificando obras segundo interesses estético-políticos, estabelecendo padrões do que era considerado influente e digno de preservação. Contudo, essa prática refletiu as perspectivas dominantes, resultando na exclusão sistemática de corpos dissidentes e marginalizados, como o de muitas filósofas.

No período medieval, o termo cânone assumiu dois significados na filosofia cristã. Inicialmente, referia-se ao padrão para viver em Cristo, fundamentado na doutrina e nos princípios imutáveis das Escrituras. Com o tempo, passou a representar um conjunto de leis e regras eclesiásticas que aplicavam esses fundamentos à vida da Igreja, funcionando como guia espiritual e normativo.

Durante o Renascimento, o conceito de cânone foi expandido para incluir arquétipos artísticos, servindo como modelo para obras de arte e retomando as ideias clássicas de harmonia e proporção. O Homem Vitruviano de Leonardo da Vinci é um exemplo emblemático dessa expansão, simbolizando o padrão ideal de beleza e proporção do “corpo humano”, o que reflete a perspectiva androcêntrica da época. Com o desenvolvimento da estética no século XVIII, filósofos como Immanuel Kant exploraram os fundamentos da beleza, contribuindo para definir o gosto e as Belas-artes. Em sua *Crítica da Faculdade do Juízo (Kritik der Urteilskraft, 2020 [1790])*, Kant discutiu a universalidade do juízo estético, e afirmou que certas obras de arte possuíam uma qualidade atemporal, desinteressada e universal que as elevava ao status de clássicos. Essa ideia ressoa com a perspectiva de Ítalo Calvino, que, em *Por que Ler os Clássicos? (Perché Leggere i Classici, 1991)*, afirmou que os clássicos são aqueles livros que nunca terminam de dizer o que têm para dizer e que deixam atrás de si traços indelévels que marcaram a cultura.

A canonização, como um conjunto de normas, abrange aspectos metafilosóficos, epistêmicos, políticos, estéticos, ontológicos e éticos que delimitam o que é considerado



filosófico e moldam o *corpus*<sup>14</sup> filosófico. O cânone estabelece não apenas a *auctoritas*<sup>15</sup> (autoridade) dos autores dos textos – uma autoridade legitimada que remete aos sentidos de divindade, imutabilidade e universalidade – mas também contribui para a fundação e constituição do *corpus* doutrinário filosófico.

No entanto, o cânone e os processos de canonização são influenciados por contextos históricos e políticos e contribuíram para o apagamento daqueles(as) que ficaram de fora. Hoje, certos livros não são formalmente proibidos, mas são sistematicamente ignorados e expurgados. Assim, ao pensar no cânone filosófico, podemos considerar suas semelhanças com o cânone arquitetônico, cristão e das artes. No entanto, entendo que a tarefa diante de nós não é simplesmente expandir o cânone existente, mas reimaginar o que significa construir um espaço alternativo para o saber filosófico – um espaço que reflita a multiplicidade das experiências da vida e uma filosofia ampliada e criativa, sem a necessidade de que seu acesso seja limitado a um corpo específico ou mesmo que precise se tornar um *corpus* canônico.

Mas será que não é possível reconhecer o trabalho valioso de diversas filósofas e filósofos de uma forma que não envolva a construção de muralhas através da sacralização institucional ou da consagração dessas obras? Sem a exaltação quase religiosa que ignora as demandas do contexto histórico? Sem a recomendação imutável e universal de livros por sua suposta superioridade comparativa? Sem a divinização dos

---

<sup>14</sup> É muito curioso como a metáfora que relaciona um conjunto de textos (*corpus*) à ideia de corpo transcende uma simples analogia linguística, refletindo um profundo entrelaçamento entre as práticas de leitura e o desenvolvimento da medicina, especialmente no que concerne ao estudo detalhado do corpo humano e de outros seres vivos. Esta aproximação entre texto e corpo pode sugerir que, assim como o corpo pode ser cuidadosamente examinado, dissecado, explorado e compreendido através da medicina, um *corpus* textual como o filosófico pode ser analisado, editado, “costurado” e reinterpretado, permitindo uma exploração metódica de suas partes constituintes para alcançar uma compreensão mais profunda do todo.

<sup>15</sup> *Auctoritas* é um termo latino que, embora não possua uma única tradução direta para o português, engloba conceitos de autoridade, prestígio e influência legitimadora. Na Roma Antiga, *auctoritas* referia-se ao peso moral e social que certos indivíduos, especialmente os anciãos ou senadores, possuíam, influenciando decisões públicas e privadas. Era, portanto, uma forma de poder baseada mais no respeito adquirido do que em posições formais de comando. Durante o período medieval, o conceito se expandiu para abranger a autoridade intelectual e espiritual, especialmente no contexto da Igreja Católica, onde *auctoritas* justificava a interpretação e a aplicação dos textos sagrados e dos ensinamentos dos Padres da Igreja. Nesse sentido, a *auctoritas* dos textos e figuras religiosas servia como um guia para a compreensão teológica e filosófica, muitas vezes sendo invocada para resolver debates doutrinários. Na modernidade, a noção de *auctoritas* foi aparentemente secularizada e ampliada, aplicando-se a diversas formas de autoridade em campos como a literatura, a filosofia, a ciência e a política. A autoridade de determinados autores, obras e instituições passou a ser reconhecida não apenas pelo seu valor intrínseco, mas também pelo seu impacto histórico e cultural. Um exemplo marcante da concepção moderna de autoridade pode ser encontrado na frase de Thomas Hobbes: “*auctoritas non veritas facit legem*”, que se traduz como “não é a verdade, mas a autoridade que faz a lei”. Essa afirmação ressalta a primazia da autoridade na legitimação de leis e normas, independentemente de sua veracidade ou justiça objetiva, encapsulando a importância central da *auctoritas* na fundação das estruturas sociais e legais.

autores como santos da igreja ou gênios da arte? Sem a defesa de ideias como se fossem dogmas eclesiásticos? Sem o estudo ritualístico, sistemático e repetitivo de um *corpus* e seus “milagres” literários? Seria exagero continuar essa aproximação entre o cânone cristão e o filosófico, imaginando os filósofos canonizados como Padres de uma Igreja filosófica, e nós, filósofas, como bruxas, supostas corruptoras da fé filosófica?

Não é o ressentimento que impulsiona a revisão feminista da história da filosofia, como alguns já ousaram afirmar<sup>16</sup>, pois o objetivo não é buscar a superioridade pressuposta no *corpus* canônico. Pelo contrário, trata-se de criar espaços plurais, acolhedores, criativos e com fronteiras metamórficas. Um exemplo notável dessa abordagem pode ser encontrado no século XV, quando a filósofa Christine de Pizan utilizou a Metáfora Arquitetônica em favor das mulheres na edificação da Cidade das Damas, um espaço simbólico onde as mulheres são lembradas, valorizadas e respeitadas. A Dama Retidão, uma figura central na obra, é representada segurando uma régua, cujo papel alegórico é garantir que tudo seja medido com justiça e equidade, desafiando estereótipos distorcidos sobre as mulheres. Sua régua assegura que as histórias e as experiências das mulheres sejam acolhidas na Cidade das Damas.

Nesta tese, uso o termo “experiência política” porque considero que a definição do que entendemos por política implica, por si só, assumir uma posição sobre os objetivos da ação humana. Definir a política é, em última análise, estabelecer uma hierarquia entre as diferentes formas de vida em sociedade, e reflete uma escolha de valores que traz consequências práticas e revela uma perspectiva particular sobre a vida e a condição humana. Essas construções filosóficas não são neutras; elas delineiam claramente quem é considerado parte essencial de uma “experiência política” e quem é marginalizado.

Os corpos privilegiados, tipicamente homens de classes dominantes, são percebidos, tal como Aristóteles afirmou, como “partes constitutivas” do corpo político. Sem eles, suas funções e atributos, esse espaço simplesmente não existiria. Essas construções filosóficas elevam esses corpos a um status de indispensabilidade, estabelecendo uma hierarquia onde suas características são idealizadas e apresentadas como normativas.

---

<sup>16</sup> Harold Bloom escreveu em *O Cânone Ocidental* (1994): “Em termos práticos, a «expansão do Cânone» tem querido dizer a destruição do Cânone, uma vez que o que está a ser ensinado não inclui de modo algum os melhores autores, que por acaso são mulheres, africanas, hispânicas ou asiáticas, mas, antes, escritoras que têm pouco para oferecer para além do ressentimento que elas cultivaram como parte do seu sentido de identidade. Não existe estranhamento nem originalidade num tal ressentimento, e mesmo que eles lá estivessem, não conseguiriam por si só gerar herdeiros da Javeísta e de Homero, de Dante e Shakespeare, de Cervantes e Joyce” (BLOOM, 1994, p. 19).

Entendo que a “experiência política”, enquanto algo que remete a uma vivência corporal no tempo, de corpos que têm mobilidade para exercer certas funções e cultivar certos valores, e que pode ser expressa em termos espaciais. Como apontei anteriormente, estudos sobre as metáforas mostram que o tempo é frequentemente retratado em termos de espaço. Dessa forma, a experiência política desses corpos do sexo masculino é também comunicada em termos de espaço: uma cidade ideal, um corpo político, uma utopia, um corpo que sai de um estado de natureza, faz um pacto e alcança um estágio civilizado.

Por outro lado, outros corpos – como mulheres, trabalhadores manuais e escravos na Antiguidade e, na Modernidade, povos africanos, indígenas e asiáticos – são demarcados como partes não constitutivas desses espaços. Em termos espaciais, são corpos que estão mais distantes e, por vezes, são fantasmagóricos, monstruosos<sup>17</sup> e invisíveis. Seu status ontológico é instável. É como se fossem simulacros, distorções, que não refletem a realidade. Eles são percebidos como contribuintes secundários, cuja presença é apenas tolerada, mas cuja existência deve ser inferiorizada, subordinada e controlada pelos corpos privilegiados. Diferente dos corpos ideais, esses corpos não podem ser reconhecidos como aqueles que detêm o poder de (pro)criação e manutenção da vida política. Essa distinção não apenas reforça a exclusão social e política, mas também define os limites do que é considerado uma experiência política legítima.

Mas as pessoas que não ocupam o espaço político também vivem uma experiência política, embora essa experiência seja marcada pela marginalização – um conceito que, curiosamente, também tem uma dimensão espacial. Carole Pateman (1998) argumentou que a própria definição da “política” é atravessada por essa experiência política herdada da Modernidade, a qual criou o cânone do pensamento político. É possível que as experiências políticas de certos períodos, como o Medieval e o início da Modernidade, fossem muito mais amplas do que a literatura canônica sugere. Essa reflexão, leitora, nos leva a reconsiderar o que entendemos como história da filosofia,

---

<sup>17</sup> Aqui cabe uma menção ao livro *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature* (1997), de Rosemarie Garland-Thomson. Nesta obra, a autora discutiu como a representação cultural constrói significados em torno de corpos com deficiência, uma questão que ainda é bastante negligenciada em estudos que se concentram em gênero, raça e sexualidade. Ela argumentou que a deficiência deve ser entendida como uma diferença cultural, assim como raça, gênero, classe e sexualidade, e que figuras como o “aleijado” e o “inválido” devem ser incluídas nas discussões críticas sobre identidades marginalizadas. Garland-Thomson buscou desconstruir estereótipos e examinar as convenções de representação, propondo que essas figuras “extraordinárias” sejam vistas como essenciais para a formação das identidades culturais e sociais, como forma de desafiar as normas tradicionais que definem quem é valorizado na sociedade.

política e filosofia política, reconhecendo que a marginalização e as experiências fora do centro do poder também constituem uma forma de participação política e de fazer filosófico, ainda que sejam desvalorizados. Ao ampliar nossa compreensão sobre o que é a política, podemos construir uma interpretação mais pluralista da história da filosofia política ocidental, que abrange as vozes, os corpos e as experiências que foram excluídas.

Essa perspectiva excludente está enraizada em concepções ontológicas antigas. Platão e Aristóteles, por exemplo, acreditavam que a linguagem que usamos reflete diretamente a estrutura da realidade. Eles defendiam, com abordagens distintas, que as essências e substâncias existem, e que podemos capturá-las. Portanto, para Aristóteles e os escolásticos no Medievo, a Metáfora do Corpo Político Masculino refletia uma realidade ontológica onde a organização política de uma sociedade era análoga à organização do corpo do sexo masculino.

Embora Hobbes, Locke e Rousseau não adotem o realismo ontológico aristotélico em suas epistemologias, a perpetuação da Metáfora do Corpo Político Masculino pode ser considerada como uma aceitação implícita ou tácita (ou ao menos uma aproximação) de uma estrutura ontológica e de uma experiência política específica. Essa análise sugere que, independentemente da posição epistemológica, a utilização de metáforas poderosas como a do corpo político implica uma aceitação de certas “realidades ontológicas”, influenciando assim a forma como compreendemos e organizamos o espaço social e político.

Essa tendência histórica de representar o corpo das mulheres como um domínio passivo e subjugado por sua “natureza feminina” contrasta fortemente com a imagem de um corpo político masculino e ativo, que por longa tradição simbolizou o domínio dos homens. Historiadores e filósofos têm negado o reconhecimento dos corpos femininos, feminilizados e não-masculinos como imagens políticas constitutivas, bem como o reconhecimento desses corpos como sujeitos políticos.

Nesse sentido, Moira Gatens, em *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (*Corpos Imaginários: Ética, Poder e Corporeidade*, 1996), destacou que, ao falarmos da Metáfora do Corpo Político, estamos nos referindo a um produto da “razão masculina”. Aqui, uso a expressão “razão masculina” entre aspas para enfatizar seus aspectos fictícios, pois entendo que esse “corpo imaginado”, atribuído aos homens e presente nos textos filosóficos não corresponde necessariamente a corpos físicos ou materiais. Em vez disso, reflete mais um artifício da imaginação e a sensibilidade

masculinas do que uma racionalidade objetiva – algo raramente reconhecido ou admitido por eles<sup>18</sup>.

Nesse contexto, ao longo da história da filosofia, a definição da natureza humana de homens e mulheres foi moldada por perspectivas que estabelecem normas sobre a existência corporal. Filósofos não apenas criaram conceitos abstratos e imagens sobre as diferenças entre os sexos, mas também atribuíram status ontológicos distintos aos corpos, conferindo ao corpo masculino uma posição superior dentro de um sistema filosófico. O corpo, tanto masculino quanto feminino, foi historicamente descrito em termos que o vinculam à racionalidade, à imaginação, à alma, à imagem de Deus, entre outros. Contudo, o corpo do homem – branco, europeu, heterossexual e pertencente às elites, na Modernidade – foi retratado como o sujeito epistêmico, político e estético universal, enquanto os corpos das mulheres foram relegados a posições secundárias.

Além disso, a chamada História da Filosofia da Mente Caminhante raramente reflete sobre a importância dos corpos para a reflexão filosófica, preferindo focar no intelecto como base da produção do conhecimento. Um exemplo disso é o apagamento da Metáfora do Corpo Político Masculino dessa História. Desde a Antiguidade, essa abordagem apaga o papel de experiências intuitivas, místicas, sensíveis, oníricas, corporais e imagéticas, que sempre estiveram presentes nos textos, na linguagem humana e no fazer filosófico. Assim, o homem foi muitas vezes apresentado por essa História como um sujeito descorporificado, uma “mente caminhante” capaz de transcender o mundo material.

É importante, então, reconhecer que essa perspectiva sobre o corpo está longe de ser neutra, natural ou puramente biológica<sup>19</sup>. O corpo humano é significado culturalmente e politicamente, sendo objeto de discursos de poder, e não de “verdades” científicas puras e universais; e os “poderes” e as limitações que foram atribuídos aos

---

<sup>18</sup> Nesse sentido, Phyllis Rooney, em *Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason* (1991), afirmou: “A história da razão, emoção e imaginação certamente tem sido curiosa. Apesar da postura articulada da razão de se separar da emoção e da imaginação, ela se enraizou em uma subestrutura emocional e imaginativa, caracterizada em grande parte pelo medo ou aversão ao “feminino”. E assim, aliada à sua metáfora que se tornou um mito, há um sentido em que a razão completou um ciclo. Em sua tentativa de se distanciar do mito e da fábula, a razão se impulsionou, não pelo poder da própria razão (seja lá o que isso significasse), mas pelo poder de um mito” (Rooney, 1991, p. 101, tradução minha).

<sup>19</sup> Gatens (1996) propôs uma reflexão hipotética bastante instigante sobre essa questão: se o corpo político tivesse sido construído para intensificar as experiências das mulheres e promover condições de acesso amplo aos direitos reprodutivos (em vez de privilegiar os homens), então talvez os homens estivessem agora exigindo da ciência meios para superar suas “desvantagens naturais”, como a impossibilidade de amamentar. Esse exemplo mostra como o que é considerado uma “desvantagem biológica” é, na verdade, uma construção cultural e histórica, e como a forma como concebemos o corpo político impacta diretamente o que é compreendido como “natural” ou “desvantagem”.

corpos foram construídos socialmente. A história da filosofia ocidental não é apenas a história do “homem da razão”, mas também a do homem que conferiu ao seu próprio corpo um poder especial. É também a história de como os homens incorporam o poder (pro)criativo. A partir das filosofias feministas, a ideia de corpo pode ser entendida como plural e inserida em contextos históricos e políticos específicos. Sua compreensão pode se basear em abordagens fenomenológicas, feministas, decoloniais, pós-estruturalistas, psicanalíticas, literárias, pragmatistas, entre outras, que desafiam e retiram o status ontológico fixo e imutável atribuído aos corpos.

É importante reconhecer também que os corpos das mulheres não foram inferiorizados e excluídos da política e da história da filosofia política ocidental apenas por serem associados às emoções e às necessidades naturais. Em certos períodos da história da filosofia, as mulheres também foram vinculadas mais à imaginação e menos à razão ou intelecto. Muitas vezes elas foram descritas como propensas ao pensamento fantasioso, às fábulas e contos de velhas esposas, às fofocas, ao pensamento pré-racional e aos poderes mágicos da bruxaria. Segundo Silvia Federici, em *Calibã e a Bruxa* (2017), a caça às bruxas era dirigida a uma ampla gama de práticas femininas, e foi devido a essas habilidades, “como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas – que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres e sua capacidade de manipular o ambiente natural e social, e possivelmente, subverter a ordem constituída” (FEDERICI, 2017, p. 314).

Há uma característica específica dos corpos das mulheres (e na contemporaneidade, de homens transexuais) que também é associada à imaginação: a capacidade de gerar novas vidas. Desde a Antiguidade, podemos observar como os filósofos recorreram às imagens para abordar aquilo que não podem fazer: procriar vida como os corpos das mulheres fazem. Um exemplo emblemático é a maiêutica, a parturição metafórica das ideias no jogo dialético de perguntas e respostas de Sócrates. Outro exemplo é a constante exaltação da virilidade do corpo do sexo masculino nas obras da filosofia política ocidental. Essa característica denota não apenas força física, aptidão com as armas e coragem bélica, mas também é associada à potência sexual e à criatividade. Por isso, considero importante usar o termo “(pro)criação” para mostrar o seu duplo sentido. A fertilidade e o trabalho reprodutivo de gerar novas vidas foram repetidamente cooptados pelos filósofos, pois há um sentido metafórico que eles constantemente tentaram associar aos seus corpos, aproximando os sentidos atribuídos à

fertilidade e reprodução com a própria atividade de criação<sup>20</sup>, em suas mais diversas expressões e níveis de excelência.

Em grande parte da história da filosofia política ocidental, é possível verificar que só os homens podem atingir os padrões de excelência. A noção de “excelência” (ou *areté* em grego) discutida pelos filósofos modernos, assim como pelos filósofos antigos, abrange uma gama ampla de áreas, e não se limita apenas à excelência moral. Ela pode se manifestar em diversos campos, incluindo o intelectual, o artístico, o político, o espiritual, o comercial, o técnico, entre outros. Tanto na Antiguidade quanto no Medievo, é possível identificar casos em que a autoridade intelectual, espiritual e política foi atribuída a certas imagens femininas, mesmo que de forma excepcional. No contexto da filosofia política moderna, no quarto capítulo desta tese, abordarei como o reconhecimento da excelência feminina se torna cada vez mais raro, e como isso está relacionado com a exclusão sistemática das mulheres da política na Modernidade.

Nas obras filosóficas que analisei nesta tese, os corpos das mulheres foram retratados como imperfeitos, inferiores, defeituosos e estéreis. E nesse sentido, entendo que a métrica que avalia a excelência feminina nos mais diversos campos é distorcida, levando à percepção de que as mulheres só podem tentar imitar o que não são. As mulheres e seus corpos são percebidos como uma imitação falha ou falsa do ideal, uma paródia recebida com ironia e deboche; ou, então, devem conformar-se a um padrão inferior criado para seus corpos, muitas vezes definido de antemão por uma suposta “natureza feminina”. Ademais, é também recorrente na filosofia política ocidental a prescrição de que os modos e comportamentos femininos não devem ser imitados, pois eles são considerados prejudiciais ao corpo político. O pior que pode ocorrer a um corpo político é ele ser caracterizado como “afeminado”.

Ao longo desta tese, destaco os diversos artifícios usados para negar às mulheres o reconhecimento de sua “excelência” e criatividade, reduzindo-as a potes vazios, recipientes ociosos, matéria sem forma. Assim, os corpos das mulheres, sem a fertilidade, o

---

<sup>20</sup> A criação, no sentido genérico, abarca uma causalidade produtiva do artífice, do artista ou de Deus. Na Antiguidade, não existia a ideia de criação a partir do nada, mas apenas de uma matéria pré-existente. Essa noção foi desenvolvida pela filosofia cristã no Medievo, que promoveu o criacionismo *ex nihilo*. No Renascimento, a ideia passou a ser associada com outras características como engenhosidade, criatividade e originalidade, em função da ascensão do individualismo e do cientificismo. Se para os antigos a arte tinha um sentido bastante amplo, abrangendo uma série de atividades e conhecimentos e sendo considerada uma imitação da perfeição divina ou transcendente, a partir do Renascimento, a arte é vista como uma produção individual e original. Na Modernidade, a arte é estudada em um campo específico, a estética, que passa a hierarquizar os variados tipos de arte e prazer estético, e denominar de gênio o artista que demonstra uma capacidade extraordinária de inovação e criação.

sêmen, a virilidade masculina, não têm papel relevante na geração de novas vidas, tanto no sentido literal quanto metafórico (novos mundos, novos espaços, novas imagens). As mulheres foram apresentadas não só como objetos que necessitam de controle e de governo (político ou intelectual) masculino, mas também como dependentes dessa capacidade de moldar, dar forma e criar por parte dos homens.

Nesse sentido, leitora, é importante observar como, na filosofia moderna ocidental, ocorrem mudanças especialmente significativas. De acordo com Chiara Bottici, em *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary (Política Imaginal: Imagens Além da Imaginação e do Imaginário, 2014)*, a oposição rígida entre o que é “ideal” e o que é “real” é uma distinção consolidada na Modernidade. Por exemplo, “Deus” foi designado como “o ser mais real” (*ens realissimus*), e o termo “*realitas*” foi usado como sinônimo de perfeição, como no caso de Espinosa, que foi influenciado pela filosofia medieval. Portanto, é possível afirmar que, nas filosofias antigas, medievais e modernas, existe uma alternância e uma semelhança entre esses termos; e, conseqüentemente, que o valor epistêmico das imagens e da imaginação nem sempre foi desprezado – ao contrário, esteve profundamente enraizado na prática filosófica. Bottici argumentou que o que entendemos por “realidade” e “ficção” não é algo fixo ou determinado a priori pela razão, mas algo que se mostrou particularmente variável em diferentes contextos e épocas (BOTTICI, 2014).

Pelo menos em aparência, ocorreu um enrijecimento da oposição entre o científico e o poético, com o intelecto sendo gradualmente purificado das interferências do corpo, da magia, das superstições, das fantasias, da alquimia, do ocultismo, da astrologia, do saber das curandeiras e de crenças religiosas. Digo “em aparência” porque esse movimento é repleto de profundas contradições, como apontarei ao longo desta tese. Ademais, na Modernidade ocorreu uma associação do conceito de imaginação com o de “fantasia” e “o que não é real”. Essa associação foi construída mais firmemente desde o século XVI com pensadores como Francis Bacon, Galileu Galilei e Blaise Pascal, e atingiu seu ápice, segundo Bottici (2014), com a filosofia kantiana<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Bottici (2014) observou a ambivalência no tratamento que Kant conferiu à imaginação, particularmente na mudança de seu papel entre as edições de *A Crítica da Razão Pura*. Na primeira edição, a imaginação é central para o conhecimento a priori, realizando a síntese das intuições. Na segunda edição, esse papel é minimizado e substituído pelo esquematismo transcendental, descrito como “uma arte oculta nas profundezas da alma humana” (KANT, 2001, p. 210, B181). Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, a imaginação se restringe ao campo estético, sem contribuir para o conhecimento ou discernimento moral. Essa perspectiva reflete o projeto kantiano de exaltar a pureza e autonomia da razão, distanciando-se progressivamente da imaginação.



À medida que a filosofia se alinhou cada vez mais com a ciência durante a Modernidade, ocorreu uma valorização crescente do intelecto, do método científico e do conhecimento objetivo. Esse movimento gerou a necessidade de separar e legitimar outros campos do conhecimento e da experiência humana que não se encaixavam nas categorias racionais ou científicas. É nesse contexto que o campo da estética surgiu como um domínio legítimo, destinado à expressão da sensibilidade e da imaginação, oferecendo um espaço para explorar aspectos da existência que escapam à análise puramente lógica e empírica.

Poderíamos pensar, leitora, que as mulheres ganhariam destaque nesse campo, já que foram historicamente descritas como seres mais sensíveis do que intelectuais. Mas não foi o que ocorreu, pois a estética nasceu com ideias profundamente misóginas, racistas e coloniais. As mulheres foram apresentadas como o “belo sexo” e até como o “sexo não-estético”, enquanto o homem branco europeu heterossexual das elites se apresentou como o sexo sublime, como o gênio<sup>22</sup> – uma categoria que não se limita ao campo da estética –, o artífice do corpo político moderno, criador da civilização, capaz de sustentar estruturas complexas e sofisticadas de sociedade, em contraste com os modos, as formas de vida e os “artesanatos” dos povos “selvagens” e “primitivos” dos continentes americano, africano e asiático.

O que está implícito nessas transformações é a inveja dos homens do poder de criar novas vidas que os corpos das mulheres possuem. Pateman, em *O Contrato Sexual* (1993), também argumentou que os homens só conseguem se estabelecer como os únicos criadores da vida e da política por meio do uso de metáforas, ficções e outros constructos imagéticos, enquanto simultaneamente excluem as mulheres ou relegam a elas papéis subalternos ou auxiliares. Na Modernidade, acresce-se a isso a necessidade de impor a superioridade da “visão de mundo” europeia sobre diversos povos não-europeus. Isso serviu para justificar a colonização, a desvalorização e a destruição sistemática das ricas e plurais tradições, artes, histórias, conhecimentos, diferentes formas de viver e organizar a sociedade desses povos. Só assim, a unidade, a ordem, a coesão, a “harmonia”, é estabelecida por e para um único corpo político.

---

<sup>22</sup> Kant afirmou, em *Crítica da Faculdade do Juízo* (2020), que a ideia de gênio é também derivada do termo latino *genius*, que significa o próprio espírito do homem que lhe foi dado ao nascer, que o protege e o dirige, e do qual as sugestões desse espírito dão ao homem as suas ideias originais. Mais considerações sobre este termo são apresentadas no capítulo quatro desta tese.

A atribuição da excelência, a apropriação da (pro)criação e a sensibilidade estética compartilham um denominador comum: a usurpação dessas qualidades dos corpos das mulheres. Nesse contexto, o termo “artífice” assume um significado profundo, pois simboliza o homem que, através de artifícios e construções fictícias, posiciona-se como pseudo-criador, pseudo-Deus e pseudo-mãe do corpo político. Este artífice não cria nada novo, mas sim reafirma continuamente sua posição como superior e ideal. Ele se apropria da excelência, da (pro)criação e da sensibilidade estética para consolidar seu poder, ao mesmo tempo em que exclui as mulheres tanto do espaço político quanto da esfera criativa.

Assim, é necessário apontar que o homem que “cria” o corpo político o faz de maneira artificial, baseando-se em uma construção que não apenas exclui, mas subordina e invisibiliza as mulheres. Essa construção é uma imposição de uma filosofia androcêntrica e patriarcal que legitima o monopólio masculino sobre a criação e a autoridade, ao mesmo tempo em que nega às mulheres o reconhecimento de sua agência e criatividade. Nesse sentido, o artífice é o símbolo do poder masculino que se perpetua pela violência simbólica, ao se apresentar como o centro inquestionável da criação, da excelência e da autoridade.

Talvez pior do que alegar que as mulheres são incapazes de conhecer seja a “dominação espiritual” que envenena a esperança de dias melhores e a possibilidade de realizar experimentos corporais com possibilidades contrafactuais. Isso inclui imaginar o que poderia acontecer se um outro cenário fosse estabelecido, um mundo onde os corpos das mulheres existissem dignamente, livres das hierarquias excludentes delimitadas desde seu *Fiat*.

Como afirmou Ivone Gebara em *Esperança Feminista* (2022), roubar a imaginação é não dar espaço para que alguém pense a vida a partir de si mesmo; “roubar a imaginação de alguém, de um grupo ou de uma pessoa é um crime contra a vida, embora não esteja em nenhum código jurídico penal de forma explícita” (GEBARA, 2022, p. 53). Gebara afirmou que os feminismos têm lutado para “desimaginar o mundo patriarcal para imaginar outro, que no fundo está também desenhado em nosso coração, mas que precisamos cultivar, regar, nutrir, partilhar e fazer com que seja bom para muitas e muitos” (GEBARA, 2022, p. 58).

Além de desimaginar, Gebara aposta que a imaginação pode nos fazer sonhar com novas formas de organização coletiva, e nos fazer criar novas relações e políticas sociais que favoreçam o respeito à vida das mulheres e de todas as vidas que existem.

Penso, juntamente com Gebara, que a imaginação nos permite repensar nossas ações, não apenas a partir da novidade, mas também a partir do que já existe e é diferente de nós, promovendo um diálogo com aquilo que nos desafia e nos oferece outras perspectivas de convivência e de organização social.

E aqui, mais uma vez, estou de volta com a “imaginação”. Essa que já foi considerada uma “faculdade do homem”, e que até na contemporaneidade sofre com certa instabilidade epistemológica, por não ser bem definido se ela está mais para a realidade ou irrealidade das coisas. Mas talvez essa seja uma percepção moldada por uma epistemologia tradicional<sup>23</sup> e uma História da Filosofia da Mente Caminhante.

Chiara Bottici (2019) explicou que existem certas tensões<sup>24</sup> relacionadas com a teorização da imaginação que levaram à substituição deste conceito por outro denominado de “imaginários”. No entanto, considero importante utilizar este conceito, especialmente em uma Leitura Imagética Feminista, que se quer interdisciplinar; assim como os conceitos de “sexo”, “diferença sexual”, “patriarcado”, pois foram esses os termos historicamente usados no campo filosófico ocidental, que é o meu campo de análise nesta tese. Não nos permitiram ser sujeitos, indivíduos, corpos políticos, intelecto, sensibilidade e imaginação. Ainda há histórias a serem contadas e explicações a serem apresentadas sobre esses e muitos outros conceitos e imagens em relação às mulheres.

É importante refletirmos sobre as filósofas do passado que escreveram sobre a imaginação, bem como sobre a exclusão das mulheres dos campos da estética, das artes,

---

<sup>23</sup> Também denominada “tradição epistemológica anglo-americana” por Sandra Harding (1991), trata-se do cânone formado por filósofos homens da Antiguidade, Medieval, Modernidade e Contemporaneidade, que buscam responder ao problema do ceticismo e à questão de saber se é possível ao ser humano conhecer qualquer coisa. Essa tradição aborda essas questões reduzindo a importância de explicações históricas e sociológicas sobre as crenças, áreas que atribuem ao campo da psicologia. Harding, ao discutir o discurso de pureza das ciências – que afirma que a ciência seria imune à influência de valores sociais – critica essa falsa crença, afirmando: “A ideia de que a ciência realmente ou fundamentalmente compreende declarações formais ou é um método distinto é uma crença estranha que bloqueia nossa capacidade de descrever e explicar o funcionamento da ciência ocidental moderna. A ciência tem muitas práticas, produtos, referentes e significados interligados. É uma tradição cumulativa de conhecimento. É uma 'história das origens', parte fundamental da forma como certos grupos do Ocidente moderno se identificaram e se distinguiram de outros. É uma metafísica, uma epistemologia e uma ética. É uma política que tem sido compatível com as agendas dos estados liberais modernos, do capitalismo e do protestantismo. Alguns apontaram não apenas que a ciência se tornou uma religião para muitos, mas que, embora tente esconder seu caráter religioso distanciando-se da religião, pretende ocupar o lugar de uma religião” (HARDING, 1991, p. 87, tradução minha).

<sup>24</sup> Segundo Bottici (2019), as crescentes tensões relacionadas à teorização da imaginação levaram à substituição deste conceito. A primeira tensão está relacionada com a questão de que seria difícil determinar se a imaginação está mais para a realidade ou irrealidade das coisas, se ela traz consigo o signo da presença ou ausência. A segunda tensão se dá porque uma abordagem a partir da imaginação, enquanto faculdade do sujeito (e dependente de uma filosofia do sujeito), tem dificuldade em abarcar a natureza social da capacidade imaginativa.

da política e da filosofia. Compreender essas exclusões é fundamental para entendermos a relação entre poder e conhecimento. Além disso, essa reflexão nos ajuda a questionar por que discutimos tanto sobre a imaginação nos feminismos contemporâneos (e sobre “imaginação política”), muitas vezes sem considerar as nuances históricas e filosóficas que ligam a imaginação aos corpos das mulheres.

Nesse contexto, Amy Mullin, em *Art, Politics and Knowledge: Feminism, Modernity, and the Separation of Spheres* (*Arte, política e conhecimento: feminismo, modernidade e a separação das esferas*, 2016), destacou que, embora as epistemólogas feministas reconheçam que o conhecimento não se limita à ciência, que as comunidades científicas não são as únicas capazes de gerar conhecimento, e que a arte também pode ser uma forma de conhecimento – especialmente conhecimento não proposicional e colaborativo entre a arte e o público – ainda existe uma relação bastante incipiente entre o campo das epistemologias feministas e o da teoria feminista da arte (ou estética feminista<sup>25</sup>).

Mullin (2016) destacou que a interação entre epistemologias feministas e teorias feministas da arte seria extremamente interessante e benéfica para ambos os campos. Essa colaboração é promissora devido ao interesse comum em explorar formas de conhecimento não proposicionais, à histórica e problemática dicotomia entre intelecto e emoções, e ao compromisso feminista de que transformações políticas são necessárias para alcançar uma maior objetividade na produção do conhecimento. Nesse sentido, a capacidade da arte de nos levar a questionar pressupostos fixos deve ser de grande interesse para as epistemólogas feministas, que podem explorar o conhecimento prático (saber como fazer algo), o conhecimento interpessoal (compreensão das relações entre pessoas), o conhecimento experiencial (saber como é vivenciar certas experiências) e o conhecimento moral (reconhecer que algo está errado).

Esse diálogo deveria incentivar a teoria feminista da arte a explorar como todas as formas de arte, e não apenas a literatura ou a ficção baseada na experiência pessoal, podem contribuir para a produção de conhecimento não proposicional, algo que é relevante tanto para a política quanto para a epistemologia feminista. A ideia central de

---

<sup>25</sup> Amy Mullin (2016) não utiliza o termo “estética feminista”, como fazem outras autoras, mas sim “teoria feminista da arte”. Ela entende que as teorias feministas da arte são pós-estéticas, não apenas por evitarem associar a arte, em sentido amplo, à ciência da percepção sensorial, mas também porque assumem que o gosto é influenciado pela moral e pela política.

Mullin é que a arte feminista<sup>26</sup>, em particular, pode desempenhar um papel significativo na criação de conhecimento que serve a objetivos feministas, oferecendo perspectivas alternativas que desafiam e transformam as normas estabelecidas.

Assim, com base nas reflexões de Mullin (2016), entendo que, dentro das epistemologias feministas, a imaginação poderia ser reabilitada como uma parte crucial para a construção de conhecimento. Ela pode ser profundamente conectada às experiências corporais e regulada por uma comunidade que valoriza a diversidade de perspectivas, a democracia cognitiva e a justiça epistêmica. Nesse contexto, a imaginação<sup>27</sup> nas epistemologias feministas pode ser abordada a partir das experiências corporais e situadas dos sujeitos.

Em vez de ser tratada como uma faculdade dissociada do corpo, a imaginação pode ser entendida como profundamente enraizada nas experiências materiais e nas práticas cotidianas. Isso contrasta com as abordagens tradicionais<sup>28</sup>, que tendem a

---

<sup>26</sup> A discussão sobre o que constitui arte feminista é complexa e envolve várias perspectivas teóricas que exploram as relações entre arte, gênero e política. Mullin citou em seu artigo a perspectiva de Griselda Pollock, em *Vision and Difference: Feminism, Femininity and the Histories of Art* (1988), que argumentou que a arte feminista desafia as narrativas tradicionais da história da arte ao questionar a exclusão das mulheres e suas representações na arte. Pollock defendeu que a arte feminista não deve ser entendida apenas como uma categoria estilística, mas como uma prática crítica que envolve o questionamento das estruturas patriarcais da produção artística e da historiografia da arte. Em *Differencing the Canon* (1999), ela aprofunda essa análise, propondo uma reescrita das histórias da arte que inclua artistas marginalizadas e temas ligados à experiência das mulheres. Lucy Lippard, por sua vez, em *From the Center: Feminist Essays on Women's Art* (1976), abordou as possibilidades das artes feministas de forma ampla, destacando como as artistas feministas utilizam uma diversidade de temas e formas, desde imagens realistas de experiência das mulheres até abordagens mais simbólicas e abstratas. Para Lippard, a verdadeira arte feminista não se define apenas por suas imagens ou temas, mas pelo compromisso com o movimento feminista e pela construção de um sistema artístico independente da lógica capitalista e patriarcal. Assim, a arte feminista, além de um campo estético, é um campo de transformação social.

<sup>27</sup> Segundo o verbete *Imagination* da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* escrito por Shen-yi Liao e Tamar Gendler (2020), a imaginação é uma atividade que permeia uma ampla variedade de atividades humanas, e sua definição varia conforme a perspectiva filosófica. Em contraponto ao viés intelectualista da filosofia e seu enclausuramento no campo da estética, cada vez mais sabe-se que a imaginação desempenha diversos papéis na nossa vida cognitiva e emocional, o que permite que ela seja reconhecida e estudada em vários campos filosóficos. Em primeiro lugar, a imaginação é fundamental para a cognição, permitindo-nos visualizar e pensar sobre situações não presentes ou inexistentes, o que é crucial para a resolução de problemas e a criação de hipóteses. Em segundo lugar, ela tem um papel central na empatia, possibilitando-nos colocar-nos no lugar de outras pessoas e compreender suas emoções e perspectivas. No campo do conhecimento, ela permite a criação de conceitos e a antecipação de possíveis cenários futuros, facilitando a tomada de decisões. A imaginação também contribui para a experiência estética, ao nos permitir apreciar e interpretar obras de arte. Além disso, a imaginação é vital para a criatividade, sendo a base da criação artística e da inovação científica. Por fim, mas sem exaurir outras possibilidades, a imaginação tem um papel regulador, ajudando-nos a lidar com nossas emoções ao permitir-nos visualizar cenários positivos ou negativos e preparar-nos emocionalmente para eles. Assim, a imaginação é multifacetada e permeia várias áreas do pensamento e do corpo humano.

<sup>28</sup> Uma perspectiva tradicional sobre a arte, exemplificada pela posição de Kant, trata a resposta estética como desinteressada, separando a experiência estética de questões emocionais e políticas. No entanto, como Amy Mullin (2016) apontou, as teóricas feministas da arte rejeitam essa visão kantiana, assim como o formalismo, pois acreditam que a resposta à arte é simultaneamente emocional, intelectual, política e sensorial. Além de Kant, Mullin também destacou as limitações de outras teorias estéticas não feministas.

desvinculá-la da materialidade ou a restringi-la a um contexto específico. Ao descentrar a ideia de um sujeito universal, as epistemologias feministas abrem espaço para múltiplas formas de imaginar e criar conhecimento, promovendo uma inclusão mais ampla de perspectivas marginalizadas.

Destaco de antemão que, ao longo dos capítulos desta tese, busquei trazer a contribuição criativa e política das mulheres e das filósofas, em contraposição à História da Filosofia da Mente Caminhante e à Metáfora do Corpo Político Masculino. Apresentei tanto a participação das mulheres romanas na história que envolve a Fábula da Barriga na Antiguidade quanto as contribuições filosóficas de Christine de Pizan, Marie de Gournay, Mary Astell, Catharine Macaulay e Margaret Cavendish. Especialmente Pizan e Cavendish foram filósofas que convocaram as mulheres a criarem cidades e mundos alternativos de sua própria autoria, a explorar a criatividade e a imaginação, de forma que os corpos das mulheres possam habitar esses espaços de maneira digna, segura e pacífica, contrapondo-se ao padrão patriarcal que apresentou os corpos das mulheres como imperfeitos e inferiores. O convite dessas filósofas serve também como uma proposição para a re-imaginação do *corpus* da própria filosofia política ocidental.

Diante deste panorama crítico que apresentei até agora, abordarei daqui em diante alguns encaminhamentos da minha tese. Com base na minha pesquisa, defendo a ideia de que a filosofia política ocidental é um campo filosófico mais imaginativo do que geralmente é apresentado pela História da Filosofia da Mente Caminhante. A presença das imagens nos textos da filosofia política ocidental me levou a questionar que o fazer filosofia política não se limita apenas à abstração de conceitos teóricos, mas também envolve uma elaboração criativa sobre a relação entre as diferentes formas de vida em comum.

Fazer filosofia política envolve mais do que simplesmente descrever um conjunto de formas de governo ou uma teoria racional do Estado e suas instituições. Em tempos mais antigos, a filosofia política foi considerada uma arte do bem-viver e da convivência humana. No entanto, ao longo da história, a filosofia política parece ter sido cada vez mais depurada para se tornar uma ciência objetiva e descritiva, aparentemente

---

Filósofos como Danto, Dickie e Margolis, embora reconheçam o caráter sociopolítico da arte, ignoram a exclusão das mulheres no mundo da arte e muitas vezes continuam a tratar o artista como um “gênio individual” e o público como homogêneo. Mesmo críticos como Adorno e Benjamin, influentes para o pensamento feminista, falham em tratar a questão de gênero de forma significativa. Adorno rejeitou a arte diretamente política e privilegiou certos estilos artísticos, distanciando-se das abordagens feministas, enquanto Benjamin, apesar de sua ênfase na produção artística colaborativa e no potencial político da cultura de massa, também negligenciou o papel das mulheres na arte.

apartada de considerações morais – mas talvez não muito distante da moral patriarcal – e, em alguns casos, reduzida a um conhecimento secundário destinado à explicação dos métodos da ciência política.

E aqui gostaria de insistir no caráter imaginativo da filosofia política. Para tanto, retomo a explicação de Le Dœuff sobre como o discurso filosófico comumente recorre às imagens para estabelecer sua auto-fundação e administrar sua legitimidade metafilosófica, além de criar “dogmas”, uma espécie de “é assim que as coisas devem ser”. Considero interessante aproximar essa reflexão do sentido político do conceito de “fundação” exposto por Arendt (2011; 2016), pois ela destacou a importância desse ato político como um dos elementos mais essenciais para a criação de um novo organismo político.

A fundação não é apenas um momento de tomada de poder ou de criação de leis, mas sim um processo de criação de uma nova ordem, um novo começo que é frágil e, por isso, necessita de constante renovação e reafirmação dos princípios fundadores e das tradições para garantir a continuidade do que Arendt considerou ser a liberdade e o espaço público.

Ao desconsiderar a exclusão das mulheres e as implicações do sistema patriarcal romano, suspeito que o conceito de espaço público em Arendt seja limitado. Por isso, reafirmo que os espaços políticos estão em constante disputa, e utilizo esse conceito mais amplo para me referir a esses espaços e às experiências políticas associadas. Ainda assim, cito Arendt para destacar que os atos de fundação, especialmente no contexto romano, estão profundamente ligados a elementos simbólicos da tradição e da religião, além do culto às imagens daqueles reconhecidos como autoridades na sociedade.

Nesse sentido, entendo que ficções, mitos, símbolos e imagens em geral são elementos importantes nesses momentos de fundação. Essas imagens não apenas ajudam a consolidar e legitimar um novo começo, mas também oferecem um senso de coesão, unidade, estabilidade e identidade para a nova ordem política que está emergindo. Portanto, é crucial que essas imagens sejam retomadas, revividas e revisitadas para sustentar e reforçar a continuidade dessa nova estrutura política.

Além disso, é fundamental destacar que não basta entender como nossas sociedades foram criadas ou organizadas; é igualmente crucial “imaginar” o que as compõe, pois essa imaginação é importante para a coesão e a unidade social. Benedict Anderson observou que “a sociedade é imaginada porque, mesmo os membros da menor das nações, jamais conhecerão, encontrarão ou sequer ouvirão falar da maioria de seus

companheiros, embora todos compartilhem uma imagem vívida da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p. 32).

Essa reflexão ressalta como a imaginação e as imagens desempenham um papel fundamental na formação de identidades coletivas e na concepção de estruturas políticas. Portanto, ao explorar a filosofia política ocidental, devemos reconhecer que as imagens podem ser usadas como ferramentas teóricas para a fundação de novas ordens políticas e para a “visualização” da totalidade da sociedade, buscando a manutenção da coesão social. As imagens e os conceitos coexistem na filosofia política e podem integrar tanto a fundação dos espaços políticos quanto a necessidade humana de imaginar as comunidades a serem organizadas.

Mas à medida que minha pesquisa se desenvolveu e eu verifiquei a relevância histórica e a repetição de certas imagens, passei a considerar que seria melhor denominar certas imagens de “imagens-conceito”, e preferi este termo para destacar a natureza complexa das três imagens maiores que encontrei: a Fábula da Barriga, a Metáfora do Corpo Político Masculino e a Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social.

Como Le Dœuff explicou, as imagens nos textos filosóficos não são meros adornos literários; não são extrínsecas, acidentais ou meras anedotas, mas lidam diretamente com problemas suscitados por nosso empreendimento teórico, apresentando, portanto, um papel constitutivo na reflexão filosófica. Ora, se as imagens não apenas acompanham os conceitos, mas também os moldam e influenciam, penso ser importante reconhecer a relação de interdependência entre o conceitual e o imagético, permitindo uma compreensão mais rica e multifacetada das reflexões filosóficas. Assim, uso do termo “imagens-conceito” como forma de desafiar a hierarquia tradicional que coloca o conceito acima da imagem. Com a junção das palavras “imagem” e “conceito” para criar “imagem-conceito” busco justamente tensionar a dicotomia que considera uma abordagem filosófica como sendo puramente conceitual ou puramente imagética.

Com o termo imagem-conceito busco questionar a perspectiva tradicional que separa as imagens dos conceitos nos textos filosóficos. Essa distinção, que muitas vezes coloca a imagem como algo acessório e o conceito como o verdadeiro portador do significado, é desafiada pela ideia de que algumas imagens estão interrelacionadas com os conceitos nos textos filosóficos e desempenham um papel central na articulação de ideias políticas.

Entendo que as imagens-conceito carregam significados que transcendem o conhecimento proposicional, permitindo um entendimento mais intuitivo e emocional.



Elas envolvem a leitora em um processo de compreensão que vai além da lógica discursiva tradicional, evocando ideias por meio de associações imagéticas, simbólicas e afetivas. Essa forma de comunicação pode ser interpretada a partir de uma “gramática estética”, na qual a estrutura e o funcionamento das imagens-conceito organizam e transmitem significados de maneiras que não podem ser completamente apreendidas pela linguagem proposicional.

Entendo que essa “gramática” é formada por elementos como performance, experiência e imaginação. A performance refere-se à maneira como essas imagens, especialmente aquelas que versam sobre os corpos de mulheres e homens, “atuam” nos textos, de forma a influenciar a interpretação e a compreensão dos conceitos. A experiência envolve a dimensão vivencial e corporal que essas imagens evocam, conectando-se à realidade das leitoras. Por fim, a imaginação possibilita que essas imagens se tornem vivas e dinâmicas, permitindo que velhos e novos significados surjam a partir da interação entre a leitora e o texto. Essa abordagem pode ter um impacto significativo na maneira como lemos e interpretamos a filosofia política ocidental, especialmente ao considerar as dimensões estéticas e imaginativas que são negligenciadas em análises puramente conceituais.

E buscando identificar e analisar essas imagens-conceito e outras imagens nos textos da história da filosofia política ocidental, entendo que desenvolvi nesta tese um método de pesquisa que denominei de “Leitura Imagética Feminista”. Aqui, concebo o termo “método” como um caminho, orientação e horizonte de pesquisa, em vez de um procedimento derivado das pretensões científicas do fazer filosófico, tal como um procedimento mecânico, com seus pressupostos epistêmicos de racionalidade, objetividade, universalidade e verificação ou falsificação sistemática de hipóteses para alcançar uma verdade<sup>29</sup>.

Meu método-abordagem, portanto, trata-se de uma “Leitura” que busca “ler não canonicamente o cânone<sup>30</sup>” da filosofia política ocidental. O objetivo é guiar a leitura, e

---

<sup>29</sup> Nesse sentido, alinho-me com os críticos pós-positivistas do método, as epistemologias feministas e também com a reflexão de María Zambrano, que criticou a função do método na filosofia ocidental, especialmente o método cartesiano. Zambrano observou que, simplificado e disseminado, o método se transformou em uma “forma mentis” ou mentalidade predominante baseada na desconfiança e na busca de resultados. Esse processo, iniciado no Renascimento, levou ao fechamento da vida espontânea e à dominação sobre a Natureza, a sociedade, o tempo e a interioridade. Nesse sentido, a vida interior é considerada uma antagonista que deve ser superada pela objetividade ideal e pela necessidade empírica, resultando em uma visão reducionista e controladora da condição humana.

<sup>30</sup> Tomei emprestado este termo citado pela professora Fernanda Henrique na live *A Ressignificação do Cânone Filosófico* (2024) para o Projeto Uma Filósofa por Mês.

a leitora, através das imagens e obras discutidas nesta tese, atravessando a História da Filosofia da Mente Caminhante e apontando para uma possível construção da História das Filósofas. Essa Leitura envolve identificar, analisar e criticar as imagens para revelar significados mais profundos e seus contextos históricos. Ela busca ir além da observação superficial e ornamental das imagens, visando compreender como elas moldam nossa compreensão filosófica e perpetuam certas estruturas de poder e dominação.

Nancy Tuana, autora da obra *Woman and the History of Philosophy* (1992), foi uma das principais inspirações para construir minha Leitura da filosofia canônica. Tuana escreveu sua obra com o objetivo de guiar as leitoras, começando por delinear uma estratégia de leitura projetada para revelar o padrão de suposições de sexo/gênero embutidas nos conceitos centrais da filosofia. Sua intenção foi oferecer às leitoras uma abordagem diferente para os textos filosóficos, em contraste com o ensino convencional em sala de aula.

Além dela, tenho como inspiração a forma como Christine de Pizan e Catharine Macaulay escreveram suas obras de forma dialógica, tendo outras mulheres ou personagens femininas como interlocutoras. Em *A Cidade das Damas*, Pizan apresentou o diálogo entre Christine e as Damas Razão, Retidão e Justiça. Já Macaulay, em suas *Cartas sobre a Educação*, direcionou seus escritos a Hortênsia, uma mulher da Roma Antiga conhecida por sua inteligência e habilidade retórica, que defendeu os direitos das mulheres romanas diante do Senado.

Optei por direcionar meu discurso ao público feminino, utilizando o termo “leitora”, em parte devido à minha experiência com textos filosóficos ao longo da minha trajetória, nos quais não me senti incluída pelo uso do termo “homem”. Em *Emaranhados de Exclusões*, Janyne Sattler descreveu com precisão que “em lugar algum podem as mulheres enxergar a si mesmas como partícipes do universo discursivo da filosofia; elas aparecem em cada uma das camadas desta experiência como anomalias no contexto de um sistema masculino fechado sobre si mesmo” (SATTLE, 2024, p. 53). Sattler explicou que a perspectiva dominante na filosofia considera a racionalidade como um atributo masculino, enxergando a filosofia como intrinsecamente racional e seu método argumentativo como algo moldado por essa racionalidade masculina. Consequentemente, a experiência feminina é percebida como incapaz de alcançar esses padrões. Esse cenário

configura o que Sattler denominou de “gaslighting<sup>31</sup> estrutural e institucionalizado”, sustentado pela ausência histórica das mulheres nesse campo.

Minha escolha de utilizar o termo “leitora” é, portanto, também um protesto contra o apagamento das filósofas e do público feminino, não-masculino e feminilizado – leitoras, estudantes, pesquisadoras e professoras de filosofia. Além disso, minha escolha dialoga diretamente com a experiência pessoal e emocional da leitura, que é central para os feminismos. Ao ler textos em que o gênero feminino é utilizado para se referir ao público, sinto-me reconhecida e acolhida. Minha intenção é oferecer essa mesma sensação de pertencimento às leitoras desta tese, sem negar, no entanto, a importância de que outras identidades sejam incluídas e representadas nos feminismos contemporâneos e nos espaços políticos.

É interessante observar que o uso do gênero masculino para denominar o sujeito universal raramente é problematizado, enquanto o uso do feminino parece causar um incômodo imediato. Isso leva à reflexão: o que realmente provoca esse desconforto, medo ou angústia? Será que o uso do feminino em um texto filosófico é visto como uma ameaça à inclusão de outras identidades de gênero, ou o desconforto está mais relacionado ao deslocamento da norma tradicional que sempre privilegiou o masculino como padrão neutro? Além disso, cabe perguntar: em um contexto patriarcal, branco, colonial e capitalista, no qual as estruturas de poder historicamente marginalizam as mulheres em suas múltiplas intersecções de raça, classe, sexualidade, identidade de gênero, etnia, entre outras, até que ponto o uso do feminino pode realmente ser interpretado como excludente ou opressor?

A escolha de utilizar o gênero feminino aqui não tem o objetivo de excluir outras identidades, mas sim de visibilizar grupos que, por séculos, foram silenciados e invisibilizados nas esferas do saber, como a filosofia. Reconheço que o sujeito do feminismo não é mais exclusivamente a “mulher”, mas isso não apaga o fato de que mulheres, especialmente no campo da filosofia, ainda ocupam um espaço de luta pela

---

<sup>31</sup> “*Gaslighting*” é um termo derivado da peça teatral *Gaslight*, de Patrick Hamilton, que foi adaptada para o cinema em um filme homônimo produzido em 1944 e dirigido por George Cukor. O filme retrata a vida de um casal, em que o marido, Gregory, manipula psicologicamente sua esposa, Paula, interpretada por Ingrid Bergman. O termo “*gaslight*” refere-se às luzes a gás da casa, que em determinado momento diminuem de intensidade, levando Paula a questionar o marido sobre o ocorrido. Gregory insiste que ela está imaginando coisas, manipulando-a para que duvide de sua própria percepção. Esse fenômeno é estudado no campo da psicologia e pode acontecer com qualquer pessoa. O termo também foi apropriado por teorias e movimentos feministas para nomear situações em que um homem distorce a realidade, levando a extremos em que a mulher é levada a acreditar que está perdendo o juízo, como forma de invalidar qualquer expressão ou resistência por parte dela.

visibilidade e reconhecimento. Assim, ao usar o termo “leitora”, pretendo também destacar essa invisibilidade histórica, convidando quem se sentir interpelada(o) por esse gesto a refletir sobre as condições políticas e acadêmicas que continuam a marginalizar esses corpos.

Ademais, minha Leitura também envolve a verificação da repetição dessas imagens em obras da mesma época ou em contextos históricos diferentes, e a análise das camadas de significados explícitas e implícitas presentes nessas imagens. Busco examinar como essas imagens se transformam ao longo do tempo e como os autores e autoras estabelecem o valor epistêmico dessas representações em seus textos. Por fim, perpassa também a investigação de como essas imagens influenciam nossa percepção e moldam nossa compreensão geral sobre os espaços políticos e as dinâmicas de inclusão e exclusão. E, por isso, trata-se de uma Leitura que é também “Imagética”, pois reconhece que as imagens-conceitos, como a Fábula da Barriga, a Metáfora do Corpo Político Masculino e a Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social, dentre outras imagens, moldam nossa compreensão filosófica. Por meio de uma Leitura que tem em “vista” as imagens, conseguimos criar um tipo de foco para questões e problemas filosóficos que geralmente não aparecem na História da Filosofia da Mente Caminhante e seu enfoque intelectualista e conceitualista.

Minha abordagem é “Feminista” porque se fundamenta nas reflexões das filosofias políticas, estéticas e epistemológicas feministas. Baseio-me especialmente na noção de conhecimento situado ou corporificado, conforme desenvolvido por pensadoras como Donna Haraway, Sandra Harding, Oyèrónké Oyěwùmí e Janyne Sattler. Outra reflexão epistemológica relevante é a de Donna Wilshire, em *Os Usos do Mito, da Imagem e do Corpo da Mulher na Re-Imaginação do Conhecimento* (1997). Wilshire argumentou que devemos não apenas ampliar nossas pesquisas para incluir as experiências da outra metade da humanidade, mas também adotar novos métodos e padrões de análise. Ela sugere o uso de “diferentes formas de consciência” que vão além do intelecto e que valorizem o que foi considerado “conhecimento desviante” presente em nossos corpos. Wilshire propôs que nossos corpos assumam a liderança na nova aprendizagem, utilizando mitos – especialmente aqueles que valorizam as mulheres –, metáforas, artes e a experiência corporal como meios de produção de conhecimento.

Em sentido semelhante, segundo Janyne Sattler, em *Lições de Regeneração: Os Sujeitos da Filosofia Feminista* (2003), uma filosofia feminista busca regenerar e transformar as estruturas tradicionais da filosofia, desafiando as práticas academicistas e

a metodologia unívoca que predominam em sala de aula e nos textos filosóficos. Essa filosofia se opõe à violência simbólica imposta por abordagens hierárquicas, autoritárias e impermeáveis à expressão poética, politicamente engajada e indignada. Em contrapartida, ela promove uma pluralidade metodológica e textual, caracterizada por uma porosidade e afetividade que se manifestam em performances restaurativas, ampliando assim a compreensão do que significa a atividade filosófica.

Dentre as diversas filosofias feministas, apoio-me no conceito de gênero como categoria útil para análise histórica, conforme exposto por Joan Scott (1989), que definiu o gênero tanto como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos quanto uma forma fundamental de significar as relações de poder. Essas reflexões servem como guia e filtro para a Leitura dos textos filosóficos, permitindo-me identificar conceitos como sexo, mulher, homem, feminino, masculino, virilidade, afeminação, entre outros<sup>32</sup>.

Além disso, conforme mencionado anteriormente, baseio-me nos estudos das imagens associadas a mulheres e homens já realizados por Geneviève Lloyd, Penelope Deutscher, Moira Gatens e Elizabeth Grosz. Para a análise da história da filosofia política ocidental, as leituras das obras de Carole Pateman, Silvia Federici, Hannah Arendt e Susan Moller Okin foram essenciais para identificar certos padrões relacionados ao pensamento patriarcal. Na estética feminista, a obra *Gender and Genius* (1990) de Christine Battersby foi crucial para minhas análises sobre a relação entre estética e

---

<sup>32</sup> Conforme destaquei, ao longo da tese, utilizarei os conceitos de “sexo”, “feminino”, “masculino”, “homem” e “mulher” para apresentar como esses termos foram usados ao longo da história da filosofia ocidental. Contudo, isso não significa que eu não reconheça a necessidade de que esses conceitos passem pelo escrutínio das críticas feministas mais atuais, que destacam o caráter socialmente construído tanto do gênero quanto do sexo. Além disso, trabalho aqui com a distinção apresentada por Phyllis Rooney (1991), que identifica a existência de argumentos literais sobre a exclusão das mulheres, como a afirmação de que a “mulher” seria menos racional do que o “homem”. Mas, além disso, temos também construções imagéticas, que não são menos importantes e são utilizadas como artifícios para excluir as mulheres dos mais diversos espaços. Apoio-me também na reflexão de Geneviève Lloyd (1993), que destacou que, em sua análise sobre como a ideia de razão é associada ao masculino nos textos filosóficos, não está pressuposta a necessidade de responder sobre como são formadas as identidades de gênero no âmbito social; ou seja, uma análise não exige necessariamente que a outra seja abordada. É também importante ressaltar que não há consenso entre pesquisadoras sobre se as dicotomias feminino/masculino devem ser abolidas ou ressignificadas (juntamente com a valorização de aspectos do feminino). Além disso, existem diferentes utilizações e imprecisões teóricas no que tange aos conceitos de fêmea, feminilidade e feminino, assim como macho, masculinidade e masculino. Geralmente, os termos “macho” e “fêmea” referem-se ao sexo biológico de animais e seres humanos, mas essa perspectiva exclui pessoas intersexuais e não leva em conta aspectos de gênero. Feminilidades e masculinidades são pensadas no plural por se tratar de construções culturais, padrões comportamentais que foram naturalizados e tomados como normativos, sendo, em geral, alvo de críticas. Especialmente, a feminilidade é vista como uma construção comportamental para servir e se submeter à masculinidade predominante, podendo também ser associada à ideia de “natureza feminina”. Já os termos “feminino” e “masculino” são amplamente utilizados nas pesquisas nos campos da psicologia, psicanálise, literatura, teorias do discurso e do imaginário para tratar de construções de ordem simbólica.

política na filosofia moderna ocidental, bem como as reflexões de Amy Mullin. Além disso, para entender as transformações das imagens na história da filosofia, baseio-me nos textos de Michelle Le Doeuff; especificamente em relação às metáforas, baseio-me nas reflexões de Jeanette Littlemore; e quanto ao conceito de imaginação, apoio-me especialmente nas obras de Chiara Bottici e Ivone Gebara.

É importante destacar que minha metodologia da Leitura Imagética Feminista está profundamente conectada à revisão feminista da história da filosofia, um campo em constante construção e debate, que reúne diversas contribuições. Uma questão central que as filósofas feministas levantam ao analisar a história da filosofia é a exclusão sistemática das filósofas. Essa exclusão histórica nos fez acreditar, por muito tempo, que não existiram mulheres filósofas, o que não condiz com a realidade. Assim, ignorar essa questão é perpetuar o apagamento e a deslegitimação das contribuições das mulheres na filosofia.

A revisão feminista da história da filosofia não se limita a uma única proposta ou metodologia. Ela se manifesta de várias formas: criticando os aspectos misóginos e sexistas nos escritos de filósofos canonizados e não canonizados; dando visibilidade às obras e vidas das filósofas, traduzindo e estudando seus trabalhos; ressignificando ideias dos filósofos através de análises feministas, promovendo novas interpretações. E embora algumas autoras tenham sugerido que as filósofas apenas estão reformando o cânone, não compartilho dessa perspectiva, conforme apontei anteriormente. Acredito que a compreensão da complexidade do pensamento das filósofas, bem como o questionamento dos pressupostos universalistas, intelectualistas, objetivistas e dicotômicos que sustentam o cânone, conduzirão à obsolescência da ideia de cânone e da prática de canonizar um *corpus* filosófico restrito. Em seu lugar, entendo que emergirá uma pluralidade de corpos e expressões criativas em suas mais diversas formas filosóficas.

Nesse sentido, é crucial evidenciar as estratégias e artifícios filosóficos utilizados pelos filósofos para excluir as mulheres e deslegitimar suas expressões filosóficas. Várias filósofas têm apontado como os conceitos e imagens acerca da razão e da objetividade são associados ao masculino e aos homens. Charlotte Witt e Lisa Shapiro (2023) destacaram as abordagens sinópticas da história da filosofia ocidental, como as propostas por Genevieve Lloyd, Susan Bordo e Luce Irigaray. Cabe ressaltar que minha metodologia da Leitura Imagética Feminista é uma contribuição diferente.

O que procuro defender em minha tese não se trata de uma inversão da história da filosofia androcêntrica e patriarcal, mas de uma subversão dos pressupostos que a

sustentam, revelando seus aspectos imagéticos e imaginativos, muitas vezes disfarçados como expressões intelectuais, objetivas, descritivas, conceituais e universais. Ao questionar esses pressupostos, entendo que estou construindo pontes com outras filosofias que foram marginalizadas e apagadas, como as indígenas, africanas e latino-americanas, que também valorizam a oralidade, as histórias, as imagens, a imaginação e a coletividade, não se limitando a conceitos e metodologias intelectualistas, objetivistas e universalistas.

Em suma, com a *Leitura Imagética Feminista*, busco realizar dois objetivos principais: uma *Leitura Imagética Feminista da História da Filosofia da Mente Caminhante* para apontar seus pontos falhos, lacunas e distorções, e o faço fundamentada na ideia de conhecimento situado e de lugar de fala – o meu, como mulher cisgênero branca amazônida, que reconhece suas limitações e responsabilidades na produção do conhecimento filosófico e que busca recusar uma “visão” totalizante ou universalista; e apresentar meios para que as leitoras possam, em suas próprias leituras, atentar para as questões que destaco nesta tese em relação à imaginação, imagens, corpos e mulheres.

Ademais, ao atentar para fábulas, mitos, metáforas e ficções usados nos textos filosóficos e ao trazer minha própria experiência para o texto, me apresento nesta tese não apenas como filósofa, mas também como uma contadora de histórias. Assumir o papel de contadora de histórias é uma escolha que reflete meu lugar como mulher amazônida, desafiando a ideia de História com “H” maiúsculo – aquela linear, progressiva, objetivista, intelectualista, universalista e excludente. Como aponte, em minha tese, busco expor as lacunas da história da filosofia política ocidental e apontar seus pressupostos androcêntricos, patriarcais, classistas, racistas, coloniais e capacitistas<sup>33</sup>.

Ao questionar os pressupostos da história da filosofia política ocidental, penso que também estou colocando em questão também as concepções de filosofia, política, teologia, estética, ontologia, epistemologia e as fronteiras que tradicionalmente as delimitam. Nesse sentido, defendo a construção de uma história em que as filósofas não

---

<sup>33</sup> Em minha tese, destaco como certos corpos são excluídos, inferiorizados e até rotulados como deficientes, enquanto outros são apresentados como superiores. Essa dinâmica está diretamente relacionada aos estudos sobre deficiência e ao combate ao capacitismo. Embora minha abordagem não tenha sido orientada pelas referências bibliográficas desse campo de pesquisa, reconheço a importância desses estudos para investigações futuras. Autoras como Eva Kittay (2019), Ilze Zirbel (2016), Michelle Belatto e Rosemarie Garland-Thomson (1997) têm contribuições significativas nesse sentido, ao explorarem como as interseções entre feminismos, ética do cuidado, fenomenologia, estética e estudos da deficiência revelam formas de exclusão e opressão baseadas em hierarquias excludentes entre os corpos.

só apareçam, mas não possam ser esquecidas ou apagadas. Para isso, é necessário conceber outras filosofias e outras histórias, com novas metodologias.

Dessa forma, não estou criando uma oposição binária entre uma história das filósofas e uma história dos filósofos, mas estou, junto com minhas referências bibliográficas, defendendo um caminho para novas formas de pensar a filosofia, que incluem e valorizam as diversas vozes, corpos e experiências historicamente marginalizadas. Minha metodologia busca destacar como as imagens e os artifícios imaginativos têm sido utilizados tanto para excluir certos corpos dos espaços políticos quanto para resistir a certas exclusões políticas.

Também é importante destacar que a maneira como apresento as obras das filósofas não é um mero contraponto dicotômico às obras dos filósofos. Ao contrário, realço as potencialidades das obras das filósofas, demonstrando como suas questões são tão ou mais pertinentes aos problemas levantados pelas filosofias feministas e mais contemporâneas quanto aquelas propostas pelos filósofos. As contribuições das filósofas colocam em questão a suposta linearidade e progressividade das ideias apresentadas pela História da Filosofia da Mente Caminhante, pois foram as filósofas que denunciaram reiteradamente o monopólio masculino do poder de (pro)criação defendido pelos filósofos.

Esses são os apontamentos introdutórios e metodológicos da minha tese, leitora, cujo objetivo é investigar como a filosofia política ocidental tem perpetuado a exclusão dos corpos das mulheres dos espaços políticos, analisando como os corpos de mulheres e homens são associados às imagens-conceito nos principais textos dessa tradição.

Para alcançar esse objetivo, a tese está organizada da seguinte forma, que apresento brevemente: no segundo capítulo, intitulado *A Fábula da Barriga*, a leitora encontrará uma discussão sobre o uso das fábulas nos textos filosóficos; a forma como os corpos dos homens e das mulheres são apresentados nas filosofias de Platão e Aristóteles; e uma análise da Fábula da Barriga, conforme apresentada por Esopo, Marie de France, e em relatos históricos sobre o general romano Coriolano, incluindo as versões de Plutarco, Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso e Cássio Dio. A partir desses relatos, abordo a participação das mulheres romanas nessa história, com ênfase na personagem Volúmnia, mãe de Coriolano, e ofereço minha Leitura dessa participação.

No terceiro capítulo, denominado *A Metáfora do Corpo Político Masculino*, começo com alguns apontamentos históricos sobre a filosofia política medieval ocidental, com o objetivo de preencher as lacunas deixadas pela História da Filosofia da Mente



Caminhante, que tradicionalmente ignora a filosofia política medieval e as contribuições das filósofas desse período. Destaco os debates sobre a autoridade política e espiritual, questionando onde se encontra a autoridade política feminina nesse contexto. Outro debate importante desse período é sobre a criação de mulheres e homens a partir da *Imago Dei* (imagem de Deus), o qual discuto à luz das obras de Santo Agostinho e Tomás de Aquino. Além disso, exploro a Metáfora do Corpo Político Masculino tal como apresentada por João de Salisbury, e encerro o capítulo com minha Leitura sobre as contribuições filosóficas de Christine de Pizan para a filosofia política medieval.

No quarto capítulo, intitulado *A Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social*, aponto como essa Ficção é apresentada pela História da Filosofia da Mente Caminhante como se fosse uma realidade inquestionável, e discuto algumas características tradicionalmente associadas à filosofia política moderna ocidental. Em seguida, adentro na discussão sobre a autoridade política feminina e o governo das rainhas, abordando as obras dos patriarcalistas John Knox, Jean Bodin e Robert Filmer, bem como as contribuições das filósofas Marie de Gournay e Mary Astell. Após essa análise, exploro a Ficção do Contrato Social em Hobbes, Locke e Rousseau, concluindo com as filosofias de Catharine Macaulay e Margaret Cavendish.

Desde já, adianto que esta não é uma tese focada em um único filósofo ou filósofa, nem está organizada de forma tradicional, com conceitos sendo analisados minuciosamente em uma sequência lógica de ideias. Em vez disso, meus capítulos são apresentados como histórias que se desdobram em camadas de significados e reflexões. Inicialmente, eu pretendia incluir imagens ao longo da tese, mas infelizmente não tive tempo para isso. Ainda assim, faço referência a algumas imagens ao longo do texto e em notas de rodapé.

Para concluir este capítulo e convidar a leitora para a aventura que viverá nos próximos, finalizo esta parte com a crítica de María Zambrano em relação à pobreza de formas, ideias e metáforas poéticas atuantes em períodos dominados pelo excesso de uma racionalidade instrumentalizada. Zambrano argumentou que são essas metáforas que dão sentido à vida cotidiana e cultural. Como contraponto, ela sugeriu considerarmos uma metáfora antiga, a “visão pelo coração”, que representa uma forma mais intuitiva, misteriosa e audaz de conhecer. Diferente da razão, associada tradicionalmente ao cérebro, o coração está intimamente ligado às emoções e sentimentos. “O coração é a víscera mais nobre porque carrega consigo a imagem de um espaço, de um interior escuro,

secreto e misterioso que, em ocasiões, se abre” (ZAMBRANO, 2000, p. 65-66, tradução minha).

Assim como Zambrano sugeriu a “visão pelo coração” como uma forma mais intuitiva e audaz de conhecer, entendo que minha tese busca explorar e integrar essas formas alternativas de compreender, imaginar, sentir, sonhar e viver no contexto da filosofia política ocidental. Portanto, convido a leitora a continuar essa jornada com o seu coração. Que possamos, juntas, redimensionar e abrir novos espaços para a diversidade de experiências e conhecimentos que existem e que foram historicamente apagados e excluídos.

## 2. A FÁBULA DA BARRIGA

*(...) imagino que não pode surgir virgem que veja o sol num futuro qualquer para que assim tenha um saber igual como [a poética] (Safo, 2017, p. 56).*

*Safo de Lesbos (c. séc. VI a.C.); Teano de Crotona (c. séc. VI a.C.); Temistoclea (c. séc. VI a.C.); Arignote (c. séc. VI a.C.); Damo (c. séc. VI a.V.); Myia (c. séc. VI a.V.); Fintis (c. séc. V a.C.); Diotima de Mantineia (c. séc. V a.C.); Aspásia de Mileto (c. 470–400 a.C.); Cleobulina de Rodes (c. séc. V e IV); Arete de Cirene (c. 400–330 a.C.); Aesara de Lucânia (c. séc. IV a.C.); Axioteia de Filásia (c. séc. IV e III); Makrina (c. séc. III a IV d.C.); Hipárquia de Maroneia (350–280 a.C.); Pereicione II (c. séc. IV e III a.C.); Pereicione I (c. séc. III); Leontion de Atenas (c. séc. III a.C.); Lastenia de Mantineia (c. séc. III a.C.); Julia Domma (c. séc. I d.C.); Hipátia de Alexandria (c. 370-413 d.C.)<sup>34</sup>.*

Não imaginava que minha trajetória acadêmica em filosofia me levaria a pesquisar e escrever sobre fábulas. No início, durante minha graduação, estava completamente focada na análise dos conceitos que estruturam o cânone filosófico ocidental. Entretanto, à medida que avancei nos estudos, mergulhei nos pensamentos de filósofos e filósofas que se encontram à margem desse cânone. Abraçando perspectivas feministas, negras, indígenas, latino-americanas e ecológicas, experimentei uma expansão significativa e enriquecedora do meu horizonte filosófico. Na companhia de outras filósofas e filósofos, especialmente do Projeto *Uma Filósofa por Mês*<sup>35</sup>, pude identificar e questionar uma série de dicotomias hierárquicas: do intelecto em contraste com o corpo, a sensibilidade e a imaginação; do masculino sobre o feminino; dos homens sobre as mulheres; da supremacia branca em relação à negritude e outras etnias; das pessoas sem deficiência sobre aquelas com deficiência; das identidades de gênero e sexualidades consideradas normativas em detrimento das não-normativas; do humano em oposição ao animal; do Ocidente contra o Oriente; do civilizado frente ao “primitivo”; da cultura versus a natureza, dentre outras mais. Não demorou muito para eu começar a questionar também a superioridade do conceito sobre as imagens e as fábulas. Assim, percebi que interrogar as imagens é também desafiar as bases sobre as quais fundamentamos nosso conhecimento filosófico.

<sup>34</sup> Lista não exaustiva e exemplificativa de filósofas da Antiguidade, criada para estimular a imaginação sobre outras possíveis abordagens filosóficas.

<sup>35</sup> Para mais informações sobre o projeto, acesse: <https://germinablog.wordpress.com/>

Anteriormente, as imagens presentes nos textos filosóficos não me provocavam o interesse intenso que agora sinto. Ao dar valor às imagens e às fábulas, um novo universo imagético parece se desdobrar diante de mim, tornando-me mais sensível às representações presentes nessas filosofias marginalizadas, que revelam ser ricamente imagéticas e interdisciplinares. Essa mudança de perspectiva foi como puxar delicadamente um fio sutil em uma intrincada tapeçaria que, uma vez desenrolada, revelou-se parte de uma trama complexa, entrelaçando séculos de pensamento moral e político. Cada imagem que exploro pode me conduzir a outra, formando uma cadeia de conexões e referências filosóficas que atravessavam eras. Assim, a Fábula da Barriga, inicialmente um mero conto curioso da Antiguidade, emergiu como um nó crítico nessa rede, do qual eu não pude me desvencilhar, pois o estudo desta imagem possibilitou a percepção do entrelaçamento de uma série de questões que ressoam até os dias atuais. Esse entrelaçamento não apenas redefiniu minha compreensão da filosofia, mas também me fez questionar por que certas imagens, como a Fábula da Barriga, são esquecidas na história e nas aulas de filosofia.

As filosofias marginalizadas ou das margens/fronteiras, muitas vezes percebidas pelo *malestream* como menos “puras” e intelectuais – e, conseqüentemente, menos filosóficas –, catalisaram uma profunda revisão da minha compreensão sobre as fábulas, mesmo que elas não constituíssem o foco explícito dos pensadores e das pensadoras que estudei. Confesso a você, leitora, que antes de embarcar nesta pesquisa, meu conhecimento sobre as fábulas era bastante limitado. Suspeito que essa falta de familiaridade não seja exclusiva a mim, mas compartilhada por muitas estudantes e professoras, considerando que as imagens raramente são abordadas nos compêndios filosóficos predominantes no meio acadêmico.

Na História da Filosofia da Mente Caminhante, é comumente apresentado que a filosofia e a ciência nasceram com Tales de Mileto no século VI a.C. Segundo Bertrand Russell, em *História do Pensamento Ocidental* (2017), Egito e Babilônia não possuíam um “gênio nativo” para a aventura intelectual. Rolando Corbisier, em *Introdução à Filosofia*, ecoando o pensamento hegeliano, destacou que, se a filosofia não é universal, como foi a grega, mas não a oriental, ela é “simples expressão de uma idiossincrasia local, contingente, sem necessidade e sem racionalidade” (CORBISIER, 1984, p. 33). O chamado “milagre grego” teria sido a invenção da “razão humana”, o que permite averiguar uma ordem lógica das escolas e dos filósofos, e reconhecer a cultura grega como o “berço da filosofia” e da civilização ocidental. Giovanni Reale e Dario Antiseri, em

*História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*, afirmaram que a superioridade dos gregos em relação aos outros povos da época é de caráter qualitativo, “pois o que eles criaram, instituindo a filosofia, constitui *novidade absoluta*” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 3, grifo meu).

Na filosofia antiga, o *logos* pode referir-se à razão universal que governa o cosmos (Heráclito), ao discurso racional ou à razão (Platão), à lógica e à linguagem (Aristóteles), ao princípio racional divino que organiza o universo (estoicismo), à palavra divina e razão encarnada (cristianismo primitivo), entre outros significados. Em várias tradições filosóficas, o *logos* se contrapõe aquilo que poderia ser associado à sensibilidade e à imaginação<sup>36</sup>. Por exemplo, em *A República* (2000), Platão afirmou que a *noesis*, o conhecimento racional puro, é definida como aquele em que alma parte das hipóteses para alcançar um princípio absoluto, sem fazer o uso de imagens<sup>37</sup>. A *noesis* é a operação da alma que avança apenas fazendo uso de seus próprios conceitos, movendo-se diretamente para a verdade das Ideias ou Formas. Este é o nível mais elevado de cognição em Platão, onde a mente não depende de intermediários sensoriais ou imagens, mas apreende diretamente a essência das coisas.

Em *Sobre a Alma* (2010), Aristóteles definiu que a alma se distingue em vegetativa, sensitiva e intelectual. Ele também afirmou que a alma é a forma e ato do corpo, e este seria o substrato material e potencial. Em *De Anima* (2006), Aristóteles destacou que o intelecto é superior à percepção sensível, sendo a inteligência a capacidade e potência de conhecer as formas puras. Já a percepção sensível está ligada aos sentidos

---

<sup>36</sup> Quando os textos filosóficos gregos foram traduzidos para o latim, *phantasia* foi comumente traduzido como *imaginatio*. Este termo latino passou a ser usado na filosofia e na literatura para descrever a mesma capacidade de formar e manipular imagens mentais.

<sup>37</sup> Cabe retomar e distinguir dois conceitos usados por Platão: *eikasía* e *phantasia*. Em *A República*, *eikasía* foi traduzida como “conjectura” e, por vezes, até como “imaginação”. Este conceito é central no Mito da Caverna, onde representa o nível mais baixo de conhecimento e percepção. A *eikasía* está associada às sombras e reflexos, que são meras imitações ou representações distorcidas da realidade. No Mito da Caverna, os prisioneiros que só podem ver sombras projetadas na parede estão em um estado de *eikasía*. Eles confundem essas sombras com a realidade, vivendo em um estado de ignorância e ilusão. Antes da conjectura (*eikasía*), há a fé (*pistis*), o conhecimento discursivo ou entendimento (*dianoia*) e a conhecimento racional puro ou razão (*noesis*), que são níveis superiores de conhecimento na hierarquia platônica. Embora Platão mencione *phantasia*, traduzido como “imagem”, em alguns de seus diálogos (*Sofista*, *Timeu*, *Teeteto*), ele não a discute com a mesma profundidade que Aristóteles. A *phantasia* envolve a capacidade de formar imagens mentais baseadas em sensações (*aisthesis*). Esta faculdade é importante para a cognição, permitindo que o ser humano retenha e manipule imagens e ideias na ausência dos objetos físicos. Apesar de a *phantasia* ser uma ferramenta útil para o conhecimento, Platão a considera inferior ao conhecimento racional puro (*noesis*). A *phantasia* pode ser verdadeira ou falsa, dependendo da qualidade das sensações e das imagens formadas; ela compartilha com o discurso (*logos*) e a opinião (*doxa*) a possibilidade da falsidade. No entanto, como está associada ao mundo das aparências, ela é limitada e não alcança o nível de clareza e verdade encontrado nos níveis superiores de conhecimento.

(e sensíveis próprios e comuns), e à *phantasia*, a capacidade de produzir imagens mentais<sup>38</sup>.

Embora não seja sempre uma oposição absoluta, a imagem foi muitas vezes descrita como uma representação menos perfeita, mais subjetiva ou mais enganosa da verdade, enquanto o *logos* é associado à razão, à verdade e ao conhecimento seguro. Assim, estabelece-se uma evidente distinção entre filosofia, arte e religião. Enquanto as artes e as religiões, tal como a filosofia, buscam “captar o sentido da totalidade do real, (...) elas o fazem, respectivamente, uma, com o mito e a fantasia, outra, com a crença e a fé, ao passo que a filosofia procura a explicação da totalidade do real precisamente em nível de *logos*” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 12).

Especialmente no que tange à filosofia política antiga, diferentemente de muitas tradições anteriores e posteriores que basearam a legitimidade política na vontade divina ou em mitos, tanto Platão quanto Aristóteles são apresentados como os filósofos que desenvolveram teorias políticas fundamentadas na “razão humana”. Em *A República*, Platão propôs a ideia de um “governo dos filósofos”, onde os governantes devem ser aqueles que alcançaram a compreensão das Formas, especialmente a Forma do Bem, através do uso da razão. Já na obra *A Política*, de Aristóteles, o homem é por natureza um animal político e a pólis (cidade-estado) é a forma mais elevada de comunidade, onde a vida racional pode ser plenamente realizada. O homem coincide com o cidadão, cujo horizonte ético é o Estado. Essa suposta desconexão das filosofias políticas de Platão e

---

<sup>38</sup> A imaginação, para Aristóteles, não está vinculada à formação da opinião, que é acompanhada da convicção, da persuasão e da palavra. Enquanto a opinião não está presente em animais, a imaginação pode estar em alguns, menos na formiga, na abelha e na larva. Assim, a imaginação não é considerada um tipo de pensamento, embora o pensamento possa utilizar a imaginação. A imaginação também não é somente uma percepção sensível, pois ela age mesmo quando estamos de olhos fechados, como os sonhos. Muitas vezes ela pode ser falsa, por isso não é igual à ciência ou o entendimento. Aristóteles definiu que somente os seres dotados de sensibilidade possuem imaginação, e ela é um movimento gerado pela ação da percepção sensorial em atividade; e atribuiu dois papéis especiais à imaginação: para a cognição e para a ação. A imaginação é responsável por transformar percepções isoladas e desconexas em sensações mais coerentes, ou seja, unificar sensações e imagens, criando uma imagem a partir de várias. Ademais, em relação à ação, a imagem se relaciona com o desejo (o apetite do agradável), que é posto em movimento quando capta, através da sensação e das imagens, o objeto desejado. Assim, existe uma imaginação perceptiva, presente em grande parte dos animais, e uma imaginação deliberativa, existente apenas nos seres dotados de razão (*logos*), que permite produzir e comparar várias imagens (*phantasmata*) sobre possibilidades futuras e presentes, calcular e tomar decisões com base nessas comparações. Aristóteles também associou a imaginação ao sentido da visão, que denominou com o “sentido por excelência”. Chiara Bottici (2014) acrescentou ainda que, para Aristóteles, as imagens também podem gerar emoções: “*Phantasia*, portanto, torna-se um ingrediente necessário da ação devido à sua capacidade de produzir imagens carregadas emocionalmente – um ponto que também emerge no tratamento das paixões na Retórica, onde Aristóteles aponta que *phantasia* (novamente definida como uma espécie de percepção fraca) gera emoções (*Rhetorica* 1370a, 1378b)” (BOTTICI, 2014, p. 18). Em sua perspectiva, para Aristóteles, o homem não é apenas um animal que possui *logos*, mas também um animal que produz *phantasmata*.

Aristóteles com a religião, as imagens, a imaginação, os corpos e as mulheres serão contestadas ao longo deste capítulo.

Com exceção, mas nem sempre, de alguns mitos platônicos<sup>39</sup>, imagens tão ricas quanto a Fábula da Barriga e sua conexão com a Metáfora do Corpo Político – que teve em Aristóteles um grande expositor – costumam ser negligenciadas, uma omissão que talvez não seja completamente acidental. A educação filosófica acadêmica, enraizada em uma exaltação intelectualista de conceitos abstratos, tende a desconsiderar a influência e a importância das imagens, apesar de serem elas que ancoram as teorias nas profundezas das experiências humanas. Em observações em sala de aula e simpósios, assim como na literatura filosófica que investiguei, a relevância da Fábula tratada neste capítulo raramente é debatida no contexto do pensamento político clássico e contemporâneo.

Sobre essa “amnésia estratégica” (GROSZ, 1993), ainda é possível considerar mais dois fatores. Em primeiro lugar, por estar mais associada à história romana, a Fábula da Barriga é apagada porque faz parte de um período de decadência do “milagre grego”, da pólis e da história antiga, quando os cidadãos estavam menos preocupados com a coisa pública e mais “com sua vida privada, [e] sua salvação pessoal” (CORBISIER, 1984, p. 42). Em segundo lugar, por mostrar uma participação política significativa das mulheres romanas, e por esta Fábula estar inserida na história do general Coriolano, um guerreiro romano viril, talvez fosse melhor “esquecê-la” para manter a “coerência” e a homogeneidade da História da Filosofia da Mente Caminhante, que tende a apagar o papel das mulheres na política.

Como mencionei, além do apagamento dos povos não-europeus da história da filosofia ocidental, que influenciou a construção de uma fundação eurocêntrica do conhecimento<sup>40</sup>, e do viés intelectualista e conceitualista que tende a apagar a influência

---

<sup>39</sup> Rubens Sobrinho, em sua obra *Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no Fédon*, destacou essa tendência: “Na História da Filosofia, os mitos platônicos têm sido negligenciados pelos eruditos e considerados peças de ‘literatura imaginativa’ que, em si mesmas, não são meritórias de interesse filosófico. Mesmo os estudos específicos concernentes aos mitos platônicos não buscam estabelecer relações entre os conteúdos das narrativas com a argumentação no contexto de cada diálogo. (...) Tal desinteresse deriva, em parte, de certo racionalismo oriundo do século XIX, segundo o qual o modo de pensar mítico diz respeito a uma visão de mundo primitiva susceptível de ser ultrapassada por outra melhor, racional e científica. (...) As narrativas míticas se enquadrariam na esfera das crenças religiosas ou no domínio da fantasia e da fabulação poéticas e, por essa razão, seriam divorciadas da verdade. Esta só teria condições de ser encontrada pelo método de investigação científica e controlada pela experiência factual” (SOBRINHO, 2007, p. 17). Essa perspectiva limitada omite a riqueza e profundidade filosófica que as imagens podem oferecer, especialmente quando integradas ao contexto argumentativo em que aparecem.

<sup>40</sup> Conferir as obras *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy* (1954), de George G. M. James; *The African Origin of Civilization: Myth or Reality* (1974), de Cheikh Anta Diop; *A Nova Era do Império: Como o Racismo e o Colonialismo ainda Dominam o Mundo* (2023), de Kehinde Andrews; e *Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente* (1990), de Edward W. Said.

dos mitos, da religião e das imagens na filosofia política antiga, acrescenta-se a essa história amplamente distorcida e incompleta o que foi escrito (ou não escrito) sobre as mulheres na filosofia antiga. Se no período arcaico, antes do “nascimento da filosofia”, os poetas tinham proeminência na educação e formação espiritual do homem grego, nada é mencionado nos compêndios filosóficos sobre Safo de Lesbos ou sobre a possível tradição de mulheres poetas<sup>41</sup>.

É difícil achar livros que abordem as vidas e obras das filósofas antigas, mesmo que tenhamos acesso a fragmentos e comentários sobre suas vidas. Eu mesma, leitora, um dia considerei que *quase* não existiram filósofas na Antiguidade, e depois compreendi que estava errada. Na verdade, existiram filósofas em *quase* todas as escolas<sup>42</sup>. Nesse sentido, Susana de Castro, em *Filosofia Grega Feminista* (2023), questionou se essa origem, da qual os classicistas tradicionais tanto falam, trata-se da origem da civilização ocidental ou do “momento formativo da misoginia”.

Além dos fragmentos das obras das filósofas e das evidências históricas, muito mais poderia ser apresentado para termos uma compreensão melhor sobre a relação das mulheres com a filosofia antiga. Por exemplo, seria proveitosa uma discussão acerca das deusas das religiões pagãs politeístas, da autoridade religiosa que essas deusas poderiam atribuir a certos grupos de mulheres, e das diversas formas de participação social e política das mulheres, mesmo que excepcionais, mas que foram apagadas da história ou estão presentes em outros registros menos visitados. É preciso ter engajamento político. Todos esses elementos contribuiriam para revisarmos criticamente a História da Filosofia da Mente Caminhante; para não naturalizarmos a ideia de que não existiram filósofas na Antiguidade; de que as deusas, seus mitos e suas imagens não foram importantes em certas sociedades<sup>43</sup>; e de que as mulheres seriam *naturalmente* alheias à política.

---

<sup>41</sup> Segundo Susana de Castro, “a Antologia Palatina (livro IX, epigrama 26, de Antípatro de Tassalônica apud Ragusa, 2011, p. 9) fala mais de oito poetas além de Safo: Práxila, Moiró, Anite, Erina, Telessila, Corina, Nóssis e Mirtes” (CASTRO, 2023, p. 246).

<sup>42</sup> Cito aqui dois textos que escrevi no âmbito do Projeto *Uma Filósofa por Mês*, e que abordam este assunto: *As filósofas da antiguidade e o apagamento das mulheres na filosofia* (2020) e *Hipátia: vida, representações e morte* (2020).

<sup>43</sup> Destaco desde já a importância de refletir sobre a relação das mulheres com a religião e as deusas do paganismo, pois esses são temas cruciais para nossa compreensão da política na Antiguidade. No próximo capítulo, abordarei como, com a filosofia cristã no Medievo, a situação das mulheres se alterou significativamente. Em alguns aspectos, a exclusão social das mulheres piorou devido ao monoteísmo patriarcal cristão.



Na Antiguidade (e, conforme exploraremos no próximo capítulo, na Idade Média também), não era incomum o Estado<sup>44</sup> (como a pólis grega, o *imperium* romano e a *res publica*) ser descrito através da Metáfora do Corpo Político<sup>45</sup>, que o retrata como um organismo vivo. Nesta Metáfora, cada membro de um corpo (pés, barriga, cabeça, entre outros) executa uma função dentro da sociedade política, cuja ordem é vista como crucial para a “saúde” do todo. Essa Metáfora está presente tanto em textos filosóficos quanto em registros históricos, e aparece, notavelmente, no âmbito de outra imagem, a Fábula da Barriga, uma imagem antiga que será detalhada ao longo deste capítulo<sup>46</sup>.

Esse enfoque é caracterizado pela literatura filosófica como “organicista”, onde as partes do Estado são vistas como indissociáveis do todo, e a importância desse todo transcende a simples soma de suas partes, implicando uma ordem divina ou uma necessidade natural para a organização política. A literatura especializada de filosofia política geralmente ressalta que a Metáfora do Corpo Político foi utilizada para investigar qual seria a forma ideal de governo, aquela que possibilita aos cidadãos conduzirem suas vidas de forma moral. E que essa abordagem organicista contrasta marcadamente com as filosofias políticas modernas.

---

<sup>44</sup> O termo “Estado”, derivado do latim *status*, que significa condição, modo de ser ou situação, não tem uma origem claramente definida e foi utilizado de maneiras variadas ao longo da história. Na concepção moderna, “Estado” refere-se a uma entidade política autônoma com poder soberano sobre um determinado território e sua população. Esta definição, conforme destacado no *Dicionário de Filosofia* (2018) de Nicola Abbagnano, é comumente atribuída a Maquiavel. Para os propósitos deste capítulo, é essencial diferenciar esta concepção moderna de “Estado” da noção de “cidade-estado grega”. Este último termo também foi cunhado na modernidade para se referir a uma forma específica de organização política da Antiguidade. As cidades-estados gregas, ou *polis*, eram comunidades autônomas, cada uma com sua própria estrutura e sistema de governo, e são distintas do conceito mais centralizado e soberano de “Estado” encontrado na filosofia política moderna.

<sup>45</sup> No início deste texto, emprego o termo “Metáfora do Corpo Político” em conformidade com o uso convencional na literatura filosófica e política. Contudo, no desenvolvimento da minha análise, empreenderei uma crítica feminista a essa terminologia, evidenciando que ela tende a encobrir uma representação especificamente masculina da comunidade e do sujeito político. Dessa forma, argumentarei que uma nomenclatura mais exata e reveladora para essa metáfora seria “Metáfora do Corpo Político Masculino”, a qual reflete de forma mais precisa as implicações de sexo/gênero subjacentes à noção tradicional e promove uma maior clareza conceitual na discussão sobre os espaços políticos.

<sup>46</sup> É importante ressaltar que a Fábula da Barriga e a Metáfora do Corpo Político são imagens distintas, embora tenham sido associadas por alguns autores ao longo da história. Ambas as representações eram amplamente reconhecidas e utilizadas desde a Antiguidade. Por exemplo, Aristóteles recorreu à Metáfora do Corpo Político em sua obra *Política*, enquanto alguns historiadores antigos retrataram a Fábula da Barriga em seus relatos históricos, remetendo à imagem de um corpo político masculino e metafórico. Por razões didáticas, optei por dedicar um capítulo exclusivo à Fábula da Barriga no contexto da Antiguidade e outro à Metáfora do Corpo Político no período medieval, época em que essa Metáfora ganha proeminência. No entanto, não se deve presumir que a Fábula da Barriga preceda ou sirva de origem para a Metáfora do Corpo Político. Como mencionado, são imagens distintas que datam desde a Antiguidade, apesar de serem ocasionalmente empregadas em conjunto, como fez João de Salisbury e Christine de Pizan no período medieval.

Estas últimas, ao invés de empregar a analogia orgânica, apresentam perspectivas atomistas<sup>47</sup> e contratualistas. Neste cenário moderno, supostamente, o Estado é entendido de maneira menos metafórica e mais pragmática: como uma entidade construída a partir do acordo mútuo entre indivíduos, fundamentada no conceito de contrato social. Assim, a transição do pensamento político da perspectiva organicista para a contratualista reflete uma mudança significativa na compreensão da origem e da natureza do Estado, de uma entidade intrinsecamente orgânica para uma construção baseada na vontade dos cidadãos. Contudo, leitora, destaco desde já que o contratualismo utiliza largamente a Metáfora do Corpo Político, e que o corpo do qual ele trata não é meramente um corpo humano, mas do sexo masculino, o que nos permite questionar até que ponto o organicismo está ausente no contratualismo e na filosofia política moderna.

A Fábula da Barriga representa uma imagem emblemática do paradigma organicista, precedente ao contratualismo moderno. Atribuída a Esopo<sup>48</sup> – uma figura que se situa na interseção entre o mítico e o histórico –, esta Fábula ultrapassa as barreiras do tempo, mantendo sua relevância ao provocar reflexões sobre a dinâmica de interdependência e colaboração em uma sociedade.

Antes de mergulharmos especificamente nessa Fábula, é essencial reconhecer que, apesar de serem celebradas na literatura infantil por suas lições morais atemporais, as fábulas de Esopo, e as fábulas de maneira geral, tiveram sua importância filosófica muitas vezes menosprezada. Como já comentei, isso pode ser atribuído à predominância de uma perspectiva intelectualista e conceitualista da história da filosofia ocidental, que valoriza o intelecto acima de outras formas de compreensão, como se as fábulas não exigissem cognitividade para ser apreendidas.

Apenas à guisa de exemplo, Francis Bacon, o renomado empirista, criticou o uso das fábulas na Antiguidade, alegando que eram utilizadas devido à escassez de

---

<sup>47</sup> O “atomismo” neste contexto refere-se à perspectiva de que a sociedade e o Estado são constituídos por indivíduos autônomos e independentes, como se fossem “átomos” isolados. Ao contrário da perspectiva orgânica, que considera a sociedade como um corpo interdependente, o atomismo entende que cada indivíduo é uma unidade fundamental que existe de forma separada das outras, e cujas relações sociais são estabelecidas por meio de acordos voluntários, como o contrato social. Nessa perspectiva, o Estado surge da união desses indivíduos que, racionalmente, escolhem se associar para formar uma entidade política, ao invés de ser entendido como algo natural ou orgânico.

<sup>48</sup> A vida de Esopo é amplamente debatida: possivelmente viveu no século VII a.C., talvez tenha sido um escravo liberto, e é conhecido por sua habilidade de narrar fábulas e sabedoria excepcional. Sua morte, acredita-se, ocorreu injustamente em Delfos. Relatos sugerem que Esopo recebeu o dom de narrar fábulas após ajudar uma sacerdotisa da Deusa Ísis, e tornou-se conselheiro de reis, preferindo aconselhar por meio de fábulas do que conselhos políticos diretos. Conta-se que foi acusado de furto e linchado em Delfos, onde teria tentado postergar sua morte contando diversas fábulas aos seus detratores.

diversidade e sofisticação no pensamento da época<sup>49</sup>. Não é meu objetivo aqui realizar uma análise detalhada das fábulas como gênero literário ou sua aplicação no pensamento filosófico<sup>50</sup>. Contudo, algumas observações são cruciais para sublinhar a importância deste tema.

Observando a história da filosofia, é possível notar uma variação no valor epistêmico e político atribuído às fábulas<sup>51</sup>. Em certas épocas, filósofos e filósofas recorreram a essas imagens para desdobrar conceitos complexos, evidenciando sua relevância moral, política e epistêmica. Contudo, em outros momentos, e mais frequentemente, as fábulas foram relegadas a esferas menos valorizadas, associadas ao universo infantil, ao analfabetismo, ou às culturas de povos estigmatizados como “primitivos” ou “escravizados”, e vistas como produtos de uma imaginação desenfreada.

As fábulas e seu caráter fantasioso também foram associadas às mulheres, como pode ser observado na frase “isto são fábulas de mulher velha e crendices do povo” (AMBRÓSIO, 2009, p. 92) contida na obra *Exameron* de Santo Ambrósio (c. 340-397 d.C.). Esta expressão reflete a perspectiva de Ambrósio sobre certas crenças populares e tradições pagãs que ele considerava supersticiosas e sem base na fé cristã. No trecho em que aparece essa frase, Ambrósio apresentou a analogia da Igreja com a lua e Cristo com o sol. Ele elogiou a Igreja por refletir a luz de Cristo, e criticou as fábulas de “mulheres velhas” e crenças do povo que tentavam atribuir poderes mágicos a elementos naturais como a lua.

A marginalização das fábulas não apenas reflete uma transformação nos padrões estético-políticos, mas também expõe as predisposições das filosofias hegemônicas de cada época sobre o que é considerado legítimo em termos epistêmicos ou meritório no

---

<sup>49</sup> “Assim como os hieróglifos precederam a escrita alfabética, as parábolas antecederam os argumentos lógicos; e ainda hoje, em todos os tempos, elas mantêm sua vitalidade e força, pois a razão nem sempre é tão palpável, nem os exemplos sempre tão pertinentes” (BACON, 2010, p. 136, tradução minha). Curiosamente, Bacon também mencionou a Fábula da Barriga em seu *O Progresso do Conhecimento* (*The Advancement of Learning*, 1605) para criticar a tendência de sua época de priorizar o estudo de profissões práticas nas instituições educacionais, em detrimento das artes, da filosofia e das ciências mais abstratas. Argumentou que, assim como a barriga na Fábula, as artes, a filosofia e as ciências podem parecer “ociosas” ou não diretamente produtivas em comparação com ocupações práticas. No entanto, defendeu que são essenciais para o funcionamento saudável da sociedade, fornecendo o conhecimento e o pensamento crítico necessários para nutrir e sustentar todas as demais profissões.

<sup>50</sup> Para um aprofundamento no estudo das fábulas, suas interpretações e aplicações, especialmente no que diz respeito às fábulas de Esopo e suas reflexões filosóficas, ver as seguintes obras: *The Fable as Literature*, H.J. Blackham (1985); *Lucha de clases e ideología: introducción al estudio de la fábula esópica como fuente histórica*, J. Cascajero (1991); *Une édition critique des fables Esopiques*, E. Chambry (1926) e *Esopo, Fables* (1927); e *Politik in den Fabeln Aesops*, A. Demandt (1991).

<sup>51</sup> Annabel Patterson, em *Fables of Power* (1991), destacou que o valor cultural das fábulas está atrelado à estética dominante e sua capacidade de refletir e moldar questões sociais e políticas, e que sua aceitação varia conforme os valores estéticos, epistêmicos e políticos de cada época.

âmbito filosófico. No entanto, é indiscutível que todos os filósofos e filósofas fizeram uso de imagens em algum momento de seus trabalhos, incluindo aqueles que se declaravam defensores de uma “mente caminhante”.

Filósofos como Sócrates e Platão, na Antiguidade, utilizaram repetidamente fábulas, alegorias, metáforas e mitos. Sócrates, após seu julgamento e antes de sua execução tal como foi narrada em *Fédon*, relatou que foi visitado repetidamente por um sonho cuja mensagem sempre dizia: “Sócrates, debes esforçar-te para compor música!” (PLATÃO, 1972, p. 67). Até aquele momento, ele imaginava que havia cumprido o que a divindade do sonho demandava ao praticar a mais elevada música: a filosofia. No entanto, diante de sua morte, ele reconsiderou, pensando que talvez devesse fazer algo diferente, como escrever versos, poemas e mitos. Após escrever um poema em homenagem à divindade e perceber sua inaptidão para continuar esta arte, Sócrates, em seu momento derradeiro, resolveu escrever as fábulas de Esopo que conhecia de cor, na ordem em que vinham à sua mente.

Annabel Patterson (1991) abordou a interessante conexão entre Sócrates e as fábulas de Esopo, especialmente à luz do confronto iminente de Sócrates com a morte. Patterson ressaltou que Sócrates, antevendo a sua superação das limitações corpóreas, escolheu explorar as fábulas de Esopo, em vez do idealismo. Esopo, um escravo Frígio que foi liberto, com vivências de injustiças semelhantes às de Sócrates, oferecia, por meio de suas histórias, uma perspectiva alternativa. Segundo Patterson, Sócrates percebeu nas histórias de Esopo uma harmonia intelectual que ressoava com verdades profundas, estimadas pelos deuses. Esta escolha serviu como uma preparação espiritual e intelectual para Sócrates, sublinhando a importância das lições fabulares aprendidas através da experiência humana e das adversidades do cotidiano. Patterson ainda destacou o contraste profundo entre as fábulas de Esopo, imbuídas de materialidade e experiência, e o subsequente idealismo especulativo de Platão, voltado para o abstrato e o transcendental.

Curiosamente, em diversos momentos da história, as fábulas também foram reconhecidas por sua intrincada complexidade, a ponto de serem consideradas inadequadas para o público infantil. Stephen H. Daniel, em *Political and Philosophical Uses of Fables in Eighteenth-Century England (Usos Políticos e Filosóficos das Fábulas na Inglaterra do Século XVIII)*, 1982), explicou que o final do século XVII marcou o início do uso predominante das fábulas para fins pedagógicos, em que elas serviam como ferramentas educativas no ensino de valores morais. Com o avançar do século XVIII, essa prática começou a ser substituída pela utilização das fábulas como instrumentos de sátira para

criticar aspectos da política e da sociedade da época. Este novo uso indicou uma transição para a abordagem de temas mais complexos, permitindo que as fábulas se transformassem em potentes veículos de comentário social e político. No entanto, ao atingir a metade do século XVIII, observou-se um retorno ao uso mais tradicional das fábulas como literatura infantil, com um foco renovado na inculcação de princípios e valores de comportamento socialmente aceitáveis entre as crianças.

Nesse sentido, leitora, é fundamental desmistificar a perspectiva limitada das fábulas como literatura meramente infantil. Na verdade, elas possuem uma aplicação extensa e significativa, especialmente em contextos morais e políticos, onde suas influências são notavelmente profundas. Desde a Antiguidade, essas histórias breves, enraizadas na tradição oral, figuravam como componentes essenciais no discurso de oradores, historiadores, políticos e filósofos, servindo como instrumentos retóricos poderosos para persuadir ouvintes e leitores. Aristóteles, em sua obra *Retórica* (2017), concebeu a retórica como a arte de discernir os meios de persuasão disponíveis em cada situação e classificou a fábula como um tipo de “exemplo”, análogo à indução no raciocínio lógico. Esta “ilustração”, segundo ele, é particularmente eficaz em assembleias populares, diferenciando-se do “antimema” – um silogismo destinado à refutação de argumentos.

Aristóteles salientou a utilidade das fábulas quando se torna árduo estabelecer paralelos com eventos históricos reais, e argumentou que inventar uma fábula pode ser uma estratégia mais viável. Ele enfatizou que o emprego de analogias em fábulas não somente facilita a compreensão por parte do público, mas também enriquece a filosofia, ao oferecer um meio acessível e influente para a exposição de ideias complexas. Contudo, nas observações de Aristóteles, nota-se uma distinção sutil, porém significativa: a fábula, que toca o emocional e se ancora na experiência popular e cotidiana, contrasta com o antimema. Este último se apresenta como uma ferramenta analítica e crítica, voltada a um público inclinado à avaliação lógica dos argumentos, sugerindo que o antimema é mais adequado para uma audiência letrada ou intelectualmente engajada.

Essa intersecção entre fábula, retórica e a política, nos permite traçar alguns paralelos entre as obras de pensadores(as) antigos(as) e contemporâneos(as). Enquanto Aristóteles reconheceu, de forma limitada, o valor das fábulas na afinação do raciocínio e no fortalecimento da capacidade de persuasão, Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana* (2018), apresentou uma interpretação singular da política grega que, no meu entender, aproxima as imagens da política de uma forma notável. Arendt criticou a

concepção convencional da política, tipicamente associada à legislação e à construção de cidades, e propôs uma perspectiva em que a política é tecida por meio da trama de histórias e da riqueza da imaginação humana, criando um complexo mosaico de relações humanas.

Arendt considerou o processo legislativo, em si, como um “ato de fabricação<sup>52</sup>”, que, na melhor das hipóteses, funciona como uma construção metafórica dos muros da cidade, delineando limites físicos e simbólicos da sociedade. No entanto, ela propôs uma compreensão da política que vai além dessa perspectiva restritiva. Diferentemente de um simples ato de fabricação, a política pode ser entendida como uma “ação humana” intrinsecamente ligada ao espaço público de interação e debate. Este espaço, denominado por Arendt como “espaço de aparência”, emerge do entretecimento de experiências, palavras e atos compartilhados. Essa dimensão da política visa “garantir a imortalidade das atividades humanas mais transitórias, tais como a ação e o discurso, bem como de seus produtos mais efêmeros, incluindo os feitos e as histórias que emergem deles” (ARENDR, 2018, p. 245).

Arendt ressaltou a importância do “espaço de aparência” no corpo político, conceito que interpreto como um domínio impregnado de simbolismo e imagens. Este espaço é fundamental para a dinâmica da ação humana e para a preservação da memória coletiva. Ele também nos remete ao aspecto “espacial” da política, destacando a necessidade de imaginar um local onde a ação política possa ser performada. Neste contexto, pondero se o corpo metaforizado se torna esse espaço político, onde *Ágora* e corpo se confundem.

Essa concepção eleva a pólis para além da mera estrutura física da cidade-estado e suas leis, ressaltando a rica complexidade das interações humanas e a maneira pela qual essas interações são manifestadas e eternizadas na política, na cultura e na arte. Nesse sentido, Sylvie Courtine-Denamy (2004) apresentou uma análise que enriquece a

---

<sup>52</sup> Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana* (2018), estabeleceu uma distinção fundamental entre três atividades humanas: trabalho, obra e ação. Ela descreveu o “trabalho” como a atividade relacionada à satisfação das necessidades biológicas e à manutenção da vida. O trabalho é incessante, repetitivo e vital para a sobrevivência humana, vinculado ao ciclo biológico da natureza. A “obra”, por outro lado, refere-se à criação de objetos duradouros e artefatos que constituem o mundo artificial. A obra transcende o ciclo natural, criando estabilidade e permanência. Por fim, a “ação” é a atividade relacionada à política, ao discurso e à pluralidade humana. Diferente do trabalho e da obra, a ação é o que permite aos indivíduos se expressarem, interagirem e participarem do espaço público, estabelecendo relações e influenciando o curso da história. A ação é única porque depende da capacidade de iniciativa e gera novos começos, refletindo a liberdade e a imprevisibilidade humanas. Arendt valorizou especialmente a ação, pois é nela que os indivíduos se revelam uns aos outros como seres distintos, capazes de contribuir para um mundo compartilhado.

discussão sobre a conexão entre as fábulas e a política. Ela fez uma distinção entre as “artes da realização” e as “artes criativas”, aplicando-as ao entendimento da política segundo Arendt, embora tal categorização não seja explicitamente adotada pela filósofa<sup>53</sup>. Esta diferenciação oferece uma perspectiva enriquecedora para examinar o modo como as imagens, em especial as fábulas, podem desempenhar um papel importante na forma como entendemos e nos engajamos com o espaço político, sublinhando a importância da criatividade e da expressão artística na representação da vida política.

Courtine-Denamy (2004) destacou uma conexão profunda no pensamento de Arendt entre os artistas – especificamente os praticantes das artes da realização, como dança, teatro e música – e os políticos, e observou que ambos compartilham a necessidade de um “palco” para se apresentarem e de “espectadores” que testemunhem e validem seu virtuosismo. Essa interação no palco com o público ecoa a concepção arendtiana do “espaço de aparência”, um domínio onde as expressões e ações humanas não são apenas reveladas, mas também são imortalizadas.

Além disso, as artes criativas – como a pintura, escultura e poesia (e na poesia é onde as fábulas comumente são inseridas) – são apontadas por Courtine-Denamy como extensões desse espaço. Elas não buscam recriá-lo, mas sim preservar as nuances das ações e palavras humanas. Portanto, enquanto as artes da realização exaltam a transitoriedade, a interatividade e a diversidade da experiência humana, as artes criativas concentram-se em conferir durabilidade e materialidade às expressões humanas. Juntas, ambas as vertentes artísticas constituem e enriquecem o espaço político, capturando e refletindo os variados contornos da existência coletiva que construímos.

Arendt (2018) salientou que todos os seres humanos possuem a capacidade inerente de agir e, conforme ela mencionou, isso abrange o “discursar”. Ela observou ainda que, apesar dessas capacidades serem humanas<sup>54</sup>, o espaço público historicamente

---

<sup>53</sup> As “artes criativas”, como poesia, pintura e escultura, são comumente associadas à ideia de “obra” em Arendt (2018). Elas envolvem a criação de objetos duradouros e únicos que permanecem no mundo e transcendem a vida do criador, contribuindo para a formação e a caracterização do mundo humano. As artes criativas, portanto, refletem a permanência e a estabilidade, imortalizando pensamentos, emoções e perspectivas humanas. Por outro lado, as “artes da realização” podem ser associadas ao conceito de “ação” de Arendt. Elas incluem práticas como a dança, o teatro e a música, que são efêmeras e executadas no momento presente. As artes da realização dependem do engajamento ativo e da presença tanto do artista quanto do público, criando um espaço de aparência onde a expressão, a interação e o reconhecimento mútuo ocorrem. Elas são caracterizadas pela sua natureza transitória e pela capacidade de gerar experiências compartilhadas e memórias coletivas, refletindo a pluralidade, a iniciativa e a liberdade que são centrais para a “ação” humana conforme descrito por Arendt.

<sup>54</sup> É importante apontar que o termo “capacidade” pode ser problemático quando é usado para implicar que a dignidade, valor ou competência de uma pessoa está diretamente relacionada à sua habilidade física, mental ou sensorial. Isso pode reforçar estereótipos e preconceitos que marginalizam pessoas com

excluiu escravos e estrangeiros. É crucial acrescentar a essa análise a observação de que Arendt não explorou a fundo a exclusão das mulheres desse espaço, uma lacuna que provocou tensões, que podem ser observadas em como algumas filósofas feministas receberam o seu trabalho<sup>55</sup>. Essa omissão sobre a marginalização de grupos tão significativos destaca uma falha crítica em sua filosofia política, sugerindo a necessidade de uma revisão abrangente que considere as contribuições e experiências diversificadas dos seres humanos.

A reflexão sobre as limitações da participação no espaço público sublinha a necessidade de reconhecer contribuições variadas para o campo específico da filosofia e da política. É fundamental destacar que não apenas filósofos, mas também filósofas, empregaram as fábulas como um meio eficaz para explorar e transmitir complexas questões morais e políticas. Dentro do universo das fábulas, não apenas figuras como Nietzsche e Mandeville se destacaram, mas também autoras como Jeanne-Marie Leprince de Beaumont, Anne Finch (Condessa de Winchilsea), e a filósofa Margaret Cavendish, Duquesa de Newcastle, utilizaram esse gênero com maestria para sondar as intrincadas camadas da moralidade e da filosofia.

Cavendish, em particular, em sua fábula *The body, Time, and Mind, Disputed for Preeminency* (*O corpo, o Tempo e a Mente disputaram pela preeminência*, 1656), ofereceu uma perspectiva singular sobre a interação entre o corporal, o temporal e o intelectual na existência humana. Diferentemente da conhecida Fábula da Barriga, que aborda a questão da interdependência social, Cavendish examinou a complexa dinâmica entre corpo, mente e tempo. Ademais, a contribuição da filósofa medieval Christine de Pizan, que será melhor apresentada no próximo capítulo, merece destaque pelo seu uso inovador de metáforas, alegorias e poemas para debater o papel das mulheres na

---

deficiência. Embora Arendt não tenha tratado diretamente da inclusão de pessoas com deficiências em seus escritos sobre ação e discurso, penso ser necessário expandir conceitos para incluir todas as formas de comunicação e expressão. Pessoas com mutismo ou outras deficiências poderiam ser melhor acolhidas nos espaços políticos, garantindo que elas se revelem através de outras formas de expressão, como a linguagem de sinais, escrita, gestos ou tecnologias assistivas.

<sup>55</sup> Minha abordagem em relação a Hannah Arendt é feita aqui com cautela, focando especificamente no caráter performático e imagético da política antiga, tendo em vista a complexa relação entre a filosofia de Arendt e as filosofias feministas, marcada por tensões significativas. Adrienne Rich, em *Sobre Mentiras, Secretos y Silencios* (1993), criticou Arendt por sua omissão das experiências femininas e das questões de gênero em sua análise sobre o poder e a política, apontando para uma lacuna considerável em seu exame sobre a distinção dos espaços público e privado. De forma similar, Mary O'Brien, em *The Politics of Reproduction* (1983), questionou a compreensão de Arendt sobre nascimento e mortalidade, enfatizando a falta de reconhecimento do papel crucial das mulheres na reprodução e na manutenção da vida humana. Tais críticas indicam áreas em que a filosofia de Arendt é percebida como insuficiente diante das preocupações feministas. Por outro lado, filósofas como Mary Dietz e Linda Zerilli têm defendido o pensamento arendtiano, tentando harmonizar seus conceitos com as filosofias feministas.



sociedade. Além de ter utilizado a Fábula da Barriga e a Metáfora do Corpo Político em sua obra, *Le Livre du Corps de Policie (O Livro do Corpo Político, 1404-1407)*, ela antecipou questões feministas ao enfatizar a importância da participação das mulheres na criação de uma sociedade ideal, em *Le Livre de la Cité des Dames (O Livro da Cidade das Damas, 1405)*, algo que será explorado com mais detalhes no capítulo seguinte.

A interação entre filosofia e literatura, bem como entre estética e política (assim definidas e distintas por volta do sec. XVIII), pode ser percebida em diferentes momentos históricos e muitas vezes de modo mais fluido do que supõem as distinções mais rígidas observadas hoje. Essa fluidez permitiu uma rica fertilização de reflexões, com pensadoras e pensadores explorando de forma mais destemida os territórios que hoje classificamos separadamente. A forma interdisciplinar de filosofar, evidenciada na trajetória de inúmeras filósofas que audaciosamente desafiaram o cânone filosófico ou o saber institucionalizado, ressalta o ensejo e o engajamento para com ferramentas criativas de crítica social e questionamento moral e político. Essas abordagens não apenas enriquecem o discurso filosófico com perspectivas inovadoras, mas também reivindicam e consolidam um espaço vital para a expressividade e criatividade das mulheres na elaboração do conhecimento, desafiando convenções estabelecidas e ampliando os limites do pensamento filosófico.

Nesse espírito de contínuo diálogo entre diferentes campos do conhecimento, a Fábula da Barriga de Esopo surge como um exemplo emblemático. Sua presença pode ser traçada até um período do pensamento grego caracterizado pela fluidez entre história e mito. Essa imagem tem sido reinterpretada por diversos pensadores e pensadoras, historiadores(as), poetas e poetisas de diversas eras. Sua relevância transcendeu a Antiguidade, sendo mencionada por renomados historiadores antigos, como Plutarco, Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso e Cássio Dio, e adaptada em poesia por poetas como Fedro e Bábrio<sup>56</sup>.

Aviano (séc. IV) foi responsável pela versão medieval em latim do manuscrito de Bábrio das fábulas de Esopo. *Romulus* é o nome da coleção em prosa do manuscrito de Fedro, que se popularizou no séc. XIV. Dessa coleção, outras duas estão ligadas:

---

<sup>56</sup> Fedro é conhecido por suas fábulas esópicas adaptadas para o latim, apresentando lições morais tanto em prosa quanto em verso. Contrariamente, Bábrio, focando em versos gregos, não se dedicou explicitamente a lições morais em suas obras. É importante ressaltar que, apesar da vasta contribuição de Fedro à tradição através de adaptações latinas enriquecidas com moralidades, a Fábula da Barriga não figura entre as composições que ele diretamente concebeu no primeiro século d.C. Esta Fábula é, na verdade, associada a Fedro em momentos subsequentes, conforme indicado por compilações mais tardias, no décimo século.

*Isopets e Romulus Nilantii*. Na última, estão presentes quarenta fábulas de Marie de France (e a origem das outras sessenta e três ainda é objeto de debate).

A poetisa medieval Marie de France (século XII), possivelmente a única mulher fabulista reconhecida de sua época, revisitou a Fábula da Barriga na forma de poesia, detalhes das quais serão apresentados mais adiante neste capítulo. Alexander Neckam, um erudito inglês do século XII, incorporou esta Fábula em seus escritos. Walter of England, ou Gualterus Anglicus, também do século XII, destacou-se pela tradução e adaptação das fábulas esópicas para o latim, ajudando a popularizar a Fábula da Barriga entre leitores e leitoras medievais europeus. Figuras filosóficas influentes como João de Salisbury e Francis Bacon também fizeram referência a esta Fábula. Adicionalmente, ela foi citada pelo poeta e dramaturgo inglês William Shakespeare, por William Averell em *A Miraculous Combat of Contrarities* (1588), e pelo escritor e fabulista francês Jean de La Fontaine, além de outras referências<sup>57</sup>.

Antes de avançar para detalhar o que define uma fábula e explorar o conteúdo da Fábula da Barriga, retomo a ideia de que esta Fábula é uma imagem-conceito, tento em vista a sua relevância histórica. Este termo é utilizado por mim para destacar a natureza complexa de uma representação que ultrapassa o aspecto imagético, encapsulando e comunicando conceitos de forma intuitiva e acessível. Empregar o termo “imagem-conceito” nos possibilita encaminhar uma reflexão que engloba conceitos propriamente ditos, mas também histórias, performances, experiências e sentimentos, além de outras imagens a ela relacionadas. Dessa forma, este capítulo e os próximos são uma tentativa de demonstrar como uma imagem-conceito não serve aos seus contextos históricos e filosóficos apenas como ilustração de uma teoria ou ideia, mas também como um meio de articular uma compreensão complexa da dinâmica entre estética, política e epistemologia.

As fábulas, caracterizadas por suas histórias concisas e intenção pedagógica, recorrentemente apresentam personagens animais ou antropomorfizados para transmitir e fomentar lições morais. Desde já, é importante destacar a relação intrínseca entre o gênero da fábula e o conceito de “corpo”, um conceito cuja interpretação varia consideravelmente entre as diversas correntes filosóficas. Essa conexão, profundamente

---

<sup>57</sup> Para mais detalhes sobre o uso da Fábula da Barriga ao longo da história e seu impacto em diversos contextos culturais e literários, ver o artigo de David G. Hale, *Intestine Sediton: The Fable of the Belly* (1968). Este estudo oferece uma análise abrangente da recepção e adaptação da fábula em diferentes períodos e suas implicações sociais e políticas.

enraizada na tradição literário-filosófica, permite que as fábulas apresentem o corpo – humano, animal, vegetal ou mineral – como uma entidade metamórfica profundamente simbólica.

Através desses corpos, é possível explorar questões morais e políticas, tornando-os um meio para expressar, por exemplo, virtudes e vícios, e refletir sobre a complexidade da existência e as dinâmicas sociais. Esta tendência se assemelha àquela dos “bestiários medievais”, que, assim como as fábulas, utilizam a imagem dos corpos animais para refletir sobre qualidades e falhas humanas. Paralelamente, os “*exempla*” medievais, empregando metáforas e alegorias, reforçam essa abordagem ao ilustrar argumentos morais. Essas imagens formam um mosaico que instrui e provoca reflexões sobre a condição humana por meio do simbolismo ligado a diferentes corpos.

Neste contexto, um exemplo particularmente ilustrativo é precisamente a Fábula da Barriga, de Esopo, na versão de Ben Perry. Como já mencionado, esta Fábula utiliza a metáfora dos órgãos do corpo humano para explorar a interdependência dentro de um organismo ou comunidade, ilustrando os temas de unidade, cooperação, conflito, harmonia e discordância:

O Estômago e os Pés: o estômago e os pés discutiram sobre seus respectivos poderes. Os pés proclamavam-se superiores, ostentando uma força tal que lhes permitia sustentar e transportar o próprio estômago; em contrapartida, o estômago replicou, “se eu não desempenhasse a função vital de nutrir-nos, vocês não seriam capazes de proceder com qualquer transporte<sup>58</sup>” (ESOPO in PERRY, 1965, p. 446-447, tradução minha).

Na Fábula da Barriga, a história se constrói em torno de um diálogo conciso entre os pés e o estômago, representando diferentes “poderes” no corpo. A narrativa central, que enfatiza a interdependência, revela uma dualidade. De um lado, parece consolidar a estrutura social ao manter a unidade e a continuidade de um status quo. No entanto, por outro lado, evidencia uma disputa por hierarquias e poder. Essa segunda interpretação desvenda menos uma lição sobre cooperação e mais um jogo de poder velado, embasado em argumentos de autoridade – uma estratégia sutil, porém reveladora.

---

<sup>58</sup> Versão original: “*The Stomach and the Feet: The stomach and the feet disputed about their respective powers. The feet claimed that they were so superior in strength that they supported and carried the stomach itself; to which the stomach replied, “If I did not take on nourishment for us, you would not be able to carry anything”* (ESOPO in PERRY, 1965, p. 446-447).

Historicamente, a fábula foi interpretada como uma representação da luta entre trabalhadores (pés) e governantes (estômago). A retórica imposta pelo estômago sugere que sua função de nutrir o corpo é vital para a sobrevivência do todo. Contudo, essa premissa distorce a realidade, pintando a interdependência (hierarquizada) como um dado incontestável e a classe dirigente como essencial, enquanto relega os trabalhadores a um papel secundário e desvalorizado. Este papel é entendido apenas como transporte, tedioso e repetitivo, ignorando o fato de que são eles, os pés, que de fato sustentam a sociedade através da produção de recursos e alimentos – recursos estes muitas vezes apropriados pelas elites. Na continuação deste capítulo, pretendo aprofundar esta interpretação, trazendo à tona outras versões da Fábula da Barriga e suas nuances.

Refletindo sobre a pequena-grande Fábula diante de nós, convido a leitora a considerar suas implicações morais e políticas, preparando o terreno para futuras discussões sobre gênero e feminismos. A Fábula traz à tona paradoxos inerentes à ideia de uma interdependência (hierarquizada): se todas as partes são cruciais para o todo, como uma pode se proclamar superior às demais? Por que a concepção organicista do Estado simultaneamente exalta a interdependência e sustenta noções fixas e imutáveis das funções de cada parte do corpo? E, de maneira crucial, como avaliamos a “saúde” de um corpo político quando a capacidade de algumas de suas partes de exigir mudança e reforma é obstaculizada ou negada?

A Fábula da Barriga ilustra o trabalho dos pés como uma atividade corporal repetitiva e exaustiva, refletindo concepções antigas sobre divisão do trabalho que seriam mais tarde detalhadamente exploradas por filósofos como Platão e Aristóteles. Estes pensadores, ao refletir e moldar as normas de sua época, não apenas valorizaram o trabalho intelectual em detrimento do manual, mas também vincularam o corpo e a materialidade ao trabalho realizado por mulheres, escravos(as) e outros trabalhadores livres, como artesãos e lavradores. O trabalho intelectual, por sua vez, estava ligado ao grupo dos cidadãos livres, geralmente homens da elite social, política, religiosa e econômica, que se distanciavam do trabalho manual, tinham tempo livre para o ócio criativo, e possuíam bens, terras e outras propriedades.

Por exemplo, em *A Política* (2006), Aristóteles desenvolveu uma perspectiva da cidade-estado fundamentada na ideia de que a associação política é vital não apenas para satisfazer as necessidades materiais, mas também como caminho para a autossuficiência e realização de um bem viver. Ele concebeu que a “boa vida” ou “bem viver” é alcançável apenas dentro do Estado. O bem viver é a prática constante das virtudes, que leva à

*eudaimonia*, geralmente traduzida como “felicidade”, o bem supremo e o fim último da vida humana. Assim, o bem viver é uma atividade da alma em conformidade com a virtude ao longo de uma vida completa. O que difere de uma sociedade organizada com base em um contrato de paz ou uma sociedade meramente militar que busca afugentar inimigos. Como já foi dito, a Cidade é uma sociedade estabelecida para “viver bem, isto é, para se levar uma vida perfeita e que se baste a si mesma” (ARISTÓTELES, 2006, p. 41). Não se trata de uma mera vida comum, mas uma vida feliz, honrada e virtuosa.

Nesse contexto, o Estado é mais do que um arranjo para segurança e bem-estar material dos cidadãos; é um organismo onde cada cidadão tem uma função específica, contribuindo para o bem comum e a felicidade do Estado. Aristóteles afirmou que o Estado é “o sujeito político constante da política e do governo; a constituição política não é senão a ordem dos habitantes que o compõe” (ARISTÓTELES, 2006, p. 41). O Estado consiste em uma multidão de partes a partir da universalidade dos cidadãos. Mas essa “universalidade dos cidadãos”, leitora, é bastante contraditória. Para Aristóteles, a virtude especial do cidadão é a prudência, pois ela é própria de quem comanda; aqueles que não são cidadãos, e devem obedecer, não precisam de prudência, mas de confiança e docilidade. Estes últimos são como instrumentos, e o homem que comanda é o executante que os toca.

Ao tratar das funções e classes que compõe um corpo organizado como o Estado, Aristóteles empregou uma distinção muito interessante: existem as “partes constituintes” e as “partes contributivas” do Estado. Assim, as diferentes partes que constituem o corpo organizado não constituem a sua essência. “Embora úteis para a organização, nem todas as partes que a compõe são elementos constituintes do corpo político. Em geral, nem todas as partes de um todo qualquer pertencem à essência do gênero” (ARISTÓTELES, 2006, p. 73).

Em sua explicação, Aristóteles afirmou que existem elementos da cidade que são comuns a todos, como o alimento, o solo e outras coisas de primeira necessidade; e todos devem ter acesso a esses elementos “em todos os sistemas de igualdade ou de desigualdade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 95). Mas quando duas coisas são destinadas a atividades diferentes, por exemplo, quando uma é destinada a comandar e outra a obedecer, uma a fazer e outra a receber, não se pode dizer que elas fazem parte do mesmo todo. “Assim, o instrumento e o trabalhador não fazem parte da obra, nem o arquiteto da casa, que não tem nada em comum com ele e é apenas o fim proposto a sua arte”

(ARISTÓTELES, 2006, p. 95). Aristóteles concluiu apresentando o seguinte exemplo: mesmo que um Estado precise de imóveis, *os imóveis não fazem parte do Estado*.

A causa eficiente em Aristóteles refere-se ao movimento ou à força que provoca algo a existir ou a ser o que é; é o que transforma a potência em ato. No contexto do Estado, os cidadãos são aqueles que exercem essa causa eficiente, pois participam diretamente das deliberações, das decisões políticas e da defesa da cidade. Em termos aristotélicos, a causa eficiente pode ser exemplificada pela ação de uma semente que se torna uma árvore, ajudando-a a atingir o seu telos. E, como apontarei mais adiante, o mesmo pensamento é aplicado à Cidade, que em seu início, enquanto semente, foi a união do homem com a mulher, depois com a família, a aldeia, até se formar uma Cidade. A exclusão de certas partes do Estado, baseia-se nessa diferenciação de atividades e destinos naturais, com os cidadãos (os que participam da política) sendo aqueles que contribuem para a causa eficiente do Estado.

Assim, Aristóteles prescreveu que há uma relação intimamente ligada à hierarquia entre trabalho intelectual e manual na estrutura da pólis. As partes constituintes estão envolvidas em funções de deliberação, decisão e liderança, alinhadas ao trabalho intelectual, incluindo governança, legislação, defesa militar e administração religiosa. Estas funções, que exigem raciocínio, juízo moral e tomada de decisão, são reservadas aos cidadãos virtuosos, aptos à participação política. O que constitui um cidadão, a depender da forma de governo, é ter poder de voto nas assembleias e fazer parte do poder público da pátria, e não apenas habitar ou nascer em um determinado território. Os principais cidadãos do Estado, segundo Aristóteles, são os *homens de guerra*, os membros do Conselho e os juizes. A Cidade é formada por “homens de guerra e homens de lei”; esses são os membros que compõe o Estado, o corpo político. Desde já, peço que a leitora retenha a ideia de que os homens de guerra são os principais membros de um corpo político, pois essa é uma ideia bastante repetida ao longo da história da filosofia política ocidental.

Somente esses cidadãos que podem se tornar ministros da religião e serem educados para o sacerdócio. São esses os cidadãos necessários não só para a conservação do Estado, mas para a realização da finalidade do Estado. “Somente são verdadeiros cidadãos aqueles aos quais pertencem os imóveis, pois a simples cultura quase que só pode convir a pessoas de condição servil ou bárbara, assim como aos camponeses que por nascimento estão ligados à terra” (ARISTÓTELES, 2006, p. 99). A “cidadania não pode prostituir-se pelos trabalhadores manuais” (ARISTÓTELES, 2006, p. 99).

As partes contributivas, responsáveis por trabalhos manuais e comerciais, são fundamentais para a sustentação material da cidade-estado, mas não podem estar diretamente envolvidas em suas funções políticas e deliberativas. Estas incluem lavradores, artesãos, e mercenários, cujo trabalho é considerado por Aristóteles como menos nobre, uma vez que não envolve o exercício da razão e da virtude. “Não devemos contar entre os cidadãos aqueles que exercem profissões mecânicas ou comerciais, sendo esse gênero de vida ignóbil ou contrário à virtude” (ARISTÓTELES, 2006, p. 98).

Aristóteles argumentou que essas pessoas, embora importantes para a economia da pólis, não possuem o tempo livre, a educação necessária, nem as riquezas e prosperidades para contribuir para a vida política da cidade. Assim é que, as partes contributivas existem para o Estado, mas o Estado não existe para elas. Não é interessante, leitora, como a imagem da “mente caminhante” pode ser relacionada com a filosofia aristotélica, em que os cidadãos são vistos como expressões da causa eficiente do Estado? Além disso, aqueles que realizam o trabalho físico mais árduo estão frequentemente associados à ideia de propriedade e ocupam uma posição social inferior, refletindo uma mobilidade reduzida na hierarquia do Estado.

Na passagem em que Aristóteles discorreu especificamente sobre a Metáfora do Corpo Político, ele explicou que o Estado é a primeira e mais fundamental forma de sociedade humana. E enfatizou que o todo (a sociedade política) precede suas partes (indivíduos e famílias), indicando que a sociedade é mais valorosa do que a soma de seus membros. O filósofo sugeriu que assim como mãos e pés perdem sua utilidade quando separados do corpo, indivíduos isolados da sociedade perdem sua funcionalidade e propósito. E afirmou que os membros da sociedade não podem bastar-se a si mesmos e que ninguém é autossuficiente, de modo que aqueles que não precisam de outros ou não desejam viver em sociedade são como deuses ou brutos (um termo pejorativo para tratar dos animais).

A pólis é o telos (fim, propósito, razão de ser) natural das associações dos homens livres. Ela representa, para Aristóteles, o estágio final e mais completo da organização social, onde a autossuficiência e a realização plena do potencial humano podem ser alcançadas. Esta perspectiva teleológica significa que a compreensão completa de uma parte só é possível ao considerar o propósito ou função final do todo. As partes não existem isoladamente, mas em função de um todo que lhes dá sentido e finalidade. Ora, quem é que pode bastar-se a si mesmo e cumprir a finalidade virtuosa de sua

natureza, senão o homem que tem escravos(as) e mulheres para trabalhar para si, e é constituído desde a origem como superior e naturalmente destinado à vida política?

Nesse cenário, a exclusão política das mulheres se torna evidente. Aristóteles afirmou que o Estado é composto por *partes dessemelhantes*, tal como o animal se compõe da alma e do corpo. Ele continuou as comparações hierárquicas da seguinte forma: “a alma, [se compõe] de razão e de paixões; a família, do homem e da mulher; a casa, do senhor e do escravo” (ARISTÓTELES, 2006, p. 49).

Ao tratar da origem do Estado e na formação da Cidade, Aristóteles iniciou sua explicação abordando a união natural entre macho e fêmea, e a importância deles para a geração de novas vidas. Trata-se não de uma união arbitrária, mas natural, presente tanto nos animais quanto na espécie humana; e distinguiu ontologicamente a natureza e a finalidade política de cada sexo: “É para a mútua conservação que a Natureza deu a um o comando e impôs ao outro a submissão” (ARISTÓTELES, 2006, p. 2). É com base na Natureza, que o homem é quem comanda, pois ele pode através da sua inteligência tudo prover; já a mulher deve obedecer, pois não pode contribuir para a prosperidade comum “a não ser pelo *trabalho do seu corpo*” (ARISTÓTELES, 2006, p. 2, grifo meu).

Da união do homem e da mulher, forma-se a sociedade natural da família, e a esta, já é acrescido o senhor e o escravo. Quando as famílias se reúnem em várias casas, forma-se a aldeia, e a união de diversas aldeias, é criada a Cidade. Essa sociedade, que ao buscar bastar-se a si mesma, conservar a existência e alcançar o bem-estar, faz parte dos desígnios da Natureza. Aristóteles afirmou que a natureza de cada coisa é precisamente o seu fim; e por isso, quando um ser é perfeito, “dizemos que ele está na Natureza” (ARISTÓTELES, 2006, p. 4). A coisa que mais se aproxima do objetivo proposto deve ser considerada melhor; e por isso toda a Cidade está na Natureza e o homem foi naturalmente feito para a sociedade política.

Essa ideia de que somente os seres perfeitos ou que podem alcançar a perfeição estão na Natureza e devem ser melhor considerados parece se relacionar com as mulheres e sua exclusão do corpo político aristotélico. A participação das mulheres na política é tão estranha à natureza desse corpo político que ele afirmou que somente entre os “bárbaros”, os povos não-gregos, a mulher e o homem estão no mesmo nível. Ele explicou que nesses povos, homens e mulheres, não têm o atributo que lhes daria uma natureza superior e por isso, sua sociedade só é composta por escravos dos dois sexos. Para Aristóteles, as diferenças culturais e corporais estão intimamente relacionadas em sua justificativa da hierarquia social e da escravidão. Ele considerou que os “bárbaros” são



culturalmente inferiores porque não compartilham os mesmos fins políticos. E essa inferioridade cultural é refletida em suas características corporais e capacidade racional, que, segundo ele, os tornam naturalmente aptos para serem escravos.

Na análise de Elizabeth Spelman sobre a política aristotélica, em *Inessencial woman* (1988), ela destacou que a relação definida por Aristóteles entre o homem-cidadão e sua esposa é diferente da relação entre senhor e escravo. Aristóteles classificou mulheres e escravos (homens e mulheres) como seres de razão mínima, uma razão necessária apenas para cumprir suas funções de sustento da pólis. Assim, a relação senhor e escravo é definida como uma entre “alma” e “corpo”, onde o escravo é um instrumento corporal do mestre, representante da alma. Em contraste, a relação cidadão e esposa é apresentada como um governo politicamente justificado, onde o “intelecto masculino” governa os “apetites femininos”. Mulheres têm a “função natural” de gerar filhos (futuros cidadãos) e serem companheiras de seus maridos, além de preservar o que eles adquirem enquanto propriedade. Já os escravos, com suas capacidades físicas, são destinados a satisfazer as necessidades dos outros através do trabalho manual. Apesar de ser considerada menos desigual que a relação senhor e escravo, a esposa ainda é percebida como inferior ao homem, e o escravo, contraditoriamente, como um ser completamente inútil. O escravo (homem ou mulher) é considerado um instrumento ou propriedade animada (que fala). Para Aristóteles, todo homem que serve outrem é como um instrumento, que substitui outros instrumentos, e por sua natureza, esses instrumentos não funcionam sozinhos, devem ser comandados.

Aristóteles, ao longo de sua obra política, prescreveu a regulação dos casamentos e dos nascimentos, pois considerava necessário controlar a natalidade para assegurar uma quantidade de habitantes suficiente para todas as funções necessárias à vida cidadina. Essa é uma questão que, como apontarei nos próximos capítulos, leitora, também se repete ao longo da história da filosofia política ocidental e tange à atenção especial dada pelos filósofos ao casamento e ao trabalho reprodutivo das mulheres, o que também não deixa de ser uma forma de controle sobre os corpos femininos e faz parte de uma distinção hierárquica entre intelecto e corpo. Aristóteles associava a alma ao intelecto, considerando-a a forma do corpo. Embora não fossem separados, existia uma hierarquia entre eles, com a alma sendo superior ao corpo.

Na economia doméstica, o senhor é superior ao escravo, o pai sobre os filhos e filhas, e o marido sobre a esposa. Na obra *Oeconomica (Economia, 1920)*, Aristóteles escreveu que, enquanto a ciência da política envolve vários governantes, a esfera da

economia é basicamente uma monarquia, onde o homem governa. A economia é apresentada como um componente básico que precede a política, porque a organização dos lares ou unidades domésticas (*oikos*) é necessária para a formação da Cidade (*polis*). Uma casa é uma condição de subsistência primordial, e uma esposa é a “posse adequada” de todo homem livre. “Portanto, devemos ter, como parte da economia, a formulação de regras adequadas para a associação entre marido e mulher; e isso envolve determinar que tipo de mulher *ela deve ser*” (ARISTÓTELES, 1920, 1343<sup>a</sup>, tradução e grifo meus).

Aristóteles observou que os pais cuidam dos(as) filhos(as) enquanto são jovens e vigorosos, e esperam ser cuidados por esses(as) filhos(as) quando envelhecem. Isso assegura um ciclo de cuidado e reciprocidade dentro da família. A Natureza organiza essa reciprocidade para garantir a perpetuação da humanidade, já que a continuidade da espécie não pode ser garantida individualmente. Com base nesses dois motivos, Aristóteles concluiu que: “Assim, a Natureza tanto do homem quanto da mulher foi preordenada pela *vontade do céu* para viver uma vida comum” (ARISTÓTELES, 1920, 1343b, tradução e grifo meus). Mulher e homem se distinguem em que os poderes que possuem não são aplicáveis a propósitos idênticos em todos os casos, mas em alguns aspectos suas funções são opostas, embora todas tendam ao mesmo fim. A Natureza fez os homens mais fortes e corajosos, aptos a proteger dos ataques e adquirir recursos e propriedades fora de casa, enquanto mulheres são mais fracas fisicamente, mas cautelosas e responsáveis por preservar a propriedade, o lar e cuidar dos filhos e filhas, mas os homens é que devem educá-los(as).

Retomando *A Política*, além de determinar rápidas recomendações sobre o matrimônio e a procriação, algo ganha destaque nesta parte, que é a expressão de uma somatopolítica capacitista. Aristóteles prescreveu que as crianças que nascessem “mutiladas” ou “sem algum de seus membros” – o que hoje denominamos de pessoas com deficiência – não deveriam ser criadas, o que equivale a aconselhar o extermínio de sua existência; e acrescentou que, se não for definido pela lei da cidade, deve-se limitar o número de filhos(as) e fazer com que as mães abortem “antes que seu fruto tenha sentimento e vida” (ARISTÓTELES, 2006, p. 73). Logo se nota que essas crianças não seriam consideradas adequadas para o cumprimento das “funções naturais” a que foram destinadas.

Mas existem outros elementos que compõem as dicotomias hierárquicas entre os sexos. Em *On the Generation of Animals (Sobre a Geração dos Animais, 1912)*, Aristóteles abordou a distinção entre os princípios masculino e feminino na reprodução.

Ele argumentou que o princípio masculino, enquanto causa eficiente e formal, é superior e mais divino do que o princípio feminino (material), tanto por conter o princípio ativo que movimenta, quanto por dar a forma ao princípio feminino. Por isso, sempre que possível, o masculino deve ser separado do feminino. No entanto, para a geração de novos seres, o masculino e o feminino devem se reunir e se misturar, pois a reprodução é uma função comum a ambos.

Em alguns animais superiores, devido à sua natureza mais independente e maior tamanho, é necessário mais calor vital, uma força motriz essencial. Animais maiores precisam de mais força para se mover, e o calor proporciona essa força. De modo geral, os animais com sangue são maiores que os sem sangue e os que se movem são maiores que os fixos. Esses animais maiores, do sexo masculino e dotados de mais calor, são os que emitem sêmen.

Aristóteles argumentou que o movimento ou a realização de uma potencialidade requer uma causa motriz externa. Nada gera a si mesmo; mas, uma vez existente, um ser pode se desenvolver por si próprio, embora sua origem requeira um impulso inicial de fora. A verdadeira essência do novo ser vem do movimento inicial proporcionado pelo pai, que é a causa eficiente e formal do organismo. Aristóteles comparou isso com a criação de artefatos, onde o movimento das ferramentas, contendo o princípio da arte, forma o produto. Da mesma forma, o organismo é formado pelo movimento natural iniciado pelo princípio paterno, que dá forma e realidade ao organismo.

Ele afirmou que o sêmen é composto por espírito (*pneuma*) e água, onde o espírito é entendido como ar quente (*aer*), que contribui para a vitalidade e o movimento do sêmen. Na filosofia aristotélica, *pneuma* é um conceito que se refere a um princípio vital, associado ao calor e ao movimento, essencial para a vida e a geração. O termo *pneuma* vem do grego antigo e significa “sopro”, “ar” ou “espírito”. Em filosofia e medicina antigas, foi associado ao princípio vital que anima os seres vivos. *Aer*, também do grego antigo, significa “ar” e refere-se ao ar atmosférico, um dos quatro elementos clássicos. Na filosofia aristotélica, *pneuma* é o princípio vital, enquanto *aer* representa o ar quente que constitui o *pneuma*, essencial para a vida e a reprodução. Aristóteles concluiu que é por isso que o sêmen não congela, pois o ar não congela; o sêmen é semelhante à espuma, e o espírito que o sêmen carrega é análogo ao “elemento das estrelas”, como o calor do Sol. Esse espírito transmite o princípio da alma do novo organismo.

Esse sêmen masculino é uma secreção que, ao entrar no útero, movimenta e dá forma à secreção feminina com o mesmo movimento que tem em si. Segundo Aristóteles, a contribuição feminina (a secreção feminina, o fluxo menstrual) tem todas as partes potencialmente, mas não efetivamente, incluindo as partes que diferenciam o macho da fêmea. Isso significa que a matéria fornecida pela fêmea contém a potencialidade de desenvolver órgãos e estruturas, mas precisa do princípio ativo do sêmen masculino para que essa potencialidade se torne realidade, ou seja, para que essas partes se desenvolvam efetivamente no embrião.

A secreção feminina carece do princípio gerativo da alma, que é introduzido pelo sêmen masculino. Quando o princípio da alma do sêmen masculino é transmitido à parte mais pura da “catamenia”, como ele denomina a secreção feminina (o fluxo menstrual), ela se torna um embrião. O fluxo menstrual é também uma secreção corporal como o sêmen, mas é considerado por Aristóteles uma forma impura de sêmen, porque carece do “princípio da alma” que, como já foi mencionado, faz parte do sêmen masculino. Ele argumentou que a natureza feminina, sendo mais fria, não consegue processar completamente os nutrientes, resultando em um resíduo do nutriente, em grande medida, inútil, e que se manifesta como excesso de sangue. Este sangue é excretado através de vasos finos no útero, causando a menstruação. A excreção seria como uma forma de purificação, necessária para manter a saúde e facilitar a reprodução.

Aristóteles baseou sua perspectiva na teoria dos humores, que era amplamente aceita na medicina e filosofia da época. A teoria dos humores foi um pensamento médico e filosófico proposto por Hipócrates, entre os séculos V e IV a.C., e posteriormente desenvolvida por Galeno, no século II d.C. Ela sugere que a saúde humana é governada por quatro humores ou fluidos corporais: sangue, bile amarela, bile negra e fleuma; e que a saúde e as doenças derivam de um equilíbrio ou desequilíbrio entre esses humores.

Cada humor estava associado a certas características e temperamentos: o sangue, quente e úmido, foi associado à jovialidade e saúde; a bile amarela, quente e seca, associada à agressividade e irritabilidade; a bile negra, fria e seca, associada à melancolia e depressão; a fleuma, fria e úmida, foi associada à calma e lentidão. Aristóteles, e outros que adotaram essa teoria, acreditavam que as mulheres tinham uma constituição mais fria e úmida devido à predominância de fleuma e à falta de calor comparado aos homens. Isso

resultava em uma menor capacidade de “concoção<sup>59</sup>”, levando ao que ele denominou de “resíduo inútil”, que se manifestava na menstruação<sup>60</sup>.

A ideia de que o corpo do sexo masculino é naturalmente superior e mais apto para alcançar a perfeição está inserida na teleologia de Aristóteles<sup>61</sup> e em sua constante associação do corpo do sexo masculino com as causas formal, eficiente e final. Em sua filosofia, a natureza é teleológica, o que significa que tudo na Natureza tem um propósito ou fim (telos). A forma de um ser natural é sua essência, que o direciona para seu objetivo final. Assim, a causa formal, a causa eficiente e a causa final estão intrinsecamente ligadas, uma vez que a forma define a direção, o movimento impulsiona a transformação até atingir o propósito do desenvolvimento de algo. Em *Metafísica* (2002), Aristóteles conclui que, nas obras da Natureza, mais do que nas obras de arte, o bom fim (belo) e a causa final são mais dominantes. Enquanto a finalidade da arte é exterior ao artesão ou artista, a finalidade da reprodução na natureza é interna às suas produções, imanente à própria Natureza.

A causa final de que trata Aristóteles é o Motor Imóvel, o primeiro motor, movimento eterno, imóvel e único. Diferente da teoria das Formas de Platão, o Motor Imóvel é um princípio capaz de introduzir movimento e mudança; é uma substância cuja

---

<sup>59</sup> A “concoção” era o termo usado para descrever como os alimentos são digeridos e convertidos em substâncias úteis pelo calor vital. Ela envolve a quebra dos nutrientes em suas formas básicas, que então são usadas para a nutrição, crescimento e manutenção das funções vitais do corpo.

<sup>60</sup> Aristóteles comparou a falta de “potência gerativa ativa” das mulheres a distúrbios intestinais que resultam em hemorragias, especialmente a menstruação, que ele considerava uma “hemorragia natural”. Ele também discutiu a influência da liquidez dos corpos na produção de filhotes do sexo feminino, observando que corpos mais líquidos tendem a ser mais produtivos de fêmeas, e atribuiu as “deformidades” ao material reprodutivo malformado das fêmeas. Além disso, mencionou que as mulheres não ficam calvas porque sua natureza é semelhante à das crianças, ou seja, estéreis em relação à secreção espermática. Essas caracterizações negativas das mulheres, baseadas no conhecimento biológico da época, tiveram impactos duradouros na filosofia ocidental, embora muitas vezes não fossem consideradas questões filosóficas relevantes. Nesse contexto, as obras da filósofa e médica Trotula de Ruggiero (séculos XI e XII), da Escola de Salerno, como *Sobre as Doenças das Mulheres*, oferecem um contraponto significativo. Segundo Janyne Sattler e Maurício Rasia Cossio, em *Trotula de Ruggiero, médica e mestra da escola de Salerno* (2022), é possível perceber que nas obras de Trotula há enunciados que: “(...) têm a ver sobretudo com a assunção da efetiva participação feminina na reprodução humana, a valorização da sexualidade feminina ou até mesmo do desejo feminino e, finalmente, o reconhecimento de que a esterilidade pode acometer também aos homens, e não apenas às mulheres” (SATTLER; COSSIO, 2022, p. 98).

<sup>61</sup> Nancy Tuana, em *Woman and the History of Philosophy* (1992), corroborou esta perspectiva: “Aristóteles desenvolve consistentemente uma imagem da mulher como deficiente. A deficiência gerativa da mulher em calor a torna incapaz de se desenvolver plenamente, resultando em uma fraqueza tanto do corpo quanto do caráter. Incapaz de controlar suas paixões, a mulher deve estar sob o domínio do homem. A posição de Aristóteles sobre a incapacidade da mulher não pode ser separada de sua filosofia, deixando o sistema mais amplo intacto. Não é, por exemplo, suficiente corrigir sua biologia, simplesmente removendo a premissa de que a mulher resulta de uma deficiência em calor. Pois o princípio da inferioridade da mulher em Aristóteles, sua associação da mulher e do feminino com incapacidade, passividade e matéria, é uma parte fundamental de sua metafísica. Embora Aristóteles possa ter sido ‘influenciado pela misoginia de seu tempo’, ele inscreveu essa misoginia no próprio cerne de sua filosofia” (TUANA, 1992, p. 30, tradução minha).

essência é o ato puro, não a potência; e está desprovida de matéria, pois é eterno. Muitas vezes, Aristóteles associou ao Motor Imóvel a ideia de Deus, um Ato Puro. Em sua *Metafísica*, ele descreveu o Motor Imóvel como uma substância indivisível, separada das coisas sensíveis, e incorruptível; o motor que põe tudo em movimento sem ele próprio se mover. Este ser existe necessariamente, como o sumo Bem e a suma Beleza, e dessa forma, é o princípio de tudo. Do Motor Imóvel dependem o céu e a Natureza; nele, o ato de viver é prazer, expresso na atividade contemplativa da inteligência que pensa a si mesma. “Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso” (ARISTÓTELES, 2002, p. 565).

Aristóteles também mencionou que, desde os tempos antigos, existe uma tradição mítica que ensina que as realidades últimas são deuses e que o divino permeia toda a Natureza. Essas tradições descrevem os deuses com formas humanas e características semelhantes a animais, incluindo elementos que foram adicionados para persuadir o povo a seguir as leis e buscar o bem comum. Aristóteles sugeriu que muitos detalhes adicionais dessas histórias foram criados para facilitar a adesão às leis e à ordem social. Em um tom conciliador, ele conclui que, se focarmos apenas no ponto fundamental das tradições – a ideia de que as substâncias primeiras são deuses – devemos reconhecer que essas tradições religiosas preservaram, de forma mitológica, verdades profundas sobre a natureza divina e a ordem do universo. Neste trecho, ele não rejeita a tradição, mas a reinterpreta à luz de sua filosofia, mostrando que ambos os caminhos buscam compreender o mesmo princípio fundamental da realidade.

Ao analisar a Fábula da Barriga, é crucial proceder com cautela, especialmente ao considerar a representação e o significado da interdependência na filosofia antiga, cujo contexto era de sociedades altamente estratificadas. A literatura filosófica comumente a interpreta como uma lição sobre a colaboração entre diferentes membros da sociedade. No entanto, no contexto das obras de Aristóteles, como aponte, essa reciprocidade revela-se fundamentada em profundas desigualdades. A dependência do trabalho de mulheres, trabalhadores manuais e escravos(as) formava o pilar fundamental da economia e da política das sociedades grega e romana, abrangendo escravos rurais, das minas, urbanos, domésticos e pertencentes ao próprio Estado, cada qual com suas especificidades.<sup>62</sup> Tal

---

<sup>62</sup> Na antiguidade grega e romana, a escravidão desempenhou um papel fundamental na estrutura econômica e social dessas sociedades, mas diferia significativamente do conceito moderno de escravidão, especialmente no que diz respeito à raça. Ao contrário das práticas escravistas modernas, que estavam

aspecto é comumente tratado com naturalidade por muitos professores de filosofia, que deixam de aprofundar o papel do pensamento escravista na filosofia política antiga e nas estruturas excludentes dessas teorias, consideradas as grandes fundações do pensamento político ocidental.

Eu gostaria de sugerir que é um equívoco dizer que não devemos refletir seriamente sobre a escravidão na Antiguidade, e evitar debates sobre suas consequências morais e políticas. Quando pararmos para analisar o pensamento político moderno observamos uma racionalização da escravidão mais aprofundada, ancorada em noções raciais e justificações filosóficas para a colonização, o que ainda é frequentemente minimizado como mera anomalia na trajetória histórico-filosófica. Mas algo similar está em jogo na abordagem aristotélica, e é crucial reconhecer que a diferenciação do intelecto e do corpo e a separação do trabalho intelectual do manual, estabeleceu uma hierarquia de valor que continua a ressoar em nossas concepções atuais sobre o trabalho, o papel das mulheres e dos trabalhadores na sociedade. Tal perspectiva não apenas moldou antigas estruturas sociais, mas também semeou as bases para desigualdades persistentes, exigindo, portanto, uma avaliação crítica de nossa parte. E nosso contexto histórico ressalta a importância de questionarmos e reavaliarmos não apenas o valor dado ao trabalho corporal e manual, mas também ao trabalho doméstico, reprodutivo e de cuidado, tradicionalmente associados às mulheres<sup>63</sup>. A Fábula da Barriga, portanto, pode servir como um convite para uma reflexão mais profunda sobre a valorização de diferentes tipos de trabalho e suas contribuições para a manutenção e funcionamento das sociedades.

Este aspecto da Fábula ganha um significado especial quando consideramos a questão do direito à alimentação adequada, diretamente relacionado com o trabalho manual, que se torna um ponto central na história (e que também é a base dos conflitos entre patrícios e plebeus na Roma antiga). A alimentação, essencial à subsistência, é

---

fortemente ligadas a noções raciais, a escravidão na Grécia e em Roma Antiga era baseada em uma variedade de fatores, como expansão comercial, guerra, dívidas e nascimento. Apesar dessa diferença, a escravidão era um pilar essencial da economia e da sociedade, com escravos desempenhando uma ampla gama de funções, desde trabalho manual até posições administrativas e de tutoria. Para uma análise aprofundada da escravidão na antiguidade, consultar as obras de Perry Anderson em *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo* (Editora UNESP, 2013), Ciro Flamarion S. Cardoso em *O Trabalho compulsório na Antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias* (Edições Graal, 1984) e M. I. Finley em *Escravidão antiga e ideologia moderna* (Graal, 1991).

<sup>63</sup> Conforme destacado por Sílvia Federici em *Calibã e a Bruxa* (2004), a análise econômica e filosófica muitas vezes falhou ao subvalorizar trabalhos mais intimamente ligados ao corpo, como os cuidados domésticos, com crianças e idosos, bem como a preservação da fauna e da flora, que são tradicionalmente desempenhados por mulheres. Esta subvalorização reflete uma lacuna significativa na crítica filosófica e perpetua uma hierarquia de valor que marginaliza importantes contribuições, muitas vezes invisibilizadas, na economia e na sociedade.

também um tema intimamente associado às mulheres, à maternidade e, por extensão, às práticas de cuidado e à sustentação da vida. A Fábula pode nos remeter, portanto, a debates contemporâneos sobre a produção e distribuição de alimentos, a reforma agrária e a segurança alimentar, destacando a vulnerabilidade de trabalhadores, mulheres, idosos e crianças. Nesse contexto, a luta pela redistribuição de recursos e por um acesso equitativo a alimentos saudáveis ecoa as reivindicações de grupos subalternos representados na Fábula.

No cerne dessa dinâmica, podemos observar a apropriação masculina e elitista do papel de provedor e distribuidor de recursos, uma tática que posiciona estrategicamente os homens das classes altas como autoridades dominantes na política e na economia. Essa apropriação distorce a realidade, pois minimiza e ofusca o trabalho frequentemente feminizado – realizado por escravos, trabalhadores e mulheres – que, na verdade, constitui o alicerce da estrutura social. Essa manobra reflete o esforço dos homens de elite para se distinguirem dos demais, buscando uma forma de liberdade associada à capacidade de sustentar, alimentar e prover as suas próprias necessidades corporais básicas, e de acumular recursos, explorando e oprimindo outros grupos. Nesse processo, esses homens se apoiam em outros corpos relegados à função de cuidar e nutrir, perpetuando uma hierarquia de dependência e autoridade.

Transitando de uma análise mais concreta para uma reflexão mais metafórica, o que proponho aqui é também um exercício lúdico com as palavras. Esse exercício nos desafia a olhar além do óbvio e a explorar a riqueza simbólica das fábulas. Temos diante de nós a fabulação de um corpo político, uma metamorfose literário-filosófica que entrelaça o fisiológico ao governamental e onde a história de um corpo-fábula ilustra como as imagens-conceito podem tanto refletir quanto moldar a realidade política. A corporificação de uma fábula política, por sua vez, sugere que as imagens adquirem tangibilidade e exercem uma influência que equivale à matéria de nossos próprios corpos. Cada fusão terminológica revela novas dimensões analíticas e desafia a distinção entre a imagem e o conceito na política. Este jogo de palavras aguça nossa percepção para a complexidade das fábulas e a ampla gama de interpretações que elas permitem, abrindo caminho para a apreciação das contribuições de figuras históricas notáveis nesse campo.

Assim, vejamos, por exemplo, a versão de Marie de France, uma poetisa e fabulista medieval do séc. XII, cuja vida e obra ainda são envoltas em mistério, na medida em que há poucas informações e estudos incipientes (porém crescentes, desde o séc. XIX)



sobre a sua pessoa, educação e vida na corte. Marie, que possivelmente nasceu na França<sup>64</sup> e viveu na Inglaterra, é conhecida por suas interpretações e publicações das fábulas de Esopo e possivelmente é autora das obras *Lais*, *L'Espurgatoire seint Patriz* e *La Vie seinte Audree*, que são assinadas apenas com o nome “Marie”.

Reconhecida como “a primeira mulher de letras a escrever em francês” (WHALEN, 2011, p. 8, tradução minha) e destacando-se como uma voz proeminente na corte Anglo-Angevina de Henrique II e Leonor de Aquitânia, esta última uma famosa patrona das artes e do conhecimento, Marie sem dúvida faria a filósofa Christine de Pizan se encher de orgulho. Marie de France distingue-se ao mergulhar na tradição fabulista e literária, não apenas como autora, mas buscando firmar-se como uma autoridade (*auctoritas*).

Ela expressou o desejo de ser reconhecida e lembrada como uma mulher escritora numa era dominada por homens, declarando: “Marie, que em seu tempo não deveria ser esquecida”. E com firmeza, ela advertiu: “pode ser que muitos clérigos/tomem para si meu trabalho./não quero que ninguém sobre ele fale!/e ele faz como um tolo que esquece de si mesmo!” (MARIE DE FRANCE in SPIEGEL, 1994, p. 4, tradução minha). Ao adicionar suas próprias fábulas e reinterpretar as de Esopo, Marie não só enriqueceu o cânone literário, mas também teceu reflexões morais e políticas profundas em suas obras, destacando-se particularmente pela astúcia de suas personagens femininas<sup>65</sup>. Harriet Spiegel, em *Fables* (1994), apresentou a versão em verso da Fábula da Barriga de Marie de France, cujo título original é *De L'humme, de sun ventre, e de ses membres* (*A Fábula de um homem, sua barriga e seus membros*):

De um homem, conto a história,  
Exemplo para eternizar na memória.  
De suas mãos, pés, da cabeça em fúria,  
Contra a barriga, objeto de injúria,

<sup>64</sup> No livro *A Companion to Marie de France* (2011), Logan E. Whalen explicou que, em *Recueil de la langue et poesie françoise*, lançado em 1581, Claude Fauchet expôs um levantamento de 127 autores franceses anteriores ao ano de 1300, onde ele apresentou a seguinte passagem sobre Marie de France, listada no item 84: “Marie de France não carrega esse sobrenome por ser de sangue real, mas porque é nativa da França, pois ela afirma, ‘No final desta obra; Eu me nomearei para a posteridade; Meu nome é Marie, sou da França’. Ela transformou em verso francês as fábulas moralizadas de Esopo, as quais afirma ter traduzido do francês para o inglês. Por amor ao Conde William, o mais valente deste reino” (WHALEN, 2011, p. 8, tradução minha)

<sup>65</sup> Vários estudos têm abordado o interesse de Marie de France em suas personagens femininas, destacando a perspectiva única que ela traz em suas obras. *Fables* (1994), de Harriet Spiegel; *Marie de France rewrites Genesis: the image of woman in Marie de France's Fables* (1997) e *Esopo au féminin: Marie de France et la politique de l'interculturalité* (1999), de Sarar Amer; *Marie de France and a feminine identity*, de Sharla C. Rosenbaum.

Que do trabalho deles se alimentava,  
 E nada além disso contribuía.  
 Recusaram-se, então, a trabalhar,  
 Negando-lhe o essencial: o alimentar.  
 Mas ao jejuar a barriga, o efeito foi tal,  
 Que rapidamente suas forças se foram, afinal.  
 Mãos e pés, sem vigor ou habilidade,  
 Incapazes de retomar a atividade.  
 À barriga faminta, comida e bebida trouxeram,  
 Mas por tanto tempo a negligenciaram,  
 Que já não tinha forças para se alimentar.  
 A barriga ao nada se reduziu,  
 Mãos e pés, igual destino concluiu.  
 Deste exemplo, a lição se revela:  
 Todo homem livre deve conhecê-la.  
 Ninguém pode manter a honra e a moral,  
 Trazendo a seu senhor desonra e mal.  
 Nem o senhor, em sua totalidade  
 Deve submeter o povo à humilhação e crueldade.  
 Se um ao outro vier a trair,  
 Ambos no fim vão se ferir<sup>66</sup> (MARIE DE FRANCE in SPIEGEL, 1994,  
 p. 96-98, tradução minha).

Nesta fábula em verso de Marie de France, podemos observar uma abordagem expandida e minuciosa, distinta das tradicionais fábulas de Esopo. Tal ampliação, possivelmente devido ao uso do gênero poético, denota uma transformação notável na sua estrutura. A história inicia-se com uma proclamação inequívoca de que o corpo político em discussão é simbolizado pela figura do corpo de um homem, não de uma mulher – um ponto que será abordado mais adiante neste capítulo. Chama a atenção a maneira como a rebelião é descrita: originada não apenas dos pés, mas também das mãos e da cabeça, sugerindo uma representação do corpo masculino mais complexa. Este aspecto parece enfatizar a diversidade de vozes e funções presentes na constituição social, ao mesmo tempo em que oferece um reflexo das dinâmicas de poder e autoridade na sociedade medieval.

De forma semelhante à versão de Esopo, a Fábula apresenta um conflito sobre a gestão e distribuição prudente de recursos e alimentos, evidenciando uma crítica ao

---

<sup>66</sup> Do original: “De l’humme, de sun ventre, e de ses membres /De un humme voil ci cunter, / E par essample remembrer. / De ses meins cunte e de sez piez / E de sun chief – k’ert iriez / Vers sun ventre qu’il porta, / Pur lur guaainz qu’il gasta. / Dune ne volstrent mes travailler, / Li tolirent li manger. / Mes quant li ventre jeuna, / Hastivement afeblia / Meins e piez qu’il ne poeient / Si travailler cum il suleient. / Quant grant feblete sentirent, / Manger e beivre al ventre offrirent. / Mes trop l’eurent fet juner, / Si qu’il ne poeit rien guster. / Li ventres reverti a n’ient / E meins e piez tut ensement. / Par ceste essample peot hum ver / E chescun franc humme le deit saver: / Nul ne peot aver honur / Ki hunte fet a sun seignur; / Ne li sire tute ensement, / Pur qu’il voille hunir sa gent. / Si Tun a l’autre est failliz, / Ambur en erent maubailiz (MARIE DE FRANCE in SPIEGEL, 1994, p. 96-98).

acúmulo e desperdício. Além da cooperação entre as partes do corpo, a história de Marie de France parece enfatizar uma dimensão moral fundamental na interdependência: a responsabilidade de não causar mal aos outros. Essa noção é eloquentemente expressa em sua lição no final da Fábula. “Se um ao outro vier a trair, ambos no fim vão se ferir”. Esta passagem ressalta a responsabilidade intrínseca de cada indivíduo e de cada grupo social em garantir não apenas o bem-estar, mas também a dignidade e o respeito mútuo. Marie de France, assim, não apenas explora a necessidade de cooperação, mas também aponta para uma ética da interdependência, onde cada ação tem implicações morais significativas para o todo, sublinhando que a harmonia e a integridade coletivas dependem da consideração consciente dos impactos de nossas ações sobre os outros. O arrependimento dos membros, ao perceberem o enfraquecimento do corpo como um todo, ressalta a noção de que o bem-estar coletivo depende da contribuição e do esforço de cada parte. E o desfecho da narrativa, onde o corpo inteiro perde a sua saúde e definha, serve como um poderoso lembrete da união entre os componentes de um organismo, seja ele um corpo humano ou uma sociedade. A ausência de um reequilíbrio ou recuperação enfatiza a gravidade das consequências quando essa harmonia é perturbada.

Marie de France conclui a Fábula com um epimítio<sup>67</sup> em verso, marcando suas obras com uma característica distintiva que sublinha a importância da compreensão e internalização da lição moral para todos os “homens livres”. Este desfecho enfatiza como liberdade, interdependência e responsabilidade são conceitos intrinsecamente conectados, que afetam tanto governantes quanto governados, reiterando que a falha de uma única parte repercute em todos. O epimítio de Marie de France pode, inicialmente, parecer promover um deslocamento do foco da imagem-conceito, a Fábula, para o intelecto, concluindo a história com uma reflexão abstrata. No entanto, essa transição aparentemente dicotômica revela-se mais complexa ao considerarmos um elemento crucial nas fábulas de Marie: a enfática valorização da experiência corporal.

A abordagem inovadora de Marie de France à questão da interdependência se distingue por evitar a persuasão direta da barriga. Em contraste com versões convencionais, onde a barriga procura demonstrar sua importância de maneira explícita

---

<sup>67</sup> Embora muitas fábulas tradicionalmente incorporem o *promythium* e o *epimythium* (epimítio) como elementos estruturais, é importante notar que sua presença não é obrigatória. O *promythium*, introduzido no início, serve para preparar a leitora para o tema em foco, e o epimítio, situado ao final, ressalta a moral da história, realçando o seu valor educativo. Contudo, estes componentes, apesar de enriquecerem o caráter didático das fábulas e auxiliarem na transmissão eficaz e memorável de ensinamentos, podem ser omitidos, permitindo uma abordagem mais aberta ou interpretativa da história.

e, por vezes, verbal, na obra de Marie, as mãos, os pés e a cabeça experimentam imediatamente as consequências de sua rebelião. Na minha Leitura, identifico que Marie sugere que um entendimento genuíno da interdependência pode ser mais eficazmente alcançado através da experiência corporal e sensível, em vez do raciocínio lógico ou argumentação verbal. Dessa forma, Marie de France nos apresenta uma perspectiva mais poética e tangível da cooperação e interdependência, mesmo que ainda mantenha tons hierárquicos. Com sua poesia, ela ilustra a importância de valorizar a contribuição de cada parte ao fazê-las vivenciar as implicações práticas de ignorá-las.

Ampliando a análise do conceito de interdependência para um contexto histórico mais amplo, encontramos paralelos intrigantes na Fábula da Barriga presente nos relatos de historiadores antigos, particularmente na história de Caio Márcio Coriolano, do século V a.C. Através das obras de Plutarco, Tito Lívio, Dionísio e Cássio Dio, observamos como a Fábula da Barriga adquire camadas adicionais de significados e dramaticidade. Além de espelhar os embates entre diferentes grupos sociais, a saga de Coriolano<sup>68</sup>, aliada a uma análise sobre a Fábula, expõe também as dinâmicas de exclusão das mulheres do corpo político.

A história de Coriolano é ela mesma cunhada sobre a longa imbricação entre estética e política nos mitos patriarcais fundantes de Roma, construída desde a marginalização de Réia Silvia e perpetuada através dos relatos, mitos e histórias que moldaram a sociedade romana. A cerimônia de fundação, marcada pelo gesto masculino de posicionar a pedra angular, já delineava o papel das mulheres – excluídas desde o ato inaugural e, mais tarde, vitimadas no Rapto das Sabinas, evento que normalizou a violência contra as mulheres como um meio de estabelecer a população romana. Prosseguindo com essa lógica de subjugação, a narrativa do estupro de Lucrecia<sup>69</sup>, que

---

<sup>68</sup> A história de Coriolano foi revisitada e reinterpretada em várias formas de arte ao longo dos séculos. Entre as mais notáveis estão a tragédia *Coriolano* (1608), uma das obras-primas de William Shakespeare. A peça *Coriolan* (1804), do dramaturgo Heinrich Joseph von Collin, é outra adaptação notável que oferece uma perspectiva distinta sobre a história. A música também encontrou inspiração nesta história, como exemplificado pela *Coriolan-Ouverture* (1807), uma sinfonia dramática de Ludwig van Beethoven que capta a tensão e a emoção do enredo. No século XXI, essa história foi adaptada para o cinema no filme *Coriolano* (2011), dirigido e estrelado por Ralph Fiennes, que transpôs a narrativa para um contexto contemporâneo. Essas e muitas outras adaptações e produções artísticas ao longo da história demonstram a relevância contínua e a versatilidade da história de Coriolano na cultura ocidental.

<sup>69</sup> Conferir *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics* (2000), de Melissa M. Matthes. Nesta obra, Matthes examinou detalhadamente a história do estupro de Lucrecia, enfatizando como este evento e outros mitos fundacionais romanos são utilizados para perpetuar imagens simbólicas de dominação do corpo feminino. Sua análise revelou as camadas de sentidos embutidos nesses mitos e como eles contribuem para moldar as noções de gênero e poder na sociedade romana e, por extensão, nas sociedades contemporâneas que herdam essas tradições.

desencadeou a transição para a República, demonstra o uso do corpo feminino como instrumento para fins políticos. Ecos desses mitos, cristalizados na arte ao longo dos séculos<sup>70</sup>, revelam tramas de violência e marginalização, que têm paralelo nas estruturas de poder atuais, perpetuando a exclusão e reforçando a urgência de reexaminar as histórias e imagens que ainda hoje silenciam as mulheres nos espaços políticos.

A história de Coriolano revela que, apesar de serem marginalizadas do espaço político, as mulheres, na verdade, estão no cerne da política romana. Esta política se caracteriza pelo uso da violência e controle sobre os corpos femininos como meio de afirmação de poder. Na história em questão, podemos observar que os aspectos mais destacados vão além das famosas habilidades de guerra e da resoluta determinação de Coriolano, traços amplamente valorizados no *ethos* viril da Roma Antiga. A história ressalta, de forma marcante, as diferenças entre as expectativas sociais impostas aos homens<sup>71</sup> e às mulheres. Sarolta A. Takács, em *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons* (*Virgens Vestais, Sibilas e Matronas*, 2008), descreveu a sociedade romana como “agrícola, patriarcal, militarista e imperialista” (TAKÁCS, 2008, p. 20, tradução minha). Dentro desse contexto, as virtudes femininas romanas, tais como lealdade, modéstia, castidade, devoção materna e diligência doméstica, eram altamente valorizadas. Entretanto, tais virtudes não só restringiam as mulheres a papéis limitados, mas também as excluía da participação ativa no espaço político, visto como um domínio predominantemente masculino.

Neste contexto, o conceito de *pater potestas* assume um papel crucial, formando o alicerce da estrutura social e política romana. *Pater potestas*, uma expressão latina,

---

<sup>70</sup> Para uma análise imagética sobre a exclusão feminina na fundação de Roma, conferir obras de arte relevantes que incluem as representações do “Rapto das Sabinas” e do “Estupro de Lucrecia”. Entre as representações notáveis do Rapto das Sabinas estão as esculturas de Giambologna (1574-1583, Loggia dei Lanzi, Florença) e as pinturas de Nicolas Poussin (1637-1638, Museu do Louvre, Paris) e de Pietro da Cortona (1627-1629, Galeria Palatina, Florença). Quanto ao Estupro de Lucrecia, destacam-se as pinturas de Ticiano (1571, Museu Fitzwilliam, Cambridge), de Artemisia Gentileschi (1620-1621, Coleção Particular) e de Rembrandt (1666, Gemäldegalerie, Berlim). Estas obras não apenas capturam a interpretação artística dos eventos, mas também evidenciam como as histórias visuais contribuíram para perpetuar e moldar as percepções culturais e sociais sobre o papel das mulheres, realçando a necessidade de uma reavaliação crítica dessas representações na história e na mitologia, à luz das perspectivas feministas contemporâneas.

<sup>71</sup> Essa observação se aprofunda ainda mais quando consideramos a noção de masculinidade dominante ou hegemônica, conforme discutido por Myles McDowell em *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic* (2006). McDowell destacou a existência de várias masculinidades em diferentes contextos históricos, incluindo formas dominantes e subalternas. As masculinidades subalternas são percebidas pelo grupo dominante como inadequadas ou inferiores. Em contrapartida, a masculinidade hegemônica é aquela adotada e valorizada pela elite econômica, política e social, que define as normas e expectativas para os homens nessa sociedade. Na Roma Antiga, a *virtus* era um conceito central que encarnava essa masculinidade hegemônica, como será apontado mais adiante.

combina *pater* (pai) com *potestas* (poder ou autoridade), simbolizando assim o “poder do pai”. Este termo reflete a autoridade quase absoluta do homem mais velho da família sobre os demais membros, estendendo-se não apenas sobre a esposa e filhos(as)<sup>72</sup>, mas também netos, bisnetos, escravos (mulheres e homens), clientes (indivíduos libertos que não tinham direitos plenos de cidadãos) e outros dependentes. Todos esses indivíduos eram submetidos ao controle do *paterfamilias*, sendo tratados como extensões de sua propriedade privada.

A estrutura de poder do Estado romano, com suas instituições e leis, não apenas refletia, mas também legitimava o poder do *paterfamilias*. A família era vista como uma unidade básica da sociedade e do Estado, e o poder exercido pelo *paterfamilias* sobre sua família era paralelo ao poder exercido pelos líderes estatais sobre a sociedade. Assim, a autoridade do *paterfamilias* não era apenas uma norma social, mas também uma extensão da organização política e jurídica do Estado. Em última análise, o *pater potestas* tinha o poder de vida e de morte (*vitae necisque potestas*) sobre os membros da família, além da autoridade para vender os membros de sua família como escravos(as).

As mulheres na sociedade romana<sup>73</sup> viviam predominantemente sob o poder e a autoridade absoluta do *paterfamilias*, enquanto este, por sua vez, estava sujeito às leis e à justiça do Estado. Na ausência do poder paternal ou conjugal, a capacidade legal das mulheres dependia da autorização de um tutor, denominada de *tutela mulieribus*. No casamento, poderiam submeter ao *manus*, a autoridade do marido, que, embora não detivesse a *vitae necisque potestas*, exercia um controle significativo sobre sua vida.

---

<sup>72</sup> Para uma compreensão mais completa e matizada das experiências das mulheres na Roma Antiga, ver *Women at War in the Classical World* de Paul Chrystal (2017), que explora o papel das mulheres em contextos de guerra na Antiguidade, desafiando a percepção convencional de seu papel na sociedade. Além disso, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* de Sarah B. Pomeroy é uma leitura fundamental, oferecendo uma perspectiva abrangente dos diversos papéis desempenhados pelas mulheres na Grécia e em Roma.

<sup>73</sup> Para um estudo mais detalhado sobre as mulheres na Roma Antiga, ver a obra *Women in Roman Law and Society* (1986) de Jane F. Gardner. Este livro oferece uma análise abrangente do status legal das mulheres romanas e suas implicações no cotidiano, abordando temas como casamento, divórcio e propriedade. Ademais, *Roman Women* (2007) de Eve D’Ambra, fornece uma perspectiva geral da vida das mulheres romanas, com ênfase em sua participação nos âmbitos social, familiar e religioso. É importante notar que a situação das mulheres romanas não era estática e sofreu evoluções significativas ao longo do tempo. As restrições impostas a elas eram mais severas durante a República e no início do Império, mas observaram-se mudanças progressivas nas leis e nas práticas sociais ao longo dos séculos, resultando em uma maior independência para as mulheres. As variações nas interpretações sobre o status das mulheres romanas por diferentes estudiosos podem ser devidas à natureza incompleta ou ambígua dos registros históricos e às mudanças ocorridas nos distintos períodos da Roma Antiga. Importante destacar também que o status das mulheres romanas diferiu das espartanas e das gregas. Para complementar o estudo sobre as mulheres na Grécia Antiga, recomenda-se *Spartan Women* (2002) por Sarah B. Pomeroy e *Women in Ancient Greece* (2012) de Bonnie MacLachlan.

Embora consideradas cidadãs, as mulheres romanas experimentavam uma forma de cidadania que era consideravelmente limitada em comparação com a plena cidadania dos homens. Elas eram excluídas da vida política e dos cargos públicos, e quanto à propriedade, algumas tinham a capacidade de possuir bens, mas estavam sujeitas a restrições significativas<sup>74</sup>. As sacerdotisas do culto da deusa Vesta, a deusa do fogo sagrado, constituíam uma exceção notável no contexto legal da sociedade romana. Diferentemente da maioria das mulheres romanas, elas não estavam submetidas à *tutela mulieribus* nem ao *pater potestas*. Este status único lhes conferia uma independência legal incomum para as mulheres da época, permitindo-lhes exercer funções e responsabilidades. Ademais, temos o caso da mulher *sui iuris*, aquela que não estava sob a autoridade de um *paterfamilias*. Este status era alcançado principalmente através da morte do *paterfamilias* sem deixar um herdeiro masculino ou por sua emissão voluntária. Uma mulher *sui iuris* tinha uma independência legal notável, podendo possuir propriedade e fazer testamentos. Contudo, tal como as Vestais, ela ainda enfrentava limitações sociais e políticas devido ao seu sexo.

O corpo do *paterfamilias* era concebido como um microcosmo do corpo político, o macrocosmo, ancorado na *virtus* masculina. Essa *virtus*, originária do termo latino para “homem” (*vir*), transcende concepções simplistas de coragem ou masculinidade, abarcando um leque de qualidades prezadas nos cidadãos romanos. Tais qualidades incluem virilidade, coragem marcial, excelência, vigor, vitalidade, potência sexual e procriativa, robustez física e moral, além de eficácia política – atributos fundamentais para a afirmação e o prestígio da masculinidade hegemônica romana no âmbito público.

Plutarco, ao relatar a história de Coriolano, destacou a *virtus* como a quintessência da virtude política na Roma Antiga, e como uma característica comumente atribuída ao próprio Coriolano. Myles McDonnell, em *Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic (A Virilidade Romana: Virtus e a República Romana, 2006)*, sublinhou que a identidade cívica do corpo político romano era eminentemente masculina e girava em torno da *virtus*. Durante a República Romana, a *virtus* era apresentada como uma

---

<sup>74</sup> Jane F. Gardner, em *Women in Roman Law and Society* (1986), examinou a ideia persistentemente difundida da *imbecillitas sexus*, a suposta fraqueza inerente do juízo das mulheres, um conceito que pode ter suas origens na filosofia grega e que foi amplamente reiterado desde Cícero na literatura sobre retórica. Essa noção perpetuava a crença na incapacidade feminina em ambientes legais e comerciais. Contrapondo-se a essa perspectiva, Gardner ressaltou que muitas mulheres demonstraram habilidade e competência no gerenciamento de seus assuntos, apesar de sua marginalização do espaço político; e que a própria exclusão das mulheres da vida pública reforçava essa ideia de incompetência jurídica e comercial associada ao feminino.

qualidade demonstrável através de atos públicos e virtuosos<sup>75</sup>, uma percepção que se alterou no período Imperial, momento em que a *virtus* passou a ser considerada um atributo inato, atrelado à ideologia do governante e sua linhagem. De acordo com Carlin A. Barton, em *Roman Honor (Honra Romana, 2001)*, “à medida que a ‘masculinidade’ se torna progressivamente uma característica não adquirida, inata e ontológica, o paradoxo de uma mulher possuir *virtus* se intensifica” (BARTON, 2001, p. 42, tradução minha). Tal transformação sublinhou ainda mais a marginalização das mulheres dos domínios tradicionalmente vinculados à *virtus*<sup>76</sup>, notadamente os âmbitos militar e político.

Assim, enquanto o termo *pater potestas* referia-se especificamente ao poder e autoridade do chefe masculino da família, o *paterfamilias* no âmbito privado, a *virtus* referia-se a expressão de virtuosismo viril no âmbito público. Esta interação entre o *pater potestas* e a *virtus* estabelece uma conexão clara entre o poder familiar e o poder estatal, espelhando a estrutura da sociedade patriarcal romana. Com base no estudo do pensamento patriarcal feito por Carole Pateman, em *O Contrato Sexual* (1993), este caso ilustra o pensamento patriarcal tradicional<sup>77</sup>, onde o regime paterno não apenas simboliza, mas também fundamenta todas as relações de poder. Neste contexto, a família, sob a

---

<sup>75</sup> Segundo Carlin A. Barton (2001), os exemplos de Alcmena em *Amphitruo* de Plauto e de Caecilia elogiada por Cícero ilustram a aplicabilidade do conceito de *virtus* a mulheres na Roma Antiga. Alcmena é celebrada por sua energia na preservação e defesa de sua castidade, um ato de *virtus* que transcende o campo de batalha para adentrar a moralidade pessoal. De maneira similar, Caecilia é louvada por Cícero por sua diligência, energia, coragem e determinação na proteção de seu cliente contra a opressão política, demonstrando que a *virtus* também abrange atos de integridade moral e justiça. Esses exemplos destacam que, apesar da associação predominante da *virtus* com masculinidade e ação pública, algumas mulheres romanas foram reconhecidas por possuir e exibir *virtus*.

<sup>76</sup> Nessa linha, as narrativas de Roma encontram eco na *virtù* de Maquiavel, que, apesar de não replicar exatamente a *virtus* romana, reflete seu *ethos*, particularmente na associação com virilidade e excelência política. Hanna Pitkin, em sua análise detalhada na obra *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (1984), enfatiza que a *virtù* maquiavélica é a força que permite ao homem dominar a *Fortuna*, frequentemente personificada como feminina e representativa da imprevisibilidade. Esta relação entre a firmeza da *virtù* e a volatilidade da *Fortuna* destaca as dicotomias de gênero, como masculino/feminino, ativo/passivo e racional/irracional, sugerindo uma persistente associação entre masculinidade e poder político. A interpretação de Pitkin aponta como Maquiavel, através de sua linguagem e simbolismo, perpetua noções que associam a masculinidade ao poder político.

<sup>77</sup> Conforme já apontado, em *O Contrato Sexual*, Carole Pateman apresentou uma análise detalhada dos diferentes tipos de pensamento patriarcal: tradicional, clássico e moderno. Pateman destacou que, embora cada tipo de patriarcalismo tenha suas peculiaridades, todos eles compartilham um elemento comum: a perpetuação da dominação masculina em diferentes contextos e épocas. No entanto, é importante notar que o próprio termo “patriarcal” e sua aplicação são objetos de debate intenso. Algumas correntes feministas discutem a adequação e a precisão do termo para descrever as complexas relações de poder e opressão de gênero na sociedade contemporânea. Assim, enquanto *virtus* e *pater potestas* refletem aspectos específicos da masculinidade hegemônica e do poder na Roma Antiga, o conceito moderno de patriarcal evoluiu para abarcar uma análise crítica mais ampla das dinâmicas de poder baseadas nos gêneros.



liderança paterna, atua como modelo e metáfora para o entendimento das estruturas de autoridade e poder em vários contextos.

A autoridade do *paterfamilias* em Roma também espelhava a relação intrínseca entre masculinidade, cidadania e o uso da violência. Este vínculo pode ser entendido em dois âmbitos principais: o doméstico e o militar. No âmbito doméstico, ser *paterfamilias* implicava uma autoridade quase incontestável, que incluía o direito de disciplinar membros da família, até mesmo através de meios violentos e mortais. Este aspecto de controle era uma manifestação física e simbólica do poder dos homens. A capacidade e, às vezes, a expectativa de empregar a violência para manter a ordem e a autoridade dentro da casa eram vistas como extensões naturais do papel do *pater*.

Ademais, na sociedade romana, a celebração de mortes voluntárias e sacrificiais emergia como um pilar central para o reforço da ordem social patriarcal, servindo como um mecanismo de legitimação da violência. Essa prática não apenas consolidava o papel dos homens como guardiões e defensores da comunidade, mas também incutia a crença de que a violência, quando exercida sob o *ethos* da *virtus*, era não só aceitável, mas honrosa e indispensável. Ao enaltecer tais atos de sacrifício extremo, a cultura romana perpetuava uma “visão de mundo” em que a masculinidade estava intrinsecamente ligada à capacidade de exercer violência de maneira altruísta, reafirmando os valores comunitários e sustentando as estruturas de poder existentes.

Paralelamente, no contexto militar, a política romana estava profundamente ligada às relações comerciais e, conseqüentemente, à busca por expansão territorial e participação em guerras (principal fonte de abastecimento de escravos(as)). Os homens livres, especialmente aqueles que detinham poder e status, eram chamados a exercer e exibir sua virilidade e força no campo de batalha de modo a buscar *gloria*, a honra imortalizada na memória, da qual não apenas o homem, mas também sua família, poderiam obter benefícios futuros. Os meninos saíam da autoridade *in potestate* do *paterfamilias* para se tornar cidadãos mais ou menos aos dezessete anos, quando estavam aptos para lutar nas batalhas militares. A colonização e conquista de novos territórios através da guerra não eram apenas atos de expansão comercial e estatal, mas também um meio pelo qual os homens romanos afirmavam sua identidade e status como cidadãos livres e chefes de família. Assim, a violência externa em guerras e a autoridade doméstica do *paterfamilias* eram duas faces da mesma moeda, refletindo a interconexão entre a dominação familiar e a expansão imperial.

Esta análise inicial da sociedade patriarcal romana, embora seja um ponto de partida importante, leitora, aparece necessariamente simplificada aqui devido à sua complexidade e às variações e nuances históricas. É crucial reconhecer, no entanto, que, na estrutura social romana, a figura da *materfamilias* jamais teve a mesma autoridade que o *paterfamilias*, refletindo a natureza intrinsecamente patriarcal do poder e autoridade masculinos. Esta distinção de papéis é fundamental para compreender a política romana, uma contribuição significativa para o nosso pensamento político ocidental, recorrentemente negligenciada ou subestimada nas disciplinas de direito, história, sociologia e filosofia, contribuindo para que o pensamento e a política patriarcais caiam em esquecimento.

Dentro desse contexto, a história de Coriolano e as tensões e contradições do corpo político romano ganham relevância. Como membro da aristocracia romana, Coriolano personificava a *virtus* desde a juventude, destacando-se como guerreiro nas campanhas militares de Roma. Sua trajetória, marcada por feitos heroicos que o elevam à liderança – especialmente durante o cerco de Corioli, onde sua coragem e astúcia tática lhe rendem o epônimo “Coriolano” – reflete e reforça as normas patriarcais.

No entanto, antecedendo os triunfos de Coriolano, Roma já havia vivenciado uma crise interna significativa: a Secessão Plebeia. Esse evento, mais do que um simples reflexo do descontentamento popular, simboliza uma ruptura no Estado, com os plebeus, descontentes com as disparidades socioeconômicas, refugiando-se no Monte Sagrado. Este ato de desobediência civil, ou *intestina seditio*<sup>78</sup>, ilustra não só uma fratura social, mas também uma ameaça à integridade da nascente República Romana, desafiando a hierarquia estabelecida e colocando em xeque a estabilidade do corpo político.

Nesse momento de crise política, a figura do ancião Menênio Agrippa ganhou destaque, exemplificando a eficácia da diplomacia e da persuasão contra a unilateralidade da violência. Selecionado pelo Senado Romano para aplacar o ânimo dos plebeus rebeldes, Agrippa utilizou a Fábula da Barriga como uma ferramenta política. Sua história, preservada por Plutarco, apresenta uma metáfora corpórea para ilustrar a necessidade de unidade, harmonia e cooperação entre os estratos sociais de Roma, enfatizando que o bom funcionamento do Estado depende da contribuição e da

---

<sup>78</sup> Trata-se de uma expressão em latim que pode ser traduzida como “revolta interna” ou “sedição interna”, em que a palavra *intestina* refere-se a algo que ocorre dentro de um determinado corpo ou grupo, enquanto *seditio* está relacionada a atos de rebelião ou insurreição.

interdependência de todos. Assim Plutarco narrou a eloquente Fábula contada por Agrippa:

4. Afirmou então: «*Os membros de um homem rebelaram-se todos contra o estômago, acusando-o de ser o único que no corpo nada fazia e que com nada contribuía, permanecendo apenas ali sentado, enquanto os outros sofriam grandes penas e trabalhos para o manter vivo. O estômago riu-se daquela ingenuidade, pois eles não percebiam que ele recebia o alimento e o reenviava depois para todas as outras partes, redistribuindo-o*» 5. «Pois bem», comentou ainda, «o mesmo vos diz o senado, ó cidadãos. De facto, as resoluções e decisões que ali se tomam devem ser cuidadosamente administradas e distribuídas para benefício de todos vós» (PLUTARCO, 1959, p. 131, tradução e grifo meus).

Uma breve interrupção na história de Coriolano não é em vão e é oportuna para considerar alguns aspectos cruciais. Em primeiro lugar, leitora, a habilidade de Agrippa em empregar a Fábula reflete a força da retórica, do diálogo e da diplomacia, recursos que se mostram tão decisivos quanto as armas nas mãos dos estrategistas militares<sup>79</sup>. A resolução pacífica da Secessão Plebeia, seguida pela criação do Tribunato da Plebe, exemplifica o impacto das palavras e das imagens para direcionar decisões políticas e acalmar conflitos intensos, mesmo que esta calma seja apenas temporária.

Em segundo lugar, a Fábula da Barriga, ao empregar o corpo como metáfora para o Estado romano, nos remete também nesse contexto histórico a uma discussão sobre corporeidade – a experiência e as qualidades inerentes de possuir e habitar um corpo – e sua relação com a organização política. A história destaca a função crítica de diferentes corpos sociais, cujas funções e necessidades distintas são essenciais para a integridade do Estado. Ela nos encoraja a examinar as dinâmicas de poder que priorizam alguns corpos em detrimento de outros e a refletir sobre como a corporeidade é moldada por essas estruturas de poder, influenciando a identidade e a participação política. Sem levar em consideração a Fábula da Barriga e outras imagens semelhantes, os estudos filosóficos e

---

<sup>79</sup> No artigo *Civility and the City in Coriolanus* (2003), Cathy Shrank explorou como a peça de Shakespeare *Coriolanus* retrata a complexa relação entre masculinidade, poder e a rejeição do diálogo e da cooperação cívica. Shrank destacou que a personagem principal, Coriolano, é um exemplo da associação entre a masculinidade tradicional – valorizada por sua agressividade e força – e um estilo autoritário de liderança que desvaloriza o diálogo e a participação democrática. Esta análise, embora focada especificamente na obra de Shakespeare, também pode ser cotejada com as representações de Coriolano feitas por historiadores romanos. Assim como na peça, os relatos históricos ressaltam o conflito entre o individualismo heroico e a necessidade de engajamento e compromisso com uma comunidade mais ampla, oferecendo uma perspectiva sobre como as histórias antigas e modernas refletem e questionam as normas sobre a masculinidade e o poder na sociedade e na política.

políticos correm o risco de deixar invisibilizadas importantes considerações sobre os corpos.

Em terceiro lugar, essa versão da Fábula da Barriga revela um viés conservador ao desqualificar as classes trabalhadoras, zombando de sua “simplicidade”. Curiosamente, o Senado, enquanto estômago, representa a função de nutrição do corpo, similar à figura materna que nutre. Esta apropriação de símbolos femininos por homens é um padrão recorrente na filosofia, como apontarei ao longo desta tese. Nota-se aqui uma tentativa dos homens de expressar um tipo de poder tradicionalmente não associado a eles. As palavras “gerir” e “gestar” têm origem comum no latim *gestāre*, que significa “levar, carregar consigo”. Gestar está ligado ao ato feminino de carregar vida, enquanto gerir, evoluindo para a administração e manejo, é comumente dominado por papéis masculinos, especialmente em espaços de poder e governança. Essa distinção lexical reflete a divisão tradicional de papéis: mulheres gestam, criando e mantendo a vida, enquanto homens gerem, controlando os domínios políticos e econômicos. Contudo, na história desta Fábula, feita por e para homens, observa-se uma exclusão das mulheres dos espaços de gestão e uma apropriação masculina da “função maternal” pelo Senado, um órgão exclusivamente masculino. Esta dinâmica sublinha uma contradição significativa, conduzindo-nos a uma última observação sobre a Fábula.

Em quarto lugar, é importante ressaltar a perspectiva masculinizada inerente à Metáfora do Corpo Político, conforme articulado na Fábula da Barriga por historiadores como Plutarco. Essas histórias tendem a marginalizar as representações femininas, apresentando uma imagem do Estado que privilegia os “membros do corpo masculino”. Historicamente, a tradução do termo grego *ἄνθρωπος* (*anthrōpos*) como “homem”, em vez de “humano”, reflete essa tendência excludente. Essa escolha de palavras espelha o uso comum de “homem” na literatura e filosofia como sinônimo de humanidade, excluindo o gênero feminino.

Críticas feministas, como as de Nancy Tuana (1992), destacam que meras substituições nominais não são suficientes para sanar as exclusões. Tuana observou que a “mulher” na filosofia é comumente retratada como o Outro, não como Sujeito. Essa correção nominal superficial não aborda as camadas de misoginia, machismo e patriarcalismo presentes nas teorias filosóficas, que constantemente relegam as mulheres a posições inferiores e pejorativas.

Ademais, mesmo aceitando hipoteticamente que *anthrōpos* possa ser usado para descrever o corpo político romano de forma neutra em termos de gênero – uma premissa

da qual discordo, baseando-me nas epistemologias feministas que afirmam que tal neutralidade é generificada –, a análise detalhada da história de Coriolano, juntamente com os conceitos teóricos e dados históricos discutidos neste capítulo, evidencia a flagrante marginalização política das mulheres. Nesse contexto, argumento que o termo mais apropriado seja “Metáfora do Corpo Político Masculino”. Essa terminologia reflete com maior precisão a realidade, evitando o apoio implícito a uma suposta neutralidade inexistente e reconhecendo que o corpo político sempre foi concebido a partir de uma perspectiva masculina.

Esta história destaca a unidade, a amizade e a fraternidade entre os homens, reforçando a exclusão das mulheres na simbologia do poder. Essa perspectiva de corpo político é fundamentada numa matriz de gênero. Historicamente, a superioridade dos corpos masculinos glorifica os homens, associando-os à racionalidade e controle, enquanto o corpo feminino é relegado ao emocional e subjugável. Um exemplo dessa dualidade é a antiga “teoria do útero errante”, que atribuía distúrbios emocionais nas mulheres a um útero inconstante, reforçando a suposta irracionalidade feminina.

A palavra “histeria” vem do grego *hystéra*, significando “útero”, e reflete a crença de que problemas emocionais femininos eram causados por um útero indomável. Esta ideia ajudava a inferiorizar as mulheres, associando-as à desordem. Analogamente, a revolta plebeia poderia ser percebida como uma “histeria coletiva”, desafiando a ordem do Senado. Esta analogia sugere que a ansiedade ancestral relacionada ao feminino influenciava a percepção da plebe como desordenada e irracional.

Contudo, ao comparar a plebe à histeria feminina, implica-se que homens plebeus seriam percebidos como desordenados como as mulheres. Mas como os homens da plebe poderiam compreender-se assim? E como o Senado os perceberia? Ou seriam as mulheres o pivô de uma revolta feminina que abrange os homens?

Esta analogia também ressalta uma contradição: embora as mulheres sejam excluídas do corpo político, são essenciais para a reprodução e manutenção desse corpo. Essa tensão mostra que, embora o Corpo Político Masculino seja considerado normativo, depende das mulheres para existir. Assim, imaginar um corpo político feminino, com um útero, desafiaria as convenções: como se encaixariam os homens? Teriam o mesmo poder e autoridade ou seriam marginalizados como as mulheres? A simbologia do útero poderia, assim, sugerir um imaginário político mais equitativo?

Este contraste se torna evidente ao analisar a versão de Tito Lívio sobre o corpo político. Na versão de Lívio (1989), Menênio Agrippa descreveu o corpo político como

uma entidade onde, inicialmente, cada membro possuía sua voz e linguagem próprias: “no tempo em que o corpo humano não formava como agora um todo harmonioso, mas cada membro possuía sua própria opinião e sua própria linguagem, todas as partes do corpo revoltaram-se...” (LÍVIO, 1989, p. 150).

Nesse contexto, a harmonia não emerge de uma colaboração autêntica, mas sim da submissão das partes para se alinharem a uma vontade unificadora. Portanto, a harmonia é mantida não através de uma interdependência genuína, mas pela imposição de uma voz dominante e um discurso homogêneo e hegemônico. Essa imposição de uma voz dominante e um discurso homogêneo reflete uma rigidez similar àquela vista em Coriolano. Assim como o corpo político descrito por Tito Lívio, Coriolano é caracterizado pela inflexibilidade e uma tendência a impor sua perspectiva, rejeitando o diálogo e a persuasão.

A Secessão Plebeia acima descrita fornece o contexto histórico para a complicada saga de Coriolano, destacando a instabilidade da República Romana. Enquanto Agrippa, um político experiente, utilizou a retórica para promover a concórdia, Coriolano optou por desprezar a negociação no espaço político. Ele emerge como um personagem de complexidades antagônicas, admirável em combate, mas inadequado para a política devido à sua rigidez. Seu desprezo pela plebe e sua intransigência exacerbam as tensões sociais e culminam em sua expulsão de Roma. Este exílio reflete um esforço doloroso para eliminá-lo do corpo político romano.

A inabilidade para o diálogo com a plebe e a falta de flexibilidade revelam-se catastróficas para Coriolano. No exílio, ele une forças com os Volscos, inimigos de Roma, e volta-se contra a própria cidade que o consagrara como herói. Diante das muralhas de Roma, agora como adversário, Coriolano resiste aos apelos de paz feitos por sacerdotes e autoridades religiosas, deixando a cidade em um estado de angústia. Como último recurso, os romanos recorrem à deusa Fortuna, esperando um milagre para afastar o perigo iminente.

Plutarco, outro porta-voz da história de Coriolano, com sua abordagem vibrante, citou os poemas de Homero para examinar qual a interação entre o divino e o humano, especialmente diante desse caso em relação à deusa Fortuna. Ele questionou a interpretação tradicional dos deuses homéricos como forças que limitam a escolha humana, propondo, ao invés disso, uma dinâmica mais sutil: os deuses não restringem a vontade humana, mas a estimulam e provocam, através de *imagens e visões*, incentivos à ação.

Essa reflexão sugere que, embora os corpos humanos não sejam diretamente controlados pelo divino, as almas e o livre-arbítrio podem ser influenciados por fantasias de inspirações divinas. De maneira intrigante, Plutarco fez uma transição abrupta desta análise para discutir a intervenção feminina na história de Roma. Ele parece sugerir que, da mesma forma que as divindades homéricas influenciam os humanos, as divindades romanas possivelmente atuaram ao incitar as mulheres romanas a desempenhar um papel mais ativo na política.

Plutarco parece validar a participação atípica das mulheres no corpo político, elevando seus atos a um patamar ocupado por uma autoridade divina inquestionável. No entanto, ao mesmo tempo, sua versão sugere que uma iniciativa feminina desse tipo, sem o respaldo divino, seria algo improvável. Esta suposição não apenas reveste a história com um viés de excepcionalidade divina, mas também reforça a ideia de que as ações heroicas femininas eram tão fora do comum que necessitavam de uma justificativa sobrenatural. Este aspecto será explorado mais adiante, no trecho onde discutirei a construção do templo dedicado à deusa *Fortuna Mulieribus*.

A história de Plutarco adquire uma nova e dramática dimensão com o emergente protagonismo das mulheres romanas. Em um momento de guerra e ameaça de ruína, as preces incessantes das mulheres ecoam pelos templos da cidade. Entre elas, destacou-se Valéria, conhecida por sua sabedoria e irmã do falecido Públicola, um dos fundadores da República. Impulsionada por um ímpeto, que segundo Plutarco, parece ser divinamente inspirado, Valéria mobiliza as matronas romanas em uma missão crucial. Elas procuram Volúmnia e Virgília, mãe e esposa de Coriolano, na esperança de mudar o curso dos eventos.

No entanto, na minha Leitura, a ação de Valéria transcende um ato de fé. Percebo nela a expressão de um movimento significativo, um afastamento das práticas que glorificam a morte, a guerra e o heroísmo masculino. Esta iniciativa de Valéria e das matronas romanas representa o aparecimento de novas práticas e valores no coração do corpo político romano. Elas introduzem uma abordagem alternativa, centrada no diálogo, na persuasão e na busca por soluções pacíficas. Avançando na história, Valéria, ao se dirigir a Volúmnia e Virgília, expressa uma sabedoria que transcende as barreiras do tempo:

Vimos a vós, Ó, Volúmnia e Virgília, *de mulheres para mulheres, sem ordem do Senado nem determinação de nenhum magistrado*, mas, a

meu aviso, por inspiração de algum deus que, comovido com as nossas preces, nos incitou a irmos a vós, solicitar uma coisa útil a nós mesmas e a todos os demais cidadãos desta cidade. A vós, entretanto, se me quiserdes acreditar, trará uma glória maior e mais ilustre do que, outrora, a das filhas dos sabinos, quando em vez de guerra mortal conseguiram estabelecer a paz entre seus pais e maridos. Vinde então conosco ao encontro de Márcio para *suplicar-lhe que tenha piedade de nós e também em testemunho da verdade*, como vos cabe, em favor dos vossos concidadãos, os quais, embora tenham sofrido muitos males e danos trazidos por ele, jamais entretanto vos deram nem pensaram dar pior tratamento, entregando-vos sãs e salvas entre suas mãos, ainda que não venham a ter em recompensa, nenhum acordo mais brando de sua parte (PLUTARCO, 1959, p. 201, tradução e grifo meus).

Plutarco, ao relatar a conclamação de Valéria, conduz-me a uma reflexão sobre as mulheres no contexto da cidade-estado romana. A declaração de Valéria, ao afirmar que sua missão ultrapassa as barreiras das instituições políticas controladas pelos homens, revela uma conscientização da exclusão feminina no espaço político, ressaltando, simultaneamente, a urgência de sua ação. Diante dessa contínua marginalização das mulheres, surge a questão: como elas podem agir neste momento derradeiro? A resposta está no reconhecimento e na rememoração.

Valéria promove um reconhecimento epistêmico e político entre mulheres, evocando uma sororidade “de mulheres para mulheres” que vai além do suporte mútuo e traz à tona as experiências compartilhadas. Convocando Volúmnia e Virgília, Valéria as incentiva a um processo de autorreflexão e rememoração, recordando o exemplo das filhas dos Sabinos, que no passado foram capazes de deter uma guerra iminente e forjar a paz. Ao enfatizar esse precedente, Valéria não apenas reivindica um espaço legítimo para a influência feminina, mas também reinterpreta o papel histórico das mulheres, sugerindo que suas virtudes e ações constituem componentes vitais para o corpo político romano.

Esse apelo é reforçado quando Valéria conclama Volúmnia e Virgília a agirem como “testemunhas da verdade”. Mas a verdade<sup>80</sup> que Valéria busca transcende a mera apresentação dos fatos. Ao recordar Volúmnia e Virgília das ações realizadas por

---

<sup>80</sup> Minha interpretação do conceito de “verdade” se inspira nas reflexões de Janyne Sattler sobre Christine de Pizan, particularmente no texto *Christine de Pizan – questões epistemológicas e autoridade performativa* (2023). Sattler explora a relação entre “verdade” e “justiça”, evidenciando como Pizan antecipa discussões modernas sobre injustiça epistêmica e a necessidade de integração da perspectiva das mulheres na epistemologia. Este entendimento destaca a importância de um autoescrutínio corretivo e da autorreflexão, não apenas para mulheres, mas também para homens, na construção de um conhecimento que reconheça a justiça como uma virtude corretiva e constitutiva.



mulheres no passado, Valéria as motiva a intervir ativamente na realidade atual, o que significa questionar o que é considerado verdadeiro ou legítimo no espaço político. Nesse ato, Valéria não só reconhece a capacidade das mulheres de incorporar a verdade, mas também argumenta que o testemunho feminino, moldado por experiências únicas e constantemente marginalizadas, é crucial para estabelecer uma saída alternativa que promova a paz e a justiça, desafiando as histórias tradicionais de poder e heroísmo masculino.

E que testemunho é esse? Em especial, é o testemunho do corpo da mãe de Coriolano, e do seu papel materno, esse mesmo corpo que foi paradoxalmente desvalorizado e consagrado pela política romana. Este convite para a transgressão estimula a intervenção das mulheres no espaço político, onde os corpos que antes apenas contribuíam e eram explorados podem, ainda que momentaneamente, assumir um papel constituinte.

No ápice da história, as rígidas e tradicionais divisões entre o pessoal e o político<sup>81</sup>, bem como as fronteiras do corpo político romano, até então dominadas por homens, são delicadamente suspensas. Imagine, leitora, Coriolano, imponente em seus trajes militares, posicionado no campo de batalha, lado a lado com seus novos aliados, os Volscos, consumido pelo ódio e desejo da ruína de Roma. De repente, ele percebe um espetáculo inesperado: uma procissão de matronas, mulheres e crianças, que tradicionalmente permaneciam em espaço distante daquele do corpo político romano, agora avançando vigorosamente para fora das fortificações da cidade, atravessando o terreno que separa os exércitos em conflito. Esse agrupamento feminino e feminilizado, outrora silenciado nos corredores do poder, se insinua no palco da guerra, performando um grande corpo alternativo, com resoluta determinação em direção à linha de frente, onde os guerreiros aguardam, sem entender o que estava por ocorrer.

---

<sup>81</sup> Na Roma Antiga, os limites entre o pessoal e o político não são os mesmos que os limites modernos entre o público e o privado. O uso de “pessoal e político” aqui é mais adequado do que “público e privado”, pois entendo que reflete melhor a complexidade das relações sociais e políticas da época. É importante destacar que o conceito de “pessoal” que associo à Roma Antiga difere significativamente do conceito de “pessoal” no contexto capitalista moderno. O debate feminista do século XX sobre como “o pessoal é político” ressalta a importância de reconhecer que as experiências pessoais e domésticas são profundamente influenciadas por estruturas políticas e sociais. Na Roma Antiga, o “pessoal” englobava aspectos da vida que hoje consideramos tanto privados quanto públicos, mas sem a separação clara que fazemos atualmente. O “pessoal romano” incluía, por exemplo, o papel da família no sistema político e as responsabilidades cívicas desempenhadas no âmbito doméstico. Embora algumas nuances desse conceito persistam ao longo do tempo, é crucial entender que o “pessoal” romano não corresponde ao “pessoal” privado/doméstico capitalista. Na sociedade capitalista moderna, o privado é constantemente associado ao doméstico e separado do político, enquanto na Roma Antiga, esses espaços estavam interligadas de maneira complexa.

Coriolano, inicialmente tomado pela perplexidade, luta para manter sua postura de comandante inabalável. Contudo, ao discernir sua mãe e esposa entre as figuras que se aproximam – rostos que lhe eram ausentes desde o exílio – não consegue manter sua performance viril, e sua firmeza se desfaz. A emoção se sobrepõe ao reencontrá-las; ele as recebe com beijos e lágrimas, visivelmente emocionado pela cena que se desenrola diante de seus olhos e confuso pela tensão entre o amor familiar e o ódio ao seu antigo lar. Volúmnia, em seguida, eleva sua voz perante o filho e o exército dos Volscos. Seu discurso é penetrante; ela destaca as matronas romanas como a personificação da vulnerabilidade e desventura, sublinhando a trágica ironia de Coriolano estar “assediando” as muralhas de sua cidade natal. Ela expressa um desalento tão profundo que nem mesmo as preces aos deuses e deusas parecem suficientes, pois como poderiam orações solucionar um impasse que clama, com igual necessidade, pela salvação de Roma e pela preservação da vida de seu filho?

Na versão de Plutarco (1959), Volúmnia, com uma postura que supera qualquer traço de desespero, continua seu apelo. Ela confronta Coriolano com uma verdade indomável: se suas palavras não bastassem para desviá-lo do curso destrutivo, ele encontraria diante de si um impasse mais pessoal e inabalável do que as próprias muralhas de Roma – o corpo de sua mãe, a mulher que lhe gerou e deu a vida. A perspectiva de testemunhar seu filho como prisioneiro ou conquistador de sua terra natal é um fardo insuportável para ela. Volúmnia implora não por uma vitória unilateral ou pela ruína do adversário, mas por um desfecho que traga alívio e benefício recíproco, evitando mais derramamento de sangue, sofrimento e perda para ambas as partes. Com sua sabedoria, Volúmnia não almeja a submissão do inimigo, mas sim a suspensão da hostilidade e a cessação da dor; um caminho que permita a ambos os povos recuar da beira do abismo sem mais sacrifícios.

A insistência de Volúmnia em uma resolução que evitasse tanto o triunfo quanto a tragédia unilateral reflete um princípio profundo de interdependência, divergindo da história tradicional da Fábula da Barriga, que preconiza a submissão da outra parte, tão comum às estruturas de poder patriarcais. Ela defende uma perspectiva de coexistência em que o sucesso de um não precisa derivar da ruína do outro, mas de um equilíbrio harmonioso que beneficie a todos. Esta interdependência, longe de ser imposta pela força ou manipulação, é uma escolha informada pela compreensão de que a comunidade é mais resiliente e estável quando as contribuições de suas partes são valorizadas e suas necessidades, satisfatoriamente atendidas.

Em sua performance, Volúmnia promove uma transformação silenciosa na Metáfora do Corpo Político romano. Decidida a impedir Coriolano, ela reinterpreta seu corpo não como um mero símbolo de vulnerabilidade, outrora sacralizado e restrito aos lares romanos, mas como um obstáculo formidável, mais imponente do que as próprias fortificações da cidade de Roma. Volúmnia reivindica o corpo feminino – tantas vezes excluído ou marginalizado na retórica e nos espaços políticos – como um bastião de resistência emocional, moral e política.

Sua performance busca expressar uma verdade alarmante para os homens: antes do corpo político, há o corpo da mãe, e não o contrário. Antes de ser cidadão romano, Coriolano é filho de Volúmnia. Antes da relação com a pátria, vem a relação com a mãe. Ao fazer isso, ela realiza um “redimensionamento estético-político”, elevando o poder do seu corpo, representante do papel materno, e conferindo-lhe uma influência positiva e decisiva, porém historicamente desvalorizada. Com esta estratégia retórica, imagética e performática, Volúmnia transpõe o conflito, antes aparentemente restrito ao espaço público, para um espaço onde o público e o pessoal se entrelaçam, posicionando a relação materna e afetiva como a linha de defesa mais eficaz contra o ímpeto destrutivo de Coriolano.

Volúmnia parece solicitar a Coriolano que transforme o sentimento de ódio pelos seus antigos concidadãos e seu desejo de vingança, legitimados pelo *ethos* viril romano, em uma expressão criativa de amor e cuidado, remanescente do que ele recebeu de sua mãe. Não apenas como a quitação de uma dívida, mas como rememoração de uma pedagogia do amor e do cuidado que foi esquecida. A performance de Volúmnia também revela que, dentro da lógica da virilidade patriarcal, ela poderia ter escolhido um caminho destrutivo em relação a seu filho, semelhante ao da enigmática Medéia na mitologia grega, que assassinou seus próprios filhos. No entanto, escolheu nutrir, cuidar e proteger, preservando a vida e a segurança desse ser que agora parece desconsiderar todo esse afeto, a sua própria vulnerabilidade e interdependência. Este ato de Volúmnia confronta as noções tradicionais de força, autoridade e poder, redefinindo-as em termos de amor, empatia e cuidado.

Ademais, ao se posicionar fisicamente entre Coriolano e Roma, Volúmnia encarna essa interdependência, transformando-a de um conceito abstrato em uma expressão tangível da conexão inquebrantável entre o indivíduo e a coletividade. Mas a interdependência que Volúmnia exemplifica, através de seu papel materno e sua atuação

no campo de batalha, distingue-se significativamente daquela ilustrada na Fábula narrada por Agrippa.

Enquanto a Fábula parece apresentar concepções fixas da natureza humana, associando cada grupo social a uma parte distinta do corpo masculino, a forma de interdependência representada por Volúmnia revela uma dinâmica mais complexa e matizada. Em Volúmnia, a interdependência transcende a simples reciprocidade biológica ou a obrigatoriedade implícita nas relações sociais tradicionais. Sua relação com o filho evidencia um equilíbrio delicado entre dependência mútua e autonomia individual, onde a escolha e a responsabilidade do cuidado desempenham papéis centrais. Neste contexto, a independência não é vista como uma condição absoluta, mas como um estado permeado por relações contínuas com os outros. A interação entre Volúmnia e seu filho, portanto, simboliza um tipo de interdependência que reconhece a inevitabilidade das conexões humanas, ao mesmo tempo em que valoriza a conquista de uma independência que, embora nunca absoluta, é conscientemente negociada e sustentada pela responsabilidade e pelo cuidado mútuo.

Afinal, a experiência humana vai além de qualquer concepção unívoca sobre o corpo, revelando uma complexidade que desafia a noção moderna de individualidade independente. A vivência de muitas mulheres, bem como de homens trans, nos oferece um vislumbre de uma existência marcada pela interconexão e dependência profundas, onde o próprio corpo é compartilhado com outro ser, evidenciando uma coexistência íntima de duas vidas em um único espaço corpóreo. Essa mesma reflexão se estende ao reconhecimento de que nosso corpo é o lar de um ecossistema vasto e complexo, habitado por uma diversidade de outros seres, incluindo fungos, bactérias e vírus. Além disso, somos profundamente afetados pelo que ingerimos e pelos outros corpos com os quais interagimos, seja através do contato físico, emocional, ambiental e tecnológico. Essas interações moldam nossa saúde, nosso bem-estar e nossa própria constituição, evocando a ideia de que a vida humana é uma obra de arte em constante transformação, um palco onde diversas atrizes e atores e elementos interagem em uma performance dinâmica e multifacetada. Neste cenário, nosso corpo emerge como um espaço de coabitação e interdependência mútua, convidando-nos a reconsiderar as suas fronteiras, percebendo-o como uma galeria viva onde a vida se manifesta em múltiplas formas e relações.

Essas ideias, leitora, me levam a ponderar sobre as dimensões de um corpo político inspirado em um corpo grávido. Quais valores políticos emergiriam dessa perspectiva? A natalidade seria mais valorizada do que a mortalidade? Como seria nossa

cultura se, historicamente, valorizássemos a noção de sermos seres natais, únicos e distintos, unidos pelos ciclos contínuos do nascimento de novas vidas? Portanto, é crucial identificar que é esse corpo que representa o papel da maternidade que se apresenta no campo de batalha diante de Coriolano, ilustrando a interdependência de forma visceral e imediata. Por meio dessa performance, Volúmnia não só questiona a lógica viril dominante de confronto e conquista, mas também reitera que a política é um espaço onde o diálogo, o cuidado, a interdependência e a vulnerabilidade compartilhada são, de fato, os valores corporificados e vividos como justiça, porque vividos como verdade.

Na história contada por Plutarco (1960), ao ser confrontado por Volúmnia, Coriolano fica atônito, suas convicções guerreiras abaladas pelo apelo materno. Volúmnia, com sua retórica penetrante, desafia a legitimidade da ira de seu filho e a justiça de suas ações, contrastando-as com as súplicas de uma mãe e os valores de honra e devoção familiar. Ela questiona o legado e a memória: como um homem de valor pode ser honrado se traz a desgraça à própria mãe? No clímax de seu argumento, Volúmnia confronta Coriolano, destacando sua ingratidão e o desrespeito filial, além dos danos causados à sua terra natal em nome da honra. Diante da aparente ineficácia das palavras, ela se prostra diante dele, juntamente com Virgília e os filhos, num ato de humildade extraordinária. Confrontado com a visão de sua mãe, esposa e filhos ajoelhados, Coriolano responde com angústia a sua rendição: O que fizestes, mãe? Essa vitória significa boa fortuna para tua pátria, mas é fatal para mim. “Pois eu me retirarei vencido, embora apenas por ti” (PLUTARCO, 1959, p. 209, tradução minha). Esta rendição de Coriolano não apenas encerra o cerco, mas também marca a transformação do guerreiro em um homem ofuscado pelo poder materno, um poder tão forte e antigo que ressoa além das intrincadas dinâmicas do corpo político patriarcal romano.

Na descrição de Dionísio de Halicarnasso (1950), a recepção de Coriolano a sua mãe no campo de batalha é marcada por uma deferência extraordinária; ele a acolhe com uma vênua que normalmente se reserva a divindades ou a líderes supremos. Esse ato de reverência no meio do confronto armado ilustra a inversão das hierarquias tradicionais: o guerreiro imponente, agora diante de Volúmnia, curva-se à sua autoridade materna.

Dionísio ressaltou certos argumentos de Volúmnia, como a honra que Coriolano lhe deve por ter-lhe dado “corpo e alma”, e o apelo à Lei da Natureza que estabelece esse dever filial como um direito materno inalienável. Volúmnia recorda os sacrifícios que fez por Coriolano, ao desempenhar múltiplas funções na sua vida e suportar as angústias de suas campanhas militares. Além disso, nesta versão, Volúmnia faz uma ameaça dramática

de suicídio, prometendo deixar uma maldição se suas súplicas forem ignoradas, o que nos mostra que são muitas as estratégias que as mulheres utilizam para se fazer ouvir.

Dionísio descreveu Coriolano como um homem que comandava um exército, mas que paradoxalmente foi subjugado pela autoridade moral de sua mãe, destacando um momento em que as normas sociais e políticas são invertidas e outras relações familiares se sobrepõem às estruturas tradicionais de poder. A mudança na disposição das cadeiras e o abaixar de armas, na perspectiva de Dionísio, são símbolos poderosos dessa inversão, indicando que a presença de Volúmnia tem uma influência que se equipara ou até supera a autoridade dos magistrados e dos deuses. Este relato histórico mostra como o corpo político romano, muitas vezes associado à força masculina, à virilidade e à conquista militar, é influenciado por intervenções estratégicas feitas por mulheres que buscam a diplomacia e a paz.

Já na versão de Cássio Dio (1914), o clímax do confronto entre Coriolano e Volúmnia é marcado não por um gesto de súplica tradicional, mas por um ato de exposição física que transcende as convenções de suplício e apelo. Ao rasgar suas vestes e revelar seu corpo, Volúmnia evoca a origem corporal de Coriolano, o vínculo mais fundamental e indelével entre mãe e filho. “Veja, meu filho, isso te deu à luz, isso te criou” (DIO, 1914, p. 147, tradução minha), ela declama, tornando seu próprio corpo um testemunho inegável da interdependência. Este momento, carregado de intensidade que vai além das palavras, mostra Volúmnia reivindicando sua agência não através do ato de se prostrar, mas por uma performance mais ativa, dramática e persuasiva, por meio da expressão da origem da vida de Coriolano: aqui é o corpo que fala.

Dio, ao escolher esta representação de Volúmnia, destacou a maternidade como uma força política e social incontornável. O corpo de Volúmnia se torna um campo de batalha simbólico, onde imagens e ideias que representam o nascimento, a vida e a própria existência de Coriolano são invocados para lembrá-lo de sua origem carnal. Com este ato, ela utiliza seu corpo não apenas como um meio de comunicação emocional, mas também como um espaço de poder e memória, reafirmando sua influência no destino de seu filho e, por extensão, no curso da história romana. A ação de Volúmnia ressoa como um lembrete visceral de que as conexões pessoais e políticas são inextricavelmente entrelaçadas, e que a política, por mais grandiosa que seja ou pareça, também é forjada por essas partes mais “invisíveis”, as relações íntimas, corporais, emocionais e profundamente humanas.

A evolução da história de Coriolano, que, no cerne, se revela como a história de Valéria e Volúmnia – as verdadeiras salvadoras de Roma –, é marcada por uma notável profundidade. Curiosamente, a História dos homens, ao longo dos tempos, tendeu a ofuscar contribuições femininas, privilegiando a figura de Coriolano, um guerreiro cujas ações quase destruíram sua pátria. Esta omissão reflete a invisibilidade e o apagamento histórico recorrentemente imposto às mulheres.

Quero destacar ainda como essa história avança, desde a Fábula narrada por Agrippa até a habilidosa utilização da retórica, do apelo emocional e da performance realizada por Volúmnia, desdobrando-se em camadas ricas de significados. A retórica de Volúmnia, com suas palavras cuidadosamente escolhidas, exerce uma persuasão poderosa; seu apelo emocional e moral ressoa profundamente; e suas performances, utilizando o próprio corpo, enfatizam a força da expressão não-verbal, das emoções, da criatividade, e demarca a influência da presença das mulheres nos espaços políticos. A análise dessas camadas – retórica, apelo, e performance – e seus significados entrelaçados oferece uma perspectiva mais complexa e detalhada da imagem-conceito em discussão, destacando o papel impactante das mulheres nesse contexto político. Afinal, que grupo de mulheres ou mães, nos dias de hoje, teria o poder ou a influência necessária para pôr fim a uma guerra?

Na minha *Leitura Imagética Feminista da Fábula da Barriga*, proponho que o corpo de Volúmnia é o epicentro da interdependência, desafiando as concepções patriarcais do poder político. Nesse sentido, algumas considerações sobre a relação entre maternidade e poder patriarcal devem ser feitas.

A tentativa de apropriação simbólica do poder procriativo das mulheres pelas figuras masculinas, visando suplantar o papel (pro)criativo da função materna, parte de um contexto de cultura e socialização que relega as mulheres a uma esfera de trabalho reprodutivo simultaneamente despolitizado e desvalorizado. Tal prática é crucial para a manutenção de uma ordem social e política dominada por homens, onde o patriarcado se estabelece como uma estrutura que exalta os homens como os únicos detentores da simbologia do poder e representantes do corpo político. Essa dinâmica exige a desvalorização das mulheres e de seu papel fundamental como mães e geradoras de vida, posicionando-as como desafiadoras constantes do corpo político patriarcal. No entanto, essa apropriação evidencia uma contradição fundamental do patriarcado: a exclusão das mulheres ocorre simultaneamente ao reconhecimento, ainda que implícito, de sua indispensabilidade. Por mais que se tente limitar a autoridade e influência feminina, a

contribuição das mulheres permanece insubstituível para a sustentação da estrutura social. As mulheres, como criadoras de vida e encarregadas do trabalho reprodutivo e de cuidado, são cruciais para a sobrevivência desse corpo político.

Há, portanto, uma dependência significativa das mulheres que os homens tentam sistematicamente ocultar, minimizar e desvalorizar, revelando uma das muitas contradições do sistema patriarcal. Ademais, ao examinar a relação mãe-filho dentro do contexto social e político, emerge outro elemento fundamental da dinâmica patriarcal. A transição do filho para o espaço público e político frequentemente envolve a relegação da mãe a um papel doméstico e marginalizado, simbolizando um esforço para consolidar sua autoridade política à custa da figura materna. Essa necessidade de transcender a mãe, refletindo o intento patriarcal de assegurar a supremacia masculina, transforma a mãe em um obstáculo simbólico a ser superado. E essa contraposição não apenas revela o conflito entre os valores maternos e patriarcais, mas também sublinha a tentativa masculina de desvincular-se de sua vulnerabilidade e dependência.

Historicamente, a imagem e o papel da mãe foram idealizados, sacralizados e, ao mesmo tempo, despolitizados. Atualmente, reconhecemos a diversidade das experiências maternas, que são influenciadas por fatores como raça, classe e cultura. O trabalho de filósofas como Simone de Beauvoir, Adrienne Rich, Patricia Hill Collins, Angela Davis e Lélia Gonzalez enriquece nossa compreensão da maternidade, transcendendo visões que a limitam a um destino biológico ou a um papel imposto socialmente. Beauvoir (2009) desafiou a naturalização da maternidade; Rich investigou a discrepância entre a experiência pessoal da maternidade e sua representação institucionalizada; Collins (2019) criticou as “imagens de controle” estereotipadas que cercam o papel materno das mulheres negras; Davis (2016) destacou a experiência singular das mulheres negras, mostrando como a maternidade foi vivenciada em condições de opressão intensa; e Gonzalez (2019) examinou a posição única da mãe negra no Brasil. Por meio dessas lentes críticas, a influência política de Volúmnia pode ser entendida não apenas como uma expressão de poder, mas também como um reflexo das expectativas restritivas que confinam as mulheres a papéis tradicionais e até mesmo à idealização da imagem da mãe e da prática da maternidade compulsória. Por isso, temos que nos desafiar a questionar as estruturas que perpetuam a maternidade como um destino inevitável, muitas vezes à custa da própria agência das mulheres.

Quanto ao fim da história de Coriolano, todos os relatos históricos convergem na descrição da atmosfera de alívio e gratidão que se espalhou por Roma; cidadãos



extasiados rendiam louvores aos deuses e, notadamente, às mulheres, cuja intervenção salvou a cidade da subjugação. Em reconhecimento à imensa contribuição feminina, o Senado romano ponderou sobre um tributo à altura desse ato notável. As matronas, agraciadas, requisitaram ao Senado a construção de um templo e a consagração de uma estátua em honra à deusa *Fortuna Mulieribus* – a Fortuna das Mulheres. Embora as matronas romanas desejassem financiar o templo por si mesmas, o Senado rejeitou essa ideia, transferindo a responsabilidade para os pontífices. Como um gesto de consolação, foi concedido às mulheres o direito de escolher uma entre elas para ser sacerdotisa e liderar o sacrifício inaugural no templo recém-construído.

Segundo Celia E. Chultz, em *Womens religious activity in the Roman Republic* (*Atividade religiosa das mulheres na República Romana*, 2006), o conteúdo político desse episódio ainda não recebeu uma análise teórica séria. A disputa entre as mulheres romanas e o Senado a respeito da fundação do templo revela aspectos importantes da dinâmica entre as devotas e as autoridades religiosas em Roma<sup>82</sup>. A dedicação de novos templos na Roma Antiga estava predominantemente reservada aos magistrados, que recebiam essa autorização de autoridades competentes. Existiam casos excepcionais em que cidadãos do sexo masculino podiam dedicar templos, contudo, isso geralmente ocorria quando eles ou seus antepassados haviam feito votos nesse sentido. Schultz destaca que existia um reconhecimento, ao menos parcial, das mulheres de linhagem nobre como agentes de iniciativas religiosas públicas<sup>83</sup>. No entanto, apesar dessa abertura para a influência feminina em práticas religiosas de alto nível, as mulheres aristocratas não eram vistas como equivalentes aos homens da sua classe, evidenciando as barreiras limitadoras de sua participação no contexto religioso romano. Peço à leitora que retenha

---

<sup>82</sup> A participação em ritos religiosos na Roma Antiga era fundamental, com implicações significativas tanto no âmbito social quanto político. A religião estava profundamente entrelaçada com o Estado, servindo para legitimar o poder político e manter a ordem social. Os rituais, incluindo a observação de augúrios e auspícios, eram essenciais na tomada de decisões públicas e militares, e os festivais religiosos frequentemente serviam para promover a imagem dos políticos. Embora as mulheres romanas participassem de diversos ritos e festivais e algumas tivessem papéis específicos, como as virgens Vestais, suas funções eram mais limitadas em comparação aos homens. Essa participação restrita refletia as estruturas patriarcais da sociedade romana, onde as mulheres eram excluídas dos aspectos centrais dos rituais e posições de liderança religiosa.

<sup>83</sup> De acordo com Celia Schultz (2006), é possível que a história do Templo de *Fortuna Muliebris* seja uma etiologia tardia, semelhante a outras narrativas duvidosas sobre templos fundados por mulheres, embora se destaque dessas outras histórias em alguns aspectos importantes. Prosseguindo com esta análise, Schultz destacou o Templo de *Carmen*, estabelecido em Roma após um protesto notável conduzido por mulheres romanas. Elas se recusaram a ter filhos até que seus maridos lhes permitissem o uso de carruagens (*carpenta*), um ato simbólico de reivindicação por maior liberdade e direitos. Este movimento resultou na fundação do Templo de *Carmen*, dedicado à deusa da sabedoria, profecia e maternidade. Este episódio é um exemplo da capacidade das mulheres romanas de influenciar decisões sociais e políticas significativas na Roma Antiga.

a ideia de como certas aberturas, especialmente no que tange à religião e ao papel materno, permitiram que as mulheres influenciassem a política, algo que será modificado no contexto medieval com as figuras de Eva e Maria na filosofia cristã.

É fascinante observar como Fortuna, essa deusa tão enigmática, emerge no desenlace da história de Coriolano e da Fábula da Barriga. Historicamente, Fortuna representou valores e qualidades que, particularmente sob a ótica da filosofia maquiavélica, são vistos como contrastantes à *virtú*, embora existam outras interpretações menos antagônicas. A fundação de um templo dedicado à *Fortuna Mulieribus*, após a crise política provocada por Coriolano, revela uma perspectiva multifacetada sobre o papel da deusa e sua manifestação como protetora das mulheres na mitologia romana. Fortuna, a divindade do destino, ocupava um lugar destacado na religião romana, simbolizando não só a mutabilidade da vida e o poder de navegar entre a adversidade e a prosperidade, mas também a sexualidade e fertilidade das mulheres<sup>84</sup>. Sua representação como *Fortuna Mulieribus* reflete uma particularidade cultural daquele período, indicando uma faceta da deusa que protegia as mulheres, reconhecendo, possivelmente, as especificidades dos corpos e dos destinos femininos.

A consagração de um templo à *Fortuna Mulieribus* pode ser interpretada como uma celebração e reconhecimento do papel decisivo das mulheres em tempos de instabilidade política e como uma homenagem a uma figura religiosa feminina num contexto predominantemente masculino. No entanto, essa homenagem pode também ser entendida como um meio de preservar a ordem patriarcal vigente, demarcando e confinando o papel feminino a uma “exceção” dentro do panteão religioso, político-social. De acordo com Celia Schultz (2006), a fundação do Templo teve um papel crucial na restauração da autoridade do Senado romano. Essa revitalização foi particularmente

---

<sup>84</sup> Em nota de rodapé de *Vidas Paralelas* de Plutarco, cuja tradução foi realizada por Maria do Céu Fialho e Nunes Simões Rodrigues, eles apontaram a relação entre Fortuna e a fertilidade e a sexualidade femininas: “A *Fortuna Muliebris* era uma expressão do culto itálico da *Fors Fortuna*. Dizia-se que este culto havia sido introduzido em Roma por Sêrvio Túlio, assim como o da *Fors Virginalis* e o da *Fors Virilis*. Estas eram manifestações religiosas ligadas à sexualidade, especialmente à sexualidade feminina. A este propósito, é relevante mencionar que o termo latino “*fortuna*” está etimologicamente ligado ao verbo “*fero*” (que pode significar também “produzir”), bem como a palavras como “*femina*”, “*felix*” e “*fecundus*”. Conforme mencionado na introdução, a Fortuna romana, senhora da fertilidade mas também do acaso, tinha uma conotação ambígua: tanto era caprichosa e volúvel quanto inequivocamente positiva. A *Tyche* grega se aproximava mais do primeiro sentido. O templo dedicado à Fortuna Feminina foi erguido na Via Latina, no lugar onde supostamente Coriolano se encontrou com sua mãe, a quatro milhas de Roma. Naturalmente, Plutarco usa, em grego, a forma “*Tyche gynaikeia*”, que corresponde a uma divindade grega/helenística entendida como o Acaso divinizado. Para mais informações sobre este culto, ver J. Guillén, *Vrbs Roma III – La religión y el ejército*, Salamanca, 20014, p. 360; e Plutarco, *Acerca da Fortuna dos Romanos* 318F-319A. Agradecemos ao Doutor Delfim F. Leão pelas sugestões acerca da dialética Fortuna/Tyche” (PLUTARCO, 2012, p. 173).

significativa após o enfraquecimento do poder do Senado devido à ineficácia de suas missões diplomáticas anteriores em negociar uma trégua com Coriolano.

Além disso, em vez de incorporar as mulheres de forma integral nos espaços políticos como participantes constituintes, ativas e regulares, a criação de um espaço de culto específico para elas pode reforçar a noção de que suas contribuições, embora determinantes, são esporádicas e mais resultado de intervenção divina do que de reconhecimento de sua competência e autoridade. Desse modo, o templo de *Fortuna Mulieribus*, embora simbolize a gratidão pela ação salvadora das mulheres, igualmente perpetua a noção de que sua atuação no espaço político é um acontecimento extraordinário, não um elemento habitual da vida romana. Esse gesto paradoxal expõe as intrincadas dinâmicas entre religião, sexo e poder na Roma Antiga, onde as intervenções femininas, mesmo quando cruciais, eram percebidas sob a ótica da “Fortuna” – inconstância, mutabilidade e imprevisibilidade – e não como manifestações da agência feminina.

Quanto ao destino de Coriolano, as narrativas dos historiadores divergem, refletindo as incertezas e as múltiplas interpretações que caracterizam a memória histórica. Enquanto alguns relatos apontam para um fim trágico, com Coriolano sendo assassinado, outros afirmam que ele passou o restante de seus dias em exílio, assombrado pela desonra eterna. Embora a análise das masculinidades não seja meu lugar de fala, ousou dizer que a trajetória de Coriolano proporciona uma perspectiva trágica sobre as restrições que as normas sociais e políticas impõem também à expressão dos corpos masculinos.

O episódio em que ele cede às súplicas de sua mãe e desiste de invadir Roma destaca-se como um “olhar a partir do coração”. No entanto, é lamentável que esse ato de abstenção não tenha sido o prelúdio de uma mudança mais profunda em seu caráter. Coriolano permaneceu aprisionado em uma noção de masculinidade estreita, pautada pela agressividade, concedendo-se um único momento de vulnerabilidade. Essa resignação, talvez intensificada pela superação simbólica de sua mãe, sugere que ele não encontrava mais propósito em sua existência. Essa circunstância salienta uma chance desperdiçada de reavaliar e reinterpretar seus vínculos familiares e políticos, desafiando as normas patriarcais. A história de Coriolano, portanto, poderia ter sido um marco para a reflexão sobre a intersecção entre masculinidade, vulnerabilidade e poder político, sublinhando a importância de uma perspectiva mais criativa e empática em relação às questões de gênero, autoridade e poder. No entanto, essa oportunidade não aproveitada revela também

que a renúncia de Coriolano ao confronto militar com Roma representa apenas uma interrupção momentânea na história patriarcal, onde a ação política das mulheres, embora perturbadora, não culminou em uma transformação política substancial.

Após refletir sobre a trajetória de Coriolano e as oportunidades perdidas para desafiar as normas patriarcais, voltemos nossa atenção novamente à Fábula da Barriga. Essa imagem-conceito, conforme relatada por historiadores antigos, destaca uma identidade política profundamente masculinizada, na qual o corpo político é composto e controlado por homens das elites, relegando às margens outras expressões e corpos. Contudo, a influência dessa história transcende o âmbito histórico, ecoando nas obras de renomados filósofos consagrados da Antiguidade, abrangendo tanto a filosofia romana<sup>85</sup> quanto a grega. Mesmo na ausência explícita do *pater potestas*, pensadores como Platão e Aristóteles – este último já discutido anteriormente neste capítulo – recorreram a metáforas e fábulas para esboçar as estruturas orgânicas que compõem o Estado, sistematicamente excluindo as mulheres de suas simbologias do poder.

No Livro III de *A República* (2000), Platão, por meio de Sócrates, apresentou uma “fábula honesta” e interessante – um mito direcionado aos guardiões com o objetivo de fortalecer sua defesa inabalável da cidade ideal. Esta história propõe que governantes, guerreiros e demais cidadãos foram criados em um “sonho”, sob a terra – uma alusão à mãe comum de todos –, para enfatizar a fraternidade e o compromisso compartilhado de proteger a terra natal. O grande destaque desta fábula é a ideia de que diferentes metais foram misturados na alma de cada classe de cidadãos: ouro nos governantes, por sua nobreza e aptidão para liderar; prata nos auxiliares, defensores da cidade; e bronze nos produtores, responsáveis pelo sustento da sociedade através de seu trabalho. De forma crucial, Platão sublinhou que a composição da alma não é hereditária, defendendo que a

---

<sup>85</sup> Os pensadores Cícero e Sêneca, por exemplo, embora com abordagens distintas, refletem essa perspectiva masculinizada em suas obras. Cícero enfatizou o papel das mulheres centrado no lar e na família, excluindo-as da vida política. Em *De Officiis (Dos Deveres)*, 2014, Cícero afirmou: “Nessas questões, devemos evitar especialmente os dois extremos: nossa conduta e discurso não devem ser *efeminados e excessivamente delicados*, por um lado, nem grosseiros e rudes, por outro. (...) Novamente, há duas ordens de beleza: em uma, predomina a graça; na outra, a dignidade; dessas, devemos considerar a graça como atributo da mulher, e a dignidade como atributo do homem. Portanto, que toda ornamentação não adequada à dignidade de um homem seja evitada em sua pessoa, e que ele se previna contra o mesmo erro em gestos e ações” (CÍCERO, 2014, tradução e grifo meus). Sêneca, por outro lado, em *Consolação a Mária* (2007) começou sua carta atestando a fraqueza da alma do sexo feminino: “Se eu não soubesse, Mária, que você não conhece nem a fraqueza de alma de seu sexo nem as outras imperfeições humanas e que seu caráter tem algo de outros tempos que o torna modelo, eu não ousaria abordar sua dor – esta dor que mesmo os homens nutrem e cultivam em si com tanta complacência – e não teria concebido a esperança, em condições tão ingratas, defendendo, diante de um juiz tão prevenido, uma causa tão irritante, procurando fazê-la ser absolvida de seu infortúnio” (SÊNeca, 2007, p. 156).

verdadeira natureza de cada indivíduo deve ser reconhecida<sup>86</sup> e valorizada, determinando sua classe social independentemente de sua linhagem. Mas ainda assim, continua sendo uma natureza unívoca para toda a vida, que deve ser aperfeiçoada através da educação. Este diálogo culmina na reflexão de que tal fábula pode não convencer imediatamente os ouvintes da época, mas serve para impactar futuras gerações, conforme Sócrates proferiu: “Deixemos que nossa fábula se estenda por onde a Fama a conduzir” (PLATÃO, 2000, p. 180), sugerindo uma mudança gradual na percepção e na estrutura social que se solidificará com o tempo.

Essa divisão hierárquica, simbolizada pelos metais, espelha a perspectiva platônica de que cada alma possui uma predisposição intrínseca para certas funções dentro da sociedade. Platão argumentou que a excelência e eficiência do Estado dependem da dedicação de cada pessoa às tarefas para as quais sua natureza é mais adequada, promovendo assim a harmonia coletiva. Este princípio de especialização ecoa a interdependência orgânica retratada na Fábula da Barriga, sugerindo que o Estado ideal reconhece e valoriza a mutualidade e necessidade entre os cidadãos de diferentes classes.

Entretanto, a discussão sobre o papel das mulheres na filosofia platônica, especialmente a possibilidade de se tornarem guardiãs, revela uma tensão evidente. Platão avança a ideia de que mulheres e homens podem ocupar as mesmas posições para serem guardiões da cidade ideal, desde que possuam as qualidades e a natureza da alma adequadas. Essa postura aparentemente sugere uma irrelevância das diferenças sexuais quanto à capacidade intelectual, moral e política.

No entanto, essa abordagem é complicada por outras dimensões da filosofia platônica, que associam o corpo feminino e de outros grupos (artífices, escravos, loucos, poetas enganadores) a características inferiores ou indesejáveis, que não devem ser imitadas pelos guardiões. Aqueles que devem se tornar “homens superiores” na cidade ideal não devem imitar mulheres jovens e velhas, ou aquelas que injuriam o marido, rivalizam com os deuses, vangloriam-se de felicidade, dominam-se pela desgraça, desgosto e lamentações; nem podem imitar as mulheres doentes, apaixonadas ou que sofrem com as dores do parto. Logo em seguida, é prescrito que também não deve ser imitado o comportamento dos homens perversos, covardes e “dementes”. Assim, os homens de elite devem se comportar como “varões religiosos”. Ou seja, não devem imitar as mulheres em momentos que encapsulam a experiência feminina em estereótipos

---

<sup>86</sup> Estranhamente, esse reconhecimento é feito pelos governantes-filósofos, único tipo de pessoa que possui uma alma capaz de distinguir a natureza das coisas.

negativos ou em situações particulares relacionadas aos corpos das mulheres, o que pode equivaler a quase toda a totalidade de suas vidas.

Platão aparentemente sugeriu que a única diferença entre os sexos é a reprodutiva, em que a fêmea gera novas vidas, enquanto os homens não. No entanto, ele argumentou que, em todos os aspectos da vida, o homem é superior à mulher, embora existam algumas mulheres que superem certos homens. As aptidões naturais estão igualmente distribuídas entre os sexos, e é apropriado que ambos participem de todas as atividades da cidade, mas em todas as atividades, a mulher deve ser considerada mais fraca que o homem. Assim, tanto mulheres quanto homens podem ser guardiões, mas as mulheres são descritas como fisicamente mais fracas e os homens como mais fortes.

A educação das mulheres guerreiras deve aproximar sua natureza à dos homens. As roupas dessas mulheres devem ser abandonadas e substituídas pelas “virtudes”; elas serão mulheres da elite da cidade, participando da guerra e das atividades de defesa. No entanto, no serviço, elas devem ficar com as tarefas mais leves, devido à fraqueza de seus músculos. Se houver zombaria das mulheres treinando nuas nos ginásios, deve-se afirmar que apenas o útil é belo e que somente o nocivo é vergonhoso.

A análise de Elizabeth Spelman (1988), apontou que, apesar de Platão reconhecer a capacidade das mulheres para ocuparem posições de poder e autoridade como guardiãs do Estado, tal inclusão não implica necessariamente uma defesa dos direitos das mulheres ou da liberdade individual no sentido contemporâneo. Na configuração da sociedade ideal platônica, caracterizada pela ausência de propriedade privada, casamento ou prole legítima para os guardiões – medidas adotadas para prevenir conflitos entre interesses pessoais e estatais –, as mulheres guardiãs acabam por se tornar, em certo sentido, “propriedade comum”. Tal cenário torna-se particularmente alarmante diante da afirmação de Platão de que relações sexuais mais frequentes com as mulheres são consideradas “recompensas” e “prêmios” para os jovens que se destacam em combates, guerras e outras atividades. Ao que parece, a importância da mulher guardiã parece estar atrelada apenas ao seu trabalho sexual e reprodutivo.

Platão reconheceu que a ideia de mulheres guardiãs, treinando e atuando ao lado dos homens, seria vista como inverossímil e até mesmo ridícula pela sociedade de sua época. E destacou que mais inverossímil ainda, algo que dificilmente seria considerado vantajoso e “possível” entre a maioria, é aceitarem que todas as mulheres dos guerreiros pertençam a todos, seus casamentos sejam feitos por meio do sorteio e que elas não devem morar com um parceiro em particular; elas não devem reconhecer a sua prole, e seus

filhos e filhas serão comuns e os pais não conhecerão sua prole. Assim, é prescrito que somente os filhos dos melhores sejam gerados, criados e educados, e suas uniões serão incentivadas; e que sejam desencorajadas as relações entre os indivíduos inferiores, e seus filhos e filhas não devem ser educados, e os que nasçam com “deformidades” devem ser levados para algum lugar “desconhecido”, algo que também foi defendido por Aristóteles. Apesar de difícil, Platão argumentou que essas mudanças não seriam impossíveis. Com a educação correta e o compromisso com a justiça, elas poderiam ser implementadas.

A educação dos guardiões é um processo abrangente e detalhado que vai muito além da ginástica e da música. Inclui estudos avançados em matemática, dialética e filosofia. Todas as crianças da classe dos guardiões recebem a mesma educação básica. Durante esse período, observa-se os(as) jovens para identificar seus talentos naturais e virtudes. Aqueles(as) que se destacam por sua coragem, disciplina e habilidades físicas tornam-se auxiliares (soldados). Aqueles que demonstram excepcional habilidade intelectual e moral recebem educação avançada em matemática e disciplinas correlatas. Os melhores dentre os que passaram pela educação avançada são selecionados para estudar dialética e filosofia. O objetivo final é identificar e formar os filósofos-reis, que são os únicos verdadeiramente qualificados para governar a cidade ideal com justiça e sabedoria.

Acrescentando a essas considerações, Nancy Tuana (1992) destacou a expectativa platônica de que as filósofas governantes desempenhem ativamente funções reprodutivas como um dever tanto moral quanto político para com o Estado, o que é intrinsecamente problemático. Essa expectativa, somada ao fato de que os cuidados com os filhos não recairiam sobre essas mulheres – delegando tal responsabilidade a outras, possivelmente escravizadas ou fora da aristocracia –, levanta questões morais e políticas significativas. Além disso, as experiências de gravidez, parto e amamentação vividas possivelmente pelas governantes filósofas podem conflitar com as expectativas das suas obrigações educacionais e laborais, bem como com as distinções que Platão estabelece entre alma e corpo. Considerando que essa sociedade ideal depende da subjugação de outras mulheres e ignora os valores e trabalhos exercidos por mulheres, Tuana argumentou ser altamente improvável que Platão concebesse as filósofas governantes como líderes de fato.

Quando discutiu sobre quem poderia ser o verdadeiro filósofo, que possivelmente governaria a cidade ideal, afirmou ser necessário distinguir os corpos que possuem uma “alma filosófica” desde a infância; uma alma covarde e inferior não pode

ser amante da verdadeira filosofia e da verdade. O filósofo deve ser dotado de memória, facilidade em aprender, boa vontade, e ser amigo da verdade, justiça, coragem e moderação. O filósofo é aquele com “grandeza de alma”, cuja visão está fixada em objetos fixos e imutáveis, estando conectado com o sagrado e sujeito à sua ordem. Embora Platão tenha argumentado que qualquer mulher que possua as mesmas qualidades e habilidades que um homem guardião pode ser considerada para a função de governo, ele nunca usa explicitamente o termo “filósofa-rainha” tal como utiliza o termo “filósofo-rei”.

Ainda considero importante retomar o que Platão expôs em *Timeu* (2011) sobre a criação dos corpos dos homens e das mulheres. Na cosmologia de Platão, apresentada nesta obra, o diálogo começa com uma introdução em que Sócrates recapitula as principais ideias discutidas “no dia anterior” sobre a organização ideal do Estado, expostas em *A República*. Ele menciona que agora será discutida a criação do universo e da humanidade. E enquanto *Timeu* se prepara para fazer um discurso sobre a natureza do universo, ele enfatiza ser essencial pedir a ajuda divina para que seus pensamentos estejam alinhados com o intelecto divino, para que pudesse se fazer compreensível aos seus ouvintes.

Logo após, *Timeu* afirmou que o mundo é uma imagem de algo eterno e imutável. O mundo sensível, que percebemos através dos sentidos, é uma cópia de um arquétipo perfeito (seres inteligíveis, apreensíveis pela razão e pensamento). Para entender a relação entre a imagem e seu arquétipo, devemos começar pelo princípio e pela natureza das coisas. Discursos estáveis e invariáveis explicam, com a ajuda do intelecto, o que é estável e fixo. Discursos que tratam de cópias (imagens) devem estabelecer uma relação de verossimilhança e analogia com essas cópias. Assim como o ser está para o devir (o permanente para o mutável), a verdade está para a crença.

*Timeu* reconhece que, ao discutir questões complexas sobre os deuses e a criação do universo, não podemos esperar explicações perfeitas. Em vez disso, devemos nos contentar com “narrativas verossímeis”, ou seja, explicações mais ligadas aos *mythos* do que ao *logos*, e que sejam coerentes e compreensíveis, reconhecendo nossas limitações humanas. Desta forma, ele destacou, desde o início, os limites e as dificuldades epistemológicas ao tratar do assunto da origem do universo.

*Timeu* passa então a descrever o processo de criação do mundo, realizado pelo Demiurgo (Deus, também denominado de “pai da criação”), que estabeleceu o intelecto na alma do mundo e no corpo. O Demiurgo olhou para o imutável como modelo ao criar



o universo, assegurando que sua criação fosse bela, boa, perfeita, harmoniosa e ordenada. Ele é apresentado por Timeu como um “artífice” que cria o universo por uma atividade mimética, baseada no arquétipo, o ser inteligível. Ele não cria o mundo *ex nihilo*, mas ordena, organiza e impõe medida e proporção às coisas, utilizando a matéria prima, um substrato pré-cósmico e caótico.

Em seguida, Timeu defende que há um único céu, pois o Demiurgo criou o universo de acordo com o arquétipo eterno. Os seres inteligíveis não podem ser secundários em relação a um outro mundo; o universo uno se assemelha ao ser absoluto em sua singularidade, sendo, assim, unigênito. É o próprio Demiurgo quem criará a “espécie celeste dos deuses”, como será apontado mais adiante.

O Demiurgo criou o corpo do mundo a partir do fogo e da terra. Ele uniu esses elementos com o ar e a água, construindo o céu visível e tangível. Assim, o corpo do mundo foi engendrado e harmonizado através da proporção das coisas. O mundo é um ser vivo, completo e perfeito, constituído de partes perfeitas. É único, pois não há outro igual a ele, e é imune ao envelhecimento e à doença. O mundo é autossuficiente; para sobreviver, ele se alimenta de sua própria consumpção, tudo o que sofre e faz resulta de si mesmo. Seu movimento está relacionado ao intelecto e ao pensamento, pois gira em torno de si mesmo e no mesmo local.

Ademais, o Demiurgo criou a alma antes do corpo, para dominá-lo e governá-lo. Ela foi formada pelos elementos que constituem as Ideias: o ser, o Mesmo e o Outro. Depois de criar a alma, criou também o céu uno e visível, e criou uma imagem móvel da eternidade, que avança de acordo com o número: o tempo. Em seguida, criou o sol, a lua e os cinco planetas; depois, a noite e o dia. Assim, o mundo foi constituído como uma imitação da natureza eterna do ser perfeito e inteligível. Além disso, olhando para o arquétipo, o Demiurgo decidiu criar tantas formas quanto este modelo apresenta, e assim criou quatro: a espécie celeste dos deuses; a espécie alada; a espécie aquática; e a espécie terrestre.

Sobre a espécie divina, ela foi feita do elemento fogo e a ela foi atribuída a inteligência suprema. Em relação às demais divindades, Timeu afirmou que esse assunto o supera, e que eles deveriam confiar nos que falaram outrora e que são descendentes dos deuses. Estes citam a gênese dos deuses e deusas, começando com Geia e Urano, depois Oceano e Tétis, Fórcis, Cronos e Reia, e finalmente Zeus e Hera. Após gerar tais deuses, o Demiurgo lhes disse: “Deuses gerados de deuses, de quem e de cujas obras *eu sou pai*

e Demiurgo, por terem sido gerados por mim, não podem ser dissolvidos, enquanto eu não quiser”. (PLATÃO, 2011, p. 117, grifo meu).

O Demiurgo, tendo gerado os deuses e deusas, e sendo mais forte que eles, comandou que esses deuses criassem os demais seres mortais que ainda faltavam ser engendrados (seres humanos). Se ele próprio os criasse, esses seres mortais seriam deuses. Assim, esses deuses devem criar os seres vivos, imitando o poder do Demiurgo; que eles sejam criados com uma parte divina, a alma, e que cresçam, se alimentem, pereçam e sejam recebidos outra vez pelos deuses (teoria da transmigração das almas).

Em seguida, o Demiurgo retorna ao recipiente onde a alma do universo foi criada a partir de uma mistura. Agora, ele utiliza os restos dessa mistura original para criar novas almas (para os seres humanos). No entanto, essa nova mistura não é tão pura quanto a primeira, sendo de um segundo ou terceiro grau de pureza. Após criar essa nova mistura, o Demiurgo a dividiu em várias almas, igualando seu número ao dos astros (possivelmente planetas e estrelas) e atribuiu uma alma a cada astro. As almas são então colocadas em “carros” (uma metáfora para o modo como elas são enviadas ou distribuídas pelo universo) e são ensinadas sobre a natureza do universo e as leis que devem seguir. Uma vez distribuídas e colocadas nos corpos apropriados ao longo do tempo, as almas têm o dever de gerar seres vivos que venerem os deuses.

Nesta parte do livro, Timeu faz uma pausa estratégica para mencionar que a natureza humana é dupla (masculina e feminina). A espécie considerada mais forte é a masculina, chamada de “macho”. Ele prossegue sua explicação, afirmando que quando a alma é colocada no corpo, ocorrem uma série de sensações, que abrangem desde impressões violentas, o desejo amoroso que abarca a mistura de prazer e sofrimento, até o temor e a cólera. Timeu explicou que, se os corpos dominarem essas sensações, viverão de forma justa e virtuosa; caso contrário, viverão de forma injusta, o que denota a perspectiva platônica da justiça cósmica, onde as almas são recompensadas ou punidas com base em seu comportamento moral. Além disso, ele afirmou:

“Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração; e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com *uma natureza de animal*, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique” (PLATÃO, 2011, p. 119, grifo meu).

As almas que vivem uma vida justa e virtuosa retornam, após a morte, ao astro a que estão associadas. Neste contexto, os astros representam uma espécie de paraíso, onde essas almas podem ter uma vida feliz e harmoniosa. Entretanto, se uma alma se desviar do caminho da virtude, ela renasce como mulher na próxima geração. Platão aqui reflete uma visão hierárquica e sexista, que percebia os corpos das mulheres como inferiores aos homens. Reencarnar no corpo de uma mulher é entendido como uma punição por ter levado uma vida injusta, e essa condição pode degradar ainda mais, levando a reencarnação como animal, dependendo do “mal” praticado em vida.

Além de afirmar que Deus é uno e pai e, conseqüentemente, que as deusas femininas foram criadas secundariamente pelo Demiurgo, a natureza do macho é apresentada como superior, e reencarnar no corpo de uma mulher é tomado como uma punição por ter levado uma vida injusta.

Ademais, Timeu afirmou que a alma sofrerá durante essas transmigrações, sendo continuamente arrastada pelo ciclo de renascimentos, composto pelos elementos (fogo, água, ar e terra) que formam o corpo. A alma não se libertará desses sofrimentos enquanto estiver presa a esse ciclo material. A libertação desse ciclo de sofrimento ocorre quando a alma consegue dominar, através da razão, a natureza material e irracional. Quando a razão triunfa sobre as paixões e desejos irracionais, a alma pode retornar à sua forma original e ideal, que é pura e feliz. Após isso, o Demiurgo comandou que os jovens deuses, também denominados de “filhos” do pai Demiurgo, criassem os corpos mortais e acrescentem o que falta e é necessário à alma humana.

Depois de explicar a criação dos seres humanos, Timeu retoma o início de sua explicação para acrescentar um terceiro tipo de ser (um terceiro nível ontológico) presente na criação do universo, mas que, estranhamente, não foi abordado desde o início do livro. Além do ser inteligível e imutável e do ser sensível e mutável, ele acrescenta a *chora*, um tipo de ser acessível apenas por meio de um “raciocínio bastardo”. Este ser é denominado “receptáculo”, “suporte de alguma coisa”, “lugar”, mas também recebe nomes femininos, como a “ama de tudo quanto devém”, a “mãe”. Assim, temos o ser, o devir e o lugar (*chora*). A *chora* é um espaço ou substrato que não tem características próprias, permitindo que todas as formas e figuras possam ser impressas e manifestadas nele sem distorção. Ela serve como uma matriz “neutra” que possibilita a materialização das ideias. Assim, a *chora* é um componente crucial na estrutura do cosmos platônico, mediando entre o mundo das formas ideais e o mundo sensível.

Esse receptáculo é comparado a uma mãe que recebe e nutre; o ponto de partida (ou princípio formador) é comparado a um pai que gera (Demiurgo); e a natureza do que nasce entre eles é comparada a um filho, o produto dessa união. Para que esse receptáculo possa receber e expressar corretamente a diversidade de formas que nele são impressas, ele próprio deve ser amorfo e desprovido de qualquer forma própria. Se o receptáculo tivesse sua própria forma, ele distorceria as formas que deve receber.

Desse modo, Platão atribui à *chora* um papel passivo e receptivo, em contraste com o Demiurgo, que é um artífice ativo e criativo. Esta dualidade reflete um pensamento dualista que associa o masculino à atividade e à criação, e o feminino à receptividade e à passividade. O Demiurgo impõe ordem à *chora* amorfa, como uma metáfora em que a semente masculina é percebida como impondo forma e estrutura no processo de geração. Essa associação do feminino com a matéria e a passividade e do masculino com a forma e a atividade também está, de forma semelhante, e como já foi exposto, no pensamento de Aristóteles.

Essa análise dos pensamentos de Aristóteles, Platão e da história da Fábula da Barriga reitera que a presumida interdependência, decorrente de uma divisão rígida entre naturezas humanas e estratos sociais hierarquizados, é repleta de contradições, expondo relações de poder fundamentalmente desiguais. O desafio de reconhecer a interdependência em uma comunidade, preservando ao mesmo tempo a valorização e o respeito pelas diferenças, é notável. Ao longo de meu estudo sobre a Fábula da Barriga percebi como, na Antiguidade, a busca por união e interdependência muitas vezes se apoiou na ideia de que cada grupo social tinha uma natureza humana ou papel social único e inalterável, considerado essencial para a harmonia geral. Mas essa interdependência se revela tal como a ideia de uma união imposta hierarquicamente de cima para baixo, com o corpo do sexo masculino apresentado como perfeito e ideal desde a sua criação por um ser transcendente e com características masculinas. Neste contexto, a celebração da diversidade, em especial àquela associada aos corpos femininos, muitas vezes foi entendida como uma ameaça à ordem estabelecida do corpo político. Além do aspecto ontológico, esta dinâmica possui uma forte conotação política. A rigidez nas funções sociais perpetuava o domínio de elites específicas, destinadas a governar, liderar e legislar, enquanto grupos como mulheres, trabalhadores(as), escravos(as), e estrangeiros(as) eram sistematicamente marginalizados(as) ou confinados(as) a funções desvalorizadas.

Não apenas o espaço político, mas também a filosofia política ocidental representa um desafio árduo para as mulheres por múltiplas razões. Infelizmente, são raros os escritos dessas filósofas que sobreviveram até a contemporaneidade. Isso me motivou a revisitar a Antiguidade com uma perspectiva feminista. Mesmo sem acesso direto aos textos dessas filósofas, as imagens-conceito e as ações de mulheres que desafiaram a ordem estabelecida fornecem ricas fontes de inspiração para minha imaginação.

Um exemplo emblemático é Hortênsia, filha do orador Quinto Hortênsio Hortalus. Destacada por Paul Chrystal em *Women at War in the Classical World* (2017), Hortênsia é lembrada por sua notável habilidade retórica, adquirida através da educação nos discursos de oradores renomados, incluindo seu pai e Cícero. Em 42 a.C., Hortênsia fez história ao confrontar o Segundo Triunvirato – Lépido, Otaviano e Marco Antônio – sobre a imposição de um imposto oneroso a mulheres da aristocracia romana para financiar conflitos militares. Em um discurso fervoroso, ela destacou as injustiças enfrentadas pelas mulheres romanas, que, apesar de excluídas da participação política e militar, eram compelidas a suportar o ônus financeiro das guerras. Hortênsia enfatizou a disparidade de direitos e como os homens eram os principais beneficiados pelos conflitos. Sua intervenção conseguiu reduzir significativamente o número de mulheres sujeitas ao imposto, redistribuindo parte dessa carga financeira aos homens ricos.

Essa luta histórica das mulheres por justiça continua a ressoar na análise contemporânea das estruturas políticas. Segundo Susan Moller Okin em *Women in Western Political Thought (Mulheres no Pensamento Político Ocidental, 2013)*, não há como fazer uma conexão causal direta entre o que os filósofos escreveram sobre as mulheres em seus textos políticos e o fato das mulheres continuarem a ser cidadãs de segunda classe na política contemporânea. No entanto, é inegável que modos de pensamento sobre as mulheres, presentes nos textos da filosofia política ocidental, ainda são comuns e observáveis nos discursos dos atores e nas instituições políticas contemporâneas.

Desta forma, entendo que a maneira como concebemos e imaginamos a política, bem como nossa capacidade de pensar, sentir e imaginar, é influenciada pelo conjunto de imagens em geral e pelas imagens-conceito disponíveis. Assim, o pensamento político que é teoricamente legitimado ou canonizado acaba por influenciar nossa imaginação política. Nesse sentido, considero crucial que cada filósofa se lembre de que as imagens

mais antigas e canonizadas retratam um cenário em que as leis e o Estado foram estruturados para perpetuar uma masculinidade dominante e fortalecer o poder patriarcal.

Cada filósofa deve manter uma perspectiva crítica e questionadora sobre as imagens e conceitos políticos apresentados, desafiando suas premissas e buscando entendê-los para além das superfícies e abstrações. Mais do que tudo, é vital que cada filósofa se permita sonhar e idealizar novas formas de pensar, sentir, escrever, agir, performar e vivenciar, empregando imaginação, sensibilidade e criatividade como instrumentos para explorar espaços desconhecidos e, assim, ajudar a construir realidades mais justas. Através dessas práticas, é possível criar uma nova política que reconheça e valorize a diversidade das experiências humanas.

Para explorar territórios ainda não mapeados em nossa jornada criativa através das imagens, convido a leitora a se aventurar comigo no próximo capítulo. Mergulharemos no domínio metafórico do corpo político, navegando pelas águas profundas da Idade Média sob a orientação inspiradora de filósofas como Christine de Pizan. Portando a enxada da indagação e sua sábia pluma, e acompanhada pelas Damas Razão, Retidão e Justiça, Pizan certamente nos guiará por caminhos criativos que nos ajudarão a imaginar futuros alternativos.

### 3. A METÁFORA DO CORPO POLÍTICO MASCULINO

“Claro que acredito em ti, cara filha, nós encontraríamos muitas mulheres geniais pelo mundo se nos déssemos ao trabalho de pesquisá-las. Vamos ver isso com o exemplo de outra romana” (Pizan, 2006, p. 197).

*Hildegarda de Bingen (1098-1179); Héloïse d'Argenteuil (1101-1164); Christina de Markyate (c. 1096-1155); Hadewijch de Antuérpia (c. 1200-1260); Mechthild de Magdeburgo (c. 1207-1282); Beatriz de Nazaré (1200-1268); Margarite Porète (c. 1250-1310); Juliana de Norwich (1342-c. 1416); Catalina de Siena (1347-1380); Christine de Pizan (1364-c. 1430); Margery Kempe (c. 1373-c. 1438); Birgitta de Vadstena (1303-1373); Isabel de Villena (1430-1490); Teresa d'Ávila (1515-1582)*<sup>87</sup>.

Começo este capítulo destacando que minha tese começou a ser delineada com o despertar criativo que tive ao refletir com a filósofa franco-italiana Christine de Pizan (1364-1431) sobre a Metáfora do Corpo Político Masculino. Com Pizan, descobri que essa Metáfora antecedeu a Ficção do Contrato Social. Posteriormente, percebi que, na Antiguidade, além da Metáfora do Corpo, era utilizada a Fábula da Barriga. Assim, fui notando que, na filosofia política, existe uma intensa atividade imaginativa de construção de imagens-conceitos que servem para constituir nossas comunidades, especialmente, quando me deparei com *Le Livre du Corps de Policie (O Livro do Corpo Político)*, escrito entre 1404 e 1407, e também com *Le Livre de la Cité des Dames (O Livro da Cidade das Damas, 1404)* e *Le Livre des Trois Vertus à l'Enseignement des Dames (O Livro das Três Virtudes ao Ensino das Damas, 1405)*.

Meu encontro com a filosofia de Pizan foi realmente um divisor de águas. Ela me revelou uma dimensão até então velada da filosofia política: uma abordagem profundamente encarnada e imagética, viva nas páginas dos livros de uma filósofa medieval. Através de suas obras, descobri uma perspectiva inovadora e crítica da política. Um fazer filosófico que utiliza metáforas e imagens poderosas para criar e desafiar as estruturas de poder de sua época.

Ainda me causa espanto saber que Pizan não é apenas uma escritora de grande talento, mas também uma filósofa política cuja contribuição foi injustamente apagada do

---

<sup>87</sup> Lista não exaustiva e exemplificativa de filósofas do Medievo, criada para estimular a imaginação sobre outras possíveis abordagens filosóficas.

cânone filosófico ocidental. Por isso, é importante começar este capítulo denunciando os limites do cânone e o que foi apagado com ele, bem como permitindo que nossa imaginação especule como será o nosso mundo quando tivermos maior compreensão e divulgação do que escreveram as filósofas medievais.

A filosofia política, tal como escrita pelo *malestream*, dominada por uma perspectiva androcêntrica e patriarcal, raramente considerou a possibilidade de imaginar e representar um espaço político ligado às experiências e histórias das mulheres. A História da Filosofia da Mente Caminhante não considera politicamente relevante as especulações e difamações perversas que, ao longo dos séculos, recaíram sobre os corpos das mulheres. Entre tantas difamações, uma ganhou até um título emblemático: *Querelle des Femmes*<sup>88</sup>, um debate que ocorreu principalmente na Europa entre os séculos XV e XVIII (embora essa periodização seja objeto de debate), centrado não apenas em questões sobre o amor cortês, mas especialmente nas qualidades e capacidades das mulheres, na natureza feminina e no papel das mulheres na sociedade.

Christine de Pizan foi uma das grandes expoentes desse debate. Essa especulação perversa, realizada por clérigos, escritores e filósofos de variadas vertentes, não apenas contribuiu para a criação de estereótipos e imagens distorcidas sobre as mulheres, mas também influenciou a percepção de suas vozes e corpos como inferiores e desprovidos das virtudes e habilidades consideradas necessárias para participar ativamente da criação de um espaço político. Este é um debate cuja importância, penso eu, ainda não foi devidamente mensurada na história da filosofia ocidental. Séculos de história pesam sobre nossos ombros, dificultando a visualização de um outro espaço político a partir de uma política anti-patriarcal.

Neste capítulo, não pretendo oferecer uma análise exaustiva desses aspectos da filosofia medieval. No entanto, considero fundamental apresentar alguns apontamentos introdutórios que desafiem a ideia de cânone e sua relação com a História da Filosofia da

---

<sup>88</sup> As referências sobre a *Querelle des Femmes* incluem, mas não se limitam a trabalhos significativos como o de Luciana Calado Deplagne, *Querelle des Femmes: Mapeamento em Português* (2021), onde a autora ofereceu uma perspectiva abrangente do debate. Além disso, Joan Kelly, em *Early feminist theory and the 'Querelle des femmes', 1400-1789* (1982), explorou as origens e desenvolvimentos iniciais da teoria feminista dentro do contexto da *Querelle*. Complementando essas obras, Gerda Lerner, em seu livro *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy* (1993), analisou como a consciência feminista foi formada desde a Idade Média até o final do século XIX, fornecendo uma compreensão profunda das raízes históricas do feminismo e do debate sobre as mulheres. Christine de Pizan foi reconhecida como uma defensora das mulheres especialmente na *Querelle du Roman de la Rose*, ao criticar publicamente a contribuição misógina que Jean de Meun fez à obra *Roman de la Rose*, iniciada por Guillaume de Lorris. Para mais detalhes, ver a obra *Debate of the Romance of the Rose* (2010) editada por David F. Hult.



Mente Caminhante, além de contribuir para a elaboração de um caminho alternativo traçado por filósofas, a partir da minha *Leitura Imagética Feminista*.

É curioso que essa História tende a desconsiderar não só a filosofia medieval, mas também a filosofia política medieval. Basta observar a maioria dos livros de filosofia e o meio acadêmico. Isso é evidenciado pela transição abrupta dos estudos de Platão e Aristóteles diretamente para Maquiavel e Hobbes, comumente citados como o alvorecer da modernidade antes dos contratualistas liberais. Esta perspectiva ignora as profundas reflexões medievais em áreas como lógica, metafísica, ética e política, rotulando-as, erroneamente, como meras extensões de ideias clássicas sem originalidade, ou como se a intersecção entre teologia e filosofia as destituísse de valor racional e, por consequência, epistêmico e filosófico. Além disso, entendo que essa História contribui para apagar a forma como o pensamento patriarcal foi dominante na filosofia política ocidental, algo que espero evidenciar ao longo de toda a minha tese.

Quando a filosofia medieval é considerada, geralmente é apresentada como tendo alcançado maturidade com Santo Agostinho<sup>89</sup> e seu apogeu com Tomás de Aquino, conforme afirmado por Bertrand Russell em *História do Pensamento Ocidental* (1945), que argumentou que não se pode falar em filosofia medieval propriamente dita, apenas em teologia. Raramente se trata da filosofia política dessa época, que é apresentada através de leituras preconceituosas e redutoras como a expressão de uma era de poder autoritário e de descentralização política, até o milagroso surgimento do Estado moderno e da teoria contratualista.

A perspectiva preconceituosa de que a Idade Média foi um período de estagnação intelectual e política, comumente referida como a “Idade das Trevas” e marcada pela pandemia da Peste Bubônica, contribui para o apagamento do fato de que houve um intenso debate e desenvolvimento filosófico, especialmente em relação às questões de poder e governança. Essas opiniões redutoras, outrora prevalentes em livros e espaços acadêmicos, não só disseminaram preconceitos sobre a filosofia medieval, como também contribuíram para o apagamento das filósofas medievais. Seus escritos são mais acessíveis do que os das filósofas da Antiguidade, possibilitando um estudo mais

---

<sup>89</sup> Santo Agostinho e Tomás de Aquino geralmente são os dois autores mais amplamente reconhecidos na filosofia medieval, devido à sua associação com a patrística e a escolástica, respectivamente. No entanto, a categorização de Santo Agostinho entre a filosofia antiga, patrística ou medieval é alvo de debate, refletindo a complexidade de situar seu pensamento em uma única tradição filosófica.

fácil e abrangente. Portanto, é imperativo denunciar que os livros de filosofia política medieval raramente consideram o que é político para nós, mulheres.

Há uma profunda ignorância sobre a contribuição significativa das filósofas medievais e a complexidade do pensamento político da época<sup>90</sup>. Nesse sentido, acredito que esses preconceitos, somados à prevalência da História da Filosofia da Mente Caminhante, contribuíram para o apagamento de diversos debates sobre as ideias patriarcais presentes na filosofia cristã e no pensamento monárquico, bem como sobre a Metáfora do Corpo Político Masculino e a questão da autoridade política das mulheres. Além disso, nos debates da filosofia medieval, a utilização dessa imagem-conceito representou um esforço abissal para alinhar ainda mais o corpo do sexo masculino com a ideia de espaço político, consolidando assim uma identificação profunda entre masculinidade e autoridade política.

Ao longo deste capítulo, leitora, considero importante delinear algumas características distintivas dessa filosofia política medieval e identificar os problemas político-filosóficos relacionados às mulheres, para analisar como se deu a exclusão das mulheres na filosofia política medieval, pois entendo que isso permite que compreendamos melhor o contexto imagético-conceitual desse período e nos preparará para refletir mais adiante sobre as contribuições filosóficas de Pizan. Esta filósofa, que já foi retratada como uma conservadora cristã ultrapassada que não merece ser denominada feminista<sup>91</sup>, não deve ser estudada como se estivesse perdida em seu tempo, mas como uma filósofa cuja abordagem altamente imagética dialoga de forma brilhante com o

---

<sup>90</sup> Segundo Henry Loyn, em *Dicionário da Idade Média* (1990), a produção de livros específicos sobre o pensamento político na Idade Média só começou a partir do século XIV, apesar de ideias políticas já serem discutidas em outros tipos de escritos. Loyn atribuiu isso à estrutura curricular das escolas e universidades que surgiram no final do século XII, onde as artes liberais eram ensinadas como base em estudos avançados em outras áreas, e também com a chegada da tradução latina da *Política* de Aristóteles no século XIII. No entanto, acredito ser importante adotar uma perspectiva mais ampliada da filosofia política. Ao fazê-lo, podemos identificar debates significativos sobre questões políticas mesmo antes do século XIV, especialmente na Alta Idade Média, com as filósofas citadas ao longo deste capítulo.

<sup>91</sup> Sheila Delany, em *Mothers to Think Back Through: Who Are They? The Ambiguous Example of Christine de Pizan* (1987), argumentou que Christine de Pizan não era uma reformista, profeminista ou revolucionária. Delany reconheceu que Pizan enfrentou uma tradição clerical medieval misógina e tentou retratar as mulheres como seres virtuosos. No entanto, ela argumentou que, no contexto histórico e político da época, Pizan não adotou as ideias mais radicais e progressistas que emergiram das lutas, revoltas e greves; e que, nos seus escritos políticos, Pizan apoiou seus patronos monárquicos, sustentou a corrupção da monarquia e criticou aqueles que abertamente condenavam a nobreza. Delany ainda defendeu que Pizan rejeitou ideias republicanas e definiu a justiça social de maneira limitada, com cada parte do corpo político cumprindo seu papel divino pré-determinado. Para Delany, a filosofia de Pizan é estática, neoplatônica, cristã e favorável ao feudalismo, e por isso, deveríamos escolher outros modelos de mulheres para inspirar e representar o pensamento feminista.

contexto da filosofia medieval (igualmente bastante imagética), o que passarei a detalhar mais adiante.

Meu objetivo com este capítulo é construir pontes para uma ainda inexplorada Leitura Imagética Feminista da filosofia política medieval ocidental. Embora reconheça a extrema importância das contribuições de filósofos e filósofas de outras tradições religiosas e culturais, e que estas foram eclipsadas pelo foco eurocêntrico, androcêntrico, patriarcal e cristão, e seus vieses imperialistas e colonizadores.

Predominantemente marcada pela influência do Cristianismo, o cânone ocidental da filosofia medieval reflete não apenas o impacto da dimensão teológica dessa religião, mas também suas ideias políticas imperialistas e colonizadoras. Com a expansão da Igreja Católica, integrada aos interesses imperialistas e patriarcais dos reinos monárquicos europeus, essa religião emergiu como uma força motriz essencial para a colonização e a conversão cultural de populações não europeias, especialmente durante o Renascimento. Esse impulso missionário e messiânico, profundamente entrelaçado com agendas políticas e econômicas, desempenhou um papel crucial na legitimação ideológica de práticas como a caça às bruxas, a opressão das mulheres, a colonização dos povos originários das Américas, a escravização dos povos africanos e inferiorização dos povos asiáticos.

Sobre a colonização nas Américas, Enrique Dussel, em *1492: O Encobrimento do Outro – A Origem do Mito da Modernidade* (1993), argumentou que, após a violência das armas, a conquista espiritual foi exercida sobre os imaginários dos “nativos”, moldando-os para a nascente modernidade mercantil-capitalista. Esse processo revelou-se mais um “encobrimento” do que um “descobrimento”. O amor e os valores éticos pregados pela Igreja Católica estavam contraditoriamente associados ao mito civilizador europeu, que serviu de justificativa para a violação dos povos indígenas. Essa contradição entre doutrina religiosa e prática imperial reforça a importância de reconhecer que o cânone filosófico da época não apenas consolidou uma “visão de mundo” centrada na Europa, mas também ajudou a legitimar as desigualdades e violências do processo colonial.

Reconheço que minha leitura, situada em um contexto responsável, apresenta limitações e contradições derivadas das diferenças presentes nas vidas de mulheres de variados grupos sociais, das desigualdades estruturais existentes, bem como do meu foco predominantemente na religião cristã e na história europeia. Contudo, longe de apagar as complexidades de outras culturas e religiões, minha intenção é acolhê-las, ao defender a

necessidade de continuar questionando os limites impostos por esse enquadramento histórico e cultural, e a importância de uma leitura crítica, feminista e interseccional, que busca visibilizar as exclusões e apagamentos históricos.

Nesse sentido, prossigo com minha análise da Idade Média europeia, momento em que a filosofia experimentou um florescimento significativo, em grande parte devido aos esforços de síntese e distinção entre a filosofia clássica, associada ao politeísmo, e as doutrinas das grandes religiões monoteístas, como o cristianismo, o islamismo e o judaísmo. A Idade Média europeia, marcada pelo monoteísmo, foi profundamente influenciada pela doutrina da unidade e unicidade de Deus, diferindo da Antiguidade politeísta europeia. Essa distinção teológico-filosófica foi central para a consolidação do pensamento judaico-cristão, e a filosofia cristã, em particular, juntamente com a institucionalização da Igreja Católica, não só ampliou sua base doutrinária como também expandiu seu alcance cultural e político.

No entanto, é crucial observar que, desde a Antiguidade, filósofos como Platão, Aristóteles e Plotino já introduziam elementos monoteístas que destacavam a existência de um princípio transcendental único e superior, associado ao sexo masculino. Essa teorização monoteísta patriarcal, tanto na Antiguidade quanto no Medievo, resultou na exclusão do papel das deusas e das imagens associadas ao feminino no processo de criação do mundo, além de reforçar a ideia de que os corpos femininos eram inferiores. É nesse contexto, leitora, que podemos perceber como essas filosofias perpetuaram perspectivas que desvalorizavam as mulheres e contribuíram para consolidar estruturas de opressão que continuam a reverberar na história do pensamento ocidental.

Tendo em consideração o apagamento da filosofia política medieval, é importante situar a leitora e apontar alguns fatos históricos essenciais para entendermos os elementos centrais na política medieval ocidental. Por exemplo, o Édito de Galério, promulgado em 311, e o Édito de Milão, solidificado em 313 pelo imperador romano Constantino, são considerados marcos históricos por garantirem a tolerância religiosa ao cristianismo e a outras religiões. Esses éditos não só diminuíram consideravelmente as perseguições aos cristãos, mas também lhes conferiram liberdade para praticar abertamente a sua fé. Nos séculos IV e V, a dogmática cristã começou a se desenvolver através dos Concílios de Nicéia (325), de Constantinopla (381), de Éfeso (431) e da Calcedônia (451). Esses eventos foram fundamentais para consolidar a doutrina cristã e estabelecer as bases da política religiosa e cultural que dominaria a Idade Média.

Na obra *Escritos sobre teoria política medieval* (2003), Walter Ullmann destacou como, a partir desses éditos, a Igreja cristã foi elevada à condição de *corpus* em sentido jurídico, uma transformação que não apenas acabou com a clandestinidade do Cristianismo, mas também facilitou sua participação ativa no âmbito político do Império Romano. A terminologia de *corpus* significava que os cristãos eram reconhecidos “como corporações em pleno sentido legal e, por consequência, ‘incorporados’ ao ordenamento jurídico de Roma” (ULLMAN, 2003, p. 14, tradução minha).

No século V, a queda do Império Romano e do seu sistema econômico escravista marcou um ponto de inflexão na história europeia. Este evento não apenas sinalizou o fim de uma era de domínio centralizado, mas também precipitou uma profunda fragmentação do poder político. Na ausência de uma estrutura imperial, surgiram diversas formas de organização política e urbana na Idade Média. Entre os séculos V e IX (Alta Idade Média), diversas cidades foram estabelecidas com diferentes estruturas de governança: algumas eram lideradas por bispos, outras estavam sob o domínio direto de senhores feudais. Contudo, algumas cidades conseguiram escapar do controle direto de bispos e nobres, ganhando autonomia e autogovernança, especialmente aquelas que se destacaram como centros mercantis e comerciais. Mas, a maioria das cidades, por estarem desprotegidas, passaram por uma mudança arquitetônica expressiva, ao levantarem castelos fortificados e muralhas enormes em seu entorno<sup>92</sup>.

A organização dos poderes políticos ainda não apresentava a divisão moderna com os poderes executivo, legislativo e judiciário. As leis eram geralmente estabelecidas pelo soberano (senhor feudal), mas também eram fortemente baseadas em costumes locais, decisões prévias e leis escritas, quando disponíveis. Além disso, a Igreja desempenhou um papel significativo na governança. Ela criou, ao longo do tempo, seu próprio sistema legal (o direito canônico<sup>93</sup>) e tribunais que lidavam com questões

---

<sup>92</sup> Nesse contexto, é oportuno citar a obra *As Moradas do Castelo Interior*, publicada em 1577 por Santa Teresa d'Ávila (1515-1582), onde ela utilizou a metáfora do castelo para abordar a jornada espiritual da alma em direção à união com Deus. O corpo seria a muralha do castelo, mais ligada ao mundo e às tentações. Segundo d'Ávila, quanto mais adentramos nos níveis mais elevados das moradas desse castelo, mais nos aproximamos da presença de Deus e do amor divino. Essa metáfora tem ressonâncias com a construção da Cidade das Damas, de Christine de Pizan, onde os muros fortificados dessa cidade representam a proteção e valorização de um espaço criado por mulheres. Assim como Santa Teresa d'Ávila utilizou o castelo para simbolizar a proteção espiritual e a ascensão interior, Pizan construiu uma cidade fortificada para defender e enaltecer as mulheres, destacando a importância de um espaço seguro e valorizado para a expressão e desenvolvimento das mulheres.

<sup>93</sup> O direito canônico medieval pode ser entendido como o conjunto de normas e regulamentos que a Igreja Católica utilizou para governar seus próprios assuntos internos, bem como para influenciar a vida cotidiana dos(as) fiéis e as estruturas sociais da época. Desenvolvido ao longo de séculos, este corpo jurídico abrangia uma vasta gama de questões, desde a disciplina eclesiástica até o comportamento moral e as relações

espirituais e alguns assuntos temporais, especialmente aqueles que envolviam clérigos ou a moralidade cristã. As antigas assembleias curiais romanas foram gradativamente substituídas pelas comunidades eclesiais. Essa fusão de poderes e a ausência de uma separação entre as funções executiva, legislativa e judiciária refletem a natureza hierárquica e descentralizada da sociedade feudal, onde a lei e a ordem eram mantidas pela autoridade, costumes e tradição religiosa.

Inicialmente, muitos dos assentamentos operavam sob sistemas que renunciavam o feudalismo, que se tornaria mais estruturado e difundido na Baixa Idade Média (séc. IX a XV), com reinos mais centralizados, e uma complexa teia de lealdades e obrigações feudais, que se tornaram a espinha dorsal das estruturas políticas medievais, com o sistema de suserania e vassalagem. A organização em feudos na Baixa Idade Média, em particular, refletiu uma resposta adaptativa às necessidades locais de segurança e gestão de recursos, num período marcado por frequentes conflitos, invasões e incertezas econômicas.

O sistema feudal foi um sistema econômico e político baseado em relações recíprocas entre diferentes estamentos sociais hierarquicamente organizados. Socialmente, a sociedade feudal estava estratificada em três principais “estados” ou “estamentos<sup>94</sup>”: o clero, a nobreza (que incluía senhores feudais e cavaleiros) e os trabalhadores (*oratores, bellatores e laboratores*<sup>95</sup>). É interessante notar, leitora, que a

---

sociais. Baseado em fontes fundamentais como as Escrituras Sagradas, os ensinamentos dos Padres da Igreja e os decretos dos concílios eclesiais, o direito canônico estabeleceu regras claras para a administração dos sacramentos, a conduta e disciplina do clero, e a organização das propriedades eclesiais. Além disso, tratou de questões civis como o casamento, a legitimidade dos filhos e filhas, e as heranças, o que mostra a profunda inserção da Igreja na vida secular dos(as) fiéis. Os tribunais eclesiais, que operavam sob a jurisdição do direito canônico, eram responsáveis por julgar casos de pecado, como heresia, moralidade sexual e disputas dentro da Igreja, diferenciando-se dos tribunais seculares que tratavam outros de crimes civis e criminais.

<sup>94</sup> Sabe-se também que os Três Estamentos ou Estados Gerais, formaram uma assembleia representativa na França medieval e no início do período moderno, composta por representantes dos três principais grupos sociais da sociedade francesa. O primeiro Estado representava o clero, o segundo a nobreza e o terceiro, o povo. Os Estados Gerais eram convocados pelo rei em momentos de crise ou quando era necessário consultar os representantes dos diferentes estamentos sobre questões importantes, como a imposição de novos impostos, questões de sucessão ou crises financeiras. Por exemplo, em 1302, Filipe IV, o Belo, convocou os Estados Gerais pela primeira vez para obter apoio em sua disputa política com o Papa Bonifácio VIII. O desequilíbrio de poder entre os Estamentos e a subsequente revolta do Terceiro Estado foram catalisadores importantes para a Revolução Francesa, que buscou eliminar os privilégios do clero e da nobreza, com base na defesa dos princípios de igualdade, liberdade e fraternidade.

<sup>95</sup> *Oratores* é o termo latino para “aqueles que rezam”. Esta ordem inclui o clero, composto por bispos, padres, monges e freiras, e sua principal função era cuidar das necessidades espirituais da sociedade. *Bellatores* significa “aqueles que lutam”. Esta ordem compreendia a nobreza e os cavaleiros, e sua principal função era proteger a sociedade, manter a ordem e defender o território contra invasões. Eles eram responsáveis por questões militares e de segurança, garantindo a estabilidade e a proteção do reino. Já *Laboratores* significa “aqueles que trabalham”. Esta ordem incluía os camponeses, agricultores, artesãos e todos os trabalhadores manuais, e sua principal função era produzir alimentos e bens necessários para a

linguagem médica foi utilizada para tratar da política desde a Antiguidade, e observar como esses “estados” compõem e são expressões de um corpo (político) – o que se trata aqui de compreender.

Essa estrutura promoveu uma ordem social rígida onde a mobilidade era limitada, e os direitos e deveres eram definidos pela posição de cada um dentro da hierarquia. No cerne do feudalismo estava a relação entre o senhor feudal e seus vassalos. Os senhores concediam terras, ou feudos, aos vassalos em troca de serviços militares e lealdade. Os vassalos, por sua vez, poderiam ter seus próprios vassalos, replicando o modelo de lealdade e serviço numa escala menor.

Observe, leitora, que os nobres não eram apenas cavaleiros honrados de famílias distintas, mas formavam a força e o poder militar no período medieval. A virilidade era uma virtude essencial e demandada entre os nobres no Medievo, abrangendo força física, coragem, resiliência, liderança e honra. Essas qualidades eram fundamentais para a defesa e expansão do território, a manutenção da ordem social e o prestígio da nobreza. Em uma sociedade militarizada, a virilidade não só definia a identidade e a função dos nobres, mas também assegurava a proteção e a coesão das comunidades sob seu domínio<sup>96</sup>.

É importante destacar que os “homens de guerra” na Antiguidade grega e romana eram distintos dos nobres cavaleiros medievais. Na Grécia Antiga, por exemplo, os hoplitas eram cidadãos-soldados das cidades-estado, como Atenas e Esparta, que lutavam em falanges, destacando-se pela disciplina e a coesão de grupo. Já no Império Romano, os legionários eram soldados profissionais que serviam em legiões, altamente treinados e organizados sob uma estrutura rígida de comando. Em contraste, os cavaleiros medievais eram vassalos que serviam aos seus senhores em troca de terras e títulos, e sua habilidade marcial era combinada com uma ética de cavalaria que enfatizava a lealdade, a honra e a

---

sobrevivência da sociedade. Eles sustentavam economicamente as outras duas ordens através do trabalho agrícola e artesanal.

<sup>96</sup>Shulamith Shahar (1983) acerca dos cavaleiros da nobreza: “O nobre também era um cavaleiro – *miles* – e esta palavra apontava para um status que o diferenciava não só do camponês (*rusticus*) mas também do soldado de infantaria (*pedes*). Como cavaleiro, ele era um guerreiro montado que passava pela cerimônia de iniciação na cavalaria, que na Alta Idade Média também tinha significado religioso (de modo que o iniciado se tornava um cavaleiro cristão – *miles Christianus*). A cavalaria criou um denominador comum para os diferentes estratos da nobreza na maioria dos países da Europa Ocidental. Como o nome sugeria, a tarefa daqueles que pertenciam a esta classe, e que eram denominados guerreiros (*bellatores* ou *pugnatores*), era lutar. Na literatura que descreve os pecados e omissões dos membros das várias classes, o pecado mais grave dos nobres era não cumprir sua função, que era defender outras classes. O bravo guerreiro era um componente central do ideal de cavalaria, e o nome *miles* predominava sobre todas as outras designações do nobre, uma vez que enfatizava sua função militar e imagem. Embora socialmente divididos, todos os guerreiros compartilhavam o *ethos* cavalheiresco” (SHAHAR, 1983, p. 130, tradução minha).

virilidade. Enquanto os guerreiros da Antiguidade grega e romana faziam parte de exércitos cidadãos ou profissionais, os cavaleiros medievais integravam uma classe nobre que consolidava seu poder através da guerra, do feudalismo e da aliança com a Igreja Católica.

Economicamente, o sistema feudal era sustentado pela aquisição de recursos por meio da disputa de territórios em guerras, pelos serviços das corporações de artesãos e pela agricultura, com homens e mulheres camponeses(as) trabalhando nas terras dos senhores sob condições de servidão. No entanto, sabemos também, desde os trabalhos das feministas marxistas, que a economia não se baseia apenas na venda de produtos e mercadorias, mas também em trabalhos não-remunerados, como o trabalho doméstico, de cuidado e reprodutivo, que sustentam a sociedade e a própria força de trabalho. A divisão sexual do trabalho é anterior ao sistema capitalista moderno, estando relacionada com a política patriarcal presente em muitas sociedades pré-capitalistas, tanto no Medievo quanto na Antiguidade. Contudo, como apontado por Oyèrónké Oyèwùmí (1997) e María Lugones (2008), a política patriarcal dificilmente pode ser considerada universal, mas moldada por contextos históricos específicos, especialmente aqueles derivados do pensamento político europeu. Essa perspectiva nos permite entender como o trabalho das mulheres, muitas vezes invisibilizado, foi e continua sendo fundamental para a sustentação das estruturas econômicas e sociais.

Aqui é necessário tratar especificamente das mulheres que estavam presentes nesses três estamentos, mas ocupando espaços hierarquicamente inferiores. Em *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages (O Quarto Estado: Uma História das Mulheres na Idade Média*, 1983) Shulamith Shahar explicou que as mulheres medievais eram vistas e descritas de maneira distinta dos homens, com ênfase em aspectos como sua posição econômica e estado civil. Por exemplo, uma mulher poderia ser categorizada como solteira, casada, viúva, ou conforme a riqueza de sua família, enquanto os homens eram descritos principalmente em termos de suas ocupações e funções sociais. Ela também afirmou que “a maioria dos autores de literatura ‘de estamento’ na Idade Média tratava as mulheres nobres como uma subclasse do seu sexo” (SHAHAR, 1983, p. 130, tradução minha).

Segundo Shahar (1983), as mulheres nobres na Idade Média geralmente não eram guerreiras, apesar de termos registros históricos de várias mulheres que assumiram papéis militares, embora não fossem propriamente nobres. Elas não participavam diretamente das batalhas como os homens dessa classe. No entanto, em algumas ocasiões,



as mulheres nobres defendiam castelos na ausência de seus maridos, e houve casos de herdeiras e viúvas que assumiram a defesa de suas fortalezas.

Era mais comum que apenas homens pudessem possuir feudos, pois estes estavam ligados ao serviço militar, cuja recompensa se dava com a aquisição de territórios. Em áreas onde prevalecia o princípio da primogenitura, o irmão mais novo herdava se o filho mais velho fosse uma filha. E as filhas somente herdavam se não tivessem irmãos. Contudo, com o tempo, o direito de posse dos feudos tornou-se hereditário, o que permitiu que, quando a primogenitura não vigorasse, mulheres herdassem esses territórios, apesar das contradições com as expectativas de serviço militar.

As leis de herança variavam entre os países, e a herança de feudos por mulheres não era rara devido à alta taxa de mortalidade não natural entre os homens da nobreza. Shahar (1983) apontou que, na Idade Média Central, as mulheres podiam herdar feudos em regiões como norte e sul da França, Hainaut, Flandres, Lorena Ocidental, Inglaterra, várias regiões da Itália e nos reinos de Catalunha, Aragão e Castela. Registros históricos mostram que mulheres possuíam feudos por herança, dote ou para exercer a tutela de seus filhos e filhas. Ao herdarem esses feudos, muitas mulheres, além de administrar a propriedade e o serviço militar da área, exerceram poderes de governança. Neste último caso, Shahar (1983) citou os exemplos de Berta da Suécia (907-966) e Beatriz de Brabante (1225-1288).

Como já mencionei previamente, leitora, algo que ainda é pouco estudado no campo filosófico é sobre a autoridade política das mulheres da nobreza. E qual não foi minha surpresa quando comecei a estudar a filosofia de Pizan e descobri que ela viveu em um contexto em que se debatia a exclusão das mulheres da linha de sucessão da monarquia<sup>97</sup>! Aparentemente, esse problema político não foi considerado relevante o suficiente para estar presente nos livros da filosofia política ocidental. Para a História da Filosofia da Mente Caminhante, essa questão talvez seja percebida como alarmante, um paradoxo que deve ser silenciado, já que, entre a República romana e as Repúblicas modernas, parece que apenas os homens exerceram o poder. Mas entendo que esse apagamento serviu para reforçar ainda mais a ideia de que as mulheres não possuem

---

<sup>97</sup> No âmbito do projeto *Uma Filósofa por Mês*, escrevi o texto *Christine de Pizan na França do Século XV: a Autoridade Política das Mulheres e a Lei Sálica* (2020), onde apresentei algumas das ideias discutidas aqui. Estas ideias são retomadas e aprofundadas ao longo deste capítulo.

virtudes políticas. E talvez por isso essa grande filósofa que foi Pizan tenha sido estrategicamente apagada também.

Imagine saber que diversas rainhas agiram com determinação para exercer sua autoridade política, enfrentando os obstáculos que foram estrategicamente impostos para impedi-las de reinar. Algumas chegaram a planejar o assassinato de seus esposos para alcançar o poder, como Isabel da França (1295-1358), Joana I de Nápoles (1326-1382) e Catarina, a Grande (1729-1796). Leonor da Aquitânia (1122-1204), por sua vez, utilizou a instituição do casamento para exercer seu poder tanto na França (1137-1152) quanto na Inglaterra (1154-1189). Isabel de Castela (1451-1504), junto de seu marido, unificou a Espanha e patrocinou a expedição colonizadora de Cristóvão Colombo às Américas. Elizabeth I (1533-1603) criou para si a imagem da “rainha virgem”, repudiando a obrigação do casamento e da procriação da linha sucessória. Ela declarava: “Sou casada com a Inglaterra”. Em nossas terras, foi famosa a Princesa Isabel (1846-1921), filha do Imperador Dom Pedro II, que não deixou filhos homens sobreviventes. Ela estava na linha de sucessão do trono imperial brasileiro. E serviu como regente três vezes quando seu pai viajou ao exterior. Com a assinatura da Lei Áurea, enfrentou resistência dos proprietários de escravos(as) e das elites agrárias. E em 1889, um golpe militar interrompeu sua ascensão, resultando na instauração da República brasileira.

O objetivo aqui não é enaltecer o poder monárquico por meio de uma “via feminina”, mas destacar que as mulheres exerceram e performaram o poder de maneiras significativas ao longo da história. Elas foram reconhecidas por suas virtudes políticas e demonstraram sua capacidade de comandar, liderar, legislar e defender seus territórios. Essas figuras femininas podem funcionar como referências históricas que contrastam com a narrativa tradicional, que muitas vezes retrata as mulheres apenas como oprimidas ou vitimizadas. No entanto, dar visibilidade para essas mulheres não deve ofuscar o reconhecimento das diferentes opressões e desafios enfrentados tanto por mulheres nobres quanto plebeias. Pelo contrário, esse reconhecimento enriquece nossa compreensão da complexidade e diversidade das experiências ao longo da história, lembrando-nos de que, apesar das adversidades, as mulheres encontraram maneiras de exercer poder e influência.

Por exemplo, figuras históricas como a Rainha Nzinga de Ndongo e Matamba (c. 1582-1663), que liderou a resistência contra a colonização portuguesa na região que hoje é Angola, e a Rainha Amina (c. 1533-1610), de Zazzau, que foi uma poderosa líder política e militar na região que hoje é a Nigéria, exemplificam a importância dessas

histórias para a construção da identidade de grupos que foram oprimidos e para descolonizar a história dos povos africanos e afrodescendentes, que muitas vezes foram representados imagética e conceitualmente como seres que naturalmente foram destinados à escravização. Assim, esse apagamento da autoridade política e militar das mulheres também perpassa a questão racial, e por isso, temos que atentar para os desdobramentos racistas da História da Filosofia da Mente Caminhante na Modernidade, em que o poder é apresentado não apenas como masculino, mas também embranquecido.

O pensamento patriarcal, seja ele de fundo mais teológico ou secular, seja o que permeia tanto o pensamento republicano quanto monárquico, é comumente desconsiderado como um tópico que merece estudo, sob a suposição de que foi superado pelos contratualistas modernos. Contudo, Carole Pateman(1993) denunciou a que a história do contrato sexual tem sido sufocada, e essa perspectiva de que houve uma derrota do pensamento patriarcal não corresponde à realidade – como apontarei no próximo capítulo sobre a ficção contratual. Ainda há muito trabalho a ser feito para uma compreensão filosófica e feminista das ideias patriarcais, especialmente, no Medievo.

Confesso, leitora, que sendo este um debate incipiente, encontro dificuldades para lidar com as contradições presentes nos escritos de filósofas que defenderam a “causa das mulheres”, e que o fizeram sob uma perspectiva monárquica e/ou cristã. No entanto, essa contradição deve ser enfrentada no processo de reconstrução das nossas histórias. Da mesma forma que existem contradições políticas nos escritos de filósofos canonizados, como Maquiavel ou Hobbes, o que não impediu que fossem exaustivamente estudados. Por isso, também devemos abordar as obras dessas mulheres com o mesmo rigor.

E talvez ainda haja um distanciamento das próprias estudiosas de Pizan em relação aos estudos no campo da História que revisitam a vida das rainhas (*Queenship Studies*) e discutem a autoridade política das mulheres e a lei sálica, assim como, nos séculos XVI e XVII, as questões da regência feminina e da ginecocracia. Esse tema ainda é pouco abordado nos estudos sobre Pizan no campo da filosofia, embora seja mais presente nos estudos históricos.

O motivo para tal distanciamento é incerto, mas pode ser devido a uma atitude conservadora que defende a análise estrita dos textos explicitamente escritos por Pizan e de suas influências teóricas diretas. Alternativamente, pode ser que essas estudiosas tenham abordado Pizan de acordo com uma perspectiva limitada, conforme a História da Filosofia da Mente Caminhante, buscando ver nela apenas o conservadorismo de sua época. Por isso, entendo ser importante superar essas barreiras e integrar uma análise mais

ampla e interdisciplinar para compreender plenamente o contexto e a influência das ideias de Pizan sobre a questão da autoridade política das mulheres<sup>98</sup>.

Embora Pizan não fosse uma nobre, seu pai, sendo astrólogo do rei, e ela, viúva de um notário real, viveram em meio à corte francesa e mantiveram relações próximas com mulheres da nobreza<sup>99</sup>, especialmente com a rainha Isabel da Baviera, que governou o reino durante as ausências do rei Carlos VI devido aos seus problemas de saúde mental. Pizan observou de perto as dinâmicas políticas e a autoridade feminina na corte.

As crises na monarquia francesa, como as ocorridas em 1316 e 1328 devido à morte do rei sem deixar descendentes homens, refletiram um cenário de instabilidade política que se repetiu em outros reinos fora da França. Essas situações destacaram a importância e os desafios da regência feminina e da autoridade das mulheres no poder. Quando ocorriam crises sucessórias, era comum convocar uma Assembleia de Notáveis para decidir como proceder diante do impasse. Recorrentemente, as monarcas eram pressionadas a assinar tratados abdicando de seu direito à linha de sucessão ao trono, como foi o caso de Joana da França e Isabel da França. De acordo com Sarah Hanley, em *The Politics of Identity and Monarchic Government in France: The Debate Over Female Exclusion (A Política de Identidade e Governo Monárquico na França: O Debate sobre a Exclusão Feminina, 1998)*, a exclusão das mulheres do trono francês ocorreu por meio de costumes e práticas tradicionais, e não através de uma lei pública formal.

Entendo que esses “costumes” foram influenciados pelas ideias androcêntricas e patriarcais da época, tanto da filosofia cristã quanto das que fundamentavam o pensamento monárquico e a Metáfora do Corpo Político Masculino. A intensa difamação das mulheres foi necessária para deslegitimar a autoridade política feminina, pois na época não existia um pacto social e jurídico explícito que as excluísse formalmente do espaço político, como viria a ocorrer na Modernidade. As mulheres da monarquia exerciam seus poderes a partir de sua habilidade de influenciar as decisões através das relações pessoais, especialmente nas dinâmicas familiares, no matrimônio e no papel reprodutivo para a geração de herdeiros(as). Portanto, a difamação dessas mulheres não só minava sua autoridade, mas também prejudicava suas esferas de influência pessoal e

---

<sup>98</sup> Esse é um tema que não será tratado apenas neste capítulo, mas também no próximo, especialmente com a filósofa Marie de Gournay.

<sup>99</sup> Além disso, Christine de Pizan escreveu cartas e dedicou muitos de seus trabalhos a mulheres da nobreza, como Valentina Visconti (1371-1408), Margarida da Borgonha (1393-1442) e Marie de Berry (1375-1434). Após sua morte, seus escritos continuaram a influenciar as produções literárias de outras mulheres nobres e tornaram-se parte importante de suas bibliotecas pessoais, como ocorreu com Ana de França (1461-1522) e Elizabeth I (1533-1603).

limitada, restringindo ainda mais suas possibilidades de agenciamento e poder. Nesse sentido, leitora, as obras de Pizan em defesa das mulheres e das damas ganham muita relevância política, pois fornecem uma contra-argumentação poderosa que busca reestabelecer a dignidade, a excelência e a importância das mulheres na história política e social.

Em *Ambiguous Realities: Women in the Middle Ages and Renaissance* (*Realidades Ambíguas: Mulheres na Idade Média e Renascimento*, 1987), Cary J. Nederman e N. Elaine Lawson explicaram que, na Idade Média, a divisão entre o público e o privado era menos definida do que a *oikos* grega e a *familia* romana na Antiguidade, com suas respectivas divisões sexuais do trabalho. Isso se devia à distribuição fragmentada do poder político entre uma aristocracia de guerreiros, cuja relação entre si era tênue e frágil. Tradicionalmente, as mulheres nobres foram representadas como seres passivos, confinados ao espaço doméstico e privados de influência política. No entanto, esses autores argumentaram que a estrutura familiar e doméstica era central para a política aristocrática, o que permitia às mulheres exercerem considerável influência.

A estrutura da casa, da família e da corte formava grande parte do espaço onde a política era exercida, especialmente para a elite aristocrática. Desta forma, no período medieval, os argumentos que buscavam inferiorizar as mulheres associando-as com a domesticidade não podiam mais ser usados como base para sua exclusão do espaço político. Embora excluídas quase totalmente das atividades militares e da cavalaria – a identidade da classe dirigente medieval – as mulheres desempenharam papéis significativos na corte. Elas participavam ativamente das dinâmicas políticas através de suas habilidades em tecer redes de influência e administrar seus domínios, demonstrando que, mesmo sob restrições, elas encontraram formas de exercer poder e influência substancial.

Houve um momento na história da França em que a lei sálica<sup>100</sup> foi invocada como justificativa jurídica para impedir que rainhas e seus(as) descendentes assumissem

---

<sup>100</sup> A Lei Sállica, um código legal criado por volta do século V pelo rei Clóvis para o povo franco-sálio, permaneceu relativamente esquecida até ser redescoberta e trazida de volta ao debate público nos séculos XIV e XV. Na época, foi utilizada como argumento para excluir as mulheres da sucessão ao trono francês. Originalmente destinada a regular questões de herança e propriedade, a lei foi reinterpretada no século XIV para atender a interesses políticos específicos. O ressurgimento desse código foi acompanhado de uma série de mitos perpetuados por historiadores e filósofos, como a crença de que a Lei Sállica tinha uma origem antiga e que sua aplicação teria sido contínua ao longo da história. Afirmava-se que a linha de sucessão francesa nunca havia sido interrompida, remontando ao povo troiano, do qual a dinastia merovíngia seria descendente. Além disso, difundiu-se a ideia de que a Lei Sállica continha uma proibição explícita contra a herança de terras e a sucessão real por mulheres. Essa interpretação histórica contribuiu para legitimar a exclusão das mulheres do trono, apresentando-a como uma tradição legal antiga, o que moldou

o trono, possivelmente em resposta à percepção de um poder exercido por elas, mesmo que de forma difusa. No período em que Christine de Pizan viveu, essa lei foi usada especificamente para barrar o governo de monarcas mulheres. Jean de Montreuil (1361-1418), um diplomata e humanista ligado à corte do rei Carlos V, foi uma figura central nesse esforço. Além de participar da *Querelle du Roman de la Rose* em defesa de Jean de Meun, Montreuil tentou transformar a prática de exclusão das mulheres do trono, que até então era costumeira, em uma norma legal pública.

Segundo Sarah Hanley (1998), o diplomata Jean de Montreuil redigiu um tratado intitulado *A Toute la Chevalerie* (1409-1413), no qual contestou diversas ideias que Christine de Pizan havia defendido em favor das mulheres. Montreuil também afirmou ter consultado uma cópia em latim da lei sálica e argumentou que essa legislação deveria ser interpretada como uma ordem real para legitimar a exclusão das mulheres da sucessão ao trono. Entretanto, conforme Hanley, Montreuil apresentou uma versão alterada do manuscrito, contendo correções e falsificações realizadas por ele mesmo. Em outros textos, como *Traité Contre les Anglais* (1413) e *Traité* (1416), ele reforçou esses mesmos pontos, mantendo sua oposição à possibilidade de mulheres ascenderem ao trono da França.

Além de Montreuil, vários outros escritores, juristas e clérigos nos séculos XIII, XIV e XV citaram ou defenderam a lei sálica em seus escritos, como Jean de Joinville (1224-1317), Nicole Oresme (1320-1382), Philippe de Mézières (1327-1405), Jean Juvenal des Ursins (1388-1473), Noël de Fribois (1400-1467), Terre Rouge (autor anônimo), entre muitos outros.

Mesmo nos séculos XVI e XVII, ou seja, após a publicação e circulação das obras de Pizan e de outras filósofas que desafiaram os escritos que difamavam as mulheres, surgiram obras famosas que difamavam a autoridade política das rainhas, que questionaram a legitimidade de suas regências, argumentando contra a regência feminina e a possibilidade de uma ginecocracia. Entre esses patriarcalistas destacam-se John Knox (1514-1572), com *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (*O Primeiro Soar da Trombeta: Contra o Monstruoso Regimento de Mulheres*, 1558); Jean Bodin (1530-1596), com *Les Six Livres de la République* (*Os Seis Livros da*

---

significativamente a política dinástica da França medieval. Assim, a Lei Sálica, embora inicialmente fosse um código para questões de herança entre os francos-sális, foi reconfigurada nos séculos XIV e XV para reforçar a exclusão das mulheres da sucessão monárquica, com grande impacto na política e na percepção de legitimidade dinástica da época.

*República*, 1576); John Overall (1559-1619), com *Convocation Book (Livro da Convocação*, 1606); Giuseppe Passi (1560-1618), com *I Donneschi Difetti (Os Defeitos das Mulheres*, 1599); e Robert Filmer (1588-1653), com *Patriarcha, or the Natural Power of Kings (Patriarca, ou o Poder Natural dos Reis*, 1680) – cujas obras serão abordadas no próximo capítulo.

Leitora, essa história da filosofia política ainda não foi contada! Ao pesquisar nos livros de filosofia política medieval, encontro que o grande debate da época tratava sobre a relação entre os limites do poder temporal dos reis e o poder espiritual dos papas, ambos homens, sem nenhuma menção às mulheres. Por isso, agora vou revisitar a História da filosofia política medieval ocidental, construída pelo *malestream*, para entender como se deu a exclusão das mulheres em relação aos conceitos de poder e autoridade do que chamamos de filosofia medieval. Em seguida, vou retomar esses debates especificamente com Christine de Pizan.

Entendo que, ao mergulharmos nesta História, podemos compreender melhor o contexto no qual Pizan escreveu e as barreiras que enfrentou. Isso nos permitirá retomar seus debates com uma perspectiva mais rica e bem-informada, oferecendo uma abordagem mais ampliada da filosofia política medieval ocidental e das contribuições das mulheres que foram historicamente apagadas.

Na história da filosofia política medieval escrita pelo *malestream*, é dito que no período medieval, entre os séculos V e IX, bispos e papas começaram a acumular influência, propriedades e poder crescentes, e a filosofia experimentou uma transformação sob o patrocínio e a orientação da Igreja Católica. Entretanto, essa autoridade não foi exercida facilmente; pelo contrário, foi constantemente contestada, com monarcas disputando a influência política com os papas. No seu início, foi também um período marcado por um dualismo neoplatônico, expresso através de relações de oposição, subordinação ou cooperação entre o secular e o eclesiástico, a terra e os céus, a cidade dos homens e a cidade de Deus, a natureza humana e a natureza divina de Cristo, assim como entre o corpo e o espírito. Desse modo, o espectro político do Medievo estendeu-se por um amplo leque, apresentando várias nuances, teorias e doutrinas políticas nesse sentido.

O Papa Gelásio I (410-496), no século V, foi um dos autores que colaborou para a definição e o reconhecimento dos poderes espiritual e temporal. Através de uma carta enviada ao Imperador Bizantino Anastácio I, Gelásio articulou a ideia de que Deus instituiu dois poderes principais no mundo: o sagrado, representado pelos papas, e o real,

personificado pelos reis. Gelásio estabeleceu que cada um desses poderes possuía seu domínio específico de autoridade, com o papa servindo como o líder espiritual supremo, encarregado da salvação das almas e da orientação moral da humanidade, e o rei ou imperador servindo como líder terreno, gerenciando os assuntos civis e políticos.

Embora Gelásio tenha enfatizado que esses dois poderes fossem essenciais e devessem coexistir em harmonia, ele também delineou uma hierarquia praticamente implícita, atribuindo primazia ao poder espiritual devido ao seu envolvimento com questões relacionadas à salvação eterna, considerada superior aos interesses temporais e materiais do poder dos reis. Gelásio defendeu também uma colaboração respeitosa entre Igreja e Estado, frisando a necessidade de uma clara demarcação entre os dois para prevenir conflitos e abusos de autoridade. Ademais, ele sustentou que em situações em que o governo secular falhasse ou agisse de forma imoral, caberia à autoridade espiritual intervir e corrigir tais desvios para preservar a ordem moral e espiritual da sociedade. Esta perspectiva fortaleceu a posição do papado e ofereceu uma justificativa para sua influência sobre os governantes seculares em matérias de moralidade e justiça ao delinear os contornos para o desenvolvimento posterior das teorias que influenciariam o pensamento político e religioso na Europa medieval.

Este posicionamento reflete também a perspectiva de Santo Agostinho em *A Cidade de Deus* (*De Civitate Dei*, escrita entre 413 e 426 d.C.), quem representou o poder temporal como necessário e legítimo, mas inferior e subordinado ao poder espiritual, que teria como objetivo último a salvação eterna e a condução da humanidade de acordo com os desígnios divinos. Já a posição de Tomás Aquino é mais moderada. Em *Suma Teológica* (*Summa Theologica*, escrita entre 1265 e 1274), Aquino defendeu que o poder espiritual tem uma certa preeminência sobre o poder temporal porque a salvação das almas é de maior importância do que os bens temporais. No entanto, ele também reconheceu a importância e a autonomia do poder temporal em sua esfera própria. Para Aquino, o ideal seria que ambos os poderes trabalhem em harmonia, cada um respeitando os limites e a autoridade do outro, mas com o poder espiritual tendo a palavra final em questões que envolvem a moral e a fé.

Após a exposição da dualidade dos poderes por Papa Gelásio I, outro marco político que merece destaque na história das ideias políticas medievais é a teoria da *plenitudo potestatis* (plenitude de poder), que marcou uma transformação nos âmbitos jurídico e teológico medieval. Esta teoria buscava estabelecer a autoridade suprema do Papa não apenas sobre a Igreja, mas também sobre os assuntos temporais, e começou a



ser mais explicitamente formulada durante o século XIII<sup>101</sup>, com a consolidação da Igreja católica, do direito canônico e a centralização do poder papal.

O Papa Inocêncio III (1160-1216) argumentou que sua autoridade não provinha meramente de sua posição eclesiástica, mas diretamente de Deus, consolidando-se como um líder espiritual supremo e, em certas circunstâncias, como governante temporal. Ele afirmou que o papa era o Vigário de Cristo na Terra, dotado de um poder que transcendia a mera administração da Igreja, estendendo-se ao espaço político e secular.

Inocêncio III utilizou a doutrina da *plenitudo potestatis* para justificar sua jurisdição sobre reis e imperadores, e afirmou que o poder espiritual tinha supremacia sobre o poder temporal. Durante seu papado, que representou o auge do poder papal medieval, Inocêncio III desempenhou um papel crucial em eventos políticos e militares significativos, incluindo as Cruzadas.

Ele convocou a Quarta Cruzada (1202-1204), que resultou na tomada de Constantinopla e na criação do Império Latino, o que demonstra a complexa interseção de interesses religiosos e políticos. Além disso, Inocêncio III foi um fervoroso defensor das Ordens Religiosas Militares, como os Templários e os Hospitalários, que combinavam vida monástica com a defesa militar da Cristandade. Essas ordens não apenas protegiam os peregrinos e os territórios cristãos (como os Estados Papais), mas também atuavam como forças políticas e militares influentes na Europa. Ademais, Inocêncio III também exerceu uma influência significativa sobre a política europeia, interveio em várias disputas dinásticas e coroações reais, e exerceu sua autoridade para excomungar monarcas que desafiavam seu poder, como o rei João da Inglaterra (1166-1216) e o imperador Otão IV (1175-1218). Sua capacidade de intervir em questões temporais reforçou a imagem do papado como uma entidade política poderosa e indispensável no cenário europeu.

Contudo, o desenvolvimento do poder papal não ocorreu sem enfrentar resistências e críticas. Entre essas críticas, destaco a obra *De Consideratione (Sobre a Consideração)*, escrita entre 1149-1152), de São Bernardo de Claraval (1090-1153), monge cisterciense e teólogo de grande influência, obra essa que foi dirigida para o Papa

---

<sup>101</sup> Egídio Romano (Giles de Roma), um filósofo e teólogo do final do século XIII e início do século XIV, escreveu a obra *De Ecclesiastica Potestate (Sobre o Poder Eclesiástico)*, 1302), em que apresentou uma defesa do poder supremo do papado, tanto em questões espirituais quanto temporais. Essa obra é considerada uma das expressões mais claras do pensamento hierocrático da época. Ele argumentou que, como a salvação das almas é o objetivo supremo e mais importante, e como a Igreja é a guardiã da salvação, segue-se que o poder espiritual deve ter autoridade sobre o poder temporal. Esta autoridade não se limita apenas a questões de fé e moral, mas se estende a todos os aspectos da vida e governança.

Eugênio III (1088-1153). A crítica de Claraval ao poder papal, embora moderada, foi significativa por focar na conduta e no comportamento dos próprios papas, ao invés de apresentar uma oposição direta à teoria da *plenitudo potestatis*.

Sua obra, considerada um “Espelho para os Papas”, tal como o “Espelho dos Príncipes”, ficou conhecida pela ênfase na humildade e espiritualidade, e pela crítica ao envolvimento excessivo do papado em questões temporais, apesar de não ter necessariamente negado a autoridade do papa sobre tais questões. Claraval abordou a necessidade dos governantes da Igreja de não se ocuparem exclusivamente de audiências e decisões de litígios, destacando que o Papa não deve estar tão absorvido nos assuntos de outros homens a ponto de negligenciar a si mesmo.

Ele também argumentou que a administração da justiça é uma preocupação mais apropriada para governadores temporais do que para bispos; e que nada merece mais consideração do que a piedade e as coisas eternas. Claraval expôs que a prática dos papas da sua época deveria ser gradualmente corrigida, para que pudesse imitar melhor as tradições antigas. Ele destacou ainda a importância do exame de consciência e afirmou que o Papa deveria esforçar-se não para submeter todos os homens ao seu poder, mas para trazê-los para a Igreja. E concluiu que a autoridade da Igreja deveria ser exercida com sabedoria e humildade, sempre com foco na salvação espiritual e na verdadeira missão da Igreja.

Essa obra desempenhou um papel importante na filosofia medieval por ter influenciado pensadores anti-hierocráticos posteriores, que criticaram a teoria da plenitude do poder papal, como Dante Alighieri (1265-1321), em *De Monarchia* (*Sobre a Monarquia*, escrita entre 1312 e 1313), Marsílio de Pádua (1275-1342), em *Defensor Pacis* (*O Defensor da Paz*, 1324) e Guilherme de Ockham (1287-1347), em *Dialogus* (*Diálogo*, escrita entre 1332 e 1347).

Um parêntese deve ser feito aqui, leitora, para notar que raramente é comentado na História da Filosofia da Mente Caminhante que a filósofa Hildegarda de Bingen (1098-1179), uma abadessa beneditina, trocou cartas com Bernardo de Claraval. Segundo Maria Martins e Edla Eggert (2022), Bernardo contribuiu para o reconhecimento da veracidade das visões dessa abadessa. Ele a incentivou e submeteu sua obra *Scito vias Domini* (*Conheça os Caminhos do Senhor*, 1151-52) à aprovação no Sínodo reformista de Trier e, posteriormente, ao Papa Eugênio III. “Ambas as autoridades identificaram o caráter genuíno das visões de Hildegarda de Bingen. Assim, a partir do momento em que obteve

permissão para escrever, ela produziu sem parar, até o momento de sua morte, aos 81 anos” (MARTINS; EGGERT, 2022, p. 20).

É importante reconhecer a expressão criativa das visões de Hildegarda, nas quais o próprio Deus Pai se revela a ela, permitindo-lhe prescrever recomendações sobre as virtudes e os vícios humanos. Além disso, é importante valorizar seu papel de liderança ao dirigir um convento de freiras na montanha de Rupertsberg. Devemos também dar atenção aos seus escritos sobre medicina e ciência natural, *Physica (Física)* e *Causae et curae (Causas e curas)*, onde ela defendeu perspectivas mais positivas sobre os corpos e a libido sexual. Suas contribuições não se limitaram à teologia, com as obras *Scivias* (abreviação de *Scito vias Domini*), *Liber Vitae Meritorum (Livro dos Méritos da Vida)* e *Liber Divinorum Operum (Livro das Obras Divinas)*; ela também produziu obras notáveis de poesia e música, como a *Symphonia Harmoniae Caelestium Revelationum (Sinfonia da Harmonia das Revelações Celestes)* e *Ordo Virtutum (A ordem das Virtudes)*, além de ter desenvolvido a língua Ignota. Essas realizações ocorreram dentro de um contexto filosófico profundamente excludente, especialmente em relação à acessibilidade das mulheres ao poder espiritual cristão. Esse poder e essa autoridade permeavam fundamentalmente todas as formas de expressão de conhecimento e arte. Ao reconhecer a amplitude e profundidade do trabalho de Hildegarda, destacamos a importância de sua contribuição<sup>102</sup> e a resistência que enfrentou em uma sociedade que limitava o papel das mulheres no domínio espiritual e intelectual.

Retomando a História escrita pelo *malestream*, outro escrito importante na história do debate político medieval foi a bula *Unam Sanctam*, promulgada em 1302 pelo Papa Bonifácio VIII (1235-1303). Nela, o papa apresentou uma das formulações mais definitivas e absolutas da autoridade papal, incluindo a referência aos dois gládios, ou duas espadas – uma metáfora importante para a filosofia política medieval –, simbolizando os poderes espiritual e temporal. A teoria dos dois gládios pode ser compreendida a partir de uma alusão à passagem bíblica do Evangelho de Lucas, capítulo 22, versículos 35-38, que ocorreu num contexto profundamente simbólico e profético.

---

<sup>102</sup> É importante destacar que Hildegarda de Bingen realizou uma defesa significativa da figura de Eva, especialmente em sua obra *Liber Divinorum Operum*. A reabilitação de figuras femininas no cristianismo é uma questão de grande relevância no contexto medieval, uma vez que as autoridades política e espiritual estavam intimamente entrelaçadas. Esse aspecto será abordado ao longo deste capítulo e retomado com a contribuição filosófica de Christine de Pizan. Embora não tenha sido possível aprofundar essa questão no presente trabalho, recomendo a leitura da tese de doutorado “Desvendando Eva: O Feminino em Hildegarda de Bingen” (2017), de Mirtes Emília Pinheiro, para um estudo mais detalhado sobre o tema.

Imediatamente antes deste diálogo sobre as espadas, Jesus compartilhou com seus discípulos a Última Ceia, onde instituiu a Eucaristia e antecipou o momento de sua traição. Ele então alertou seus discípulos sobre os eventos iminentes que culminariam em sua crucificação, explicando que tais acontecimentos estariam alinhados com as profecias do Antigo Testamento, particularmente aquelas do livro de Isaías. Neste contexto dramático, Jesus transmitiu instruções específicas: “Agora, porém, quem tem bolsa, tome-a, bem como a sacola; e quem não tem espada, venda sua capa e compre uma”. A resposta dos discípulos foi: “Senhor, aqui estão duas espadas”. Em resposta, Jesus afirmou: “É o suficiente”. Este diálogo tem sido objeto de diversas interpretações ao longo da história<sup>103</sup>.

Na bula, Bonifácio utilizou a metáfora das duas espadas para argumentar que, embora existam dois poderes distintos (espiritual e temporal), com base nessa passagem bíblica, ambos devem estar sob a autoridade da Igreja. Ele explicou que a autoridade para manejar o gládio temporal, que é destinado à defesa e à administração da justiça temporal, é conferida ao poder real, mas deve ser exercido sob a supervisão e com a autorização do poder espiritual.

É interessante, leitora, notar como são variadas as imagens utilizadas na Idade Média. Esse uso simbólico e estratégico da imagem da espada ilustra como Bonifácio VIII buscou afirmar a supremacia do poder espiritual, reforçando a ideia de que a autoridade papal é derivada diretamente do mandato divino, conforme interpretado nas Escrituras. Segundo Henry Loyn, em *Dicionário da Idade Média* (1990), a questão permaneceu sem resolução definitiva a questão dos dois gládios: se Deus havia concedido ao Papa tanto o poder espiritual quanto o temporal, e o Papa teria então delegado o poder temporal ao imperador, ou se o poder temporal era, desde o início, legítimo e próprio do imperador.

Embora pareça uma digressão, o fato é que o que se considera a principal temática da filosofia política medieval, escrita pelo *malestream*, é importante para a análise da representação das mulheres no contexto da filosofia cristã medieval. Esta, como apontarei mais adiante, foi marcada pelo androcentrismo e patriarcalismo. Essas

---

<sup>103</sup> Na contemporaneidade, a interpretação literal desta passagem também tem encontrado ressonância em debates políticos e culturais mais amplos. Particularmente em alguns círculos de movimentos da extrema-direita no Brasil, o diálogo sobre as duas espadas tem sido utilizado para justificar ideologicamente a defesa da venda e compra de armas. Esses grupos citam essa passagem como uma autorização divina para o armamento civil, o fomento à indústria de armas, o culto à violência e o suposto direito à autodefesa, refletindo como textos religiosos podem ser mobilizados em contextos políticos diversos e, muitas vezes, controversos.

reflexões são igualmente cruciais para a análise da Metáfora do Corpo Político Masculino, bem como para compreendermos a filosofia de Christine de Pizan.

A filosofia cristã é um campo dominado por homens que, em sua maioria, defenderam a inferioridade e submissão das mulheres aos homens, justificando essa hierarquia como resultado da vontade divina. No entanto, essa tentativa de oprimir os corpos das mulheres e apagar suas contribuições nunca se deu de forma absoluta e sem resistências. As mulheres encontraram maneiras de atuar politicamente e socialmente, desafiando as normas impostas. Rainhas regentes exerceram poder político significativo, e as trabalhadoras desempenharam papéis cruciais em revoltas camponesas. Além disso, muitas mulheres se destacaram em diversos contextos: viúvas que possuíam propriedades e estavam livres da autoridade marital, freiras e abadesas em conventos femininos, comunidades autônomas como as Beguinhas, profetisas influentes em comunidades cristãs, e líderes militares como Joana d'Arc, são alguns exemplos.

Mas o contexto das mulheres no cristianismo primitivo revela uma mudança significativa na percepção sobre a participação das mulheres dentro dos espaços religiosos, o que gerou um debate político crucial, mas pouco abordado. Há evidências que indicam a presença de mulheres ocupando postos de liderança no trabalho missionário, como profetisas, episcopas, diaconisas, e até mesmo através de um ministério formado por mulheres viúvas. Contudo, conforme mencionou Karen Jo Torjesen, em seu livro *When Women were Priests (Quando as Mulheres eram Padres, 1995)*, uma mudança drástica ocorreu com a transição das “igrejas domésticas” para as grandes basílicas públicas. Essa expansão não só alterou os espaços físicos, mas também transformou a percepção sobre a liderança espiritual feminina.

Nos novos espaços públicos e mais visíveis, a liderança das mulheres passou a ser questionada e, eventualmente, reprimida. Além das mudanças arquitetônicas e espaciais, a institucionalização da liderança masculina, a realização de Concílios que decretavam restrições à participação das mulheres e normas relativas ao comportamento feminino, contribuíram para essa repressão<sup>104</sup>. Novos argumentos filosóficos e disputas

---

<sup>104</sup> Kim Power, em *Veiled Desire: Augustine on Women (Desejo Velado: Agostinho sobre as Mulheres, 1996)*, destacou que essa exclusão foi reforçada pelo ideal greco-romano da amizade masculina e a subsequente marginalização das mulheres nos círculos de poder eclesiástico com o crescimento de lideranças masculinas nas igrejas e na monarquia. Power também abordou como os sínodos da época começaram a ditar normas que se pretendiam extensões de uma suposta lei natural divina, influenciando diretamente a vida das mulheres, como a proibição de cortar os cabelos, a qual deveria ser obedecida como um mandamento divino. Se optassem por cortar os cabelos, eram obrigadas a usar um véu, marcando simbolicamente sua submissão ao poder patriarcal e divino. Outras restrições impostas incluíam a proibição

simbólicas<sup>105</sup> baseadas nas interpretações das Escrituras surgiram, perpetuando e transformando as ideias patriarcais já presentes nas filosofias grega e romana.

Na Antiguidade, mesmo com as ideias e a política patriarcal vigente em grande parte das sociedades antigas, as mulheres ainda detinham certa influência e autoridade devido à presença de deusas femininas. Às imagens e nomes dessas deusas era atribuído poder, criando uma identificação e representação do feminino através delas. Especialmente na Roma Antiga, as mulheres desfrutavam de um papel relativamente influente como sacerdotisas em cultos dedicados às deusas. No capítulo anterior, foi mencionado o exemplo das Vestais e da deusa Fortuna, onde os rituais e as funções religiosas eram acessíveis às mulheres, conferindo-lhes um espaço para performar esse poder espiritual e social.

Contudo, essa realidade contrasta profundamente com as práticas adotadas nas comunidades cristãs emergentes. Com a ascensão do Cristianismo, houve uma significativa mudança, marcada pela deslegitimação das deusas pagãs e, conseqüentemente, da autoridade e poder atribuídos às mulheres através dessas imagens divinas. Isso não significou que as deusas antigas, as alegorias, metáforas e imagens associadas ao feminino em termos espirituais desaparecem completamente, mas o imaginário espiritual sofreu uma masculinização sem precedentes.

Podemos observar na filosofia medieval menções à Deusa Fortuna, às Musas e a outras alegorias femininas. Contudo, o poder atribuído a essas imagens já não possui a mesma magnitude que na Antiguidade, especialmente quando comparado ao Deus Pai cristão. Durante a Idade Média, essas imagens femininas foram progressivamente desvalorizadas e subordinadas ao escrutínio teológico cristão, que centralizou o poder

---

de mulheres se aproximarem do altar devido à suposta “poluição” ou “imundície” causada pela menstruação (algo que foi expresso por Santo Agostinho, por Tomás de Aquino e em Levítico 15:19-30), a exigência de viver em comunidades segregadas por sexo, e a restrição de presença feminina em locais que bispos ou outros líderes frequentavam, perpetuando um estado de submissão e marginalização. Em contraposição ao contexto medieval, Simone de Beauvoir escreveu sobre um interessante costume das mulheres na Antiguidade: “As jovens de certas cidades gregas ofereciam em homenagem no templo de Astarté um trapo manchado com seu primeiro sangue. Mas desde o advento do patriarcado só se atribuíram poderes nefastos ao estranho licor que escorre do sexo feminino” (BEAUVOIR, 2009, p. 190-191)

<sup>105</sup> Stanley Grenz e Denise Muir Kjesbo, em *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry (Mulheres na Igreja: Uma Teologia Bíblica do Ministério Feminino)*, 1995), afirmaram: “A arte cristã dos séculos I e II retrata mulheres realizando várias atividades ministeriais – administrando a Ceia do Senhor, ensinando, batizando, cuidando das necessidades físicas da congregação e liderando orações públicas. No entanto, revisionistas posteriores aparentemente tentaram ocultar vestígios da participação das mulheres em atividades que se tornaram prerrogativas masculinas. Um exemplo é o afresco nas Catacumbas de Priscila, que pode ter originalmente retratado uma celebração da Eucaristia na qual a líder e todas as participantes eram mulheres. Mas o afresco foi alterado para que a líder pareça ser um homem, em vez de uma mulher” (GRENZ; KJESBO, 1995, p. 39, tradução minha).

divino em imagens associadas ao masculino. Assim, enquanto em certos períodos da Antiguidade as deusas representavam forças autônomas que eram veneradas, na filosofia medieval elas passaram a ser tratadas mais como metáforas literárias ou simbolismos secundários, sem poder político. Essa transformação reflete a crescente masculinização do poder espiritual e a exclusão das mulheres das imagens religiosas e filosóficas, consolidando uma unilateralidade do poder que se tornou característica da filosofia canônica medieval. Ao centralizar o poder espiritual em imagens masculinas, a filosofia medieval não só marginalizou as imagens femininas divinas, mas também reforçou a exclusão das mulheres do poder religioso e político.

No âmbito da filosofia cristã, foram desenvolvidas interpretações que reforçam a ideia da superioridade masculina a partir da história do Criacionismo, em que Deus criou o mundo a partir do nada (*ex nihilo*) e através de Sua palavra (Verbo). Ao criar o primeiro homem e a primeira mulher, Adão passou a ser o representante de todos os homens na Terra, e Eva, a representante de todas as mulheres. Por ter sido criada cronologicamente depois de Adão, a partir de um material retirado de sua costela ou de sua parte lateral; por Deus ter afirmado que Eva seria criada como uma ajudante ou auxiliar de Adão para que ele não ficasse sozinho; e por Adão posteriormente a ter nomeado como “Mulher”; todos esses elementos simbólicos foram usados para demarcar a superioridade do poder e da autoridade masculinas. Adão, assim, é percebido como um ser masculino autônomo, enquanto Eva é considerada um ser feminino cuja existência é derivada e dependente de um homem.

Essa história, leitora, está profundamente incorporada à filosofia política medieval ocidental, sendo aceita de maneira incontestada e raramente mencionada ou questionada em seus fundamentos. Isso a torna uma estrutura invisível que sustenta a construção de poder e autoridade no pensamento medieval europeu. A aceitação dessa história sem crítica reforça a exclusão das mulheres dos espaços políticos e religiosos, perpetuando um sistema de poder unidimensional e patriarcal que invisibiliza a contribuição e a presença das mulheres na filosofia e na sociedade medieval.

Segundo essa interpretação da antropologia cristã, a própria “ordem” da Criação divina estabelecerá a superioridade masculina nos planos divinos, justificando uma hierarquia sexual *eterna* como parte da ordem natural. Destaco, desde já, leitora, como é prevalente a “lógica” de que as mulheres representam novamente esse “outro” que é um auxiliar, um apêndice funcional, uma “parte contributiva”, mas não constitutiva do ato criativo, como discutido no capítulo anterior.

Foi igualmente relevante para a disseminação da ideia da submissão feminina o episódio bíblico de Gênesis 3:1-6, onde Eva comeu o fruto proibido. Este episódio é fundamental na tradição cristã e tem sido interpretado ao longo dos séculos de maneira a associar as mulheres com o pecado, a morte e a fraqueza moral. Segundo o relato bíblico, Eva foi tentada pela serpente a comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, apesar da proibição divina. Eva, vendo que o fruto era atraente e desejável, cede à tentação e o come. Em seguida, ela oferece o fruto a Adão, que também o come. Este ato de desobediência à “vontade de Deus” – considerada o fundamento da lei moral e da autoridade política na filosofia cristã – resulta na expulsão de ambos do Jardim do Éden, o paraíso terrestre, e na introdução da dor, do pecado, da culpa e da morte no mundo, além do afastamento da humanidade em relação a Deus.

Após a Queda da humanidade, a história bíblica avança para o fim dos tempos, descrito no Livro do Apocalipse. O Apocalipse relata uma série de eventos catastróficos que culminam na batalha final entre as forças do bem e do mal. Este período de tribulação é seguido pela ressurreição dos corpos, onde os mortos serão levantados de suas sepulturas para enfrentar o Juízo Final. No Juízo Final, Deus avaliará as ações de cada indivíduo, recompensando os justos com a entrada no Reino de Deus e condenando os ímpios à punição eterna. Finalmente, no Reino de Deus, a “imagem de Deus” é restaurada na humanidade, um estado de existência perfeita onde o mal é completamente erradicado e a comunhão plena entre Deus e a humanidade é renovada, simbolizando a redenção e a restauração da Criação à sua glória original.

A hermenêutica e a exegese filosófica cristã interpretaram o episódio de Eva comendo a maçã de diversas formas, muitas vezes reforçando a ideia da inferioridade feminina. Eva foi apresentada como a primeira a ceder ao pecado, reforçando a noção de que as mulheres são mais suscetíveis ao engano e moralmente mais fracas do que os homens, e que necessitam de orientação e controle externo, inclusive no âmbito sexual. Qualquer desvio moral feminino é considerado uma reafirmação dessa natureza inferior. Essa fraqueza também foi interpretada no sentido de que a responsabilidade pela Queda recai mais pesadamente sobre Eva (e todas as mulheres) do que sobre Adão, sendo ela a culpada por Deus ter encarnado em Jesus, que foi morto, torturado e crucificado para salvar a humanidade. Além disso, o fato de Eva não só ter desobedecido à vontade de Deus, mas também ter tomado a iniciativa de comer o fruto proibido e de oferecê-lo a Adão, sem consultá-lo, é percebido como um ato de desobediência extrema ao patriarcado (e à autoridade de Adão).



Ainda mais condenável é o fato de Eva ter colaborado com a serpente (Satanás), o que serviu para representar as mulheres como mais próximas de todos os males do mundo, mais facilmente seduzidas pelo diabo e até mesmo como portais demoníacos. Essa ideia foi comum durante o Medievo e o Renascimento e deu vazão a doutrinas e práticas perversas, como a caça às bruxas efetuada pela Inquisição Católica.

A perseguição realizada pela Inquisição encontra ressonância com a história de Marguerite Porète, uma beguina francesa e mística, conhecida por sua obra *Le Mirouer des Simples Âmes (O Espelho das Almas Simples)*. Através de um diálogo alegórico entre a Alma (personificação de Porète), a Dama Amor (Deus) e a Razão (Santa Igreja, a pequena), Porète descreveu o processo liberatório pelo qual a Alma pode alcançar a união com Deus. Ela propôs que a alma, ao atingir um estado de pureza e simplicidade, pode transcender as limitações impostas pela moralidade convencional e pelas práticas religiosas formais. Por essa obra, Porète foi acusada de promover uma forma de espiritualidade que desafiava as doutrinas oficiais da Igreja, especialmente por suas reflexões sobre a aniquilação do eu e a união direta com Deus sem a necessidade de mediação eclesiástica. A Inquisição condenou e queimou seus escritos e, após se recusar a renunciar às suas crenças, ela foi queimada na fogueira em 1310. Sua história é um exemplo poderoso das tensões entre o pensamento místico e a ortodoxia religiosa, bem como da resistência das mulheres em um contexto profundamente patriarcal.

No final do século XV, outro texto viria a reforçar essa perspectiva misógina e a intensificar a violência contra as mulheres. O livro *O Martelo das Feiticeiras: Esmagando as Bruxas e sua Heresia como a Espada Mais Poderosa (Malleus Maleficarum: Maleficas et earum haeresim, ut framea potentissima conterens)*, escrito por Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, dois inquisidores dominicanos, e publicado pela primeira vez em 1487, apresenta uma perspectiva misógina que auxiliou a torturar e matar inúmeras mulheres por serem consideradas representantes do pecado original:

Pois embora o diabo haja tentado a Eva com o pecado, foi Eva quem seduziu Adão. E como o pecado de Eva não teria trazido a morte para a nossa alma e para o nosso corpo se não tivesse sido também cometido por Adão, que foi tentado por Eva e não pelo demônio, é ela mais amarga que a morte (KRAMER; SPRENGER, 1997, p. 120).

É impressionante como toda essa ordem simbólica cristã deu vazão a tantas práticas políticas perversas em relação às mulheres. As consequências do pecado original, conforme descritas em Gênesis e ditadas por Deus, incluem a dor no parto para a mulher

e a declaração de que seu desejo será para servir ao marido, que a governará. Pobre Eva! Quantas mulheres não sofreram por causa de sua imagem e história! Sem o peso do pensamento patriarcal, Eva poderia ser percebida como uma das nossas primeiras filósofas, uma mulher repleta de curiosidade pela sabedoria, questionadora do status quo, desbravadora do desconhecido e amiga dos animais e da árvore do conhecimento.

Em contraste com Eva, criou-se ao longo do tempo, a imagem idealizada da mulher como assexual, humilde, pura, amorosa, cheia de graça, obediente, virgem<sup>106</sup> e maternal, simbolizada por Maria, a mãe de Deus (*Theotokos*<sup>107</sup>); uma imagem, diga-se de passagem, completamente impossível de ser imitada pelas mulheres mundanas.

Ao longo do tempo, a Igreja Católica adotou vários dogmas sobre Maria, entre eles a doutrina da Imaculada Conceição, proclamada oficialmente em 1854, que afirma que Maria foi concebida sem o pecado original, graças à intervenção divina em seu nascimento. Isso a torna distinta de Eva e uma imagem mais “positiva” na economia da salvação divina. A doutrina da Concepção Virginal afirma que a concepção de Jesus foi realizada pelo Espírito Santo no ventre de Maria, sem a intervenção de um pai humano. A doutrina da Perpétua Virgindade de Maria sustenta que ela permaneceu virgem antes, durante e depois do nascimento de Jesus. Além disso, a doutrina da Assunção de Maria,

---

<sup>106</sup>Interessante notar que a virgindade exigida das vestais durava apenas o período em que eram sacerdotisas. Já a virgindade cristã, recorrentemente, se apresenta como uma virgindade perpétua de consagração do corpo e da alma a Deus, bem como testemunho do domínio da alma sobre o corpo. As mulheres cristãs virgens são consideradas esposas de Cristo, e suas imagens vivas são provas da perfeita integridade e santidade da união íntima da Igreja (também considerada esposa de Deus) com seu marido divino (Cristo), tal como é apresentado em *Sacra Virginitas*, a encíclica promulgada pelo Papa Pio XII em 25 de março de 1954, em que aborda a virtude da virgindade consagrada, defendendo sua excelência e importância na vida cristã contra perspectivas libertinas da época. Pio XII destacou a virgindade como um “casamento espiritual” com Cristo, comparando a quebra deste voto ao adultério. A encíclica apresenta o argumento de que a virgindade permite uma dedicação mais completa a Deus e ao próximo, sendo uma escolha que aperfeiçoa a personalidade ao dedicá-la a objetivos mais elevados. Além disso, Pio XII forneceu orientações sobre práticas espirituais como vigilância, oração, modéstia, mortificação e devoção à Maria, para apoiar essa vida de pureza e dedicação consagrada.

<sup>107</sup>Este dogma foi formulado no Concílio de Éfeso, em 431 d.C. O Concílio foi convocado para resolver a controvérsia causada pela opinião de Nestório, Patriarca de Constantinopla, que sustentou que Maria deveria ser chamada de *Christotokos* (mãe de Cristo) e não *Theotokos* (Mãe de Deus). Nestório argumentou que Maria era mãe apenas da natureza humana de Jesus, e não de sua natureza divina, afirmando que Jesus tinha duas naturezas separadas: uma humana e outra divina. O Concílio de Éfeso, no entanto, afirmou que Jesus Cristo é uma única pessoa com duas naturezas inseparáveis, tanto divina quanto humana. Portanto, Maria foi reconhecida como mãe da pessoa inteira de Cristo. Esta decisão foi crucial para a doutrina cristã, pois afirmou a união hipostática – a doutrina de que Jesus tem duas naturezas (divina e humana) em uma única pessoa. E destacou que a maternidade de Maria é essencial para a compreensão da encarnação de Jesus, com a rejeição da ideia de que as naturezas de Jesus poderiam ser separadas, ajudando a solidificar a importância de Maria na filosofia cristã, pois ao ser reconhecida como *Theotokos*, Maria não é apenas a mãe de Jesus em seu aspecto humano, mas também desempenha um papel integral no mistério da encarnação divina.

proclamada pela Igreja Católica em 1950, afirma que Maria foi levada de corpo e alma ao céu ao término de sua vida terrena.

Maria é também apresentada como intercessora junto a Deus em favor dos fiéis e mãe espiritual para todos os cristãos. Ela é chamada de “Rainha do Céu” porque, como mãe de Jesus, o Rei dos Reis, ela ocupa uma posição de honra e glória no Reino Celestial. Ademais, ela ganhou o título de *Mater Dolorosa* por ter suportado as dores derivadas do sofrimento de sua vida e da vida de Jesus, especialmente ao encontrá-lo na Via Crucis, na crucificação e no sepultamento. Assim, ela representa um exemplo de fé, amor inabalável e de extrema coragem diante dos sofrimentos. Maria, no entanto, está ausente da doutrina da Trindade, que inclui apenas o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Isso contrasta com religiões mais antigas, onde a trindade divina muitas vezes foi representada por deusas femininas<sup>108</sup>.

Algumas feministas apontam que Maria representa uma maternidade submissa, dócil e obediente, em contraste com Eva, a primeira mulher símbolo do pecado original. Enquanto Eva é associada à Queda, ao demônio e à danação da humanidade, Maria é retratada como a mediadora da salvação, esmagando a serpente, símbolo do mal, sob seu pé. Maria deu à luz a Cristo, que derrotou o mal personificado em Satanás e na serpente. Essa interpretação da Bíblia reforça a dicotomia entre a mulher santa e a pecadora na tradição cristã.

Além disso, é importante notar que a exaltação do papel materno de Maria está desvinculada da experiência corporal e mundana, já que sua maternidade é retratada como fruto de um milagre divino, afastando-se de qualquer expressão de sexualidade humana. Esse ideal leva à despersonalização e ao afastamento do conhecimento e da vivência das experiências dos corpos das mulheres. Maria, idealizada como uma figura de pureza e submissão, reforça um modelo de feminilidade que nega a autonomia e a complexidade da experiência das mulheres.

Nesse sentido, Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (2004), abordou o culto à Virgem Maria como uma expressão da vitória patriarcal na história da humanidade. Ela observou que, pela primeira vez, uma mãe, Maria, se ajoelha diante de seu filho, Jesus,

---

<sup>108</sup> Na Antiguidade, diversas culturas possuíam tríades de deusas que simbolizavam diferentes aspectos da vida e da natureza. Por exemplo, na mitologia grega, Hécate é representada com três faces, simbolizando seu poder sobre a terra, o mar e o céu, bem como as fases da vida: virgem, mãe e anciã. De forma similar, na mitologia germânica, celta e nórdica, existem tríades de deusas como as Nornas, que personificam o passado, presente e futuro, e as Matronas, associadas à fertilidade e prosperidade. Essas trindades femininas destacam a importância do divino feminino, abrangendo temas como a fertilidade, o destino e o poder.

reconhecendo voluntariamente sua inferioridade. Este ato, segundo Beauvoir, simboliza a submissão feminina e a supremacia masculina. A exaltação de Maria na tradição cristã representa a suprema vitória masculina, pois reforça a ideia de que a mulher só é digna de veneração quando se submete totalmente à vontade de Deus e dos homens. Maria é venerada não por sua força ou independência, mas por sua docilidade e obediência, personificando a mulher ideal aos olhos do patriarcado: submissa, pura e maternal.

Em contraste, Beauvoir citou antigas divindades pagãs como Ishtar, Astarté e Cibele que foram consideradas poderosas, cruéis e luxuriosas, e representaram tanto a vida quanto a morte. Essas deusas eram temidas e respeitadas, exercendo um poder avassalador sobre os homens, que muitas vezes se tornavam seus escravos. Beauvoir, portanto, enfatizou que a veneração de Maria, embora aparentemente exaltante, serve para perpetuar a supremacia masculina, limitando o reconhecimento da força e independência das mulheres.

Por outro lado, existem estudos feministas focados na Mariologia, como o de Mary C. Grey em *Reclaiming Mary: A Task for Feminist Theology (Reivindicando Maria: Uma Tarefa para a Teologia Feminista, 1989)*, que afirma que Maria não precisa carregar o fardo histórico de representar o divino feminino em sua totalidade e que, ao invés de forçarmos apenas em Maria, é preciso lembrar que existem outros elementos bíblicos que revelam a linguagem e a imagem femininas de Deus.

Entendendo que a espiritualidade feminina valoriza a solidariedade, a mutualidade e o poder compartilhado, Maria pode ser vista em conjunto com outras mulheres – como Elizabeth, Ana, Miriam, as esposas dos patriarcas, e mulheres marginalizadas como Agar, Leia e Rute – que se abriram ao divino e participaram da ação criadora e salvadora de Deus. Esse aspecto é crucial para ampliar a compreensão de Maria, não apenas como a mãe de Jesus, mas como uma mulher que fazia parte de uma comunidade espiritual feminina, com uma história própria e independente, não reduzida ao papel de figura secundária em relação a Jesus. Grey (1989) sugeriu ainda a importância de resgatar a maternidade de Maria das conotações patriarcais, reconhecendo sua participação ativa no processo de redenção. Nesse sentido, Maria pode ser entendida como um modelo de cooperação redentora, onde sua vulnerabilidade e abertura se tornam forças fundamentais na missão divina de redenção e transformação do mundo.

Além disso, é interessante notar que o *Magnificat* (Cântico de Maria<sup>109</sup>) pode ser interpretado como uma expressão de protesto e luta contra a injustiça social. Nesse cântico, Maria celebra a justiça de Deus que reverte as estruturas de poder e status quo, exaltando os humildes e alimentando os famintos, enquanto derruba os poderosos e ricos. Esta declaração profética é reconhecida como um chamado para a participação ativa na obra redentora de Deus e a defesa dos marginalizados e oprimidos.

Essa perspectiva destaca Maria não apenas como uma imagem submissa e idealizada, mas como uma mulher forte e ativa, cuja espiritualidade e ações refletem valores de justiça, solidariedade e transformação social. Vale mencionar, leitora, que essa leitura subversiva de Maria está presente nas obras de Christine de Pizan. Esta filósofa também subverteu a posição patriarcal de submissão das mulheres, utilizando a imagem de Maria como um símbolo de resistência contra a misoginia. Mesmo que esse ponto seja explorado mais adiante, é relevante mencioná-lo aqui como um movimento consciente contra a opressão e um esforço para reescrever as histórias das mulheres.

Para agravar o panorama misógino do pensamento cristão, as referências bíblicas mais citadas como argumento contra a liderança, a ordenação, a pregação e o discurso das mulheres na Igreja, bem como para justificar a marginalização feminina nos espaços cristãos, são encontradas no Novo Testamento, nas epístolas de Paulo.

Em 1 Coríntios 14:34-35, Paulo instruiu: “As mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é indecoroso para uma mulher falar na igreja”. De forma similar, em 1 Timóteo 2:11-12, Paulo afirmou: “A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o homem, mas que esteja em silêncio”. Em Colossenses 3:18-19, Paulo declarou: “Mulheres, sede submissas a vossos maridos, como convém no Senhor. Maridos, amai vossas mulheres e não as trateis com amargura”. Essas passagens têm sido objeto de intensos debates e interpretações ao longo dos séculos<sup>110</sup> e continuam a afetar as mulheres, especialmente

---

<sup>109</sup>“Derrubou dos tronos os poderosos e exaltou os humildes. Encheu de bens os famintos e despediu os ricos de mãos vazias” (Lucas 1:52-53).

<sup>110</sup> Essas instruções podem ser respostas a questões específicas nas comunidades de Corinto e Éfeso. Em Corinto, Paulo abordou problemas de desordem nos cultos, insistindo em uma conduta apropriada que incluía restrições sobre quando e como as mulheres poderiam falar durante os serviços. Em Éfeso, a influência do culto à Ártemis e o status elevado das sacerdotisas podem ter encorajado comportamentos que Paulo considerava inadequados para um ambiente cristão. A veneração por Ártemis era central para a identidade cultural e religiosa da cidade. A deusa era reverenciada não apenas como uma caçadora e protetora da vida selvagem, mas também como uma guardiã das mulheres, especialmente durante o parto e

aquelas fiéis à Igreja Católica, até a contemporaneidade<sup>111</sup>, pois impõem uma espécie de hierarquia *eterna* entre homens e mulheres, legitimada pela vontade divina.

Além dessas passagens, também houve outro debate muito importante durante o Medievo que envolveu não só a proibição da ordenação ministerial de mulheres, mas questões políticas de grande relevância que impactaram não só o Medievo, mas a Renascença e a Modernidade – como apontarei ao longo deste capítulo e do próximo – abrangendo a maioria dos pensadores da filosofia cristã, tanto da Patrística quanto da Escolástica, com poucas exceções. Eles discutiram a questão de como mulheres e homens foram criados à imagem de Deus (*Imago Dei*). Não surpreendentemente, apesar da maioria dos filósofos afirmarem que a mulher tem uma alma que pode ser salva e redimida, ela não é considerada teomórfica, ou seja, a sua forma não reflete a imagem de Deus tal como o homem.

Destaco aqui a expressão “imagem de Deus” e resalto novamente a importância de uma Leitura Imagética Feminista diante da filosofia cristã, que é profundamente imagética. Sem essa perspectiva, poderíamos considerar este um debate irrelevante<sup>112</sup>, negligenciando suas implicações profundas sobre a exclusão política das mulheres.

---

a infância. A mitologia local afirmava que Ártemis nasceu antes de seu irmão gêmeo, Apolo, o que conferia às mulheres um status elevado e um papel de liderança simbólica na sociedade efésia. Contrastando com a mitologia efésia, a história bíblica de Gênesis apresentada por Paulo no Novo Testamento estabelece uma ordem de criação diferente. Adão foi criado primeiro, seguido por Eva, feita de uma de suas costelas. Como apontarei ao longo deste capítulo, este relato é recorrentemente interpretado como uma defesa da autoridade masculina, em que o homem precede a mulher. No fundo, essas instruções de Paulo revelam que, na sua época, havia uma necessidade de controlar as mulheres, indicando que elas resistiam e se desviavam desse comportamento imposto.

<sup>111</sup> A “Declaração *Inter Insigniores* sobre a Questão da Admissão de Mulheres ao Sacerdócio Ministerial”, emitida em 15 de outubro de 1976 pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, com a aprovação do Papa Paulo VI, é um documento reconhecido pelo Vaticano que delinea a posição oficial da Igreja Católica contra a ordenação de mulheres ao sacerdócio. Este documento articula razões teológicas e históricas para manter o sacerdócio exclusivamente masculino, destacando que Jesus não chamou mulheres para serem parte dos Doze Apóstolos e utilizando isso como um precedente para a prática sacramental. Há ainda o argumento de que, enquanto as mulheres desempenharam papéis significativos no apoio ao ministério de Paulo e na propagação do Evangelho, esses papéis não incluíam a pregação oficial e pública. A Declaração utiliza a analogia de Cristo como noivo e a Igreja como noiva para sustentar que o sacerdote deve ter uma “semelhança natural” com Cristo, que possui um corpo do sexo masculino, para representar adequadamente Cristo de forma sacramental durante a Eucaristia e outros sacramentos. Esta posição é reforçada pela importância de seguir a tradição e os ensinamentos do Magistério da Igreja na interpretação das Escrituras e na prática sacramental.

<sup>112</sup> Até hoje, este é um debate que continua a ser relevante, com defensores e críticos da perspectiva patriarcal. Entre os defensores do patriarcalismo, conhecidos como complementaristas, estão figuras como John Piper e Wayne Grudem, que argumentaram que homens e mulheres têm papéis distintos, mas complementares, com os homens exercendo liderança e as mulheres submissão, conforme ordenado por Deus. Por outro lado, os igualitaristas defenderam a igualdade plena entre homens e mulheres em todos os aspectos da vida, incluindo na liderança e nos papéis dentro da igreja e do lar. Autores como Gilbert Bilezikian e Philip B. Payne argumentaram que a submissão mútua é o verdadeiro ensinamento bíblico e que passagens como Gálatas 3:28 (Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus) destacam a igualdade fundamental entre homens e mulheres em Cristo. Eles

Conforme explicou a teóloga Rosemary Radford Ruether em *The Liberation of Christology from Patriarchy (A Libertação da Cristologia do Patriarcado, 1985)*, o pensamento cristão primitivo adotou o termo *logos* da tradição judaica helenística e grega. O “*logos* divino” foi definido como o “Verbo”, a palavra criadora de Deus ou a “Sabedoria” que criou o mundo e está presente na humanidade através do princípio racional inerente a cada alma, considerada incorpórea e assexuada.

No entanto, para confrontar o crescente pensamento gnóstico nos séculos I e II d.C., o Cristianismo conectou a Criação e a redenção do mundo, vinculando o *logos* divino ao Deus encarnado em Cristo, um homem, indicando, portanto, que o *logos* é encarnado em um homem e não em uma mulher. Esse pensamento judaico-cristão, influenciado pelas culturas grega e romana, replicou as ideias presentes em uma sociedade patriarcal na qual as mulheres eram definidas como inferiores aos homens. Assim, o *logos*, a imagem de Deus e Cristo foram representados de forma androcêntrica. Em uma manobra hermenêutica, o princípio racional presente na alma humana, que deveria pertencer à humanidade como um todo, ficou restrito aos homens<sup>113</sup>.

Embora nunca tenha sido explicitamente declarado nas Escrituras Sagradas que Deus fosse um ser do sexo masculino, a cultura patriarcal associou Deus a qualidades como racionalidade e soberania, tradicionalmente associadas aos homens. Dessa forma, a metáfora masculina foi considerada apropriada para se referir a Deus. A *Imago Dei* tornou-se uma das bases do poder patriarcal na Idade Média, pois foi predominantemente pautada na diferença sexual em que o feminino não podia representar o divino. “Pai” tornou-se a metáfora de Deus<sup>114</sup>, “Filho de Deus” a metáfora para a imanência divina, e os padres e pastores seriam os representantes de Cristo.

---

criticaram as interpretações patriarcais como distorções culturais e históricas que não refletem a intenção igualitária do Evangelho.

<sup>113</sup> Diferente de Rosemary Ruether, Karin E. Borresen, em *Women's Studies of the Christian Tradition (Estudos Femininos da Tradição Cristã, 1990)*, destacou dois momentos cruciais sobre o status das mulheres em relação à *Imago Dei*. Primeiro, com a doutrina cristã primitiva, em que as mulheres poderiam alcançar um estado de “exemplaridade masculina” tornando-se semelhantes a Cristo na ordem da redenção, o que significa que, ao imitar Cristo, as mulheres poderiam atingir a plena humanidade. Esta perspectiva implicava que a plenitude da humanidade estava associada às qualidades masculinas, sugerindo que as mulheres só poderiam alcançar esse status ao adotarem características associadas a Cristo, um homem. Em um segundo momento, com a teologia patrística posterior, em que a definição de *Imago Dei* foi reformulada para se concentrar em uma alma intelectual incorpórea e, conseqüentemente, assexuada. Isso permitiu a inclusão das mulheres como semelhantes a Deus desde a Criação, mas não enquanto mulheres, e sim enquanto seres humanos possuidores de uma alma intelectual. Em outras palavras, a igualdade entre homens e mulheres era reconhecida no nível espiritual, mas não necessariamente no nível corporal ou social.

<sup>114</sup> Apesar da metáfora do Pai ser predominante, a Bíblia também apresenta a metáfora da nutrição maternal para descrever Deus em algumas passagens. Por exemplo, em Isaías 66:13, Deus é comparado a uma mãe que consola seus filhos: “Como alguém a quem sua mãe consola, assim eu vos consolarei; e em Jerusalém

Na passagem de Gênesis 1:27 está escrito: “Criou Deus o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou”. A ideia da imagem de Deus é fundamental para entendermos o valor ontológico, e conseqüentemente, estético e político, que é associado às mulheres e aos homens. No entanto, essa frase emblemática é ambígua e suscetível a várias interpretações. Pode-se entender que apenas o homem foi feito à imagem de Deus, que tanto homem quanto mulher foram criados à imagem de Deus, ou que o ser criado à imagem de Deus é tanto homem quanto mulher (muitos filósofos medievais recriminaram copiosamente a ideia de que Deus teria criado seres “hermafroditas<sup>115</sup>”, termo utilizado naquela época para descrever indivíduos que hoje podem ser reconhecidos como intersexuais). Além dessa, outra passagem que reforça a ideia de que apenas o homem foi criado à imagem de Deus é encontrada em 1 Coríntios 11:7-8, onde Paulo afirma: “O homem não deve cobrir a cabeça, pois ele é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Porque o homem não foi feito da mulher, mas a mulher do homem”. A interpretação prevalecente foi a paulina, de que apenas o homem foi criado plenamente à imagem de Deus.

Essa passagem é tão importante para a filosofia cristã porque, ser criado à imagem de Deus é possuir, como dito por Ruether (1985), as qualidades da racionalidade e da soberania, qualidades essas que contribuem para o reconhecimento pleno da humanidade e do poder. Na filosofia cristã medieval, essa “soberania” de Deus e a lei divina foram compreendidas como a fonte última de toda autoridade. Por exemplo, Tomás de Aquino, em *Suma Teológica*, fez uma distinção importante entre diferentes tipos de leis: a lei eterna, a lei divina, a lei natural e a lei humana. A lei eterna, segundo ele, é o plano divino para o universo, enquanto a lei divina é a revelação direta de Deus através das Escrituras. A lei natural, acessível através razão humana, reflete a participação da criatura racional na lei eterna. Por fim, a lei humana é criada pelas sociedades para ordenar a vida em comunidade, mas deve estar em conformidade com as outras leis superiores.

---

vós sereis consolados”. Mas essas passagens geralmente não são consideradas pelo *malestream* como defesa de que o feminino possa representar o divino.

<sup>115</sup> Esse temor em relação aos corpos “hermafroditas” (hoje chamados de intersexuais) e às metamorfoses corporais é particularmente revelador, pois sugere o medo diante de uma subversão política. O medo que esses corpos inspiravam nos filósofos, ao desafiar a rigidez das categorias de sexo, reflete uma perspectiva binária que tentava manter a estabilidade de papéis e hierarquias. Esse mesmo temor ecoa ainda no estigma contemporâneo que recai sobre os corpos transexuais, que desafiam as normatividades de gênero estabelecidas. A capacidade dos corpos trans de transcender as categorias rígidas de masculino e feminino é percebida por conservadores como uma ameaça às estruturas de poder baseadas na estabilidade dessas divisões. Assim como no passado (e no presente), quando o corpo das mulheres foi associado à instabilidade e à indeterminação, os corpos intersexuais e trans continuam sendo alvo de discursos que os marginalizam e patologizam, mantendo-os à margem das normas sociais e políticas vigentes.



Esse arcabouço teórico serviu para justificar a autoridade dos governantes como parte de uma ordem natural e divina, solidificando a hierarquia social e a obediência<sup>116</sup> como virtudes necessárias.

Outra ideia relacionada à soberania de Deus é a do “domínio”. Esta ideia está presente em Gênesis 1:28: “E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a Terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves do céu, e sobre todo animal que se move sobre a terra”. Esta passagem confere ao homem uma autoridade sobre a Criação, estabelecendo a posição hierárquica de cada ser na ordem da existência.

O exercício do domínio implica ser “senhor” ou “mestre”, governar, controlar e possuir algo como propriedade. A interpretação dessa passagem como uma autorização divina para que o homem exerça domínio sobre toda a Criação abriu margem para ideias antropocêntricas. Tais interpretações sustentaram a perspectiva de que o homem é um ser racional superior às mulheres, aos animais e à Natureza, todos submetidos ao domínio e governo patriarcal. Essa abordagem antropocêntrica também serviu de base para justificar a submissão das mulheres, da fauna e da flora a diversos tipos de poder, controle e violência patriarcal, como bem ressaltaram as filósofas ecofeministas. Ao privilegiar o masculino como representante exclusivo da racionalidade e soberania divinas, perpetuou-se uma hierarquia que favorece os homens e marginaliza o feminino e a Natureza<sup>117</sup>.

Para exemplificar como essa soberania divina masculina era entendida, Ruether (1985) citou o pensamento político do bispo Eusébio de Cesareia (265-339 d.C.), conforme expresso em sua *Oração em Louvor a Constantino (Laus Constantini)*, por volta de 336 d.C.) – o primeiro imperador romano a se converter ao Cristianismo –, e como

---

<sup>116</sup> É importante notar que, na filosofia cristã, a submissão a Deus é um princípio que se aplica igualmente a homens e mulheres, significando uma relação de humildade e obediência a um ser superior, sem implicar inferioridade intrínseca ou subordinação ontológica. No entanto, interpretações patriarcais da Bíblia têm, historicamente, promovido a ideia de que as mulheres devem ser submissas não apenas a Deus, mas também aos maridos e homens em geral.

<sup>117</sup> Gregório de Nissa (330-395), teólogo e Padre da Igreja, escreveu *A Criação do Homem*, onde afirmou: “Retornemos às palavras divinas: ‘Façamos o homem segundo a nossa imagem e semelhança’. [Filósofos] pagãos imaginaram coisas mesquinhas e indignas da magnificência do homem na tentativa de glorificar a humanidade; de fato, disseram, que o homem é um ‘microcosmo’, composto dos mesmos elementos do cosmo e com este nome pomposo quiseram fazer elogio de nossa natureza esquecendo que desse modo tornavam o homem semelhante aos caracteres próprios do mosquito e do rato. Esses são compostos dos quatro elementos, porque certamente nos seres animados se vê uma parte maior ou menor de cada um dos elementos, sem os quais qualquer ser sensível não tem natureza para subsistir. Qual grandeza tem, portanto, para o homem, em ser figura e semelhante do cosmo. Deste céu que circunda, da terra que muda, de todas as coisas neles compreendidos e que passam com aquilo que as circunda? Segundo a Igreja, em que coisa consiste a grandeza do homem? Não na semelhança com o cosmo, mas em ser imagem do Criador da nossa natureza” (NISSA, 2011, p. 56-57).

essa obra apresenta a perspectiva teocrática do poder imperial e uma justificativa religiosa para a autoridade de Constantino. Nesta obra, Eusébio destacou que o imperador Constantino I, ao louvar a divindade suprema, segue um modelo que deve ser imitado. Constantino é apresentado como um intermediário entre Deus e o povo, o representante de Deus na Terra, recebendo seu poder e legitimidade diretamente de Deus<sup>118</sup>. Essa relação é pautada na ideia de que o poder imperial é uma extensão do poder divino, e que a obediência ao imperador é, por conseguinte, uma forma de adoração a Deus. Eusébio ainda afirmou que todos, desde os césares piedosos até os soldados e os cidadãos, reconhecem a divindade suprema como a fonte de todas as bênçãos e poder. Isso inclui não apenas os habitantes das cidades, mas também das áreas rurais e todas as províncias do Império. Independentemente das diferenças em outras questões, todos os povos do Império se unem em uma confissão comum de fé no Deus único. Essa unanimidade na adoração é compreendida como a base para a coesão e estabilidade do Império.

Ruether (1985) explicou que, na tradição do pensamento judaico-cristão, Jesus é apresentado como o Rei de Israel e do cosmos, aquele que comanda o plano espiritual e temporal e define a hierarquia política e eclesiástica a partir de um princípio cristológico racional masculino. Esse princípio parte da premissa de que o homem governa a mulher no âmbito da família (microcosmo) e o homem também governa o corpo político (macrocosmo). De forma curiosa e perversa, as mulheres foram alocadas dentro dessa economia simbólica como representantes da “imagem do corpo” a ser governada pela “razão masculina”; porém, trata-se da imagem de um corpo feminino em particular, enquanto o homem, enquanto razão (ou mente caminhante, uma cabeça sem corpo), representa a imagem do corpo político em geral.

Essa percepção imperialista ecoa ainda o debate sobre a *Imago Dei* das mulheres. Destaco as posições filosóficas dos dois grandes expoentes da filosofia medieval: Santo Agostinho (354-430 d.C.) e Tomás de Aquino (1225-1274). No turbilhão intelectual do século IV, a obra *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (*Questões sobre o Velho e Novo Testamento*) emergiu como uma influente fonte de exegese bíblica, inicialmente atribuída

---

<sup>118</sup> Nas palavras de Eusébio de Cesareia: “Ele próprio, como um piloto habilidoso, senta-se no alto no leme do Estado e dirige a embarcação com curso infalível, conduzindo seu povo, por assim dizer, com uma brisa favorável para um porto seguro e tranquilo. Enquanto isso, o próprio Deus, o grande Soberano, estende a mão direita de seu poder do alto para sua proteção, dando-lhe vitória sobre todos os inimigos e estabelecendo seu império por um longo período de anos: e ele ainda lhe concederá bênçãos mais elevadas, e confirmará em todos os atos a verdade de suas próprias promessas” (CESAREIRA, 1890).

a Santo Ambrósio (*Ambrosius*, 340-397 d.C.), bispo de Milão e figura proeminente na Igreja primitiva, considerado um dos quatro Doutores da Igreja Católica.

Com o passar dos séculos, essa associação autoral fortaleceu a difusão e a autoridade desse texto no pensamento medieval. No entanto, sabe-se que essa obra teve um autor distinto, conhecido como *Ambrosiaster* (ou Ambrosiastro, em português), que foi quem na verdade compôs essas questões teológicas. Em suas análises sobre 1 Coríntios 11, *Ambrosiaster* adotou uma interpretação rigorosa que viria a influenciar profundamente a doutrina cristã a respeito das mulheres (e a posição teórica de Santo Agostinho). Ele defendeu explicitamente que a mulher, ao contrário do homem, não foi criada à imagem de Deus; e a necessidade do uso do véu como um símbolo da submissão feminina e da autoridade masculina.

Além disso, *Ambrosiaster* argumentou que as mulheres não deveriam ensinar nem exercer autoridade sobre os homens, uma perspectiva que ecoaria através dos corredores do tempo. *Ambrosiaster* teceu sua argumentação com base no conceito de derivação hierárquica. Ele traçou um paralelo entre a geração divina – onde o Filho procede do Pai de maneira insondável e espiritual – e a origem humana, onde a mulher provém do homem de maneira corporal, exemplificada pela criação de Eva a partir da costela de Adão. Neste esquema, Adão é estabelecido como a fonte unitária e originária da autoridade, de quem todos os seres humanos descendem. Enquanto a Criação universal se dá por meio de Adão, a mulher é concebida especificamente para a função de procriação.

David Hunter, em *The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (not) God's Image* (*O Paraíso do Patriarcado: Ambrosiastro sobre a Mulher como (não) Imagem de Deus*, 1992), afirmou que *Ambrosiaster* associou implicitamente a palavra *auctoritas* ao termo *auctor*. Assim, visto que Adão é o *autor* – o autor, no sentido daquele que dá a origem – de Eva, ele possui autoridade sobre ela. Por esta “lógica”, *Ambrosiaster* reforça que apenas o homem é feito à imagem de Deus. Consequentemente, ele interpretou a passagem de Paulo em 1 Timóteo 2:12 de forma literal: “Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem; ela deve estar em silêncio”.

Santo Agostinho, que foi influenciado pelos escritos de Santo Ambrósio, não tentou rebater o posicionamento de *Ambrosiaster* acerca das mulheres, embora tenha discordado dele em outros pontos. Na obra *A Trindade* (*De Trinitate*, 399-419 d.C.), Agostinho apresentou a ideia de imagem de Deus, não como uma semelhança física entres

os corpos de Deus e da humanidade, mas como uma semelhança em relação à razão humana.

Nesta obra, ele afirmou a complexidade da natureza divina, sustentando que Deus é uma única essência manifesta em três personas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo<sup>119</sup>. Ele também defendeu que a mente humana, com sua capacidade de conhecer a si mesma, conhecer a Deus e amar a si mesma e a Deus, é uma imagem replicada da Trindade.

No Livro XII desta obra, Agostinho inicialmente propôs que a humanidade, compreendendo ambos os sexos, foi criada à imagem de Deus, sugerindo uma inclusão inicial da mulher nessa imagem divina. No entanto, em passagens subsequentes ele modifica essa posição ao afirmar que a mulher reflete apenas a imagem de Deus em conjunto com seu marido, em relação ao que compartilham da natureza humana enquanto *homo*. Mas considerando sua posição como auxiliar do homem e no que diz respeito somente a ela e seu corpo sexuado como *femina*, a mulher não reflete a imagem de Deus. Assim, somente o varão é a imagem de Deus tanto individualmente quanto em conjunto com sua mulher.

Diversas interpretações foram realizadas sobre as obras de Santo Agostinho, particularmente acerca de sua perspectiva sobre as mulheres<sup>120</sup>. Judith Chelius Stark, em *Feminist Interpretations of Augustine (Interpretações Feministas de Agostinho, 2007)*, ofereceu uma abordagem contemporânea e instigante. Stark inicialmente identificou três formas principais pelas quais Agostinho menciona as mulheres na obra *A Trindade*: primeiro, como auxiliar de Adão em Gênesis; segundo, como seres de carne e osso que

---

<sup>119</sup> Santo Agostinho dedicou-se a refutar duas heresias em sua obra: o Arianismo e o Maniqueísmo. O Arianismo, fundado por Ário, defendia que o Filho, Jesus Cristo, não era consubstancial com o Pai, sendo uma criatura que teve um início e, portanto, não possuía a mesma divindade que o Pai. Essa perspectiva subordinava Cristo ao Pai, desafiando a doutrina da Trindade. Por outro lado, o Maniqueísmo, uma religião dualista fundada por Mani, apresentava um universo governado por dois princípios eternos e opostos, o bem e o mal. Essa crença rejeitava a unidade e bondade de Deus, o criador de tudo, e negava a possibilidade da Encarnação, pois implicaria que Deus se associasse com a matéria, vista como intrinsecamente má. Agostinho, ao defender a ortodoxia cristã, argumentou contra a criação do Filho e a natureza dualista do cosmos, promovendo uma perspectiva de um Deus único, eterno e intrinsecamente bom, que se manifesta em três pessoas distintas, mas consubstanciais.

<sup>120</sup> Entre as obras significativas no estudo das perspectivas de Santo Agostinho sobre as mulheres está *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* de Kari Elisabeth Børresen, publicada inicialmente em 1981. Mas Børresen revisou sua própria interpretação das ideias de Agostinho em obras posteriores. Kim Power acrescentou à discussão com seu estudo *Veiled Desire: Augustine on Women*, publicado em 1996, onde ela explorou a complexa relação entre desejo, pecado e a representação das mulheres na teologia agostiniana. David Vincent Meconi também ofereceu uma perspectiva mais recente em *The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification*, publicada em 2013, fornecendo insights sobre a abordagem de Agostinho a respeito da santidade e deificação, que também tocam em questões de gênero de maneira indireta.

habitam o mundo presente; e terceiro, como símbolos da parte inferior da mente humana. Com base nessa categorização, Stark argumentou que Agostinho reconheceu a mulher como imagem de Deus somente em um contexto humano genérico (*homo*), e não especificamente como mulher (*femina*). Isso implica que, para Agostinho, a mulher reflete a imagem divina apenas em um sentido espiritual, e não ontológico, mantendo-a subordinada ao homem no plano temporal.

Segundo Stark (2007), Agostinho defendeu que o homem é a verdadeira encarnação da imagem de Deus, seja individualmente ou em conjunto com a mulher. Ela explicou que Agostinho atribui essa perspectiva hierárquica também à estrutura da mente humana, que ele dividiu em uma parte superior, conectada às verdades imutáveis e divinas, e uma parte inferior, voltada para o mundo temporal e subordinada à superior. Nessa dicotomia, ele associou as partes masculina e feminina, respectivamente, a essas divisões da mente. Assim, Agostinho argumentou que o véu que cobre a cabeça da mulher simboliza o domínio da mente superior sobre a inferior, justificando por que o homem não deve cobrir a cabeça e a mulher deveria usar o véu.

Stark (2007) denotou como Santo Agostinho nunca questionou se o homem foi feito à imagem de Deus, uma dúvida que ele reservou exclusivamente à mulher. E essa, leitora, é uma questão que devemos dirigir a todos os filósofos que trataram dessa questão.

De acordo com Stark, na filosofia agostiniana, a mulher é, parcialmente, imagem de Deus, mas essa atribuição procura apagar tanto o seu sexo quanto o seu corpo. Ao longo de sua obra, é possível perceber também que Agostinho revisitou seu posicionamento de maneira ambígua e hesitante, sem estabelecer uma resolução definitiva sobre a questão<sup>121</sup>. Além disso, ele advertiu sobre os perigos que a parte inferior da mente pode representar para a superior, especialmente através dos prazeres sensuais do mundo temporal.

Ao considerar Eva meramente como auxiliar de Adão e associá-la à parte inferior da mente, Agostinho não esclareceu qual tipo de ajuda essa parte inferior poderia realmente oferecer à superior, focando apenas em seus riscos e ameaças. Stark (2007) concluiu que, se Agostinho não estivesse tão empenhado em buscar uma consistência

---

<sup>121</sup> Sobre essa questão, Stark (2007) explicou que, na abordagem de Agostinho, há o uso da aposiopese como uma estratégia para evitar enfrentar diretamente o status de Imago das mulheres. A aposiopese, uma figura de linguagem onde a frase é deliberadamente interrompida, deixando-a incompleta, é empregada por Agostinho para usar a retórica de modo a persuadir seus leitores a aceitarem seu projeto moral sem questionar a igualdade espiritual das mulheres. Convido a leitora a examinar o texto e perceber por si mesma essas interrupções abruptas, que são tão sintomáticas de uma questão mal resolvida.

entre as passagens de Gênesis e as cartas de Paulo, ele poderia ter reconhecido a imagem de Deus nas mulheres em sua plenitude, sem as justificações contraditórias que esse esforço implicou. Agostinho possuía as ferramentas teológicas necessárias para reconhecer o status ontológico e espiritual das mulheres como igual ao dos homens; no entanto, optou por não o fazer e se perdeu ao tentar conciliar os textos das Escrituras.

É ainda digno de nota que, conforme Santo Agostinho, também expressou desconforto em relação aos “hermafroditas”. Ele contestou interpretações das Escrituras que poderiam ser percebidas como uma aceitação de órgãos sexuais não binários, particularmente na passagem “e Deus criou homem e mulher”, classificando a condição intersexual como “anormalidade”. Essa perspectiva reflete o medo latente no pensamento androcêntrico diante das categorias não binárias, que desafiam as normas hierárquicas rígidas entre o homem e a mulher. Dessa forma, Agostinho exemplifica a ansiedade patriarcal em face da subversão das categorias de sexo/gênero estabelecidas, um temor que ainda persiste em muitos discursos contemporâneos sobre o espaço político.

Tomás de Aquino não apresentou uma perspectiva mais inovadora em relação à condição imagética das mulheres na filosofia cristã. Seu posicionamento é semelhante àquele exposto nos escritos de Santo Agostinho e Alberto Magno (BØRRESEN, 1981). A principal diferença em sua abordagem é que ele se baseia nos postulados biológicos e sociológicos de Aristóteles.

Os temas principais de sua *Suma Teológica* (*Summa Theologiae*, escrita entre 1265-1274) incluem a natureza de Deus, a Criação, a natureza do homem, a ética, a lei, a graça, os sacramentos e a escatologia (estudo sobre a vida após a morte). Nesta obra, na parte I, questão 92, intitulada “A Produção da Mulher”, Tomás de Aquino delineou seu posicionamento em relação à Criação de Adão e Eva e à condição imagética das mulheres em relação a Deus. Inicialmente, Aquino distinguiu, tal como Agostinho, duas naturezas na mulher: a natureza universal, que é a da alma humana (característica do *homo*), e a natureza particular, referente ao corpo feminino (*mulier* ou *femina*).

Quanto à natureza universal, Aquino argumentou que a Criação de Adão e Eva ocorreu através de dois atos divinos: o primeiro, um “ato criativo” da alma *ex nihilo*; e o segundo, um “ato formativo” do corpo usando matéria pré-existente (para Adão, o barro, e para Eva, a costela de Adão). Em sua perspectiva aristotélica da Criação, esses dois atos ocorrem simultaneamente, pois não há como existir corpo sem alma, e vice-versa, na medida em que a alma é a forma substancial do corpo. Aquino também se baseou na divisão aristotélica entre alma racional, vegetativa e sensitiva para designar que a alma

racional está relacionada especificamente com as faculdades intelectuais e a vontade, sendo a parte mais elevada da alma humana. Segundo a natureza universal da mulher (enquanto *homo*), a partir da criação de Eva, a mulher possui essa alma racional; portanto, sua alma não é falha ou defeituosa.

Contudo, quanto à sua natureza particular (*femina* ou *mulier*), Aquino citou o pensamento de Aristóteles, especialmente a ideia de que a mulher é um macho defeituoso ou deformado (*femina est mas occasionatus*), derivada da noção de superioridade associada à potência ativa do sêmen, enquanto a mulher é caracterizada por uma fraqueza passiva reprodutiva. Nesse sentido, Aquino argumentou que, apesar de Eva ter sido criada com um corpo imperfeito, um macho defeituoso ou deformado, ela foi criada na primeira instituição das coisas devido a um propósito divino para essa ordem: a inferioridade e subordinação da mulher em relação ao homem. Assim, Aquino sustentou que a criação de Eva, embora marcada por uma imperfeição física, tinha a intenção divina de refletir e consolidar a hierarquia entre os sexos, onde a mulher ocupa uma posição de subordinação ao homem.

Ademais, Aquino argumentou que a sujeição da mulher ao homem é parte essencial do propósito divino e da ordem da Criação, não apenas uma punição decorrente do pecado original. Deus, como autor da Natureza, estabeleceu o mandamento da procriação, e criou a mulher para ser a ajudante do homem, já que a procriação só poderia ser realizada pela mulher.

Nesse sentido, Aquino integrou o propósito ético-político aristotélico sobre a importância da família, do casamento e da administração doméstica para o bem comum com a doutrina cristã, justificando a subordinação das mulheres como parte de uma ordem natural e divina. Ele sustentou que Eva foi criada a partir de Adão por três motivos: para conferir maior dignidade ao homem, pois Adão, sendo o primeiro criado, é considerado superior; porque o homem, sabendo que a mulher foi feita de seu corpo, ama e se apega mais a ela; e com base na ética aristotélica, onde homem e mulher se unem para a reprodução da espécie e a administração doméstica.

Além disso, Aquino defendeu que o homem tem autoridade sobre a esposa, encarregada do trabalho doméstico, fundamentando-se em passagens bíblicas que afirmam que “o homem é a cabeça da mulher”, assim como “Cristo é a cabeça da Igreja”. Para ele, era adequado que Eva fosse feita do corpo de Adão desde o princípio, mesmo que seu corpo fosse considerado defeituoso.

Kari Børresen, em *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* (*Subordinação e Equivalência: A Natureza e o Papel da Mulher em Agostinho e Tomás de Aquino*, 1981), explicou que esse estado de sujeição da mulher está intimamente ligado à sua existência enquanto criatura vinculada ao seu corpo e ao seu sexo. Além disso, o papel de mãe e esposa submissa ao marido, limitado ao espaço doméstico, reforça essa subordinação. Ser *mulier*, para Aquino, é existir para ser uma ajudante ou serva doméstica, alinhando-se ao propósito divino e ético-político da família, do casamento e da administração doméstica para o bem comum. Para sustentar essa posição, ele distinguiu duas espécies de sujeição: a sujeição servil e a sujeição civil.

A sujeição servil é aquela em que o senhor dispõe do súdito para seu próprio benefício, e esse tipo de sujeição foi introduzido após o pecado original. Já a sujeição civil é aquela em que o senhor dispõe dos súditos para o benefício, utilidade e bem dos próprios súditos. Aquino argumentou que essa forma de sujeição existia desde antes do pecado original, o que implica que a desigualdade, especialmente entre homem e mulher, já estava presente no estado de inocência<sup>122</sup>.

De acordo com Aquino, a ordem das coisas baseia-se na ideia de que aqueles que são inferiores e imperfeitos devem ser governados por pessoas mais sábias e perfeitas, assim como Deus governa os homens. Inversamente, a falta dessa hierarquia leva a relações caóticas. Portanto, a mulher seria submetida ao homem, que, por natureza, possui maior discernimento e razão. Dessa forma, a sujeição da mulher ao homem ocorre antes do pecado original e é estabelecida no ato da Criação, fazendo parte da ordem divina.

O homem é destinado à mais nobre atividade vital: o conhecimento intelectual, enquanto a mulher é destinada à reprodução da espécie e à subordinação no espaço doméstico. Na perspectiva de Aquino, a mulher seria *beneficiada* pela união estável com o homem, pois, assim, ambos podem exercer suas capacidades naturais e ser beneficiados por isso: ela sendo submissa e governada pela superioridade racional do homem, e o homem tendo uma ajudante que o dignifica. Essa não é uma opinião exclusiva de Aquino, e inúmeras filósofas apontaram a incoerência dessa concepção, argumentando que não faz sentido o homem ser dignificado por um ser considerado inferior. Essa suposta

---

<sup>122</sup> É importante destacar, desde já, que a concepção de Aquino sobre a desigualdade inerente na ordem da Criação é semelhante à Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social na filosofia moderna, onde a sujeição natural das mulheres também está presente desde o seu princípio. Esta análise será abordada com mais profundidade no capítulo seguinte.



dignidade do homem da qual fala Aquino não advém da mulher em si, mas da oportunidade que ele tem de exercer poder sobre ela. Isso implica que não é a mulher que confere dignidade ao homem, mas sim o exercício de sua superioridade inata e autoridade.

Ainda, em relação especificamente à *Imago Dei*, Aquino definiu que a “imagem” se refere ao ato de “se fazer à imitação de outra coisa”, o que implica uma relação de semelhança, mas não de igualdade ou diferença absolutas. Ele explicou que há uma semelhança entre o homem e Deus, seu modelo, que é superior e infinitamente mais perfeito que o homem. Jesus, enquanto Filho Primogênito, é a imagem perfeita de Deus, enquanto nos homens existe uma imagem imperfeita de Deus.

Aquino também argumentou que na Escritura Sagrada está escrito que o homem foi feito à imagem de Deus, e que a preposição “à” denota uma certa aproximação, mas ainda mantém uma distância. Portanto, o homem é imagem de Deus na medida em que pode imitar a natureza intelectual divina ao máximo, no sentido de buscar conhecer e amar a Deus<sup>123</sup>.

Apenas as criaturas dotadas de inteligência, capazes do sumo Bem, são de fato formadas à imagem de Deus. Considerando a natureza intelectual, para Aquino, os anjos são mais à imagem de Deus do que os homens em termos absolutos, enquanto os homens são mais à imagem de Deus de forma relativa. Especificamente em relação às mulheres, Aquino afirmou que, no que tange à natureza intelectual, a imagem de Deus se encontra tanto no homem quanto na mulher. Contudo, ele ressaltou que, embora ambos compartilhem essa imagem em termos de capacidade intelectual, há uma exceção que ele considerou importante:

Não obstante, quanto a certos *traços secundários*, a imagem de Deus se acha no homem de um modo que não se verifica na mulher; com efeito, o homem é princípio e fim da mulher, como Deus é princípio e fim de toda criatura. Portanto, quando o Apóstolo diz: “O homem é a imagem e a glória de Deus, enquanto a mulher é a glória do homem”; mostra ele a razão pela qual o dissera, ajuntando: “Não é o homem com efeito que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem, e de outro lado não é o

---

<sup>123</sup> Em Aquino, parece haver uma progressão da imagem de Deus que se reflete em uma jornada espiritual que começa com uma capacidade inata presente na natureza da alma humana. Neste estágio inicial, os homens possuem uma aptidão natural para conhecer e amar a Deus. À medida que os homens interagem com a graça divina, essa relação se aprofunda. A influência da graça permite que os homens conheçam e amem a Deus de maneira mais plena, embora ainda de forma imperfeita. Este estágio representa uma conformidade gradual à imagem de Deus, à medida que os homens são transformados pela graça. Esses homens transformados pela graça são considerados justos. Finalmente, a jornada culmina na semelhança da glória divina. Neste estágio mais elevado, os homens conhecem e amam a Deus de forma atual e perfeita, refletindo a plenitude da imagem divina. Este é o estágio da felicidade eterna que ocorre com a graça da redenção divina. Aqui, a relação entre o homem e Deus alcança seu ápice, manifestando-se em uma união gloriosa e comunhão com o divino.

homem que foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem” (AQUINO, 2002, p. 626, grifo meu).

São interessantes e até engraçadas as vias e as exceções que os filósofos percorrem para justificar o injustificável. Aqui, os “traços secundários” remetem novamente às especificidades do corpo feminino, marcado por seu sexo e pelas expectativas sociais quanto ao trabalho reprodutivo e doméstico. Børresen (1981) concluiu que existem dois propósitos conflitantes destinados às mulheres no pensamento de Aquino: primeiro, no plano espiritual, a mulher, enquanto *homo* e *Imago Dei*, tem como propósito atingir conformidade com a semelhança divina através do conhecimento perfeito e do amor a Deus. No entanto, no plano temporal (enquanto *femina*, *mulier*), a mulher é inferiorizada e sujeita à autoridade masculina até sua morte e a posterior realização do estado de glória e redenção divina. Nesse plano temporal, sua existência é justificada apenas por sua função de ajudante e seu trabalho reprodutivo e doméstico, pois o começo e a finalidade de sua criação é, na verdade, o homem.

Ademais, é notável como em Aquino sobressai a questão de que “o homem é a cabeça da mulher”, assim como “Cristo é a cabeça da Igreja”. Gostaria de destacar essa ênfase na “cabeça”, que é tão importante na filosofia medieval. Essa distinção é crucial para compreendermos por que a cabeça, e não mais a barriga, ganha evidência no pensamento político do Medievo e, especialmente, na Modernidade, sobretudo após a distinção cartesiana entre a mente e o corpo.

Aquino citou as passagens de Paulo<sup>124</sup> em 1 Coríntios 11:3 (“Mas quero que saibais que Cristo é a cabeça de todo homem, e o homem é a cabeça da mulher, e Deus é a cabeça de Cristo”) e Efésios 5:22-23 (“Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo”); e utilizou uma interessante analogia simbólica para ilustrar seu ponto: no ato da Criação, a mulher não foi formada da cabeça do homem, o que sugere que ela não deve dominá-lo ou governá-lo; tampouco foi formada dos pés, indicando que ela não deve ser desprezada pelo homem. Em vez disso, a mulher foi formada da costela do homem, simbolizando uma união social entre ambos. Em seguida, Aquino fez referência ao episódio bíblico em que Jesus Cristo, após ser

---

<sup>124</sup>Há estudos acadêmicos que questionam a autoria do apóstolo Paulo em algumas de suas cartas, incluindo a Carta aos Efésios, em que o estilo de escrita e o vocabulário utilizados em Efésios são diferentes dos das cartas indiscutivelmente escritas por Paulo, como Romanos, 1 Coríntios e Gálatas. A linguagem em Efésios é mais formal e complexa, e algumas palavras e frases não aparecem em outras cartas paulinas.

crucificado, teve seu lado perfurado por uma lança, da qual jorrou sangue e água. Aquino interpretou esse evento como o momento em que os sacramentos da Igreja, como o batismo e a Eucaristia, foram instituídos. Ao mencionar que esses sacramentos surgiram da parte lateral de Cristo, Aquino sugeriu que a relação entre homem e mulher também deve estar fundamentada nos princípios do Cristianismo, em especial, no sacramento matrimonial do homem com a mulher.

Consideremos essa fixação na cabeça como a parte superior e diretiva do corpo político no Medievo a partir da Metáfora do Corpo Político Masculino. Talvez a ênfase na cabeça, e não mais na barriga, seja um reflexo da importância da alma, da razão e da autoridade masculina divinizada na filosofia medieval. Especialmente em um contexto em que a cabeça é percebida como a sede da mente, da alma e da liderança, contrastando com outras partes do corpo que simbolizavam diferentes aspectos da existência humana e social. Apontarei mais adiante uma outra explicação para o desaparecimento da ênfase na Barriga. O apóstolo Paulo, ao se referir à comunidade cristã como o corpo de Cristo, criticou os “adoradores da barriga”, associando a barriga aos prazeres sensuais. Essa crítica pode ser entendida como mais um motivo que explica o deslocamento da ênfase da barriga para a cabeça no pensamento medieval.

Mas antes de tratar da Metáfora do Corpo Político Masculino em particular, gostaria de destacar, como faço em todos os capítulos desta tese, o caráter imagético da filosofia e, especialmente, da filosofia medieval. É muito curioso e interessante refletir sobre isso, leitora, e considero importante trazer à tona o aspecto mais imaginativo da filosofia política, que contrasta com as noções derivadas da História da Filosofia da Mente Caminhante. Pensemos na riqueza imagética da filosofia medieval, exemplificada não apenas pela Metáfora do Corpo Político Masculino, mas também por todo o debate sobre a teologia da imagem, as interpretações alegóricas da Bíblia, as ricas iluminuras presentes nos livros medievais, os *exempla*, os bestiários, as fábulas, as alegorias, as parábolas, e a literatura cortês marcada pelo erotismo. A reflexão filosófica medieval é enriquecida por analogias, pois para discutir a divindade e as “verdades reveladas”, é quase imprescindível o uso de analogias e metáforas. Não temos palavras suficientes para descrever as experiências divinas ou explicar o que é essa suprema transcendência, muito menos a origem divina da nossa sociedade. Todos esses aspectos imagéticos foram utilizados por inúmeros filósofos e filósofas para abordar conceitos como a natureza humana, a organização social e a autoridade política. Ao destacar esses elementos,

podemos apreciar melhor a profundidade e a riqueza da filosofia medieval e reconhecer como ela influenciou as bases dos pensamentos filosóficos e políticos subsequentes.

Concernindo especificamente às metáforas, o seu estudo, ao longo dos séculos, emergiu como um campo de destaque, superando o estudo sobre as fábulas. A comparação entre a utilização de fábulas e metáforas na história da filosofia ocidental revela diferenças notáveis em termos de aceitação e aplicação. Enquanto as fábulas, com suas raízes na tradição oral e na literatura infantil e popular, oscilaram em prestígio, sendo ora valorizadas por sua capacidade de encapsular verdades morais e filosóficas de maneira acessível, ora marginalizadas e percebidas como simplistas ou associadas a histórias infantis e culturas marginalizadas, as metáforas desfrutaram de uma posição mais estável e respeitada.

Este prestígio das metáforas parece advir não apenas do seu gênero, que permite uma fusão elegante entre o abstrato e o concreto, revelando novas camadas da profundidade filosófica, mas também de sua flexibilidade epistemológica e de sua capacidade de transcender barreiras culturais e linguísticas. As metáforas, ao contrário das fábulas, são aparentemente incorporadas de forma mais fluída ao discurso filosófico, permitindo expressar complexidades e nuances de pensamento de forma concisa e potente. Além disso, a metáfora tem a vantagem de ser diretamente aplicável à argumentação filosófica, enriquecendo o discurso sem necessariamente ancorá-lo em uma história específica, como é característico das fábulas.

A aceitação mais ampla das metáforas também pode ser atribuída à sua capacidade de se adaptar e se integrar aos diversos estilos de escrita e escolas de pensamento. Em contraste, as fábulas, com suas estruturas narrativas definidas e moralizantes, podem parecer prescritivas ou didáticas demais para certos contextos e públicos. Assim, enquanto as metáforas servem como pontes imagético-conceituais que enriquecem e aprofundam a exploração filosófica, as fábulas enfrentam o desafio de transcender sua percepção como veículos de ensinamentos simples ou moralidades diretas.

Como já foi mencionado anteriormente, Aristóteles, em suas obras *Poética* (1991) e *Retórica* (2019), ensinou que a metáfora vai além de um mero ornamento da linguagem, atuando como uma ferramenta essencial para o entendimento e a comunicação. Ele argumentou que as metáforas iluminam conceitos familiares com novas perspectivas, não apenas enriquecendo o discurso pela novidade, mas também

estimulando o prazer intelectual, facilitando assim uma compreensão aprofundada do mundo.

Na contemporaneidade, o estudo das metáforas foi significativamente ampliado e aprofundado por vários(as) filósofos(as), e cada vez mais esses estudos apontam como as metáforas não são meros ornamentos linguísticos, mas são ferramentas que moldam o nosso modo de pensar e organizar a realidade (Lakoff e Johnson, 1980; Littlemore, 2019). E aqui penso ser importante abordar a Metáfora do Corpo Político Masculino, que implica uma associação entre o concreto (o corpo do sexo masculino) e o abstrato (o espaço político). E retomo aqui a famosa frase de Michel Foucault, de que “o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política” (FOUCAULT, 2015, p. 234).

Essa Metáfora foi utilizada por Aristóteles, como já foi abordado no capítulo anterior. Em sua obra *A Política*, Aristóteles comparou a cidade (pólis) a um corpo humano, onde cada parte tem uma função específica e contribui para o bem-estar do todo. Quando analisou as causas que geram sedição e revolução nos Estados, Aristóteles usou a Metáfora do Corpo Político Masculino novamente para alertar que o crescimento desmedido de um membro do corpo pode provocar a transfiguração do próprio corpo político:

Os crescimentos desmedidos de uma classe relativamente às outras também são causas de revolução. Assim, os membros que compõem um corpo devem crescer proporcionalmente, para que subsista a mesma comensuração. O animal morreria se o pé, por exemplo, crescesse até quatro côvados, não tendo o resto do corpo mais do que dois palmos; poderia até degenerar em outra espécie, se crescesse de tamanho e sofresse alteração de figura além de sua proporção natural. Assim também o Estado, sendo de maneira semelhante composto de partes, altera-se e se enfraquece se algumas delas, como frequentemente acontece, crescem insensivelmente em detrimento de outras, por exemplo, a massa dos pobres nas democracias e nas Repúblicas (ARISTÓTELES, 2006, p. 204).

Ao crescimento populacional dos pobres, do povo comum e dos camponeses, Aristóteles relacionou com a mudança da forma do governo, uma espécie de metamorfose do corpo político, para a democracia; já o crescimento dos membros ricos, para a oligarquia ou oligarquia concentrada, também chamada de “politirania”. Ambas oligarquia e democracia são consideradas formas desviantes das formas puras de governo. Aristóteles entendeu que a democracia é o governo de muitos para o interesse próprio, e a associava à demagogia e à instabilidade, uma vez que, na sua perspectiva, poderia levar ao governo de uma multidão que desconsidera a justiça e o bem comum.

Por outro lado, São Paulo, em suas Epístolas, especialmente na Primeira Epístola aos Coríntios, usou a Metáfora do Corpo de Cristo para descrever a comunidade cristã, afirmando em 1 Coríntios 12:12-27 que: “Porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também é Cristo. Pois todos nós fomos batizados em um Espírito, formando um corpo... Ora, vocês são o corpo de Cristo, e cada um de vocês, individualmente, é membro desse corpo”. Essa noção metaforizada do corpo enfatiza a unidade espiritual e política da comunidade cristã, com a presença do corpo de Cristo na Terra e a participação dos crentes no corpo espiritual de Cristo.

Karl Olav Sandnes, em *Belly and Body in the Pauline Epistles (Barriga e Corpo nas Epístolas Paulinas, 2002)*, explorou uma questão interessante para entendermos o deslocamento da ênfase da barriga para a cabeça: a crítica de Paulo aos “adoradores da barriga” (*belly-worshippers*). Sandnes explicou que Paulo utilizou essa metáfora para repreender aqueles que se entregavam aos prazeres carnis, aos desejos do corpo e da carne, à imoralidade sexual, à sensualidade, aos apetites, à gula, à ganância, ao egoísmo e à idolatria, priorizando desejos terrenos sobre os valores espirituais cristãos.

Paulo opôs-se a esses adoradores ao promover o que Sandnes denominou como uma “teologia do corpo<sup>125</sup>”, que enfatiza a disciplina espiritual e a pureza moral, onde o corpo é entendido como o templo do Espírito Santo<sup>126</sup>. Nas passagens bíblicas de Filipenses 3:19 (“O destino deles é a destruição, o deus deles é o ventre, e a glória deles está na sua vergonha; eles só se preocupam com as coisas terrenas”) e Romanos 16:18 (“Pois esses tais não servem a Cristo nosso Senhor, mas ao próprio ventre; e com suaves palavras e lisonjas enganam o coração dos ingênuos”), Paulo criticou aqueles que servem ao “próprio ventre”, enfatizando a importância de uma vida dedicada a Deus e não aos prazeres terrenos. Esta crítica aos desejos carnis foi poderosa e influenciou o pensamento e o comportamento ascético no Medievo. Além disso, pode ser relacionada à perspectiva

---

<sup>125</sup>De acordo com Sandnes (2004), essa teologia do corpo se baseia em cinco conceitos principais: transição, participação, transformação, adoração e redenção. Resumidamente, para Paulo, a *transição* refere-se à mudança fundamental trazida pela vinda de Cristo, que marca uma nova era de salvação para judeus e gentios. A *participação* em Cristo implica compartilhar tanto seu sofrimento quanto sua glória futura, através do Espírito Santo. A *transformação* do corpo é uma mudança do corpo terrestre para um corpo espiritual glorioso, adequado para a presença de Deus. A *adoração*, segundo Paulo, é redefinida, envolvendo o compromisso diário e corporal de glorificar a Deus, rejeitando a “idolatria do ventre”. Finalmente, a *redenção* é a culminação desse processo, onde o corpo dos crentes será totalmente redimido e transformado, preparado para a vida eterna.

<sup>126</sup> Paulo em 1 Coríntios 6:19-20: “Acaso não sabem que o corpo de vocês é santuário do Espírito Santo que habita em vocês, que lhes foi dado por Deus, e que vocês não são de vocês mesmos? Vocês foram comprados por alto preço. Portanto, glorifiquem a Deus com o corpo de vocês”.

de Paulo sobre as mulheres, recorrentemente apresentadas como seres inferiores e submissos, ligados às necessidades corporais.

Além de Paulo, outro autor que utilizou a Metáfora do Corpo Político Masculino foi João de Salisbury (1115-1180). Este filósofo inglês do século XII viveu boa parte de sua vida na França e foi bispo de Chartres. Sua obra *Policraticus*<sup>127</sup>: *Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers* (*Policraticus: Das Frivolidades dos Cortesãos e das Pegadas dos Filósofos*, 1159), considerada uma das primeiras a tratar da filosofia política no Ocidente medieval, introduziu discussões sobre a constituição do governo, a ética da liderança, as relações entre a Igreja e o Estado e a denúncia da tirania. Além disso, ele exaltou as contribuições filosóficas dos filósofos clássico e criticou as frivolidades, a adulação, a iniquidade, a venalidade e a degeneração moral da corte de sua época. Salisbury foi quem utilizou a Metáfora do Corpo Político Masculino de forma mais extensa desde a Antiguidade. Influenciado pela filosofia aristotélica, ele adotou não apenas esta Metáfora, mas também a perspectiva misógina de Aristóteles em relação às mulheres.

Em sua obra, Salisbury afirmou ter replicado instruções de uma carta e um panfleto de Plutarco para o Imperador romano Marco Trajano. No entanto, este documento não é conhecido entre as obras de Plutarco. De toda forma, Salisbury descreveu uma república imaginária como um corpo, um organismo vivo, que o príncipe deve governar diligentemente após um autoexame de suas próprias virtudes. De acordo com Salisbury, inspirado por Plutarco, a república é um corpo animado pela graça divina, conduzido pela equidade e justiça, e governado pela razão. Diferente das concepções mais antigas, para Salisbury, a prática da religião cristã é a alma da república, essa alma governa o corpo da república, e os líderes religiosos são responsáveis por sua direção. A

---

<sup>127</sup> O termo *Policraticus* combina raízes gregas e latinas. O prefixo *poli* vem do grego “*polis*”, que significa cidade ou Estado, enquanto o sufixo “*craticus*” deriva do latim “*cratia*”, que significa poder ou governo. Juntos, formam um termo que sugere uma obra sobre o governo da Cidade ou administração do Estado.

cabeça desse corpo é ocupada por um príncipe ou rei<sup>128</sup>, sujeito apenas a Deus e aos que agem em Seu nome na Terra<sup>129</sup>.

Salisbury fez uma distinção importante: este Deus não é um dos deuses pagãos mencionados por Plutarco, mas o único Deus cristão. Ele também comentou que o imperador Augusto César estava sujeito aos pontífices sagrados até o dia em que se autointitulou “pontífice Vestal” (*Vestal pontiff*) e foi proclamado um deus vivo. Desconheço outras utilizações desse termo<sup>130</sup>, e entendo que esta invenção de Salisbury relaciona-se a uma crítica sexista presente em sua obra, onde ele descreveu o aspecto “efeminado” e degenerado que ele relacionou com a prática da idolatria e, conseqüentemente, a influência das deusas e das Vestais, sacerdotisas do sexo feminino. Em sua obra, Salisbury recorrentemente se referiu às mulheres como o “sexo mais fraco” ou como “inerentemente frágeis”, refletindo sua perspectiva depreciativa sobre a autoridade feminina, o que abordarei mais adiante.

Em sua Metáfora do Corpo Político Masculino, além da cabeça ser relacionada ao príncipe ou rei, o Senado é comparado ao coração, fonte das ações boas e más. Os juízes e governadores de províncias são associados aos ouvidos, olhos e boca, responsáveis por ouvir, ver e falar em nome do Estado. Oficiais e soldados são as mãos, que executam as ações do corpo político. Os flancos representam os conselheiros e

---

<sup>128</sup> Segundo Salisbury (1990), governantes devem temer a Deus para garantir a justiça e evitar os iníquos, que corrompem a integridade moral e a equidade. Diferentemente do tirano, o governante obedece à lei e busca garantir não seus interesses individuais, mas o bem da comunidade. Salisbury ampliou a definição de tirania além da ideia de uso maligno da autoridade pública para incluir qualquer pessoa que usa seu poder para restringir a “liberdade” – entendida como o cumprimento dos deveres naturais de cada membro do corpo político –, seja no nível privado, público ou eclesástico. Ele defendeu que, para combater a tirania, outros membros da comunidade podem criticar e até matar o tirano. Em uma passagem curiosa de seu livro, Salisbury escreveu que o fim de todos os tiranos é a miséria, e como exemplo, apontou a história da Rainha Tamiris, que derrotou e decapitou o tirano, Ciro. Salisbury também comentou sobre a relação entre o poder secular e a autoridade espiritual, e afirmou que a espada, símbolo de poder e coerção, foi entregue ao príncipe pela Igreja. No entanto, esse poder de coerção corporal, semelhante ao de um carrasco, é considerado inferior e não pode ser exercido pela Igreja, sendo alheio à autoridade espiritual do papado, que é responsável por assuntos religiosos e piedosos.

<sup>129</sup> De acordo com Cary Nederman (1990), Salisbury não seria propriamente um pensador hierocrático no sentido estrito, pois ele não acredita que toda autoridade política deva ser derivada da Igreja e regulada diretamente por ela. Em vez disso, ele permite uma separação funcional entre a Igreja e o governo secular, entendendo o papel do sacerdócio como semelhante ao da alma no corpo: definir os objetivos espirituais gerais, como as condições necessárias para a salvação. No entanto, em comparação com a Metáfora do Corpo Político apresentada por Christine Pizan, seus tons hierocráticos são bem mais fortes do que no pensamento da filósofa.

<sup>130</sup> Como já foi dito no capítulo anterior, as Vestais eram sacerdotisas dedicadas ao culto de Vesta, a deusa do lar e do fogo sagrado, enquanto os pontífices eram membros do Colégio dos Pontífices, um corpo de sacerdotes responsáveis por diversas funções religiosas. O pontífice máximo (*Pontifex Maximus*) era a principal figura do Colégio dos Pontífices, e tinha grande autoridade sobre todos os assuntos religiosos, incluindo a supervisão das Vestais. César Augusto se tornou *Pontifex Maximus*, consolidando seu poder tanto político quanto religioso, mas ele não se tornou uma Vestal. As Vestais eram exclusivamente mulheres que serviam a deusa Vesta, enquanto os pontífices eram cargos ocupados por homens.



assistentes do governante, que ajudam a manter a estrutura e o funcionamento do governo. Tesoureiros e arquivistas são comparados ao estômago e intestinos, cuja avidez e retenção podem causar doenças e problemas ao corpo inteiro. Os camponeses são os pés, perpetuamente ligados ao solo, mas expostos a riscos e acidentes por andarem pela terra em subserviência corporal, por isso são merecedores de cuidados especiais. Os pés são aqueles que erguem, sustentam e movem a massa do corpo inteiro. Esta ordem social ideal, com base em uma metáfora mais complexa do que aquela apresentada por Aristóteles, pressupõe que cada parte do corpo deve estar satisfeita com sua posição e funções específicas, seja na cidade ou no campo, e todos devem dedicar-se devotadamente ao bem público, sem usurpar o que pertence ao outro.

Como mencionado, Salisbury buscou conciliar aspectos da filosofia clássica e da filosofia cristã medieval para defender que a busca pelo desenvolvimento e realização moral e espiritual caminham juntas, ainda que o objetivo final seja a salvação e a vida eterna na presença de Deus. Para Salisbury, a sabedoria é uma compreensão profunda e prática das coisas divinas e humanas, e a filosofia é a busca apaixonada por essa sabedoria (*Studium sapientiae*), pois ela ilumina a alma e transforma o conhecimento em ações virtuosas. O temor a Deus é o princípio da sabedoria, pois incita a reverência e boas obras, resultando na caridade perfeita, livre do medo punitivo. Com base no pensamento ético aristotélico, Salisbury defendeu a justa medida e a moderação em todas as virtudes, tanto por permitir uma vida feliz quanto por guiar um bom governante.

As “pegadas dos filósofos” (*footprints of philosophers*), termo presente no título de sua obra, representam um caminho a ser seguido, onde a sabedoria dos antigos filósofos serve como um guia para a conduta moral e a vida política. Salisbury defendeu que os governantes e aqueles em posições de poder devem estudar os filósofos, como Sócrates, Platão, Aristóteles, Sêneca e Cícero, para construir um governo justo e virtuoso. Além disso, prescreveu que os próprios filósofos podem servir de conselheiros e contrabalançar as influências corruptoras do poder e da adulação na corte. Assim, os assuntos públicos não precisam ser inerentemente corruptos; ao contrário, podem ser moralmente bons e filosoficamente justificados, representando sua tentativa de integrar a política com a filosofia.

Salisbury estava atento aos comportamentos corruptos e viciosos de sua época e das cortes, e afirmou que os encantos da Fortuna e dos prazeres sensuais (tentações materiais e mundanas) enganam a alma, levando-a à decadência e afastando-a da verdade e das virtudes. Quando seduzidas por esses encantos, as almas perdem a clareza de

pensamento e caem em desgraça, assemelhando-se a bestas e distorcendo a imagem do Criador. Salisbury criticou especialmente o orgulho, a arrogância, a avareza e a vaidade resultantes da busca por honrarias e riquezas, considerando-as destrutivas para o caminho do conhecimento.

Assim, Salisbury reservou boa parte de sua obra para criticar severamente a venalidade e os vícios da corte, de seus cortesãos e cortesãs, destacando que certos aspectos de seus comportamentos podem ser prejudiciais à totalidade do corpo político. Ele afirmou que a depravação dos cortesãos era tão grande que seria “em vão para qualquer um confiar no testemunho de sua própria consciência, na fama de seu caráter moral, na fragrância de sua reputação, na sinceridade de sua causa, ou na abundância de sua eloquência – a menos que um suborno tenha intervindo” (SALISBURY, 1990, p. 88, tradução minha).

Salisbury também criticou severamente os bajuladores, descrevendo-os como inimigos de todas as virtudes. O bajulador é perigoso porque se disfarça de amigo enquanto comete injúrias, embotando a razão e apagando qualquer luz de verdade presente. Ele também impede que sua audiência ouça a verdade, induzindo-a ao erro, pois o bajulador busca apenas o prazer. A influência perniciosa dos bajuladores se tornou tão difundida que, de acordo com Salisbury, mesmo com a indignação divina, o homem moderado e virtuoso encontra dificuldade em expulsar esses bajuladores das cortes. O bajulador, em *Policraticus*, é comparado a uma “doença” que contamina todos com quem entra em contato, e quase ninguém escapa de sua influência corruptora.

Outro problema bem comum em sua época era a corrupção de juízes ou magistrados. Segundo Salisbury, governadores e magistrados devem ter um profundo entendimento da lei e da equidade, possuir boa vontade, fazer juramento às leis, estar comprometidos com a execução da justiça e, sobretudo, manter-se longe da ganância, da ostentação e dos presentes destinados ao suborno. Salisbury destacou que a boa vontade é tão crucial quanto o conhecimento e o poder para um juiz, pois os juízes devem estar comprometidos com a justiça e não devem aceitar subornos que possam corromper sua integridade.

Ele enfatizou que a venda da justiça é iníqua e que a corrupção deve ser evitada a todo custo. Aqueles que detêm o poder de julgar devem ser extremamente religiosos e odiar a iniquidade, pois serão julgados por suas ações e pela medida de sua bondade por um juiz absolutamente justo (Deus). Ademais, afirmou que “o que é justo não precisa do auxílio de remuneração, já que deve ser feito por si mesmo e é iníquo oferecer à venda

aquilo a que se é obrigado. É iníquo, portanto, oferecer a justiça à venda; é loucura além da iniquidade vender a injustiça” (SALISBURY, 1990, p. 93, tradução minha). Em sua crítica, é possível perceber que, em sua época, a corrupção dos magistrados era um problema recorrente, e além dos presentes pecuniários, Salisbury destacou que os corruptos aceitavam todo tipo de serviço e trabalho como remuneração indevida.

Os cortesãos que disfarçam seus vícios sob uma fachada de virtude são os mais perigosos, pois suas ações enganosas corroem a confiança pública e a integridade da corte. De acordo com Salisbury, as cortes distintas e poderosas são infestadas por “flagelos” e “torturadores dos inocentes”. Essas cortes tendem a atrair ou criar homens viciosos, cujas transgressões aumentam em audácia devido à indulgência e proximidade com os poderosos. Há uma enorme dificuldade em manter a inocência entre os cortesãos, não só pela proximidade com os poderosos, mas também porque a virtude é facilmente comprometida pelas frivolidades da vida cortesã, e também porque esse é um espaço bastante frequentado por mulheres.

Atividades como a caça, jogos de azar, performances musicais e divertimentos teatrais, segundo Salisbury, poderiam ser permitidos como formas de relaxamento, mas devem ser controladas e realizadas com muita temperança e moderação. Além dessas atividades, Salisbury criticou a presença na corte de práticas de magia, adivinhação, profecia supersticiosa, interpretação de sonhos, leitura da sorte, augúrio e astrologia. Seja como diversão ou como crenças sérias, ele condenou essa tendência de buscar adquirir um conhecimento que pertence apenas a Deus<sup>131</sup>.

Segundo Salisbury, para preservar a virtude, muitas vezes é necessário afastar-se da vida cortesã, na medida em que o caráter moral é formado a partir da associação com as pessoas, da prática das virtudes e da educação. O filósofo utilizou a metáfora da fonte de Salmacis, presente na obra *Metamorfoses* de Ovídio, para criticar a vida na corte. Ele argumentou que a corte, tal como essa fonte, atrai pela sua beleza e prazer sensorial, mas enfraquece moralmente aqueles que nela entram. Os homens são tão corrompidos pelas frivolidades e vaidades da corte que perdem sua força viril e virtude, tornando-se “efeminados” ou como “hermafroditas”, ou seja, são transformados em mulheres e privados de sua nobreza masculina (seus traços e comportamentos de “nobres guerreiros”). Assim, Salisbury sugeriu que a influência corruptora da corte degrada a

---

<sup>131</sup> Infelizmente, a obra *Policraticus* (1990), traduzida e editada por Cary Nederman, não inclui essa parte da crítica de Salisbury à magia. Embora eu tenha curiosidade para ler essa seção, não tive acesso a ela.

dignidade e a integridade moral dos cortesãos, privando-os de suas virtudes nobres. Em suas palavras:

Esta obscura ficção poética representa a semelhança das frivolidades dos cortesãos, que enfraquecem os homens pelo rebaixamento de sua *virilidade* ou pervertem *uma aparência retida de virilidade*. Aquele que se envolve nas futilidades do cortesão e assume as obrigações do filósofo ou do homem bom é um *hermafrodita*, cujo rosto áspero e espinhoso desfigura a beleza das mulheres e que polui e desonra a virilidade com a *efeminidade*. Pois, de fato, o filósofo-cortesão é uma coisa monstruosa; e, enquanto ele pretende ser ambos, ele não é nenhum dos dois porque a corte exclui a filosofia e o filósofo em nenhum momento se envolve nas futilidades do cortesão. No entanto, a comparação não se aplica a todas as cortes, mas apenas àquelas que são mal administradas por uma vontade tola (SALISBURY, 1990, p. 91, tradução e grifo meus).

Salisbury mencionou a fonte de Salmacis, descrevendo-a como uma “ficção poética obscura” que simboliza a corrupção e o enfraquecimento moral dos cortesãos. O mito grego da ninfa Salmacis e Hermafrodito é resumido na história de amor entre a ninfa e um jovem muito belo. Salmacis se apaixonou por Hermafrodito, filho de Hermes e Afrodite. Enquanto ele se banhava no lago, ela o abraçou com tanta força e pediu aos deuses que nunca os separassem, até que os dois corpos se fundiram, criando um ser que possuía características de ambos os sexos.

Ele utilizou essa metáfora para ilustrar como a vida na corte pode desvirtuar a moral e a virilidade do homem, tornando-o semelhante ao “hermafrodita”, um ser fusionado com um outro corpo feminino (a ninfa Salmacis), incapaz de manter a virilidade, que Salisbury associava à constância e à integridade das virtudes. Ele também associou esse comportamento frívolo ao que denominou de “filósofos-cortesãos”. Diferente dos filósofos clássicos enaltecidos ao longo de sua obra, que buscam a sabedoria e a verdade (e que também exaltaram a virilidade e excluíram as mulheres da política), os “filósofos-cortesãos” estariam mais interessados em adular, ganhar favor e benefícios pessoais, e prestígio nas cortes dos poderosos, do que em buscar a verdade e a justiça.

Em contraposição aos costumes “efeminados” da vida cortesã, Salisbury afirmou que “(...) os reinos não podem ser adquiridos nem a justiça preservada sem aqueles que são viris” (SALISBURY, 1990, p. 57, tradução minha). A questão da efeminação foi considerada prejudicial principalmente em relação aos nobres guerreiros, pois a “experiência da disciplina militar cai em desuso tanto por causa da preferência por uma

paz prolongada quanto pelo ataque da efeminação e do luxo que enfraquecem as almas dos homens, ou ainda por causa da ociosidade dos jovens e da preguiça dos líderes” (SALISBURY, 1990, p. 122, tradução minha).

Ademais, o filósofo defendeu a necessidade da virilidade no corpo político também a partir de seu pensamento cristão. Ele argumentou que a promessa de um longo reinado e a continuidade do reino são estendidas aos filhos do príncipe, desde que sigam os mandamentos divinos e pratiquem a justiça. Citou passagens bíblicas que enfatizam que, se os filhos do rei mantiverem a justiça e os mandamentos de Deus, eles e seus descendentes continuarão a ocupar o trono. A “justiça do pai” é um modelo a ser seguido pelos filhos, garantindo assim a perpetuação da linhagem real.

Salisbury comentou em sua obra a história de Dido, a rainha de Cartago, como exemplo de um governo sem prudência e sem previsão dos eventos futuros. Ele relatou que Dido admitiu Eneias em sua corte com muita frivolidade e curiosidade, rapidamente mostrando favor a um homem desconhecido, exilado e fugitivo. Eneias, com suas histórias fabulosas e palavras persuasivas, conseguiu capturar a devoção dos anfitriões, levando a uma série de eventos frívolos e luxuosos, que culminaram na eventual morte de Dido.

Ao citar este caso, Salisbury criticou o governo das mulheres e daqueles considerados “efeminados”, afirmando: “Este é o fim do governo de mulheres e dos efeminados porque, embora possa ter uma fundação na virtude, não poderia de forma alguma traçar um curso para a prosperidade subsequente” (SALISBURY, 1990, p. 131). Ou seja, ele sugeriu que esse é um governo que não consegue sustentar a sua continuidade a longo prazo, por falta de prudência, previsão e moral “efeminada”. E argumentou que Eneias, embora merecesse hospitalidade, deveria ter sido tratado como um estranho e não recebido com o status de governante.

Diferente de Salisbury, Pizan (2006) relatou a história de várias mulheres históricas e mitológicas, incluindo Dido, a rainha de Cartago. Em seu relato, ela afirmou que o próprio nome de Dido significa o termo “virago”, como uma forma de destacar as virtudes de Dido, reconfigurando a imagem da rainha não como uma figura de escândalo, efeminação ou fraqueza, mas como uma heroína digna de admiração. Ademais, Pizan apontou que a hospitalidade de Dido demonstrou suas virtudes, e não suas fraquezas. Quem foi desleal, ao fugir no meio da noite sem avisar, foi Eneias, fazendo com que Dido, angustiada pela perda de seu amor, buscasse a morte.

Cary J. Nederman e N. E. Lawson, em *The Frivolities of Courtiers Follow the Footprints of Women: Historical Women and the Crisis of Virility in John of Salisbury* (*As Frivolidades dos Cortesãos Seguem as Pegadas das Mulheres: Mulheres Históricas e a Crise da Virilidade em João de Salisbury*, 1987), analisaram como Salisbury criticou os costumes da aristocracia de seu tempo (as frivolidades dos cortesãos) e os colocou em contraste com as “pegadas dos filósofos”, associando essas frivolidades da elite aristocrática à influência feminina na corte e ao caráter “efeminado” dos homens que, sob tal influência, perdem sua virilidade. Embora Salisbury reconhecesse timidamente a importância das atividades da corte e o papel das mulheres nela, ele entendia a influência feminina como degenerativa, especialmente por promover comportamentos considerados “efeminados” e afastar os homens da vida militar.

Salisbury considerou o papel dos cavaleiros essencial na aristocracia feudal, mas avaliou que, em sua época, esse papel estava passando por mudanças negativas e degenerativas. Nederman e Lawson (1987) argumentaram que Salisbury seria um defensor fervoroso da “cavalaria religiosa”, a doutrina que subordina o poder militar e político à Igreja. Dessa forma, atividades que se opunham a esse serviço nobre e militar a Deus deveriam ser banidas. A prevalência de traços, preocupações e comportamentos considerados femininos entre os guerreiros feudais sinalizava a degeneração de um meio militar que estava se tornando secular. A natureza masculina, antes considerada viril, espiritual e racional, transmutava-se para algo fraco, corporal, sensual e “efeminado”. Além da vida na corte, como já foi comentado, Salisbury criticou outras atividades que considerava “efeminantes”, como a caça, as músicas de amor, o teatro, os romances, os jogos, as apostas, as bebedeiras, a hospitalidade, a generosidade e a liberalidade excessivas, a glotonaria, a fornicção e até os tempos de paz prolongados, pois estes prejudicariam a aquisição e manutenção das habilidades marciais e das qualidades físicas e morais dos guerreiros.

Segundo Nederman e Lawson (1987), Salisbury não negou categoricamente que uma mulher pudesse reinar, desde que renunciasse ao aspecto passional de sua natureza e não prejudicasse o aspecto viril e bélico dos guerreiros nobres que formavam a identidade masculina do corpo político. Eles concluíram que a crítica de Salisbury não é meramente moral, mas política, pois considera que a “influência feminina” desestabiliza a instituição da cavalaria e sua função militar, base da aristocracia feudal e da constituição do corpo político, cuja nobreza é a classe guerreira que defende o Estado. Nesse sentido, entendendo que os governos das rainhas, para Salisbury, seriam considerados exceções à

norma patriarcal. Eles não seriam impossíveis, principalmente se sobreviessem como punição divina ao governo e costumes degenerados dos homens, mas seriam naturalmente problemáticos.

Após os esclarecimentos feitos sobre a filosofia política da Idade Média e sobre a Metáfora do Corpo Político Masculino, agora vou me dedicar a analisar as ideias da filósofa Christine de Pizan. Durante essa jornada de descobertas, passei a considerar que a História da Filosofia da Mente Caminhante, conforme apresentada pelo *malestream*, com sua perspectiva androcêntrica, patriarcal, intelectualista e conceitualista, nunca consideraria Pizan uma filósofa política, pois acredito que seguir esses pressupostos, sem uma análise crítica e feminista adequada, torna difícil a compreensão do pensamento de Pizan e de outras pensadoras medievais. Desse modo, pretendo investigar de que forma as contribuições de Pizan<sup>132</sup> podem enriquecer nossa compreensão da filosofia política medieval como um todo, especialmente no que se refere à imagem-conceito da Metáfora do Corpo Político Masculino.

Aqui, além de mostrar como os debates sobre a filosofia política medieval expostos ao longo deste capítulo estão presentes na filosofia de Christine de Pizan, também almejo escrever algumas linhas sobre uma questão específica que me instiga muito em sua trajetória. Pizan escreveu *Le Livre du Corps de Policie* entre 1404 e 1407 e utilizou a Metáfora do Corpo Político Masculino de uma forma específica, a qual abordarei mais adiante. Em 1405, ela também escreveu *Le Livre des Trois Vertus*, que segue a linha pragmática das rainhas como diplomatas e funciona como um manual de etiqueta (e sobrevivência) para mulheres de diferentes grupos sociais. No entanto, durante esse mesmo período, Pizan escreveu sua utopia feminista extremamente poderosa e criativa, *Le Livre de la Cité des Dames*, em 1404. Curiosamente, em *Le Livre de la Cité des Dames*, Pizan não utilizou a metáfora do corpo político, mas sim uma metáfora arquitetônica para criar a Cidade das Damas. Essa escolha é algo que me instiga profundamente e que merece uma reflexão mais detalhada, uma vez que pode revelar aspectos únicos da perspectiva de Pizan sobre o espaço político, especialmente em relação às mulheres.

---

<sup>132</sup>Escrevi alguns textos sobre a filosofia de Pizan: *A Atualidade da Obra A Cidade das Damas: Identidades e Estratégias Políticas* (2020); *Christine de Pizan e a Metáfora do Corpo Político* (2020); e *Alguns Sentidos sobre o 'Corpo' na Obra A Cidade das Damas* (2022). Gostaria de deixar meu agradecimento às professoras Janyne Sattler, Luciana Eleonora Calado Deplagne e Ana Míriam Wuensch, por terem me inspirado e apoiado de alguma forma minha pesquisa sobre a filosofia de Pizan. Muito obrigada!

Por que Pizan não replicou a Metáfora do Corpo Político, tão comum no Medievo, para criar um corpo político feminino que pudesse servir de protesto e expressar toda nossa raiva pela perversa e histórica exclusão política das mulheres? Uma metáfora que mostrasse aos homens a crueldade de viver em um corpo político excludente? Uma metáfora cuja cabeça fosse ocupada por mulheres de todos os status e grupos sociais? Por que Pizan nos fez sonhar tanto, mas não com uma Metáfora do Corpo Político Feminino? Por que seria mais interessante pensar em mulheres construindo uma cidade, em vez de representá-las como um corpo político?

Essas perguntas me intrigam profundamente e me fazem refletir sobre as escolhas imagéticas de Pizan. Seria possível que, ao optar pela metáfora arquitetônica em *Le Livre de la Cité des Dames*, Pizan estivesse propondo uma perspectiva alternativa do espaço político, onde a construção de uma cidade simboliza um esforço coletivo, cooperativo e criativo, em contraste com a rigidez hierárquica e excludente da Metáfora do Corpo Político Masculino? Essa questão, na verdade, me arrepiou os cabelos dos braços até hoje, pois continua a ser uma decisão fascinante e provocadora, que desafia nossas expectativas e nos convida a explorar novas maneiras de pensar sobre a política e a sociedade. Mas aguarde, leitora, pois eu retomarei essas reflexões mais adiante!

Em primeiro lugar, gostaria de destacar que as obras de Pizan são verdadeiros tesouros de criatividade, repletas de alegorias, poemas, metáforas e visões utópicas, que enfatizam a virtuosidade feminina frente aos seus diversos detratores. Sua capacidade de entrelaçar filosofia e literatura, estética e política é abissal. Por exemplo, em *L'Avision de Christine (A Visão de Christine, 1405)*, Pizan utilizou as alegorias das Dama Filosofia e Dama Opinião, além de uma versão alegórica de seu próprio nascimento, para explorar a busca pelo conhecimento e a importância da sabedoria feminina. Outro exemplo significativo é *Le Livre de la Mutacion de Fortune (O Livro da Mutação da Fortuna, 1403)*, onde Pizan recorreu à Deusa Fortuna para ilustrar as mudanças imprevisíveis e muitas vezes cruéis da sua vida e da vida dos franceses, destacando a resiliência e a sabedoria necessárias para enfrentar as adversidades.

Além disso, as iluminuras nos manuscritos de Pizan não podem ser ignoradas em nossas análises. Essas imagens ricamente detalhadas não apenas embelezam os textos, mas também servem como uma forma de narrativa visual, complementando e reforçando as ideias apresentadas. E que pena não termos acesso a elas em um livro com uma tradução para o português! As iluminuras retratam cenas de mulheres em papéis de poder e sabedoria, desafiando as ideias e imagens patriarcais da época, nos mostrando que é



possível um mundo onde a virtuosidade e a autoridade femininas são reconhecidas e celebradas. Esses exemplos mostram como Pizan utilizou imagens poderosas para comunicar suas ideias filosóficas. Além disso, ela nos presenteou com imagens de si mesma, o que ressalta ainda mais o seu caráter performático. No final de minha Leitura, retomarei esse ponto e o relacionarei com o foco imagético de minha tese, levantando a discussão sobre nossa dificuldade contemporânea em identificar imagens nos textos, e em ler e interpretar imagens de maneira crítica e profunda.

Em segundo lugar, quero destacar como Pizan abordou a questão da *Imago Dei* em relação às mulheres, suas ideias sobre a criação de Eva, o pecado original e a importância de Maria. Esses temas são fundamentais para compreendermos a posição das mulheres na filosofia política medieval e, no entanto, como eu já mencionei, estão ausentes de muitos livros de filosofia ou do currículo acadêmico. Não é incomum a opinião de que Pizan é uma senhora conservadora cristã, preocupada com debates teológicos menores e filosoficamente irrelevantes.

No entanto, sua obra revela uma profunda reflexão sobre a condição das mulheres e os debates da filosofia medieval ocidental. No Livro Primeiro, capítulo IX, de *A Cidade das Damas*, Pizan apresentou como Christine questionou a Dama Razão sobre os escritos de filósofos e poetas que afirmam que as mulheres são seres inferiores, especialmente em relação à fraqueza e debilidade dos corpos femininos. Alguns desses homens argumentaram que o ventre gera uma filha por causa de alguma debilidade dele mesmo e que a própria Natureza se envergonha de ter criado algo tão imperfeito quanto o corpo<sup>133</sup> da mulher.

A Dama Razão respondeu que tais afirmações são absurdas, ressaltando que a Natureza, sendo uma criação de Deus, não pode ter mais autoridade do que o próprio Deus. Ela explicou que, na essência do pensamento divino, Deus sempre teve em mente tanto o homem quanto a mulher. A Dama Razão continuou explicando que, quando Deus criou Adão e Eva, Eva foi feita da costela de Adão para estar ao seu lado como companheira, e não como sua “escrava”. Assim, Adão deveria amá-la como a si mesmo. A nobreza do corpo da mulher é destacada pela Dama Razão, que argumentou que, sendo

---

<sup>133</sup> No texto *Alguns sentidos sobre o “Corpo” na obra A Cidade das Damas (2022)*, busquei destacar alguns sentidos atribuídos aos corpos por Pizan. Abordei a ideia de um “corpo feminino inferior” especificamente pensado e construído pelos homens; o argumento de Pizan de que os corpos dos homens são frágeis em algum momento da vida; a sua defesa do corpo de Eva; e o argumento de que a autoridade do corpo provém da virtude e não do sexo ou da força física. Também tentei traçar, de forma incipiente, uma discussão sobre a força física do corpo masculino, sua relação com o poder judiciário e a defesa das leis no corpo político.

feita pelo Criador Soberano a partir do corpo do homem e em um lugar tão especial quanto o paraíso terrestre, o corpo de Eva é tão nobre quanto o de Adão. Além disso, a Dama Razão rebateu toda a misoginia presente na filosofia medieval em relação ao debate sobre a *Imago Dei*. Ela criticou a “filoloucura” ou “filotolice” dos filósofos que sustentam tais ideias misóginas:

Será que o Criador Soberano teria vergonha de criar e formar o corpo feminino e Natureza se envergonharia disso? Eis o cúmulo da tolice dizer isso. E além do que, de que maneira ela foi formada. Não sei se percebes; ela foi formada à imagem de Deus. Oh! Como é possível haver bocas para maldizer uma prova tão nobre? Mas há loucos que acreditam que quando eles escutam dizer que Deus fez o homem a sua imagem, que se trata do corpo físico. Isto está errado, pois Deus ainda não havia tomado forma humana. Trata-se, ao contrário, da alma, a qual é consciência sensata e durará eternamente à imagem de Deus. E, esta alma, Deus criou tão boa, tão nobre, idêntica no corpo da mulher como no corpo do homem (PIZAN, 2006, p. 138).

Pizan, portanto, desafiou as concepções patriarcais e ofereceu uma perspectiva teológico-filosófica que valoriza a igualdade e a dignidade das almas e dos corpos das mulheres. É preciso reforçar que esse aspecto da filosofia de Pizan ainda não foi plenamente reconhecido: a sua atenção apurada a um debate teológico-político sobre as mulheres no Medievo. Nós, mulheres contemporâneas, lemos que as mulheres não são feitas à imagem de Deus e muitas vezes não percebemos a profundidade de suas implicações políticas. Com alguns direitos assegurados no séc. XXI, essa afirmação pode parecer apenas um “papo de Igreja<sup>134</sup>”. No entanto, ainda não compreendemos completamente o impacto filosófico-político de ter nossa *Imago Dei* defendida contra a difamação misógina presente não só na filosofia medieval, mas na filosofia moderna

---

<sup>134</sup>Suponho que o pouco reconhecimento dado pelo campo das filosofias feministas às teologias feministas seja por medo de que este conteúdo seja considerado menos racional, político ou filosófico. Parece que esquecemos que a Igreja Católica desempenha um papel crucial na disseminação das ideias patriarcais através da liturgia, da pregação e da educação, perpetuando essas ideias e o imaginário patriarcal nas comunidades cristãs. Se considerarmos que, no Brasil atual, em média, 38% da população se considera católica, 29% se considera evangélica e 2% adventista, totalizando 70% da população brasileira que se identifica como cristã, percebemos que esses escritos, ideias e imagens não são meramente resquícios de um passado longínquo. Grande parte dessas pessoas lê a Bíblia, frequenta cultos e adere à moral cristã, e sua política ocupa amplamente o Congresso Nacional e permeia os interesses econômicos de empresários cristãos. As cruzes ainda estão penduradas nas salas do judiciário. E a História da Filosofia da Mente Caminhante tende a nos fazer acreditar que a razão moderna e o Estado laico diminuíram a influência religiosa sobre nossas questões políticas. No entanto, isso ainda não ocorreu, especialmente para as mulheres, cujos corpos ainda são controlados, oprimidos e subjugados pelo Estado e pela Igreja Católica. Nesse sentido, considero importante frisar a importância dos estudos sobre as estéticas feministas, as teologias feministas, as teologias negras e as teologias queers, pois eles têm contribuído significativamente para analisar essas questões.

também – um ponto que pretendo explorar mais adiante e no próximo capítulo. Na Cidade das Damas as mulheres refletem a imagem de Deus, através de suas almas e seus corpos perfeitos. Não há qualquer traço de vergonha da Natureza ou de Deus em relação a esta criação.

Mais adiante na obra, Christine citou Cícero, que afirmou que o homem não deve servir a alguém que é inferior, como a mulher. A Dama Razão respondeu dizendo que a verdadeira grandeza é aferida a quem possui mais méritos, ressaltando que a excelência ou inferioridade não reside nos corpos ou no sexo desses corpos, mas na perfeição dos costumes e virtudes. Ela também afirmou que aqueles que servem à Virgem Maria são bem-aventurados, pois ela está acima de todos os anjos.

No capítulo XIV, Christine retoma esse debate, discutindo a suposição dos homens de que a menor força física do corpo feminino afetaria o grau de autoridade atribuído às mulheres. A Dama Razão respondeu ironicamente que, quando a Natureza gera um corpo imperfeito, ela o recompensa com um dom maior em outra área. Como exemplo, ela mencionou Aristóteles, que, embora reconhecidamente feio, possuía uma grandiosa capacidade de raciocínio. A Dama Razão argumentou que um corpo forte e grande não é garantia de virtude e coragem, lembrando que até mesmo os corpos dos homens experimentam momentos de fragilidade. Ela enfatizou que a menor força física das mulheres não significa que todas sejam desprovidas de força e audácia.

Esses argumentos, por si só, seriam suficientes para inverter a lógica misógina, androcêntrica e patriarcal presente na filosofia medieval e para defender a autoridade política feminina. Isso porque, assim como os homens, as mulheres refletem a imagem de Deus, de modo que a autoridade espiritual de Deus reforça a autoridade temporal dos corpos femininos. É importante destacar que, ao abordar a questão da *Imago Dei* e a relação entre autoridade política e autoridade espiritual legitimada por Deus na filosofia cristã medieval, estou ressaltando o vínculo entre moral e política, ou entre virtudes e autoridade. A *Imago Dei* implica que a legitimidade da autoridade política está ligada à moralidade e às virtudes dos governantes. Por isso, a defesa da Dama Razão de que a excelência não provém do sexo dos corpos, mas de uma vida virtuosa, é tão relevante, pois subverte a lógica misógina que associa a autoridade e o valor moral aos corpos do sexo masculino.

Ela argumentou que a verdadeira autoridade é baseada nas virtudes, como justiça, sabedoria e coragem, que podem ser igualmente possuídas por mulheres e homens. Portanto, a exclusão das mulheres da autoridade política não tem fundamento na

doutrina cristã (em sua interpretação), que preza pela virtude e moralidade acima das distinções corporais. Além disso, ao destacar que a Natureza, criação de Deus, recompensa as aparentes imperfeições com outros dons, a Dama Razão reforça a ideia de que as contribuições das mulheres são igualmente valiosas, mesmo que alguns corpos femininos sejam mais fracos que alguns corpos masculinos. Ela desafia a ideia de que a força física é um indicador de superioridade ou aptidão para a liderança, promovendo uma perspectiva mais holística das qualidades que compõem a autoridade legítima.

E quanto à culpa atribuída a Eva pelo pecado original? A desobediência à lei divina, que introduziu a morte no mundo e levou à Queda do casal do paraíso, resultando na posterior associação da mulher com o próprio demônio? Pizan não fez uma defesa extensa e honrosa de Eva, mas certamente não concordou com as perspectivas misóginas sobre ela<sup>135</sup>. Em vez disso, a Dama Razão explicou que foi através do pecado de Eva que a humanidade se uniu à divindade. Assim, homens e mulheres devem louvar essa falta, e não recriminá-la, pois foi através dela que se tornou possível uma enorme honra: a elevação da natureza humana por meio de outra mulher, Maria. Foi por intermédio de Maria que a humanidade pôde reinar junto a Deus.

Talvez esse tenha sido um argumento estratégico de Pizan, um degrau para chegar à imagem de Maria, a rainha da Cidade das Damas. Alinhada com o culto mariano no Medievo, Maria seria a justiceira das mulheres. O culto mariano se intensificou a partir do século XII, com o surgimento de novas devoções marianas, a construção de catedrais dedicadas a ela e o desenvolvimento de festividades marianas. Sua imagem era extremamente positiva e respeitada, não apenas entre as mulheres, mas também entre os homens. Ela representava a mãe ideal, a intercessora divina e a Rainha dos Céus. Os pedidos de Maria a Jesus não são recusados. Maria era percebida como a nova Eva, a redentora que, através de sua obediência e pureza, corrigia o erro de Eva. Essa percepção fazia dela um símbolo poderoso de virtude e redenção, apropriado para contrapor a história misógina que associava a mulher ao pecado original e à queda da humanidade. Ao focar em Maria, Pizan não só reforçou a dignidade feminina, mas também utilizou

---

<sup>135</sup> Em *L'Avisión de Christine* (1997), Pizan escreveu, através da Dama Opinião, uma perspectiva ainda menos recriminadora de Eva, mostrando que o pecado humano é expressão do desejo pelo conhecimento: "Saiba que assim que Adão foi formado, eu fui criada, e sou filha da Ignorância: o Desejo pelo Conhecimento me gerou. Eu fiz o primeiro homem e sua esposa morderem a maçã por meu impulso enganoso. E depois que Deus o condenou por seu delito a ganhar a vida com o suor de seu rosto, fiz com que ele procurasse e pesquisasse as propriedades das ervas e plantas, e ensinei-lhe os métodos de cultivo da terra (...)" (PIZAN, 1997, p. 181, tradução minha).

uma imagem amplamente venerada e inatacável para promover sua perspectiva de justiça e igualdade para as mulheres.

Maria oferecia uma figura inatacável de pureza e virtude, uma poderosa contra-argumentação à misoginia predominante. No entanto, certas virtudes associadas a ela, como a obediência a Deus, a castidade e a exaltação do seu papel materno, podem, a partir de certas perspectivas contemporâneas, ser compreendidas como problemáticas. Por outro lado, imaginar Eva como a rainha da Cidade das Damas revela um potencial subversivo profundo, mas também enfrentaria desafios significativos no contexto da teologia medieval.

Contudo, leitora, não posso deixar de imaginar como seria uma Cidade das Damas em que Eva fosse coroada como sua rainha. Ela promoveria uma reinterpretação radical da história bíblica, desafiando a culpa pelo pecado original e a Queda da humanidade. A “falha” de Eva poderia ser ressignificada. Isso poderia abrir espaço para uma perspectiva alternativa em que Eva seria uma imagem que reflete sabedoria, liderança e a redenção dos corpos femininos, transformando uma história de queda em resiliência e renovação. Como seria essa Cidade? A desobediência feminina seria louvada como forma de coragem e curiosidade intelectual? Os valores de autonomia, resiliência, parceria, igualdade, responsabilidade e renovação espiritual seriam celebrados? No entanto, como mencionei, essa escolha poderia ter enfrentado resistências significativas.

De todo modo, ainda considero que, tendo em vista o contexto histórico e filosófico, a abordagem de Pizan, ao focar em Maria, busca subverter a interpretação tradicional de culpa, pecado, vício e morte associada às mulheres, destacando a dignidade e a importância feminina na ordem espiritual e na criação divinas; e celebrando a contribuição das mulheres no imaginário espiritual cristão.

Maria, a Virgem Soberana, foi trazida à Cidade pela própria Dama Justiça. Maria é quem traz justiça após séculos de desabono às mulheres. No capítulo I, Livro Terceiro, a Dama Justiça apresentou a rainha dos céus, Maria, para residir, reinar e governar a Cidade das Damas. Maria, a Rainha Celeste, é apresentada como uma mulher defensora e protetora contra “todos os ataques de inimigos e do mundo” (PIZAN, 2006, p. 319). Assim, Maria não é apenas o exemplo máximo de virtude – pois quem ousaria olhar para Maria e dizer que o sexo feminino é vil? – mas também é apresentada como justiceira. Maria é nomeada de “Templo de Deus, morada e clausura do Espírito Santo, Habitáculo da Trindade, Alegria dos Anjos, Estrela e Refúgio dos desgarrados, Esperança dos verdadeiros crentes” (PIZAN, 2006, p. 319). Sendo esposa de Deus e honra do sexo

feminino, Maria se torna um símbolo poderoso e inspirador. O raio das virtudes de Maria brilha tanto que é capaz de eclipsar qualquer perversidade. Por causa dela, os homens deveriam abster-se imediatamente de criticar as mulheres e deveriam *venerá-las* com devoção.

No capítulo II, Livro Terceiro, são mencionadas as bem-aventuradas irmãs e Maria Madalena. As mulheres permaneceram fiéis a Jesus, tanto em vida quanto após a morte, enquanto os apóstolos o renegaram e abandonaram. As histórias de Santa Catarina, Santa Margarida, Santa Regina, Santa Lúcia, Virgem Martina, Santa Justina, Virgem Eulália, Santa Macra, Virgem Santa Fé, Virgem Marciana, Santa Eufêmia, Virgem Teodósia, Santa Bárbara, Santa Doroteia, Santa Cecília, Santa Inês, Santa Águeda, Santa Cristina, Santa Úrsula, Santa Marina, Virgem Eufrosina, entre tantas outras santas, virgens, viúvas, casadas, mártires e prostitutas convertidas ao cristianismo, exemplificam não apenas uma fé exemplar, mas também uma devoção e um amor inabaláveis por Deus.

Muitas dessas histórias, aliás, retratam mulheres que resistiram à violência sexual de homens que tentaram violentar seus corpos e forçá-las ao casamento, utilizando torturas, ameaças e perseguições. A Dama Justiça enfatizou expressamente que a integridade corporal dessas mulheres estava em risco e que os valores da virgindade e castidade as protegiam, demonstrando, através de várias histórias, a constância das virtudes femininas. Essas mulheres, que foram martirizadas, resistiram milagrosamente às chamas da fogueira e foram “abençoadas” por Deus. Elas preferiram seguir o caminho da espiritualidade ao invés de se submeterem ao casamento forçado e ao estupro iminente, outro aspecto perverso que Pizan aponta como efeito da difamação intensa efetuada pelos homens sobre as mulheres.

Afinal, como lidar com o comportamento libertino dos homens quando se é excluída do corpo político e não se tem proteção na sociedade? A resposta encontrada por muitas mulheres foi a ajuda divina. Não somente Pizan, mas outras filósofas como May Astell, Marie de Gournay e Catharine Macaulay foram críticas à bajulação e ao comportamento libertino dos homens, destacando como isso gerava diversas armadilhas sociais para as mulheres.

Em terceiro lugar, destaco que a Dama Justiça se despediu de Christine com a seguinte frase: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei* (“Coisas gloriosas são ditas de ti, ó Cidade de Deus”). Esta frase, presente no Livro II, capítulo 28 de *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho, é uma citação do Salmo 87 (86), versículo 3, da Bíblia. O versículo refere-se a Jerusalém, exaltando-a como a cidade eleita de Deus, onde coisas gloriosas

são profetizadas e reconhecidas. No texto *A Cidade-Mundo de Christine de Pizan* (2018), Ana Míriam Wuensch citou momentos em que Pizan menciona Santo Agostinho e cogitou algumas relações entre a *Cidade das Damas* e a *Cidade de Deus*. A seguir, desejo desenvolver algumas linhas sobre as semelhanças entre as obras de Pizan e Agostinho.

O primeiro elemento parece ser uma certa semelhança no propósito de se pensar em uma cidade ideal, algo que podemos rastrear desde a *República* de Platão. Uma cidade ideal nos permite refletir sobre os conceitos políticos que precisam ser desenvolvidos, tendo como pano de fundo o contraste com um contexto que não é ideal. Assim como Santo Agostinho, que em *A Cidade de Deus* se preocupou com as crises de seu tempo, como a acusação dos pagãos de que os cristãos seriam responsáveis pelo abandono do culto aos deuses pagãos e pela queda do Império Romano diante dos Visigodos. Ademais, Agostinho relatou com profundidade a história da fundação e da política desenvolvida na *Urbs* romana, a cidade eterna do Ocidente, nos livros III e V de sua obra *A Cidade de Deus*.

Da mesma forma, Pizan, ao idealizar a *Cidade das Damas*, propõe a fundação de uma sociedade onde as virtudes femininas são exaltadas e protegidas, contrastando com a realidade de opressão e misoginia vivida pelas mulheres em seu tempo. Ambas as obras utilizam a construção de uma cidade ideal como um meio de criticar e propor alternativas às estruturas políticas e sociais existentes. E Pizan também usou sua obra para refletir sobre as crises e injustiças de sua época, mas como apontarei mais adiante, essas crises e injustiças que ela apresenta são bem diferentes daquelas presentes na obra de Agostinho.

Em sua interpretação teológica da história, Agostinho defendeu que a providência de Deus foi responsável pelos fracassos, pela decadência moral e pela corrupção de Roma, mas que, sobretudo, será responsável por sua glória, e não a religião pagã. Para serem bem-sucedidos, Roma (a Cidade dos Homens) e os romanos deveriam imitar os exemplos dos cristãos em relação à pátria celestial (a Cidade de Deus) para retomar a glória política. Enquanto na Cidade dos Homens predominam os conflitos, sofrimentos e males provenientes do desapego a Deus, da morte e do pecado original, que gerou a fraqueza carnal, os desejos egoístas, a cobiça e a busca pelo prazer transitório e poder (*cupiditas*), na Cidade de Deus impera o amor altruísta e constante a Deus (*caritas*), que se manifesta na pureza de coração e na busca incessante pela virtude e pela justiça. Na Cidade de Deus, os cidadãos são guiados pela graça divina e pelo desejo de viver em harmonia com a vontade de Deus e em comunhão com o divino (a verdadeira felicidade),

rejeitando as tentações mundanas e os vícios que corrompem a alma. Nessa cidade reina a ordem e a paz, alcançadas através da submissão à lei divina.

No fim da humanidade, na interpretação teológica da história e na perspectiva escatológica de Agostinho, as duas cidades serão julgadas por Deus, o que definirá quem será condenado ao castigo eterno e quem será salvo e viverá a felicidade eterna na Cidade Celestial. A crença no Juízo Final e no Apocalipse era amplamente difundida e profundamente enraizada na mentalidade europeia medieval, de forma que muitas calamidades eram interpretadas como sinal de que o final dos tempos estava próximo, como foi o caso das reações provocadas pelo medo da virada do milênio.

Pizan, por outro lado, estava profundamente preocupada com uma crise moral e política que afetava diretamente as mulheres no Medievo, e que parece ter se intensificado exponencialmente após o século XII, atingindo picos nos séculos XV e XVI<sup>136</sup>: a difamação misógina que as mulheres sofriam desde a Antiguidade, presente nos escritos de filósofos, poetas, moralistas, literatos, clérigos, entre outros, e as violências decorrentes dessa difamação sistemática.

Christine, no início do livro, identificou aqueles que maldizem as mulheres e condenam seus comportamentos. E não se trata de uma exceção ou de um autor tolo aqui ou ali, mas de uma longa lista de autores. Todos ressoam a mesma voz, como se formassem um *corpus* literário-filosófico uníssono proclamando a mesma mensagem, formando um testemunho coletivo de homens ilustres e de autoridades que afirmam que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício. No entanto, não são apenas absurdos literários escritos sobre as mulheres, mas escritos que influenciaram ações e estruturas, resultando em repercussões políticas significativas.

---

<sup>136</sup> Nederman e Lawson (1987) destacaram que, durante a Alta Idade Média (aproximadamente entre os séculos XI e XIII), algumas mulheres desempenharam papéis públicos significativos e tiveram uma presença marcante na sociedade. Essa afirmação sugere que essas mulheres conseguiram uma visibilidade e influência que não foram igualadas em períodos subsequentes até os tempos modernos. Na Alta Idade Média, um período de exceção notável, certas mulheres, especialmente da nobreza, conseguiram exercer poder e influência consideráveis em alguns contextos, por enfrentarem expectativas sociais menos rígidas. Essa hipótese é levantada também por Shulamith Shahar, em *The Fourth Estate* (1983), e Eileen Power, em *Medieval Women* (1975). De forma semelhante, no texto *Women and Power Through the Family Revisited* (2018) de Jo Ann McNamara, a autora argumentou que, entre os séculos V e XII, as mulheres foram reconhecidas por agir com capacidades consideradas masculinas. No entanto, no século XIII, um novo sistema de complementaridade entre os sexos prevaleceu, estabelecendo papéis distintos e complementares para homens e mulheres. Isso desqualificou as mulheres das características associadas à masculinidade e, conseqüentemente, do *potestas* (domínio) e *potestas* (poder), limitando suas capacidades de exercer autoridade e poder. Ademais, destaco também a contribuição de Joan Kelly que, em seu estudo *Did Women Have a Renaissance?* (1977), questionou se as mulheres realmente experimentaram um Renascimento, como os homens, ao considerar as mudanças sociais e culturais da época.



Christine reconheceu isso quando perguntou, no capítulo XI, Livro Primeiro, por que as mulheres são excluídas do judiciário<sup>137</sup>. Ela também destacou essa influência quando Dama Razão criticou aqueles que afirmam que a mulher não tem vocação natural para a política e a ordem pública, e citou exemplos de mulheres que reinaram no passado. Curiosamente, a primeira pedra da fundação da Cidade das Damas – que espelha a pedra angular no mito da fundação da cidade eterna (Roma) – é o exemplo de vida da rainha Semíramis<sup>138</sup>, cuja virtude, força, coragem e prática das armas foram exemplares. Semíramis foi uma mulher famosa por fundar cidades e por suas conquistas militares de expansão territorial.

Em seguida, são citados exemplos das Amazonas, da rainha Pentésiléia, da rainha Zenóbia, da rainha Artemísia, da rainha Fredegunda, da guerreira e virgem Camila, da rainha Berenice, entre outras. Dama Razão concluiu esta parte dizendo que essas histórias completam a fundação da Cidade das Damas. Após isso, partiriam para a construção da alta muralha que a circunda, homenageando as filósofas, poetas, cientistas, pensadoras, artistas e inventoras, mulheres cujo conhecimento e sabedoria contribuíram para o bem comum de suas sociedades.

O que quero destacar é que há uma consciência evidente no pensamento de Christine de Pizan sobre o contexto político extremamente precarizado para as mulheres. Sua obra não é uma mera resposta ao debate do *Roman de la Rose*, mas uma leitura muito mais ampla. Pizan reconheceu a exclusão das mulheres dos poderes que constituem o corpo político, o apagamento das vidas de rainhas e outras mulheres virtuosas, e o reconhecimento insuficiente da autoridade feminina, recorrentemente alvo de ataques difamatórios. Ela aponta todos esses problemas a partir do contexto de crise que

---

<sup>137</sup>Shulamith Shahar (1983), analisou como o sistema legal medieval refletia e reforçava a estrutura social e política da época. Ela explicou que, durante a Alta e Baixa Idade Média, as mulheres eram amplamente excluídas do sistema jurídico formal, com poucas exceções. Elas não podiam atuar como juízas ou advogadas, e sua participação como mediadoras voluntárias era limitada, pois suas decisões não eram vinculativas. Além disso, as mulheres não podiam representar outras pessoas no tribunal (*procurator*), exceto em casos específicos em que representavam seus próprios maridos. Mesmo entre as mulheres de alta nobreza na Inglaterra, que tinham o direito de serem julgadas por seus pares na Câmara dos Lordes, havia a proibição de que elas atuassem como juízas. A exclusão das mulheres do sistema judicial também se estendia à sua capacidade de testemunhar. O jurista francês Beaumanoir e o jurista inglês Bracton ilustram essa exclusão quando defenderam regras que desqualificavam o testemunho feminino, a menos que fosse corroborado por outros testemunhos. Pizan enfrentou várias dificuldades ao acessar o aparato jurídico medieval, especialmente após a morte de seu marido, Etienne du Castel, em 1390. Como viúva, Pizan teve que lidar com questões legais e financeiras para sustentar sua família, o que era particularmente desafiador devido às restrições impostas às mulheres no meio jurídico da época.

<sup>138</sup> É interessante que Semíramis é uma figura lendária cuja história é cercada por mitos e relatos históricos misturados; é possível que a sua história seja baseada na história de várias rainhas e governantes da Mesopotâmia, amalgamadas em um único mito. Ela também foi comumente associada à deusa Ishtar ou Inanna da mitologia mesopotâmica, que é a deusa da guerra.

identificou, caracterizado por uma intensa difamação contra as mulheres na sociedade em que viveu, o que apresentava consequências políticas reais.

Pizan destacou que, enquanto os homens atribuem a si mesmos a maior autoridade moral, rotulam os mesmos feitos das mulheres como inferiores ou como grandes crimes, relutando em reconhecer a força, a estabilidade e a constância da natureza e virtudes das mulheres. Na verdade, como resposta, Dama Retidão citou vários casos de inconstância, volubilidade e leviandade entre grandes príncipes, reis, imperadores e até clérigos! Abundam exemplos de políticos que não foram responsáveis por questões importantes, que não seguiram seus tratados e acordos, e que foram corruptos:

Com tantos reis malvados de países distintos, imperadores desleais, papas hereges, e outros prelados ávidos e sem fé, todos os anticristos futuros, estão de acordo que os homens devem calar-se e as mulheres deverão dar graças e louvar a Deus, por ele ter colocado o tesouro da sua alma nos corpos femininos (PIZAN, 2006, p. 275).

Aqui, Pizan usa a imagem de Dama Retidão para criticar diretamente os líderes masculinos que falharam em seus deveres. Essa crítica nos convida a desnaturalizar o poder patriarcal divinizado. Dama Retidão, com sua vara de medir, sua régua, seu cânone, mediu os edifícios ideais que representam as mulheres que habitam a Cidade das Damas, descartando a exclusividade da liderança masculina. É importante destacar que a Cidade das Damas não é uma cidade para mulheres perfeitas, mas para aquelas que em algum momento de suas vidas foram reconhecidas por seus feitos virtuosos e de todas as condições sociais, mas que tiveram suas histórias invisibilizadas. Ao expor a falha moral, a inconstância e a deslealdade dos líderes masculinos, Pizan sublinha a corrupção e a falta de integridade dos homens que se colocam como modelos de virtude do corpo político.

Em outro momento, Pizan comparou a Cidade das Damas com as cidades que as mulheres realmente governaram e afirmou que a Cidade das Damas é uma cidade mais digna do que aquelas governadas por mulheres no passado. Ela destacou que a Cidade das Damas não está limitada pelas questões materiais que tradicionalmente restringiam o papel das mulheres, como a obrigação de deixar terras ou parir herdeiras para perpetuar a propriedade na linhagem. Pizan parece sugerir que, ao contrário das cidades reais, onde as mulheres eram recorrentemente limitadas a funções reprodutivas e administrativas para manter a propriedade e o status da família, a Cidade das Damas transcende essas limitações materiais. Nessa cidade ideal, as mulheres são valorizadas por suas virtudes e

realizações, independentemente de suas funções reprodutivas ou de sua capacidade de gerir propriedades<sup>139</sup>.

Nesse sentido, entendo que há uma certa semelhança entre Agostinho e Pizan. Ambos descrevem um contexto político de crise, mas enquanto Agostinho abordou a crise do Império Romano, Pizan ofereceu uma crítica revelando a precariedade da Cidade dos Homens para as mulheres. Esta cidade não é Roma, mas um contexto político permeado por males, desordem, conflitos e injustiças, especialmente direcionados às mulheres.

Embora Agostinho mencione mulheres em sua obra, elas não são o foco principal de sua análise. Ele trata das crises e injustiças de seu tempo de forma mais geral, sem abordar especificamente as experiências e a exclusão das mulheres, ou quando o faz, as inferioriza. O momento que dá maior destaque às mulheres é quando ele discute a violação sexual cometida pelos soldados contra as virgens consagradas e outras mulheres cristãs durante os ataques a Roma, e como se mantém a pureza e a virtude daquelas que sofrem tais violências sem consentimento. Agostinho argumentou que, quando uma mulher é violada sem seu consentimento, o pecado é inteiramente do agressor, pois a alma da vítima permanece casta e inviolada. Ele criticou aqueles que tentam culpar as vítimas de violência sexual e destacou que a virtude reside na vontade e na intenção, não no que é infligido ao corpo.

Ademais, Agostinho apresentou um dilema moral ao retomar a história de Lucrecia: se Lucrecia foi casta, por que se matou? Se foi adúltera, por que é elogiada? Ele criticou a lógica de exaltar alguém que se suicidou devido a uma violência sofrida sem culpa própria. Ele sugeriu que Lucrecia agiu por vergonha e pelo desejo de evitar a suspeita de cumplicidade. E afirmou que o suicídio não é justificado, mesmo nessas circunstâncias. Agostinho também contrastou o exemplo de Lucrecia com as mulheres cristãs que sobreviveram a violações semelhantes. Ele elogiou essas mulheres por não se suicidarem e afirmou que elas mantiveram sua castidade e pureza diante de Deus e não adicionaram o pecado do suicídio ao crime do agressor. “Nas suas próprias almas, no testemunho de suas próprias consciências, elas desfrutam da glória da castidade. Aos

---

<sup>139</sup>Essa comparação levanta uma questão importante sobre a relação entre a manutenção da propriedade privada e o trabalho reprodutivo. Na sociedade medieval, a propriedade e a herança eram fundamentais para a estrutura social e econômica, e as mulheres foram muitas vezes definidas como instrumentos para assegurar a continuidade da linhagem familiar. Pizan parece criticar essa perspectiva ao propor uma cidade onde as mulheres são reconhecidas por suas contribuições intelectuais, morais e artísticas, e não apenas por suas capacidades reprodutivas.

olhos de Deus, também, elas são consideradas puras, e isso lhes basta;” (AGOSTINHO, 2014, tradução minha).

Segundo Agostinho, a verdadeira santidade está em suportar a violência sem ceder à vergonha e ao desespero. Sua crítica ao suicídio de Lucrecia também está intimamente ligada aos seus argumentos mais amplos sobre a proibição do suicídio na fé cristã. Assim, embora Agostinho reconheça essa violência contra as mulheres, sua abordagem é mais teológica do que empática. Ele usa suas histórias para fins apologéticos e didáticos, reforçando conceitos de virtude, pureza e justiça divina. Da mesma forma, Agostinho condenou o rapto das Sabinas para poder destacar as iniquidades e injustiças dos romanos. A preocupação primária parece ser defender a fé cristã contra as acusações e explicar como essas tragédias se encaixam dentro de uma visão teológica do mundo.

Agostinho também apresentou uma crítica ferrenha ao politeísmo romano, e nesse âmbito, também direcionou o seu sarcasmo às deusas. Ele recriminou, especificamente, as divindades romanas *Liber* e *Libera*:

“Dizem que *Liber* foi nomeado de “libertação”, porque por meio dele os homens, no momento da cópula, são libertados pela emissão do sêmen. Eles também dizem que *Libera* (a mesma em sua opinião que Vênus) exerce a mesma função no caso das mulheres, porque dizem que elas também emitem sêmen; e dizem também que por essa razão a mesma parte do macho e da fêmea é colocada no templo, a do macho para *Liber*, e a da fêmea para *Libera*. A essas coisas, adicionam as mulheres designadas para *Liber*, e o vinho para excitar a luxúria. Assim, as Bacanalias são celebradas com a maior insanidade, a respeito das quais o próprio Varrão confessa que tais coisas não seriam feitas pelas Bacantes se suas mentes não estivessem altamente excitadas. Essas coisas, no entanto, depois desagradaram a um Senado mais sã, e ele ordenou que fossem descontinuadas. Aqui, finalmente, eles talvez perceberam quanta poder os espíritos impuros, quando considerados deuses, exercem sobre as mentes dos homens. Essas coisas, certamente, não deveriam ser feitas nos teatros; pois lá eles representam, não deliram, embora ter deuses que se deleitam com tais peças seja muito semelhante ao delírio” (AGOSTINHO, 2014, tradução minha).

Agostinho defendeu que a adoração a *Liber* e *Libera* refletia a moralidade decadente do politeísmo romano, contrastando com os valores cristãos de pureza e castidade. O contraste que Agostinho traz à tona ilustra como a sociedade romana integrou as deusas em suas práticas religiosas e cotidianas, embora essa integração não tenha sido pacífica, mas alvo de resistências. Isso é evidente no próprio caso citado por Agostinho sobre a proibição do Senado das Bacanalias. Como apontado anteriormente, a reverência e a presença ativa dessas divindades femininas refletem um aspecto da

sociedade romana em que as mulheres, ao menos no âmbito religioso, tinham uma presença mais ativa<sup>140</sup>.

Em outro momento, Agostinho também discutiu sobre a deusa *Fortuna Muliebris* e a tradição associada a ela. Ele mencionou uma ideia propagada em sua época de que a estátua de *Fortuna Muliebris* teria falado, dizendo às matronas romanas que estava satisfeita com suas homenagens. Agostinho afirmou que, mesmo que isso seja verdade, não deveria ser surpreendente, pois esses “espíritos malignos” (demônios) são capazes de enganar as pessoas. Ele criticou a ideia de que as pessoas devem confiar na sorte (Fortuna) para alcançar sucesso e prosperidade sem esforço ou mérito, pois essa crença leva as pessoas a não se preocuparem em viver moralmente e corretamente. Em conclusão, Agostinho apresentou uma observação sarcástica sobre a ideia de uma “imagem feminina falante”. E sugeriu que, se Fortuna realmente fala, deveria pelo menos “falar com uma voz masculina”, para que aqueles que se dedicaram a essa imagem não pensem que um grande milagre foi realizado por causa da “loquacidade feminina”. Essa observação – e várias outras em que ele apresenta a mulher como o sexo mais fraco e inferior ao homem – reflete a perspectiva sexista de Agostinho, onde a loquacidade era considerada uma característica feminina desfavorável.

Pizan, por outro lado, destacou as exclusões e violências perpetradas contra as mulheres, oferecendo uma perspectiva crítica que contrasta com *A Cidade de Deus*. A violência sexual contra as mulheres, como foi destacada por Agostinho, não se deve a uma religião específica ou à barbaridade de povos estrangeiros; ela permeia o comportamento violento, injusto e libertino de todos os homens. Pizan reconheceu que essas violências e exclusões vão além da esfera sexual, tocando em questões morais variadas e, especificamente, na exclusão das mulheres da política.

---

<sup>140</sup> Nesta obra, Santo Agostinho (2014) mencionou várias deusas romanas, cada uma com suas funções específicas, para criticar a complexidade e incoerência do politeísmo romano. Ele começou com Juno, que representa o ar, seguido por Salácia, que é a deusa das partes mais baixas do mar. Prosérpina governa a parte inferior da terra, enquanto Vesta preside os lares domésticos e Cunina vigia os berços. Lucina é invocada pelas mulheres durante o parto e Rumina alimenta os bebês com leite, pois os antigos chamavam o seio de “ruma”. Potina administra a bebida e Educa fornece alimento. Paventia é responsável pelo terror dos bebês, Venília pela esperança, Volúpia pela voluptuosidade e Stimula incita os homens à ação. Strenia promove a força, Numeria ensina a contar, Camœna ensina a cantar e Sentia inspira sentenças. Juventas toma conta do início da idade jovem após a infância, e Fortuna Barbata dota os adultos com barba, sugerindo que essa divindade deveria ser masculina, chamada de Fortunius. Virginiensis é invocada quando o cinto da esposa virgem é afrouxado, e Libera preside sobre a semente das mulheres. Para Agostinho, a ideia de que essas e outras divindades femininas e masculinas (que não foram citadas aqui), são apenas partes de Júpiter ou suas manifestações é ilógica, pois se fossem verdadeiramente partes de um único ser divino, não haveria necessidade de adorá-las separadamente.

Em *A Cidade das Damas*, Lucrecia aparece como uma mulher virtuosa e casta na parte em que a Dama Retidão defende as mulheres contra a difamação de que existem poucas mulheres castas e de que as mulheres gostam de ser estupradas, uma opinião comum entre muitos homens da época. Dama Retidão ressalta que este é um ato abominável que provoca uma dor inigualável. Ademais, quando Dama Retidão trata de defender os grandes benefícios que as mulheres trouxeram ao mundo, cita o exemplo das sabinas, destacando o esforço dessas mulheres para construir a paz e impedir que romanos e sabinos guerreassem e se matassem. A história da mãe de Coriolano também é relatada, e ela ganha o seu lugar de destaque (e não Coriolano), por ter salvado Roma, um ato que nenhum dignitário de Roma pôde realizar.

Dessa forma, Pizan acolhe em sua cidade as mulheres politeístas e as mulheres cristãs martirizadas que sofreram com a violência sexual. E, embora Pizan destaque a imagem cristã de Maria, ela não retrata a deusa Fortuna de maneira depreciativa como Agostinho fez em *A Cidade de Deus*, pelo menos não devido ao seu caráter feminino. Enquanto Agostinho criticou a deusa Fortuna e outras divindades femininas, associando-as à decadência moral e à instabilidade do politeísmo romano, Pizan adotou uma abordagem mais respeitosa.

Pizan nos convida a refletir: afinal, a idealidade das cidades é ideal para quem? A Metáfora Arquitetônica da Cidade de Pizan torna-se muito saliente ao questionar para quem essas cidades ideais são realmente ideais<sup>141</sup>. É como se pudéssemos dizer que Pizan faz uma crítica à *A Cidade de Deus* de Agostinho a partir de uma perspectiva feminista, levantando questões sobre os tipos de vícios e violências que Agostinho não levou em conta.

---

<sup>141</sup> A comparação entre a Cidade das Damas de Pizan a uma cidade ideal a nível celestial pode advir não apenas da influência da filosofia cristã em Pizan, mas também de um pensamento antigo e da relação entre microcosmos e macrocosmos. Pizan, profundamente imersa tanto na tradição cristã quanto nos escritos dos filósofos clássicos, como Aristóteles e Ptolomeu, pode ter utilizado esses conceitos para construir sua perspectiva idealizada de uma cidade para mulheres. No livro *Le Livre du Corps de Policie* (1994), Pizan discutiu a astrologia e seu impacto na governança das cidades e reinos, ilustrando a interconexão entre o mundo terrestre (microcosmos) e o celestial (macrocosmos). Ela escreveu: “Mas quando a ciência [da astrologia] é real, pode ser muito proveitosa na manutenção e melhoria das cidades e reinos. E quando há alguns filósofos discretos e experientes nessa ciência, não há dúvida de que eles são muito benéficos, apesar de alguns se oporem a essa ciência no conselho dos príncipes. Pois, como Aristóteles disse, ‘este mundo inferior é governado pela ação dos corpos celestes’, e Ptolomeu disse que ‘as imagens e configurações deste mundo inferior estão sujeitas às imagens e configurações do mundo superior’. E é verdade que existem muitas descrições das maravilhas que alguns antigos filósofos realizaram sem erro” (PIZAN, 1994, p. 44, tradução minha). Esta passagem evidencia como Pizan reconheceu a influência das esferas celestes na organização e no bem-estar das cidades terrenas. Tal integração de conceitos sugere que sua visão de uma cidade idealizada para mulheres pode ter sido inspirada tanto pelos ideais cristãos de um reino celestial quanto pelas teorias filosóficas clássicas que associam a ordem do universo ao funcionamento das cidades humanas.

Ademais, na obra de Pizan, parece haver também uma interpretação teológica da história, que olha para o passado e para o presente, buscando entender como Deus tem guiado a história das mulheres, de maneira semelhante à Cidade de Deus de Agostinho. No capítulo LIII, Livro Segundo, Christine perguntou à Dama Retidão por que tantas mulheres nobres do passado não contradisseram as calúnias, mentiras e difamações dos homens. A Dama respondeu que muitas mulheres inteligentes existiram, mas que essa “obra” (contradizer as mentiras dos homens) estava destinada a Christine, e não a elas. Ela explicou que as obras dessas mulheres já foram louvadas por pessoas inteligentes e sensíveis, e por isso elas não precisavam escrever mais.

Além disso, a Dama comentou, em relação ao tempo decorrido desde os primeiros caluniadores e acusadores, que: “cada coisa tem seu tempo e hora para acontecer na *eternidade*” (PIZAN, 2006, p. 289, grifo meu). Ela acrescentou que Deus tolerou muitas heresias até começar a combatê-las, e por isso muitas coisas são toleradas até serem discutidas e corrigidas. O tempo da eternidade e da vida espiritual está ligado ao tempo terreno da vida material. A ideia de justiça divina, nesse tempo da eternidade, parece ser uma das ideias que Pizan utiliza para tratar das injustiças terrenas contra as mulheres. E a justiça terrena? Esse é um ponto que abordarei mais adiante.

A perspectiva escatológica do juízo final, a ressurreição dos corpos e a salvação eterna não é proeminente nesta obra de Pizan. Seu livro não segue a escatologia cristã tradicional, mas apresenta uma perspectiva única que culmina na realização de uma utopia feminina: a fundação de uma cidade eterna para as mulheres. A Cidade das Damas é uma cidade destinada não apenas às mulheres do presente e do passado, mas também às do futuro, o que a torna, portanto, atemporal. É uma cidade para as mulheres virtuosas, em todos os campos, de grande, média e humilde condição.

Minha Leitura é de que a perspectiva escatológica de Pizan pode estar centrada na exaltação das mulheres desta Cidade. Ela vislumbra um futuro em que a justiça divina corrige as injustiças históricas e onde as mulheres podem viver em plena dignidade e respeito. O juízo final, nesse contexto, seria uma avaliação das mulheres que foram virtuosas e que poderão habitar a Cidade das Damas. Ainda não tenho certeza se esse juízo seria realizado pela comunidade de mulheres virtuosas, pelas Damas Razão, Retidão e Justiça, e/ou pela própria Rainha Maria, ou todas em conjunto. No entanto, penso que o importante é que esse momento ocorra entre as mulheres.

De qualquer forma, esse julgamento promoveria a exclusão dos homens, que seriam deixados de fora dessa cidade devido às suas injustiças e vícios terrenos. A

salvação eterna das Damas poderia ser vista como um estado de união, espiritualidade e solidariedade entre mulheres; uma comunidade organizada que reconhece seus feitos, suas contribuições para a sociedade, suas criações criativas e sua dignidade, que se protege e busca uma vida virtuosa. Um reino das justas ou daquelas a quem se fez justiça. O destino final, em vez do Reino de Deus, seria o Reino do Feminino, governado não pelo Deus Pai, mas por Maria. Assim, Pizan sugere que a história das mulheres tem uma finalidade teológico-política baseada em uma revisão do imaginário espiritual patriarcal, culminando na realização da Cidade das Damas. Entendo que tal revisão tem seus limites; não visa subverter toda a ordem da Criação cristã, mas ainda é substancial em seu escopo.

Ainda considero importante retomar aqui o livro *Le Livre du Corps de Policie*, onde Pizan apresentou a sua Metáfora do Corpo Político. Curiosamente, ela iniciou essa obra tratando da alegoria da “Rainha Felicidade”. Pizan afirmou que os filósofos antigos representaram a virtude com a alegoria da Felicidade, descrita como uma rainha muito bonita e requintada sentada no trono real, cercada pelas virtudes Prudência, Justiça, Coragem e Temperança, que aguardam seus comandos e a ajudam a governar. No entanto, após essa introdução, o livro segue sem mencionar outras rainhas reais ou alegóricas, focando nos conselhos para a educação dos príncipes, que representam a “imagem viva” da cabeça do corpo político.

Os braços e mãos do corpo são representados pelos nobres e a cavalaria, que devem defender o corpo com seus feitos militares. As barrigas, pernas e pés são formados pelos clérigos estudantes da Universidade de Paris, mercadores, burgueses, artesãos e agricultores (pessoas comuns). Ao longo de sua obra, Pizan também apresentou sua versão da Fábula da Barriga para explicar como todos os membros do corpo são necessários e possuem funções essenciais para a manutenção da vida do corpo político.

No Livro Terceiro, Pizan apresentou a sua Fábula que aborda a discórdia entre os três Estados: príncipe, cavaleiros e povo. Ela comparou o estômago ao príncipe, os membros ao povo, enquanto o clero está ausente deste corpo. Quando os membros, cansados do excesso de trabalho, param de trabalhar, o estômago deixa de se alimentar, resultando na morte do corpo todo. Pizan concluiu que: “da mesma forma, quando um príncipe exige mais do que o povo pode suportar, o povo se queixa e se rebela. Nessa discórdia, todos perecem juntos. E assim concluo que o acordo preserva todo o corpo político” (PIZAN, 1994, p. 91).

A moral da Fábula enfatiza a legitimidade da desobediência civil contra a tirania, ilustrando como as exigências excessivas do príncipe podem levar à insatisfação e



rebelião do povo, resultando na ruína do corpo político. Apesar de suavizar os tons hierocráticos ao não focar demasiado na alma do corpo político e na autoridade espiritual de Deus, e de valorizar o bem-estar dos súditos e a proteção do bem público, Pizan não abordou a autoridade política feminina nem apresentou as mulheres como parte do corpo político. Sua metáfora, portanto, é predominantemente masculina.

É importante destacar também uma diferença na abordagem de Pizan em relação aos nobres e cavaleiros. Enquanto Salisbury criticou a influência feminina na corte e no comportamento dos cavaleiros, argumentando que isso seria prejudicial ao corpo político ao afetar a virilidade dos homens e torná-los afeminados, Pizan adotou uma perspectiva menos problemática.

No capítulo XVIII, Livro Primeiro, Pizan relatou que, quando Ciro, o rei da Pérsia, introduziu o conforto corporal na vida de seus soldados após ganhar uma batalha, os homens que haviam demonstrado ser poderosos e valentes em armas se tornaram tão suaves e delicados como as mulheres. E no capítulo XVII, Livro Segundo, ela discutiu como a luxúria e o prazer podem afastar os nobres da honra e do valor. No entanto, Pizan não defendeu que a influência feminina na corte seria prejudicial, nem mencionou hábitos que possam tornar os nobres “efeminados”, como fez Salisbury.

Apesar de reconhecer o valor dos cavaleiros, seus feitos militares e aptidão viril (nessa e outras obras), nesta obra, Pizan chegou a comentar que a cidade de Lacedemônia foi uma vez defendida por mulheres, que lutaram e expulsaram Pirro, obrigando-o a se retirar. O que demonstra que Pizan reconheceu casos em que a força e a capacidade das mulheres foram usadas para defender e contribuir para o corpo político, em contraste com a perspectiva de Salisbury que associou de forma mais enfática a feminilidade à fraqueza.

Já em *A Cidade das Damas*, Pizan ofereceu uma abordagem distinta aos nobres e cavaleiros. No capítulo XXVIII, Livro Primeiro, através de Dama Razão, Pizan afirmou que, graças à sabedoria de Minerva, a humanidade ganhou vestes de lã, o conhecimento para construir carros e charretes, e a capacidade de fabricar armaduras mais resistentes para os nobres e cavaleiros, proporcionando-lhes maior proteção na guerra. Em seguida, Christine perguntou por que muitos nobres e cavaleiros frequentemente maldizem as mulheres; e afirmou veementemente que tanto os clérigos quanto os nobres e cavaleiros devem se calar e frear suas línguas, pois devem a uma mulher (Minerva) “o porte da armadura, a arte do combate e da batalha em fila, enfim, essa profissão das armas de que eles são tão orgulhosos e que tiram tantas glórias” (PIZAN, 2006, p. 192).

Pizan também mencionou Ceres e Ísis, que, junto com Minerva, contribuíram para que os homens aprendessem a escrita, cultivassem terras, comessem pão e morassem em cidades policiadas e submetidas ao direito civil. Dama Razão chegou a afirmar que a doutrina de Aristóteles não fez mais pela humanidade do que a sabedoria dessas damas. Nos capítulos seguintes, Christine e Dama Razão continuam a citar exemplos de mulheres que demonstraram a virtude da prudência, o bom senso e o discernimento, essenciais para a vida política. Mas é no capítulo III, Livro Primeiro, que Pizan apresentou uma passagem que considero muito importante, e que revela sua total descrença na defesa das mulheres efetuada pelos cavaleiros e nobres do corpo político:

As mulheres foram por tanto tempo abandonadas sem defesa, como um campo sem cercado, sem que nenhum herói viesse socorrê-las; e no entanto, segundo a justiça, os homens nobres deveriam tomar a defesa delas. Mas por negligência ou indiferença aceitou-se que elas fossem maltratadas. Não é de se espantar que seus inimigos invejosos – e os insultos desses caluniadores que por diversas formas lhes atacaram – terminaram levando a vitória em uma guerra desamparada, sem defesa. Pois, a maior fortaleza cairia rapidamente se não fosse defendida, a causa mais injusta seria ganha e deixada correr à revelia, uma vez defendida sem a outra parte (PIZAN, 2006, p. 125)

Aqui, vou retomar meu argumento sobre a profunda suspeita de Pizan acerca da justiça terrena praticada na Cidade dos Homens. Neste excerto, Pizan questiona a função de defesa dos nobres e cavaleiros, cuja virilidade e força física são vistas como garantidores das leis e da proteção contra inimigos. No entanto, essa defesa não protege as mulheres das diversas violências políticas, sexuais, simbólicas e domésticas apontadas em sua obra. Além disso, esse aparato de defesa do corpo político está relacionado com o judiciário medieval, repleto de subornos e corrupções, como também apontado por Salisbury, e do qual Pizan denunciou a exclusão das mulheres.

Ademais, no capítulo XIV, Livro Primeiro, Dama Razão contou a Christine que Deus e a Natureza prestaram um grande serviço às mulheres ao torná-las, em sua maioria (mas não em sua totalidade) menos fortes fisicamente que os homens, pois, assim, elas não cometem tantas crueldades horríveis, homicídios e crimes em nome dessa força. Ela ainda afirmou que muitos homens perversos teriam tido uma vida melhor se, na Terra, tivessem corpos mais fracos. Mais uma vez, Pizan mostra que a força física não é o que garante a autoridade nem o bem-comum do corpo político, ao contrário, mas que promove grandes males! Assim, ela destaca que essa expressão viril masculina que exalta a força física dos corpos dos homens e seus supostos feitos heroicos, e que é considerada tão

importante para a identidade do corpo político masculino é, na verdade, uma grande produtora de males, corrupção, sofrimento, violências, crimes e guerras.

Retomando a ideia de que Pizan escreveu seus livros sobre o corpo político e a Cidade das Damas quase no mesmo período, é evidente que ela destinou essas obras a públicos distintos, com propósitos diferentes. São projetos políticos bastante diversos. Como a Metáfora do Corpo Político está tão associada ao corpo do sexo masculino, à exibição de virilidade através da força física, à função militar dos cavaleiros da nobreza e até às corrupções no judiciário<sup>142</sup>, Pizan considerou mais apropriado adotar outra metáfora para as mulheres: a imagem delas como artífices que criam e fundam uma sociedade, utilizando a Metáfora Arquitetônica de uma Cidade fundada no Campo das Letras. Uma Cidade que serve como contraponto a uma realidade difamatória, violenta e injusta.

Não penso que Pizan tenha considerado a Metáfora do Corpo Político como a expressão política mais poderosa em sua filosofia. Pizan reconheceu que as mulheres reinam, lutam e pegam em armas, como o exemplo das Amazonas ou de Joana d'Arc ao unir a França. Mas as virtudes não derivam da força física, e sim dos hábitos virtuosos, que abrangem muitos outros aspectos<sup>143</sup>.

Afinal, o que uma Metáfora do Corpo Político Feminino faria, dentro de um contexto que considerava naturezas diferentes entre homens e mulheres, além de ressaltar funções naturais entre grupos estratificados de mulheres? Rainhas na cabeça, guerreiras nos braços e trabalhadoras nos pés, com homens sendo partes contributivas, oprimidos e explorados por seu trabalho reprodutivo e doméstico, como maridos submissos à

---

<sup>142</sup> Trago aqui o que já defendi sobre a relação entre a força física e o poder judiciário em outro artigo *Alguns sentidos sobre o "corpo" na obra A Cidade das Damas (2022)*: "Retomo aqui o capítulo VI – Cristina conta como a terceira dama revelou quem era (...), quando a Dama Justiça se apresenta para Cristina e fala que tem a medida certa para julgar o que cada um merece, mas que "os homens daqui debaixo têm outra medida, que eles dizem ser o mesmo modelo que a minha, mas eles se enganam" (PIZAN, 2006, p. 129). Dama Justiça continua dizendo que os homens citam a virtude da justiça em seus julgamentos, mas a medida deles "nunca é justa" (PIZAN, 2006, p. 129, grifo meu). Entendo que, de alguma forma, a virtude da justiça, no pensamento de Pizan, não pode ser reduzida à aplicação da lei por meio da força física e das armas, ao trabalho dos juízes e ao judiciário. Dama Razão comenta que as mulheres possuem "inteligência muito viva" e que "não seria conveniente, visto a honestidade que lhes é própria, elas irem procurar discussão diante de juízes" (PIZAN, 2006, p. 147). Pizan expressa que os homens falam sem temor enquanto as mulheres falam com honestidade. Sobre esse aspecto, a virtude da justiça parece estar mais ligada com a honestidade do que com a força física" (KULKAMP, 2022, p. 400).

<sup>143</sup> Janyne Sattler, em *Christine de Pizan – Questões Epistemológicas e Autoridade Performativa*, organizou as virtudes da filosofia de Pizan da seguinte forma: "um quadro básico de virtudes poderia incluir a justiça, a estratégia, a autoridade e a coragem como virtudes políticas; a inteligência, a sabedoria, a criatividade e o bom senso como virtudes intelectuais; a fé, a compaixão, o amor e a castidade como virtudes espirituais; e a fidelidade, a humildade, a generosidade, a temperança e novamente a castidade como virtudes morais. No entanto, essas virtudes não seriam, claro, impermeáveis umas às outras" (SATTLER, 2023, p. 98).

autoridade feminina? Maria seria a rainha que os subjugaria? Devemos simplesmente inverter as dinâmicas de poder sem resolver os problemas fundamentais da opressão e da autoridade arbitrária? É isso que Pizan queria deixar como legado para as mulheres do futuro, um caminho em que as mulheres se submetem, tal como os homens, aos vícios, à irracionalidade do ato de oprimir o próximo e ao ato perverso de legitimar a autoridade política por meio arbitrário? Ou seria melhor mostrar para as mulheres de todos os tempos que elas têm a sabedoria e a criatividade para enfrentar juntas os seus problemas?

Segundo Moira Gatens (1996), a política feminista deve reconhecer a inutilidade de continuar a exigir que as mulheres sejam completamente integradas em uma fantasia de unidade ou que desempenhem o papel de hospedeiras em um corpo que não lhes pertence. É necessário, portanto, questionar a quem esses corpos realmente pertencem, quantas transformações sofreram e que novas formas podem assumir. Devemos também indagar quem concebeu esses corpos, como foram imaginados e de que maneira esses significados influenciam os espaços políticos. Além disso, é crucial refletir sobre como os corpos das mulheres podem habitar dignamente esses espaços, desde sua concepção, promovendo não apenas a crítica das estruturas políticas existentes, mas também a criação de novos paradigmas onde as experiências e perspectivas das mulheres sejam plenamente valorizadas.

A Metáfora do Corpo Político Masculino, com seus elementos monárquicos e teológicos, cristãos e patriarcais, ainda é uma das principais tendências que moldam os sentidos que atribuímos ao espaço político. É como se fosse os óculos que usamos para enxergar o campo político, de forma que não é mais necessário explicar por que as coisas funcionam da maneira que funcionam, nem justificar os benefícios e malefícios do que é pressuposto. E essa Metáfora não deixou de ser utilizada na Modernidade<sup>144</sup> pelos contratualistas, nem na contemporaneidade nos debates políticos<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> Grosz (1989) apresentou uma importante reflexão sobre o empréstimo de imagens nos textos filosóficos: “A história precisa de várias imagens e mitos; os empréstimos de um ou outro texto não são meros acontecimentos contingentes na produção de saberes contemporâneos. Ao contrário, a localização de um texto historicamente em relação a outro, do qual ele empresta suas imagens, é um indicativo do que deve permanecer oculto no texto contemporâneo e do que está em jogo ao utilizar uma imagem já familiar em um contexto diferente. Não se trata exatamente de um ‘contra’ filosófico, mas as maneiras pelas quais as imagens filosóficas são captadas e traçadas a partir de outros textos permitem que o que há de construtivo nesse empréstimo seja ignorado” (GROSZ, 1989, p. 193, tradução minha).

<sup>145</sup> Em *Metaphor, Nation and the Holocaust: The Concept of the Body Politic*, Andreas Musolff (2010) explora como a metáfora do “corpo político” foi central no discurso nazista, sendo utilizada para representar a nação como um organismo vivo que necessitava ser purificado de elementos considerados “corruptos” ou “doentes”. Essa imagem foi crucial para justificar a exclusão e o extermínio de minorias durante o regime, ao enquadrar grupos como judeus, ciganos e outros como ameaças à saúde e integridade do “corpo nacional”. Na contemporaneidade, a metáfora do corpo político ainda persiste em diversos contextos.

Quando pensamos no espaço político como um corpo, nossa mente tende a visualizar um corpo específico, muitas vezes um corpo do gênero masculino, devido a convenções culturais e históricas. Como podemos superar essa limitação que atrela esse corpo à autoridade política? Somos capazes de, ao imaginarmos um corpo, pensar nas variadas experiências e identidades que compõem uma sociedade política sem nos prender a uma imagem específica de gênero, raça, classe, etnia, sexualidade, idade, capacidade, religião etc.? Será que a Metáfora do Corpo ainda é interessante para usarmos em relação à nossa sociedade política?

Ao não escolher usar a Metáfora do Corpo Político Feminino, que poderia ser restrita a certos valores associados historicamente a essa identidade, Pizan nos ensina que talvez esse não seja o melhor caminho político para uma filosofia ampliada, feminista e criativa. Ela nos convida a imaginar algo diferente para extrapolar de vez o “patriarcado escrito na pedra” (KERN, 2021, p. 29). A Metáfora Arquitetônica da Cidade apresentada por Pizan em *A Cidade das Damas* é, portanto, um experimento e chamado para que as mulheres se imaginem reunindo-se em um espaço político; para que se vejam como artífices e criadoras desse espaço. É um convite para imaginar alternativas a Cidade dos Homens.

Por isso, as imagens da mulher como construtora, pegando na enxada, erguendo pedras, construindo casas e modelando seu espaço são fundamentais. Nesse movimento, é o corpo de uma mulher que remove toda a misoginia do espaço e o adorna com as histórias de diversas mulheres, suas experiências, sentimentos, criações e performances. Em *A Cidade das Damas*, não são citadas histórias somente de mulheres que reinaram e de santas, mas também de criadoras, artífices e desbravadoras. São mulheres que descobriram ciências, a arte de trabalhar a terra, a jardinagem e o cultivo de plantas, a arte de tingir e tecer. Também são relatadas histórias de grandes pintoras, como Márcia, a romana, que usou um espelho para pintar seu próprio retrato, e Anastásia, que fez ornamentação de iluminuras e criou algumas para a própria Christine. Dama Razão afirmou que encontraríamos muitas mulheres *geniais* pelo mundo se nos déssemos ao trabalho de pesquisá-las, denominando também de geniais Anastásia, Nicostrata e

---

Discursos políticos frequentemente referem-se à nação como um corpo que deve ser protegido de ameaças externas ou internas, como imigração descontrolada, terrorismo ou crise econômica. Essa metáfora, quando utilizada de forma excludente, continua a reforçar políticas que marginalizam grupos, associando-os a elementos que perturbam a "saúde" do corpo social, mantendo vivo o poder retórico que ela exercia em contextos históricos anteriores.

Hortência. Nesse sentido, é importante destacar, leitora, como Pizan afirmou que as mulheres, enquanto artífices criadoras, não são exceções; existem muitas e elas são *geniais*.

Para finalizar, retomo minha reflexão já mencionada sobre nossa dificuldade contemporânea em identificar, usar e criticar as imagens-conceito. Nesse sentido, é importante questionar por que uma obra política utópica, imagética, espiritual, criativa e lúdica como *A Cidade das Damas* teria menos valor filosófico do que um tratado tradicional sobre o Estado, a organização dos poderes políticos, suas instituições e constituições, ou um tratado repleto de princípios organizados logicamente cujo objetivo é defender os direitos das mulheres, expressando toda a magnitude da linguagem racional da filosofia moderna?

Suponho que a História da Filosofia da Mente Caminhante, aliada aos preconceitos do *malestream*, nos faz ignorar as nuances da filosofia política ocidental, a contribuição das filósofas e, especialmente, a filosofia política altamente imagética de Christine de Pizan. Ela nos ensina a ignorar a pluralidade de sentidos de uma imagem-conceito e a subestimar o poder das imagens. No entanto, os juízos que fazemos sobre os trabalhos das filósofas não podem partir desses pressupostos e dessa imaginação colonizada, masculinizada e monológica.

É necessário perceber as mudanças. Com a Fábula da Barriga e a Metáfora do Corpo Político Masculino, algumas interferências ou influências das mulheres e dos valores e símbolos associados ao “feminino” podem ser percebidas, mesmo que tenham sido apagadas da História. Isso é evidente nas contribuições de Pizan e na história das matronas romanas e suas deusas. Havia certas aberturas epistemológicas, políticas e estéticas para tanto, como a influência do corpo com função materna, das deusas, das rainhas e de símbolos associados ao feminino, mesmo que essas aberturas fossem exceções à norma patriarcal. Contudo, com a Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social na Modernidade, é possível notar que as mulheres são perversamente excluídas do espaço político. Na Modernidade, as mulheres não são apenas apolíticas; elas são apresentadas pelos filósofos como o sexo belo ou não-estético, incapazes de criar e contribuir para a civilização.

Esses debates sobre as mulheres na filosofia política moderna ecoam a antiga história da Criação *ex nihilo* do Deus cristão. Adão e Eva vivem no paraíso do estado de natureza, descem ao mundo terreno após a Queda, um mundo regido pelo contrato social dos homens. Filósofas apagadas do cânone, como Mary Astell, Marie de Gournay,

Catharine Macaulay e Margaret Cavendish, identificaram essa semelhança, cada uma a seu modo. Quais foram os estratagemas que novamente excluíram as mulheres das imagens-conceito constituintes da filosofia política moderna ocidental? Aqui, traçamos algumas pistas. Venha, leitora, continuar nossa jornada pelos labirintos tortuosos do pensamento patriarcalista e contratualista no próximo capítulo, onde novas descobertas nos aguardam.

#### 4. A FICÇÃO DO ESTADO DE NATUREZA E DO CONTRATO SOCIAL

*“(...) se alguma alma gostar do mundo que eu criei e estiver disposta a ser minha súdita, pode imaginar-se de tal forma e o será, quero dizer, em sua mente, fantasia ou imaginação; mas, se não puder suportar ser súdita, pode criar seu próprio mundo e governá-lo como lhe aprouver” (Cavendish, 2014, p. 298)*

*Tullia d’Aragona (1510-1556), Moderata Fonte (1555-1592), Marie de Gournay (1565-1645), Aemilia Larnier (1569-1645), Anna Maria van Schurman (1607-1678), Margaret Fell (1614-1702), Margaret Cavendish (1623-1673), Anne Conway (1631-1679), Gabrielle Suchon (1632-1703), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), Mary Astell (1666-1731), Catharine Trotter (1679-1749), Eliza Haywood (1693-1756), Catharine Macaulay (1731-1791), Olympe de Gouges (1748-1793), Mary Wollstonecraft (1759-1797), Sophie de Condorcet (1764-1822), Sarah Moore Grimké (1792-1873), Sojourner Truth (1797-1883), Nisia Floresta (1810-1885), Elizabeth Cady Stanton (1815-1902)<sup>146</sup>.*

Aqui estamos, no capítulo dedicado à terceira imagem-conceito da filosofia política ocidental. Esta jornada de descobertas tem sido longa e reveladora. Minha impressão inicial sobre esta imagem-conceito, leitora, é que ela me soa mais familiar do que as demais. Recordo-me de tê-la estudado durante minha graduação em Direito e Filosofia, bem como em meu mestrado em Ciência Política. De forma diferente da Fábula da Barriga e da Metáfora do Corpo Político Masculino, que tive de descobrir e estudar de forma mais solitária. Ao longo da minha pesquisa, pude perceber que esta imagem é apresentada através da História da Filosofia da Mente Caminhante de algumas formas curiosas, que pretendo expor ao longo deste capítulo.

Em primeiro lugar, ela é apresentada como se tivesse existido desde sempre, como se antes dela não houvesse outras imagens-conceito importantes na filosofia política. Para ser justa, talvez a República de Platão, o Leviatã de Hobbes e o Véu da Ignorância de Rawls sejam brevemente citados como aspectos imagéticos da filosofia política, mas isso raramente é levado a sério, pois o foco recai na organização lógica, sistemática e metodológica dos conceitos e princípios que esses filósofos defenderam. Essas imagens são apresentadas de modo instrumentalizado, a serviço dos propósitos racionalistas subsequentes, e não propriamente com a força de uma imagem. Como mencionei ao longo desta tese, a História da Filosofia da Mente Caminhante é um

---

<sup>146</sup> Lista não exaustiva e exemplificativa de filósofas da Modernidade, criada para estimular a imaginação sobre outras possíveis abordagens filosóficas.



constructo que tenta nos convencer de que a filosofia política é especialmente racional, e uma atividade pouco imaginativa e lúdica.

Curiosamente, a Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social não é apresentada como um mito – e eu prefiro denominá-la de “ficção”, algo que explicarei mais adiante –, mas algo profundamente racionalizado, abstrato, hipotético, lógico ou deontológico. Alguns afirmam que esta Ficção se trata, na verdade, de um “dispositivo conceitual”; outros, de uma “categoria teórica”. Há quem prefira defendê-la como uma “hipótese de trabalho” ou “ideia da razão”, enquanto outros a descrevem como uma “ferramenta normativa”. E ainda há aqueles que apostam em um “experimento mental” da mais alta criatividade e utilidade.

Argumentam também que seu caráter fictício não compromete a lógica racional que fundamenta o contrato social. De todo modo, é interessante notar que ela serve de modelo para vários teóricos e pode ser utilizada para defender teses políticas aparentemente opostas sobre as formas de governo, seja monárquica, democrática ou constitucional representativa. Além disso, ela demarca o nascimento da filosofia política moderna em contraste com a extrema fragmentação e a suposta falta de inovação da filosofia política medieval. Na Modernidade, debate-se sobre política sem elementos fantasiosos, imagens de Deus, iluminuras, profecias, conselhos astrológicos, teses de alquimia, fábulas, gládios, e variados recursos imagéticos, teológicos e fantásticos. Como mencionei, a Ficção do Contrato Social não seria uma imagem, mas uma “categoria teórica”.

Mas se mirarmos com mais cuidado, leitora, perceberemos que isso não é verdade, e identificaremos a imagem bíblica do monstro Leviatã em Hobbes, quem, a propósito, quis fundar uma “ciência do Estado”, nos moldes do físico Galileu Galilei<sup>147</sup>! Identificaremos também a Utopia de Thomas More; a árvore do conhecimento, o relógio e o corpo autômato (ou corpo máquina) de René Descartes; a imagem da mente como tábula rasa ou folha de papel em branco de John Locke; a imagem da ilha do conhecimento de Kant, emprestada da obra de Francis Bacon, que também utiliza a imagem do Velo de Ouro, além de tantos outros exemplos presentes nas obras do cânone filosófico ocidental. De todo modo, gostaria de destacar, desde já, como é muito curioso

---

<sup>147</sup> Ao mesmo tempo em que usou a imagem bíblica do monstro Leviatã, além de outros recursos imagéticos, Hobbes também condenou enfaticamente as histórias falsas, as fábulas de velhas, “(...) todas as lendas de milagres fictícios nas vidas dos santos, e todas as histórias de aparições e fantasmas alegadas pelos doutores da Igreja Romana (...)” (HOBBS, 2001, p. 489).

que, mesmo com a predominância da Ficção do Contrato Social, a Metáfora do Corpo Político Masculino ainda é bastante utilizada pelos contratualistas!

A transição entre a filosofia política medieval e a moderna é marcada com o fato de que não é mais Deus e o simbolismo religioso, holístico, e a ritualística cristã que fundamentam o poder e a autoridade. Com a influência do humanismo, da revolução científica, da reforma protestante e da passagem do sistema feudal para o mercantilista, essa história é substituída por outra, e na filosofia política moderna a simbologia do poder é apresentada a partir da associação ou acordo entre indivíduos, apoiados em sua capacidade intelectual e em seus modos civilizados, em contraste maior ou menor com o estado de natureza.

Os aspectos relacionados ao corpo, retratados como descontrolados, inflamados e volúveis, foram considerados indignos de confiança e perpetuadores de fantasias, fanatismos e superstições dentro dessa nova valorização intelectualista. Por exemplo, Francis Bacon<sup>148</sup> (1561-1626), em *Novo Organum* (1620), afirmou que as ciências deveriam proporcionar vitória sobre a Natureza, destacando a necessidade de eliminar os “ídolos” (da tribo, da caverna, do foro e do teatro) que distorcem o intelecto humano. Bacon criticou especialmente os ídolos do foro, onde palavras e nomes enganosos iludem a mente, como “a Fortuna, o primeiro móvel, as órbitas planetárias, o elemento do fogo e ficções semelhantes, que têm origem em teorias vazias e falsas” (BACON, 1973, p. 35). Ele também destacou os ídolos do teatro, referindo-se a filosofias e escolas de pensamento falsas, inventadas como fábulas, com destaque para a sofística, a empírica (de poucos e confusos experimentos) e a supersticiosa.

Em sentido semelhante, René Descartes, em *O Discurso do Método* (2001[1637]), considerou duvidosa a evidência proveniente da sensibilidade e da imaginação, e defendeu que a alma só pode ser compreendida pelo entendimento puro. Descartes afirmou que “nem nossa imaginação nem nossos sentidos nunca nos poderiam

---

<sup>148</sup> Evelyn Fox Keller (1991) analisou as metáforas mecânicas e sexuais da filosofia moderna, com ênfase especial em Francis Bacon. Ela destacou que Bacon compreendeu o nascimento da ciência moderna e das artes mecânicas como o poder e a salvação dos homens, um meio de restaurar a soberania masculina sobre a criação, conectada à fantasia da queda de Adão e Eva do paraíso. Bacon afirmou que a ciência moderna serviria para (re)produzir “heróis e super-homens”, através de uma mente científica viril e masculina, com o objetivo de dominar e conquistar a natureza, negando as concepções vivas e femininas da ciência e da natureza. Para Bacon, as antigas concepções de Aristóteles, Platão, Galeno e Hipócrates apenas reproduziam a impotência e esterilidade do pensamento, na medida em que tentavam criar o universo a partir da mente humana. Nesse sentido, Keller chamou a atenção para o interessante “gênio poético” do homem cientista apresentado por Bacon, que assume para si o papel explícito e fantasioso de Deus, apropriando-se do poder de (pro)criação.

certificar de coisa alguma, sem a intervenção de nosso entendimento” (DESCARTES, 2011, p. 43). No dualismo entre mente (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*), a mente é uma substância pensante e imaterial, enquanto o corpo é uma substância material, comparada a uma máquina por ser submetida às leis da mecânica e de causa e efeito. Essas substâncias distintas interagem<sup>149</sup>, e apenas no estudo do corpo e da união da alma e corpo as contribuições da sensibilidade e da imaginação são relevantes.

E temos também mais um exemplo emblemático com Blaise Pascal (1623-1662) que, em *Pensamentos* (1670), escreveu que a imaginação é a “arte enganadora do homem” e a nomeou como “uma senhora velhaca de erro e falsidade”. A imaginação, para Pascal, seria a inimiga da razão e deveria ser combatida, pois teria um grande poder de persuasão sobre os homens, e ainda “enche seus hóspedes de uma satisfação bem mais plena e completa do que a razão” (PASCAL, 1973, p. 63), levando-nos a cometer erros de julgamento. É curioso como a imaginação, para Pascal, é equiparada à imagem de uma mulher idosa e associada ao erro e à falsidade, ganhando traços comumente atrelados ao feminino: a persuasão, a sedução e o descontrole, além de ser associada à loucura (ou à perda da razão).

Assim, a filosofia política moderna ocidental também recebe essas influências intelectualistas, e passa a ser representada como um campo racional, autônomo, científico e independente, distinto das reflexões sobre a sensibilidade, a imaginação e as imagens, reflexões essas que até então estavam mais entrelaçadas na filosofia medieval. Na Modernidade, esses elementos supostamente passaram a ser incorporados em um novo campo da filosofia, a estética, definida por Alexander Gottlieb Baumgarten como a ciência do conhecimento sensível.

Como mencionei, uma das características do pensamento filosófico da Modernidade é que, com base no conhecimento científico e no intelecto humano, buscou-

---

<sup>149</sup> Gostaria de apontar brevemente duas filósofas que criticaram a filosofia cartesiana. Primeiro, a princesa Elisabeth da Boêmia (1618-1680) que, em suas cartas trocadas com Descartes entre 1643 e 1649, questionou o filósofo sobre como a alma estaria ligada ao corpo, sendo estes elementos de substâncias diferentes; e como a alma poderia ordenar as ações voluntárias do corpo, já que, para colocar algo em movimento, é necessário extensão e contato físico (choque). Ela argumentou que, com base na experiência, como a observação do desenvolvimento do ventre de uma mãe e dos grandes desmaios, é muito difícil provar a separação dessas duas substâncias. Em segundo lugar, a filósofa-psiquiatra Nise da Silveira que, em sua obra *Cartas a Spinoza* (1995), relatou que, durante sua formação em medicina no Brasil, teve que fazer “o estudo das peças componentes das *engrenagens da máquina que seria o corpo humano*” (SILVEIRA, 1995, p. 51, grifo meu). Para combater essa visão reducionista, além de produzir uma ampla reflexão e crítica filosófica, Silveira introduziu atividades artísticas e a companhia de animais como formas de tratamento terapêutico para seus pacientes esquizofrênicos, combatendo os preconceitos associados à loucura, também denominados de sanismo ou psicofobia.

se combater a superstição, o fanatismo, a extravagância, a ignorância e a tirania. A tirania foi identificada com o absolutismo, o poder político monárquico que prevaleceu entre os séculos XVI ao XVIII, e que se desenvolveu com o renascimento comercial e urbano, durante o qual os nobres feudais perderam poder enquanto os reis foram fortalecidos<sup>150</sup>. Essa forma de organização política buscou concentrar todos os poderes estatais nas mãos do monarca. E o enfraquecimento da autoridade central da Igreja Católica e a ascensão do protestantismo contribuíram para a formação de Estados nacionais mais coesos e centralizados. Os monarcas protestantes usaram a reforma religiosa como uma ferramenta para aumentar sua própria autoridade, ao mesmo tempo em que promoveram uma identidade nacional distinta da universalidade do catolicismo medieval. E esse processo de centralização foi um passo crucial na transição para o nascimento do Estado moderno.

O absolutismo<sup>151</sup> era fundado no direito divino dos reis, ao qual os contratualistas se opuseram (com influências do pensamento liberal e republicano). É comum ler nos compêndios filosóficos que a Ficção do Contrato Social está profundamente enraizada nessas transformações políticas e econômicas desse período, com ascensão do poder da burguesia. E que ela reflete as novas relações de poder emergentes, onde a legitimidade não é mais derivada da autoridade divina. E nesse sentido, conforme Silvia Federici

---

<sup>150</sup> Entre os séculos XVI e XVIII, muitos Estados europeus, como a França, a Espanha e a Rússia, adotaram monarquias absolutistas, onde o rei ou rainha detinha poder quase absoluto. Estes monarcas centralizaram o poder, reduziram a influência dos nobres e estabeleceram estados fortes e burocratizados. Na Alemanha, o Sacro Império Romano-Germânico era uma entidade fragmentada, com muitos estados semi-independentes e um imperador com autoridade limitada. Em Portugal, o sistema político era uma monarquia que, após a União Ibérica (1580-1640), restaurou sua independência com a dinastia de Bragança. A Espanha era uma monarquia absolutista sob os Habsburgos e, posteriormente, os Bourbons, centralizando o poder e controlando um vasto império. Em algumas regiões, surgiram formas de governo republicanas e democráticas. A República de Veneza e a Confederação Suíça são exemplos de sistemas políticos que se desenvolveram fora do modelo feudal. No século XVII, a Revolução Inglesa (1642-1651) levou à execução de Carlos I e ao estabelecimento temporário da Commonwealth sob Oliver Cromwell. No final do século XVIII, a Revolução Americana (1775-1783) e a Revolução Francesa (1789-1799) estabeleceram princípios de governo democrático e republicano, promovendo ideias de soberania popular, direitos individuais e separação de poderes.

<sup>151</sup> Segundo o *Dicionário de Filosofia* (2012) de Nicola Abbagnano, o absolutismo é um termo criado no século XVIII para indicar a doutrina que defende o poder ou soberania absoluta do Estado. Este conceito inclui o absolutismo utópico de Platão, o absolutismo papal de Gregório VII e Bonifácio VIII, o absolutismo monárquico de Hobbes, o absolutismo democrático de Rousseau e a ditadura do proletariado defendida por marxistas. Embora haja divergências fundamentais entre essas correntes, todas defendem, de alguma forma, a concentração de poder no Estado sem restrições significativas. O liberalismo, por outro lado, é apresentado como a corrente que coloca limites ao governo. No entanto, entendo que essa perspectiva merece uma reflexão crítica. A caracterização de Rousseau e Marx como absolutistas pode ser simplista, dado que Rousseau defende a soberania popular e a participação cidadã (dos homens, ao menos), enquanto Marx vê a ditadura do proletariado como uma fase transitória para uma sociedade sem classes. Além disso, outras correntes, como o republicanismo e o socialismo democrático, também propõem mecanismos para limitar o poder governamental. E, sobretudo, as filosofias feministas têm contribuído significativamente para repensar o poder estatal, questionando estruturas de poder e propondo formas de governança mais inclusivas e equitativas.

(2017), a centralização estatal, junto do mercantilismo, das colonizações, do escravismo, dos cercamentos, da caça às bruxas, resultaram na acumulação primitiva necessária para o desenvolvimento do sistema capitalista e para a Revolução Industrial no final do século XVIII, baseada na propriedade privada dos meios de produção e no controle da reprodução da força de trabalho.

Leituras feministas com a de Federici e críticas ao contratualismo, como de Carole Pateman e Charles Mills mostram como os moldes em que a teoria contratualista foi definida – uma teoria da legitimidade política que afirma que a autoridade do governo deriva de um contrato ou acordo hipotético entre os indivíduos que compõem a sociedade – são bastante excludentes em termos de classe, raça e gênero. Mas apesar desses apontamentos que evidenciam as lacunas da Ficção do Contrato Social, penso que ainda tem algumas questões que ainda não foram destacadas, uma dentre elas é a questão da autoridade política das mulheres da monarquia, algo que mencionei já no capítulo anterior. A História da Filosofia da Mente Caminhante geralmente defende que a Ficção do Contrato Social serviu para realizar uma derrota total do absolutismo monárquico e do direito divinos dos reis. Mas como essa derrota total ocorreu para as mulheres da monarquia? Por que, além das mulheres terem sido excluídas do Estado civil moderno, não há menção ao debate sobre a autoridade política feminina, o regimento das rainhas e a ginecocracia?

No capítulo anterior citei John Knox (1514-1572); Jean Bodin (1530-1596); John Overall (1559-1619); Giuseppe Passi (1560-1618); e Robert Filmer (1588-1653). Todos eles, além de defenderem o direito divino dos monarcas, argumentaram contra a autoridade política das rainhas, de modo que, o debate sobre a questão da autoridade política feminina e aqueles e aquelas que defenderam o direito divino das rainhas<sup>152</sup> permanece apagada nesse cenário. E porque eu estou ressaltando tanto esta questão? Porque se trata de saber como as rainhas foram excluídas da Metáfora do Corpo Político Masculino. Não é estranho que isso não seja considerado um problema político? Não é estranho que os contratualistas aparentemente não tenham adentrado nessa questão?

---

<sup>152</sup> Alguns exemplos de rainhas que reinaram no Renascimento e na Modernidade: Isabel I de Castela (1451-1504) reinou em Castela e Leão; Maria I da Inglaterra (1516-1558) reinou na Inglaterra e Irlanda; Elizabeth I da Inglaterra (1533-1603) reinou na Inglaterra e Irlanda; Maria, Rainha dos Escoceses (1542-1587) reinou na Escócia; Cristina da Suécia (1626-1689) reinou na Suécia; Maria Teresa da Áustria (1717-1780) reinou na Áustria, Hungria e Boêmia; Ana da Grã-Bretanha (1665-1714) reinou na Inglaterra, Escócia, Irlanda e depois na Grã-Bretanha e Irlanda; Catarina, a Grande (1729-1796) reinou na Rússia.

No capítulo anterior, apresentei a Metáfora do Corpo Político Masculino, especialmente conforme empregada por João de Salisbury. Nessa metáfora, a cabeça do corpo político representa o rei ou príncipe, e Salisbury, em *Policraticus*, além de não ter abordado a questão da autoridade política feminina, criticou a influência das mulheres nas cortes, considerando-a prejudicial e causadora da “efeminação” dos cavaleiros. Paralelamente, tanto Santo Agostinho quanto Tomás de Aquino, no contexto da filosofia cristã medieval, desenvolveram estratégias teóricas para defender que a mulher não foi feita à imagem de Deus da mesma forma que o homem. Deus, Jesus e Adão são apresentados como corpos do sexo masculino, e Eva foi criada após Adão para ser sua ajudante, especialmente na procriação. Além disso, aponte como algumas passagens bíblicas prescrevem a subordinação da esposa ao marido e proíbem as mulheres de ministrarem em público. Esse panorama revela argumentos políticos da filosofia medieval usados contra a autoridade política feminina, uma vez que a autoridade política estava intimamente ligada à espiritual.

Havia uma disputa pela interpretação das passagens bíblicas e no próprio campo filosófico, como evidenciado pelo exemplo de Christine de Pizan. Essa disputa tornava a autoridade política feminina instável. Embora não houvesse uma lei civil abrangente em toda a Europa (com exceção da lei sálica na França), os costumes, ideias misóginas e patriarcais dominavam o debate, como exemplificado pela exclusão das mulheres da Metáfora do Corpo Político Masculino e a *Querelle des Femmes*. Conseqüentemente, a autoridade feminina era minada, resultando em perda de influência nos espaços de poder.

Dando continuidade à análise das perspectivas sobre a autoridade política feminina, pois é este um assunto que adentra o período moderno, embora apagado da filosofia moderna ocidental, é essencial considerar as contribuições de John Knox, um reformador escocês do século XVI, que escreveu *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women (A Primeira Trombeta Contra o Regimento Monstruoso das Mulheres, 1558)*. Nesta obra, Knox afirmou que é dever de todo verdadeiro mensageiro de Deus impedir o império das mulheres. Mulheres rainhas, segundo sua perspectiva, não apenas não podem representar o corpo político, como também são consideradas “monstros da Natureza”!

Knox rejeitou a ideia de mulheres governando, tendo superioridade, domínio ou império sobre qualquer reino, nação, cidade – ou homem – pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, ele argumentou que isso seria extremamente repugnante à Natureza, pois a mulher foi feita – segundo as Escrituras – para servir e obedecer ao homem, e não o

contrário. Em segundo lugar, ele considerou isso uma contumélia a Deus, ou seja, uma ofensa direta a Deus. Em sua interpretação das Escrituras, após a Queda, Deus sentenciou que toda mulher sofresse as dores do parto e submetesse seus apetites e vontades ao seu marido. Knox acrescentou que essa maldição lançada sobre as mulheres nem a arte, nem a nobreza, nem a política, nem a lei feita pelo homem podem livrá-las. Além disso, Knox argumentou que São Paulo estendeu a submissão da esposa ao marido a todas as mulheres em geral, e isso foi reforçado por Tertuliano, Santo Agostinho, Ambrósio, Crisóstomo e Basílio. Para ele, somente o corpo natural do homem e o corpo civil da comunidade, cuja ordem foi estabelecida pela palavra de Deus, podem servir de espelhos para contemplar a ordem da Natureza (e conseqüentemente, para definir a origem do poder político patriarcal). Por fim, Knox defendeu que o império de uma mulher significa também a subversão da boa ordem, de toda equidade e justiça. Justiça, na perspectiva de Knox, seria dar a cada pessoa o que é seu por direito. Portanto, dar o direito de reinar à mulher (seja com base na lei ou costumes), é repugnante à lei natural de Deus e à justiça.

Ao final de sua obra, Knox advertiu que o império e reinado das mulheres são como um “muro sem fundamento”, e que as palavras de Deus colocam fogo nestes “suportes podres”, que formam o império insurgido e injusto das mulheres. Afirmou também que esse império cairá por si mesmo, a despeito de muitos homens trabalharem para sustentá-lo; e, por fim, ele clamou: “(...) que todos os homens sejam adulados, pois a trombeta<sup>153</sup> já soou” (KNOX, 2020, tradução minha).

Pelo fato de ser um escrito considerado panfletário e de Knox ser um reformador preocupado com a regência de duas rainhas católicas – Maria I, que estava no trono da Inglaterra, e Maria de Guise, que regia a Escócia –, e mesmo por não ser um filósofo canônico, esta obra de John Knox não é citada nos livros de filosofia política, assim como os debates que versaram contra e a favor da autoridade política feminina e do regimento das mulheres. No entanto, é importante denotar que Knox consultou uma literatura relevante sobre o assunto; seus argumentos demonstram que, no mínimo, ele se baseou

---

<sup>153</sup> Knox utilizou a metáfora da trombeta para evocar um chamado urgente à ação, inspirado em várias passagens bíblicas onde as trombetas servem como instrumentos de alerta e convocação divina. Em Joel 2:1, lê-se: “Tocai a trombeta em Sião, e daí o alarme no meu santo monte; tremam todos os moradores da terra, porque o dia do Senhor vem, já está perto”. De forma similar, Ezequiel 33:3-6 descreve a trombeta como um aviso sobre a chegada da espada, destacando a necessidade de vigilância e resposta. Além disso, o Livro de Apocalipse (capítulos 8-9) retrata a trombeta como um sinal de eventos apocalípticos iminentes. Esta imagem, apesar de misógina, tem um apelo forte contra o governo das rainhas. A trombeta também pode ser interpretada como possuindo elementos eróticos e fálcos, refletindo o desespero de um homem que, ao fazer este chamado à ação, sente a necessidade de utilizar um instrumento viril para reforçar sua mensagem, assim como os chifres simbolizaram a fertilidade do corpo do sexo masculino.

na *Política* de Aristóteles e nos escritos dos Pais da Igreja, que apresentavam a mulher como um ser inferior<sup>154</sup>. E esse livro seria o primeiro de uma série de três, mas os restantes não foram escritos, provavelmente devido à ascensão de Elizabeth I ao trono.

É comum afirmarem que obras como esta são excepcionais, mas quando observamos o cânone filosófico ocidental, leitora, onde podemos encontrar uma variedade de obras que abordam a autoridade, o governo e as virtudes políticas das mulheres, tal como podemos verificar em relação aos homens? Contrapor a autoridade e as virtudes políticas das mulheres não é uma exceção da História da Filosofia da Mente Caminhante, é uma regra.

Também é comum afirmarem que esta obra se trata apenas de um lapso psicológico de fúria do autor em um contexto político específico – contrapor uma rainha católica – mas por que não podemos considerar as imagens e os conceitos presentes em sua obra como uma questão filosófica a ser pensada e problematizada? Como já afirmei, Knox, ao escrever esta obra, não apenas expressou suas próprias convicções, mas também refletiu e reforçou uma tradição misógina e patriarcal profundamente enraizada na filosofia política ocidental<sup>155</sup>.

Por exemplo, o teólogo protestante João Calvino (1509-1564), em uma carta sobre uma conversa que teve com Knox a respeito desta obra misógina, expressou suas opiniões sobre o governo das mulheres. Calvino afirmou que, “como era um desvio da ordem original e adequada da Natureza, deveria ser classificado, não menos que a escravidão, entre as punições consequentes à Queda do homem” (CALVINO, 2020, tradução minha). Contudo, de forma mais moderada, Calvino reconheceu que havia mulheres excepcionais, dotadas de qualidades singulares, que tornavam evidente terem sido criadas pela autoridade divina, ou que “Deus projetou, por tais exemplos, condenar a inatividade dos homens, ou para a melhor exposição de Sua própria glória” (CALVINO, 2020, tradução minha). Somente essas mulheres excepcionais, ou aquelas destinadas por Deus a punir os homens por sua inatividade política, seriam autorizadas a governar,

---

<sup>154</sup> Na obra *John Knox* (2010), de Wm. M. Taylor, o autor expôs que a opinião de Knox foi endossada por outros dois autores em sua época: Christopher Goodman (c. 1520-1603), que escreveu *How Superior Powers Ought to Be Obeyed of Their Subjects: and Wherein They May Lawfully by God's Word Be Disobeyed and Resisted* (1558); e John Milton (1608-1674), em *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649).

<sup>155</sup> Knox, diferentemente de Jean Bodin e Robert Filmer, como fervoroso defensor do protestantismo, acreditava que a autoridade política era subordinada à autoridade divina, mas não defendia o absolutismo. Knox sustentou uma perspectiva de governo que incluía responsabilidades morais e religiosas e se opunha a qualquer forma de tirania.



diferentemente das outras mulheres na vida privada. Calvino concluiu que, pelo costume e pela prática pública, foi estabelecida a sucessão hereditária dos principados para as mulheres, e que perturbar esses governos ordenados pela providência divina não seria apropriado.

Que medo pavoroso os homens têm do poder das mulheres, a ponto de construírem argumentos contra o seu governo ou para denominá-los como governos de exceção? Aqui, é importante que a leitora retenha a ideia de que “mulheres excepcionais” poderiam governar. Ao longo deste capítulo e de minha argumentação, veremos como, à medida que a Ficção do Contrato Social se solidifica com Hobbes, Locke e Rousseau, a noção de mulheres excepcionais simplesmente desaparece. Em vez disso, prevalece a ideia de que as mulheres nada contribuíram para o avanço da civilização – seja na política, no comércio, nas ciências e, especialmente, nas artes. O resultado dessa história é que as mulheres, despojadas de seus poderes e virtudes, não podem mais criar ou imaginar, sendo transformadas no “belo sexo”, como afirmou Kant, ou, pior ainda, no sexo “não-estético”, segundo Schopenhauer. As mulheres brancas europeias, na Ficção do Contrato Social são apenas propriedades de seus maridos e objetos que permitem a reprodução humana, que deve ser controlada para garantir o controle populacional, os recursos humanos da força de trabalho e das forças armadas. Essa transformação não é apenas uma reconfiguração do papel das mulheres e do poder político patriarcal, mas uma exclusão sistemática de suas contribuições, consolidada pelo pensamento filosófico dominante na Modernidade.

Continuando a discussão sobre autoridade política feminina, que foi apagada da História da Filosofia da Mente Caminhante, Jean Bodin, filósofo francês, escreveu a obra *Seis Livros da República* (*Les Six livres de la République*, 1576), onde definiu a família como a origem e principal constituinte de uma república. “A família bem ordenada é uma verdadeira imagem da república, e o governo doméstico é comparável à autoridade soberana. Segue-se que a casa é o modelo da ordem correta na república” (BODIN, 1955, p. 6-7, tradução minha). A autoridade na família repousa sobre o marido em relação à mulher, o pai em relação ao filho, o mestre em relação ao servo e o proprietário em relação ao escravo. Todas essas pessoas, no espaço doméstico, estão sujeitas ao chefe da família (*pater familias*), cuja autoridade e poder seriam legitimados tanto pela lei divina quanto pela lei positiva.

Esse poder, com base na metáfora da família patriarcal, se estende e está diretamente ligado ao governo estatal, e a monarquia deve ser assegurada não por

eleições, mas pela primogenitura na linha masculina. Bodin, em contraposição à distinção entre *oikos* e *polis* aristotélica, argumentou que o poder é uno e indivisível, não havendo uma separação essencial entre o poder doméstico e o poder político. Isso implica que o soberano tem o direito de intervir em todas as áreas da vida, incluindo as famílias e a gestão doméstica, eliminando a distinção entre a autoridade pública e privada.

Bodin citou explicitamente a “ginecocracia”, ou governo de mulheres, e afirmou que tal governo é diretamente contrária às leis da Natureza; que a Natureza dotou os homens com força, previsão, combatividade e autoridade, mas privou as mulheres dessas qualidades; e que a lei de Deus ordenou que a mulher se sujeite tanto em cada família em particular, quanto em questões de lei e governo. Bodin concluiu que era comum que inimigos se amaldiçoassem desejando que as mulheres ascendessem ao trono de suas coroas. Ele também observou que a lei civil proíbe as mulheres de acessarem todas as “funções e cargos próprios aos homens, como julgar, pleitear e atos semelhantes. [E] Isso não é apenas por causa da falta de prudência, mas também porque a *ação vigorosa* é contrária ao sexo, e à modéstia e reserva naturais das mulheres” (BODIN, 1955, p. 211, tradução e grifo meus).

De maneira semelhante à forma que Bodin e Calvino justificaram a autoridade política masculina com base na ordem natural e divina, Robert Filmer, filósofo inglês, também defendeu uma perspectiva similar em sua obra *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (publicada postumamente em 1680). Filmer fez uma defesa direta e exclusiva da autoridade paterna, o corpo do pai e o poder reprodutivo masculino, como a base da autoridade monárquica absoluta. Adão, como o primeiro homem, era o senhor de seus filhos, e essa autoridade paterna se estendeu aos filhos de seus filhos, com subordinação ao primeiro pai. Ou seja, a autoridade de Adão seria suprema e se perpetuaria através das gerações, tornando-o o “avô de seu povo” desde o ato da Criação. Isso implica que a autoridade original de Adão sobre seus descendentes nunca se perde, mas é passada adiante com ele sendo o ponto de referência. Todos os descendentes de Adão, ou de qualquer homem, estão naturalmente sujeitos à autoridade de seus pais. Ele reconheceu que, na prática, nem todos os reis são os pais biológicos de seus súditos. No entanto, argumentou que todos os reis devem ser vistos como herdeiros daqueles progenitores originais que eram os pais naturais de todo o povo. Assim, os reis modernos sucedem a esses primeiros pais no exercício da autoridade suprema. Seu dever enquanto rei é semelhante ao dever do pai de uma família: cuidar para preservar, alimentar, vestir, instruir e defender. E além da autoridade paterna definir a legitimidade do governo

monárquico, ela também garante a propriedade da terra e domínio natural sobre todas as criaturas do reino. Segundo Pateman (1993) (com base nos estudos de Gordon Sochet), para Filmer, o poder político e paterno não é meramente análogo, mas sim idêntico; e essas ideias de Filmer quase se tornaram a ideologia oficial do Estado em sua época!

Filmer defendeu essa subordinação como uma ordenação divina, o que significa que é Deus quem instituiu essa hierarquia familiar, que é a fonte de toda autoridade régia e não deve sofrer qualquer limitação ou divisão de poder. Assim, toda autoridade política é divinamente instituída e não há espaço para a ideia de que os governos possam ser estabelecidos ou legitimados pelo consentimento popular ou por contratos sociais (colocando-se em contraposição ao contratualismo hobbesiano). Filmer se posicionou contra a ideia da liberdade e igualdade natural do homem e de que a humanidade teria a liberdade de escolher a forma de governo que deseja. Essa opinião “contradiz a doutrina e a história das Sagradas Escrituras, a prática constante de todas as monarquias antigas e os próprios princípios da lei natural” (FILMER, 2020, p. 53, tradução minha). Ademais, Filmer foi contrário à ideia de que o povo tem o poder de punir o rei que transgredir as leis do reino, sendo contra a rebelião popular e a sedição contra a autoridade régia.

E aqui, após essa breve exposição de alguns traços do pensamento patriarcal moderno, que as palavras da filósofa francesa Marie de Gournay, em *Igualdade entre Homens e Mulheres* (*Égalité des hommes et des femmes*, 1622), ecoam forte e fazem muito mais sentido. Gournay começou essa obra ironizando as conversas “elevadas” dos homens que discutem sobre a superioridade dos sexos. Ela destacou que, na opinião desses homens, a *maior excelência* que uma mulher pode alcançar é se tornar semelhante a um homem comum. Isso implica que, mesmo no melhor dos casos, as mulheres nunca podem superar ou sequer igualar os homens excepcionais.

Observe, leitora, como no século XVII encontramos uma filósofa denunciando que a métrica para avaliar a excelência comportamental era o homem. Isso revela como era comum, em sua época, a ideia de que a “excelência feminina” – englobando o comportamento virtuoso, as contribuições em diversos campos da sociedade, como o comportamento moral e espiritual, as produções artísticas e comerciais, e os feitos políticos – era sistematicamente considerada inferior à masculina. Essa percepção não apenas marginalizava as realizações femininas, mas também reforçava uma hierarquia de valores que subordinava as mulheres aos homens.

E Gournay criticou a contradição daqueles que procuram exaltar-se e fortalecer-se diminuindo os outros (neste caso, as mulheres). Ela apontou que é inacreditável que

essas pessoas insistam que podem se exaltar ou fortalecer apenas por meio de sua própria força, quando, na verdade, dependem da desvalorização dos outros para se sentirem superiores. Defendeu que o fato de as mulheres alcançarem altos graus de excelência com menos frequência que os homens se deve às disparidades na educação entre os sexos; às mulheres faltava educação ou esta era apenas rígida e religiosa.

Essa tendência se perpetuou na filosofia moderna, à medida que os filósofos começaram a atacar qualquer forma de excepcionalidade atribuída às mulheres. Negar qualquer tipo de excelência às mulheres também afetava a possibilidade de que elas governassem. Assim, as filósofas ampliaram o debate sobre a educação<sup>156</sup>, um debate profundamente político na História das Filósofas, o que será retomado mais adiante com a filosofia de Catharine Macaulay.

Voltando à Gournay, ela não deixa a questão da autoridade política feminina de lado. Gournay comentou como povos antigos se apresentavam como descendentes dos deuses, e alguns deles até diziam ser descendentes das Amazonas. E mencionou que a Lei Sállica, que priva as mulheres da coroa, “só existe na França, e foi inventada no tempo de Faramundo, apenas por causa das guerras contra o Império, de cujo jugo nossos pais se livraram” (GOURNAY, 2019, p. 36). Ou seja, a filósofa criticou esta lei ao destacar sua origem contextual e limitada, sugerindo que a exclusão das mulheres da sucessão ao trono francês foi baseada em circunstâncias específicas e não em uma incapacidade inerente das mulheres de governar. Isso mostra como Gournay, assim como Pizan, estava plenamente consciente da exclusão política das mulheres e dos debates contra a autoridade política feminina e o governo das mulheres; um debate relevante da época que, no entanto, foi apagado.

Gournay continuou sua exposição, afirmando que era comum a percepção de que o sexo feminino, aparentemente, teria um corpo menos adequado para as armas e para participar ativamente nas batalhas, devido à necessidade de cuidar, carregar e alimentar as crianças. Essa questão já havia sido abordada por Pizan, que defendeu que a autoridade provém do comportamento virtuoso, e não da força física, um argumento que também foi utilizado por Gournay.

---

<sup>156</sup> Diversas filósofas ao longo da história defenderam a educação das mulheres, como Christine de Pizan (1364-1430); Margaret Cavendish (1623-1673); Gabrielle Suchon (1632-1703); Mary Astell (1666-1731); Catharine Macaulay (1731-1791); Olympe de Gouges (1748-1793); Judith Sargent Murray (1751-1820); Mary Wollstonecraft (1759-1797); Harriet Martineau (1802-1876); Nísia Floresta (1810-1885); Anna Julia Cooper (1858-1964), entre outras.

Após citar a ideia de que as mulheres têm um corpo menos apropriado para as batalhas, Gournay começa a destacar o que ela denomina de “reveses” que contradizem a Lei Sálica, defendendo assim a autoridade política das mulheres. Ela ressaltou que os pares da França (nobres de alta categoria) foram originalmente criados para serem associados da realeza, quase como co-governantes ou conselheiros; e que as mulheres que eram pares por direito próprio (damas pares) tinham os mesmos direitos e privilégios nas deliberações que os homens pares, incluindo assento, privilégio e voz. Acrescentou que entre os lacedemônios, era comum consultar as mulheres em relação aos assuntos públicos e privados; entre os franceses, a invenção dos regentes como equiparados ao rei serviu bem no caso das minoridades reais; e entre os germânicos, ofereciam dotes às suas mulheres e não o contrário, e eles tinham nações governadas apenas pelo sexo feminino. Ela citou que os escoliastas, comentaristas e intérpretes de textos clássicos, explicam que o ato de Eneias presentear Dido com símbolos da realeza simboliza a prática antiga de permitir que mulheres, especialmente as filhas mais velhas, reinassem em casas reais. Além disso, mencionou que nem os gauleses nem os cartagineses desprezavam as mulheres, pois era comum que deixassem que elas arbitrassem seus conflitos.

Ao concluir, Gournay observou que, se muitas vezes os homens usurparam as vantagens do sexo feminino, isso se deveu à diferença das forças corporais, mas eles estão errados em fazer disso um direito de usurpação e tirania legítima. Gournay apontou que a força corporal é diferente da força espiritual e do mérito. “A força corporal é uma virtude tão baixa que com ela o animal supera o homem mais do que o homem supera a mulher” (GOURNAY, 2019, p. 37). Ela ainda citou o historiador Tácito, que expôs que onde reina a força, o princípio da igualdade e as virtudes da integridade e da modéstia são atribuídos apenas ao vencedor.

A argumentação de Gournay não só destaca a hipocrisia e as falhas dos argumentos patriarcais, leitora, mas também reinterpreta a história, tal como fez Pizan<sup>157</sup>, para mostrar que a participação das mulheres no governo e na sociedade sempre foi mais significativa e respeitada do que muitas vezes se reconhece, ou, em outras palavras, que a contribuição e os feitos das mulheres não são exceções. As mulheres podem ser tão

---

<sup>157</sup> Pizan, por vezes, também se questionou se precisaria, ao menos metaforicamente, se transformar em um homem para exercer a profissão das letras, mostrando como a métrica masculina foi historicamente imposta às mulheres. Mulheres que entravam no domínio intelectual foram muitas vezes representadas de maneira negativa, com traços masculinizados, ou ridicularizadas por sua aparência e comportamento. Esse foi o caso de Marie de Gournay, por exemplo. Além disso, Kant chegou a ridicularizar mulheres intelectuais em suas obras.

excelentes no que fazem, assim como os homens<sup>158</sup>. A superioridade física não justifica a usurpação de direitos e o verdadeiro mérito reside em qualidades espirituais e morais. E por isso, Gournay continuou a sua obra, fazendo uma defesa das mulheres no campo espiritual, pois, como observamos no capítulo anterior, o pensamento patriarcal tem bases tanto no pensamento monárquico, quanto na filosofia cristã.

Gournay defendeu que as mulheres se sobressaem na fé, que compreende todas as principais virtudes. Segundo São Basílio, a virtude do homem e da mulher é a mesma, e Deus os criou de forma igual e com a mesma honra. A filósofa criticou antigos polemistas que questionaram a imagem de Deus no sexo feminino, apontando que o próprio Deus repartiu os dons da profecia entre mulheres e homens e as fez juízas, condutoras e instrutoras em seu povo, em tempos de guerra e paz. Ela argumentou também que a proibição de São Paulo sobre o ministério das mulheres não se deveu ao desprezo, mas ao medo de que elas despertassem tentações pela graça e beleza que possuem.

Considero interessante apontar, leitora, como ela não focou apenas em Maria nesta obra, mas citou de forma enfática o exemplo de Maria Madalena, quem ela afirmou que foi considerada pela Igreja como igual em autoridade aos apóstolos e quem pregou por trinta anos na gruta de Marselha; citou também as Sibilas, que, inspiradas pelos deuses, pregaram pelo mundo anunciando a vinda de Jesus. Gournay também mencionou Judite, que salvou o povo de Israel da ameaça de Nabucodonosor, e a heroína militar Joana d’Arc. Além disso, ela ressaltou que Jesus, após sua ressurreição, se manifestou primeiro às mulheres, e que os homens se vangloriam de que Jesus e Deus são do sexo masculino, mas isso deveria ser contrabalançado com a completa perfeição do corpo feminino de Maria, mãe de Jesus. Ademais, entre todas as nações antigas as mulheres foram sacerdotisas, e se os cristãos ainda proibem as mulheres, isso se deve porque

---

<sup>158</sup> Gournay, na obra *A Queixa das Damas (La Déclaration des droits de la Femme, 1626)*, também já denunciava esse padrão moral contraditório e perverso, quando afirmou: “Bendito, novamente, tu que podes ser sábio sem crime, tua qualidade de homem te concedendo, enquanto se priva às mulheres, toda ação de alto propósito, todo julgamento sublime e toda palavra de especulação requintada” (GOURNAY, 2018, p. 332). Nesse mesmo sentido, Margaret Cavendish também questionou ironicamente em seus *Discursos Femininos (Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places, Parte XI, 1662)*: “Deveríamos, então, renunciar a imitar os homens, coisa que é mais fácil e mais natural do que imitar os deuses?” (CAVENDISH, 2020, p. 3). E Sor Juana Inés de la Cruz, em seu famoso poema *Hombres necios (Homens Tolos, 1689)*, argumentou sobre a inconsistência dos gostos e censuras dos homens que acusam as mulheres pelo que eles mesmos causam: “Homens tolos que acusais /A mulher sem razão, /Sem ver que sois a ocasião /Do mesmo que culpais: /Se com ânsia sem igual /Solicitais seu desdém, /Por que quereis que obrem bem /Se as incitais ao mal?” (CRUZ, 1689, tradução minha).

procuram manter a autoridade dos homens e para que uma suposta paz seja assegurada entre os sexos, por meio da depreciação do sexo feminino.

Finalmente, Gournay identificou que alguns ainda acreditavam que a submissão das mulheres aos homens foi imposta por Deus como punição pelo pecado de Eva (tal como citado por John Knox). No entanto, ela argumentou que essa explicação não prova a superioridade inerente dos homens sobre as mulheres. Segundo as Escrituras, as mulheres são dignas de muitas coisas sagradas e elevadas: foram criadas à imagem de Deus, são dignas da Eucaristia, da redenção, do paraíso e da visão e posse de Deus. Portanto, é absurdo sugerir que, apesar de todas essas dignidades, elas não são dignas dos mesmos direitos e privilégios dos homens. Aceitar a ideia de que as mulheres devem se submeter aos homens por serem indignas é afirmar implicitamente que os homens são superiores a todas as coisas sagradas que as mulheres merecem. Gournay concluiu que isso seria uma grave blasfêmia, igual a elevar os homens acima do divino e do sagrado. Ou seja, além de perpetuarem absurdidades, os homens também perpetuam blasfêmias. A linguagem irônica e criativa<sup>159</sup> de Gournay serve bem para contrastar esse contexto repleto de absurdidades, onde o homem se posiciona como superior a Deus.

Esse texto de Gournay foi dedicado a Ana de Áustria, que assumiu o trono francês como regente entre 1643 e 1651, sendo depois substituída por seu filho, Luís XIV, quando ele atingiu a maioridade. Da mesma forma, Pizan dedicou suas obras a rainhas e mulheres da nobreza. Essa parecia ser uma estratégia comum entre as filósofas para reafirmar seus argumentos sobre a autoridade política feminina e colocá-los em prática.

Essa tática revela a perspicácia de Gournay, que abordou um problema filosófico profundo presente em toda a filosofia política ocidental: o absurdo de os homens buscarem se elevar acima do divino e do sagrado, determinando que os corpos das mulheres são inferiores e, assim, excluindo-as da política. Pateman, em *O Contrato Sexual* (1988), explicou que o pensamento patriarcal apresenta o homem como o ser capaz de criar e conservar o direito político, exaltando essa capacidade (pro)criativa masculina de diversas formas. “A história é um exemplo da apropriação pelos homens da impressionante dádiva que a natureza lhes negou e de sua *transmutação* na capacidade

---

<sup>159</sup> Segundo John Conley (2024) no verbete sobre essa filósofa na *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Marie de Gournay escreveu diversos ensaios defendendo vigorosamente a importância da linguagem figurativa e a liberdade criativa na poesia. Em sua obra “Defesa da Poesia”, Gournay contrapôs-se ao purismo neoclássico da época. Ela argumentou que a metáfora e o neologismo são essenciais para comunicar verdades profundas sobre Deus, a natureza e a alma humana, que não podem ser expressas por meio de uma retórica mais abstrata e concisa. Infelizmente, não tive acesso a essa obra.

criadora política masculina” (PATEMAN, 1993, p. 153, grifo meu). Seja no patriarcado tradicional, clássico ou moderno, a mesma história se repete: o corpo político é associado ao corpo do sexo masculino, ao chefe da família, ao pai, ao marido.

Pateman também destacou o caráter fictício do contrato social, observando que, conforme é ensinado, “não é um fato concreto, mas uma ficção política; [e] nossa sociedade deve ser entendida *como* se tivesse se originado em um contrato” (PATEMAN, 1993, p. 153). Os contratualistas, ao rejeitarem o corpo paterno do patriarca filmeriano, substituíram-no por um corpo artificial, uma construção de “um corpo social moldado segundo a imagem de apenas um dos dois corpos da humanidade, ou, mais precisamente, segundo a imagem do indivíduo social constituído através do contrato original” (PATEMAN, 1993, p. 153).

Uma parte da história teve que ser suprimida para sustentar a ideia de que “a sociedade moderna foi construída sobre a derrota absoluta do patriarcado e de que as relações sexuais são consensuais e apolíticas” (PATEMAN, 1993, p. 157). O contrato sexual foi, então, ocultado e deslocado para o contrato de casamento, onde a vida conjugal e familiar é apresentada como algo natural e privado, e os homens desfrutam de uma suposta superioridade natural de seu sexo. A família e o casamento patriarcal são, assim, transferidos para a sociedade civil, tornando o casamento uma troca corporificada; não se trata de uma troca de bens materiais, mas de uma relação entre os sexos, em que o homem oferece proteção e a mulher obediência. Isso levou Pateman a afirmar que, na cena da origem do direito político, não há um parricídio, mas um estupro; o pai foi morto para que o direito patriarcal pudesse ser universalizado.

Pateman destacou que o poder dos homens não se limita ao contrato de casamento; ele se estende a todos os aspectos da vida civil, abrangendo tanto o espaço privado quanto o público. Os homens estão unidos em uma aliança fraterna que sustenta a civilização, compartilhando o interesse comum em manter leis civis que garantem sua própria liberdade. Essa liberdade, contudo, também envolve a manutenção do direito sexual sobre os corpos das mulheres e a divisão sexual do trabalho, na qual a esposa é responsável por trabalhar e obedecer ao marido no lar, enquanto o marido exerce seu papel no espaço público. Pateman concluiu, assim, que as mulheres são e não são parte da ordem civil. “As mulheres não são incorporadas como ‘indivíduos’, mas como mulheres, o que, na história do contrato original, significa subordinadas naturais” (PATEMAN, 1993, p. 267).



Com base no que já foi apresentado nesta tese, podemos identificar o medo de que esse corpo seja metamorfoseado – o medo dos “hermafroditas”, dos poetas, dos pobres, dos escravos, dos trabalhadores e, especialmente, das mulheres, pois este é um corpo que não pode “efeminar-se” (e, na Modernidade, acrescenta-se o medo dos povos considerados selvagens e primitivos). Esse medo pode ser de que o próprio corpo masculino sofra essa metamorfose, sendo desmascarado como frágil e/ou mutável, ou de que o espaço político seja transformado, fazendo com que os homens deixem de ser os protagonistas das histórias. No fim, o corpo político imaginado não pode ser encarnado por corpos não-masculinos.

O pensamento político patriarcal, seja de fundo monárquico ou cristão, busca demonstrar que o corpo do homem é o que representa o espaço político, seja por sua suposta superioridade em força física, intelecto, alma, papel reprodutivo (a função do sêmen que dá forma à vida), papel como chefe de família, e também como artífice do espaço político. Em todas essas obras, é exaltado o poder (pro)criativo do homem. É o homem quem, segundo essa perspectiva, dá origem à vida política e molda o espaço político. Como afirmou Knox, somente o corpo natural do homem pode servir de “espelho” para contemplar a ordem da Natureza e refletir o corpo político. A política, nesse sentido, é a arte de imitar e replicar as expressões e performances desse corpo específico.

À medida que o poder cristão perde sua predominância e os argumentos baseados na superioridade do homem sobre a mulher, fundamentados na ideia de que o homem reflete melhor a imagem de Deus, perdem influência, observa-se um certo distanciamento entre filosofia e religião. No entanto, esses argumentos não desaparecem completamente, especialmente no que tange à justificação da subordinação da mulher, o que é evidente em todos os contratualistas<sup>160</sup>. Neste novo contexto, leitora, não é mais Deus e Sua autoridade espiritual que legitimam o poder temporal e o corpo político. Curiosamente, o próprio homem se posiciona agora como o artífice divino criador do corpo político.

Essa transição revela uma mudança significativa na concepção do poder e da autoridade. A substituição da legitimidade divina pela autoafirmação do homem marca o início de um outro momento do pensamento patriarcal, onde a centralidade do homem no espaço político não depende mais da autoridade divina, mas da capacidade do homem de

---

<sup>160</sup> E por isso, temos que nos perguntar, tal como foi apontado no capítulo anterior acerca do Renascimento, quais foram os impactos do Iluminismo para as mulheres.

criação, de auto-organização e de autogoverno. Nesse sentido, o homem é apresentado como um artífice que criou um ser tão perfeito quanto Deus ao criar o mundo e Adão<sup>161</sup>. Enquanto na filosofia medieval, o grande mérito criativo é dirigido a Deus e na inspiração e graça que Deus dá ao homem. No renascimento, a expressão da criatividade artística do homem toma seu lugar de destaque<sup>162</sup>.

Assim, Thomas Hobbes, em seu *Leviatã ou Matéria, Palavra e Poder de um Governo Eclesiástico e Civil (Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil, 1651)*, apresentou a imagem do Leviatã, um “deus mortal”, que é derivado da imagem de um monstro marinho que aparece em várias passagens bíblicas. Na obra de Hobbes, esse monstro é apresentado como uma criatura de grande poder e força, indomável e aterrorizante. Hobbes argumentou que, enquanto a arte de Deus criou a Natureza, a arte do homem criou o corpo político. Ou seja, o ato criativo do homem, que assume um papel divino e usa a sua própria imagem como modelo para a Metáfora do Corpo Político Masculino, é capaz de subjugar as forças do caos aterrorizante, do estado de natureza de guerra de todos contra todos, e criar o poder soberano (representado por um monarca ou uma assembleia) que exerce autoridade absoluta sobre seus súditos. Hobbes assemelhou o “seja feito”, o *Fiat*, o ato criativo da palavra de Deus, com o ato criativo do homem na formação do “Estado Político”, a verdadeira unidade em uma única pessoa.

Se antes Deus era considerado o grande artífice, a autoridade espiritual, a primeira causa do conhecimento e inspiração das artes no Medievo, agora o homem assume metaforicamente esse papel. E na Ficção do Contrato Social temos dois espaços

---

<sup>161</sup> Mary Shelley (1797-1851) traduziu bem esse intento com a obra *Frankenstein: ou o Moderno Prometeu* (1818).

<sup>162</sup> Durante o Renascimento, as artes ganharam uma importância sem precedentes, o que reflete uma profunda mudança na percepção humana sobre o mundo e sobre si mesmo. Artistas e filósofos começaram a valorizar sobremaneira a capacidade de criação. O mecenato desempenhou um papel crucial, com famílias influentes, como os Médici em Florença, patrocinando artistas e pensadores, o que permitiu o florescimento de obras de arte. Alguns dos artistas mais citados dessa época incluem Leonardo da Vinci (também cientista, engenheiro e anatomista); Michelangelo Buonarroti (escultor, pintor e arquiteto); Raffaello Sanzio, conhecido como Rafael; e Albrecht Dürer (gravurista e pintor). A contribuição das mulheres artistas é geralmente apagada dos livros de arte e de filosofia, mas alguns exemplos notáveis deste período são Sofonisba Anguissola (pintora); Artemisia Gentileschi (pintora); Lavinia Fontana (pintora); e Plautilla Nelli (pintora e freira), dentre muitas outras. Para uma análise mais aprofundada sobre o apagamento das mulheres na história da arte, ver Linda Nochlin, *Why Have There Been No Great Women Artists?* (1971); Griselda Pollock, *Vision and Difference: Feminism, Femininity and Histories of Art* (1988); Whitney Chadwick, *Women, Art, and Society* (1990); Mary D. Garrard, *Artemisia Gentileschi: The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art* (1989); e Germaine Greer, *The Obstacle Race: The Fortunes of Women Painters and Their Work* (1979).

criados por esse artífice, o estado de natureza e a sociedade civil da qual o Estado faz parte.

Não foi apenas Carole Pateman que abordou essa exaltação do poder (pro)criativo dos homens ao longo de toda a história da filosofia política ocidental. Apoio-me nos estudos de várias filósofas, entre elas Mary O'Brien, autora de *The Politics of Reproduction (A Política da Reprodução, 1981)*. Nesta obra, O'Brien argumentou que a filosofia política ocidental, desde Platão, imita o processo reprodutivo feminino, revelando uma profunda inveja masculina pelo poder (pro)criativo das mulheres. Nesse contexto, o conceito de “concepção” foi ampliado para incluir tanto o sentido físico quanto o mental, resultando na “parturição das ideias”. Esse dualismo se manifesta na criação de duas naturezas para o homem – a biológica e a política – enquanto a mulher permanece confinada à esfera biológica. Além disso, ocorre uma inversão de valores, onde o trabalho reprodutivo é desvalorizado em comparação com a concepção metafórica de ideias abstratas, que são apresentadas como produtos exclusivos da mente masculina.

O'Brien identificou três consequências desse *mimetismo patriarcal*: primeiro, a negação das propriedades criativas ao trabalho reprodutivo da vida, tratando-o como um ato puramente biológico e sem valor criativo; segundo, a desvalorização do nascimento de novos seres humanos, percebido como um processo natural e inferior à criação de ideias; e terceiro, a associação da ideia de comunidade política com o processo reprodutivo masculino, o que leva à persistência histórica do princípio da potência dentro das instituições políticas e à definição de política como poder. E no mesmo sentido, questionou Moira Gatens (1996): “[Por que] esses semideuses, cuja fala possui um poder criativo tão impressionante, não continuam, de maneira divina, a criar uma Eva artificial?” (GATENS, 1996, p. 22, tradução minha).

Não é curioso que não exista uma Leviatã feminina? A ausência de uma Leviatã feminina levanta questões sobre a proteção e a defesa das mulheres na filosofia política. Como observou Gatens, “na ausência de um Leviatã feminino, a mulher natural fica desprotegida, sem defesa e, portanto, é uma presa fácil para o monstruoso leviatã” (GATENS, 1996, p. 23, tradução minha). Quem protege a mulher em um espaço em que a força do artífice masculino é soberana?

E não é igualmente curioso que um monstro, como Leviatã, seja percebido como expressão legítima e potente do poder, enquanto uma rainha, como em Knox, é considerada uma expressão negativa do poder, uma monstruosidade da Natureza? A monstruosidade masculina, como a do Leviatã, é celebrada como uma manifestação de

autoridade e força, enquanto a monstruosidade feminina é encarada como uma “deformidade” da Natureza ou da beleza, uma aberração que precisa ser contida. Essa dicotomia revela como as construções de poder na filosofia política ocidental não só marginalizam as mulheres, mas também deturpam sua capacidade de liderança, reforçando estereótipos de fragilidade e inadequação.

Na iconografia do Leviatã de Hobbes, temos um homem gigante, coroadado, que se eleva sobre uma cidade e um campo. Esse homem é formado por vários corpos de outros homens, todos voltados para a cabeça do Leviatã, que segura uma espada em uma mão e um báculo, ou cetro religioso na outra mão. Na parte superior da imagem, há uma citação do Livro de Jó 41:24: “*Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*”. (Não há poder sobre a Terra que se compare a ele).

A espada é um símbolo tradicional de força e autoridade militar, indicando o poder do soberano de usar a força para impor a ordem e defender o Estado contra inimigos. A inclusão do cetro religioso simboliza a união entre o poder temporal e o espiritual sob a autoridade do soberano. Hobbes argumentou que para um Estado ser estável e forte, o soberano deve ter controle tanto sobre os assuntos civis quanto sobre os religiosos. Essa imagem icônica foi desenhada pelo artista francês Abraham Bosse, sob a supervisão direta de Hobbes. Nas laterais dessa imagem há cinco imagens enquadradas de cada lado. No lado esquerdo, são cinco imagens que representam a força do Estado, como o castelo fortificado; a coroa; o canhão; as armas, escudos e armaduras, representando o poder militar e coercitivo para manter a ordem. Do lado direito, temos as imagens da igreja, do báculo, do livro, do altar, dentre outros elementos religiosos que simbolizam o poder espiritual do corpo político masculino.

Hobbes não utilizou especificamente os argumentos da filosofia cristã para explicar a origem do poder político, mas sim a Ficção do Contrato Social. No estado de natureza de Hobbes, diferentemente de Filmer, a mulher não é naturalmente inferior ao homem. Ele reconheceu o direito materno em relação às mães e seus filhos, observando que, na época, apenas a mãe poderia determinar a ascendência da criança. Além disso, Hobbes afirmou que nem sempre é o homem que tem a força e a capacidade para vencer os conflitos no estado de natureza. Dessa forma, ele sugeriu uma certa igualdade natural entre os sexos no estado de natureza, já que ambos possuem capacidades para sobreviver e se impor.

Hobbes foi explícito ao explicar o que define a subordinação das mulheres no Estado civil. Ele argumentou que essa subordinação não é um reflexo de uma

inferioridade natural, mas sim um resultado das convenções sociais e dos acordos estabelecidos no contrato social:

“Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do *sexo mais excelente*, enganam-se totalmente. Nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem conflito. Nos Estados, essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai. Isso porque *na maior parte dos casos o Estado foi criado pelos pais*, não pelas mães de família” (HOBBS, 2001, p. 151, grifo meu).

É evidente que, para Hobbes, é o homem quem cria o Estado. No contratualismo hobbesiano, o contrato social pode ser estabelecido tanto por instituição quanto por conquista. Na instituição, indivíduos no estado de natureza concordam voluntariamente em formar uma sociedade e escolher um soberano, transferindo-lhe seus direitos em troca de proteção e segurança. Já na conquista, o contrato é imposto pela força, onde um indivíduo ou grupo subjugado aceita a autoridade do conquistador para garantir sua sobrevivência. Em ambos os casos, o soberano adquire legitimidade seja pelo consenso voluntário ou pela “necessidade de proteção” dos subordinados.

Essa dualidade na formação do contrato social levantou questionamentos sobre como a subordinação das mulheres é concebida no estado civil hobbesiano. Pateman (1993) reconheceu que o direito conjugal – base do contrato sexual, que impõe o acesso do marido ao corpo da esposa – é difícil de ser discernido ou identificado, pois ele se esconde sob o “manto” do direito paterno de Adão. Antes de ser pai, Adão precisa unir-se a Eva, formando uma só carne e possuindo o “direito sexual” sobre seu corpo. Na obra de Filmer, esse domínio de Adão sobre Eva é mencionado de relance, enquanto que, em Hobbes, o direito sexual de Adão sobre Eva não faria sentido sob a perspectiva contratualista, que não se pauta no direito divino dos reis. Por isso, Pateman recorreu a uma explicação complementar menos literal e mais imagética: o direito patriarcal usa a imagem do pai para exaltar o poder (pro)criativo do homem, completo em si mesmo. Esse poder engloba tanto o criativo feminino quanto o masculino, indicando que é o corpo do homem quem cria a vida física, através do seu papel superior na reprodução humana, e também a vida política.

Assim, Pateman (1993) conseguiu afirmar que é por isso que Filmer se refere ao direito sexual de Adão sobre Eva de forma casual e breve; e que Hobbes subentendeu que as mulheres são subordinadas aos homens no Estado civil, mas não deixou de fazer

menções às histórias de como a família patriarcal, formada por um homem, seus filhos e servos, era feita por meio de alianças e, especialmente, de “conquistas”, e se desenvolveu até se tornar um reino; e como esta família deveria se tornar o mais forte possível para se defender dos inimigos.

Desta maneira, Pateman (1993) apresentou dois argumentos implícitos subjacentes à formação do contrato social hobbesiano. Primeiro, os homens são considerados senhores das mulheres porque foram eles que estabeleceram o contrato social original, que dá origem à lei civil. Segundo, presume-se que, quando o contrato social foi firmado, todas as mulheres no estado de natureza já haviam sido conquistadas pelos homens e, portanto, eram suas subordinadas (servas). No estado de natureza hobbesiano, não há casamento formal ou estrutura familiar institucionalizada. As relações são governadas pela força e pela habilidade de sobreviver. Quando as mulheres decidem ser mães e criar seus filhos, entram em desvantagem em termos de defesa em relação aos homens. Durante a gravidez, seus corpos seriam mais vulneráveis, tornando-as fisicamente menos capazes de se defender contra ataques externos. Se alguns homens também haviam sido igualmente subjugados e eram servos, então eles também seriam excluídos do contrato social. Pateman concluiu que apenas os homens que se reconheciam mutuamente como livres e iguais, e que eram chefes de famílias, participaram do contrato social de Hobbes.

Embora Hobbes tenha tentado distinguir a moral da política, a moral patriarcal permeia a sua Ficção do Estado de Natureza. A história da família patriarcal, o uso da força física e a dominação dos mais fracos, com suas influências cristãs e clássicas, são elementos que moldam o estado de natureza hobbesiano. Em ambos os casos, de Filmer e Hobbes, é possível observar que está pressuposto que as mulheres são consideradas irrelevantes para a política. Os contratualistas e patriarcalistas concordam plenamente nesse ponto. No entanto, como afirmou Pateman (1993), no patriarcado moderno, não é mais o direito do pai, mas o direito dos homens – os filhos que derrotaram o pai – que dá origem ao poder político.

Pateman (1993) defendeu que o patriarcalismo não deveria ser interpretado apenas em termos literais (e nem somente em termos imagéticos). Eu concordo com ela, mas defendo que essa explicação menos literal ou conceitual, e mais imagética e simbólica, sobre o poder patriarcal nos textos de filosofia política é também importante, pois ela nos permite verificar inúmeras contradições na filosofia política ocidental. Como venho apontando, a filosofia política é também uma atividade imaginativa, onde

imaginamos comunidades e espaços políticos. Mas na História da Filosofia da Mente Caminhante essa atividade foi apresentada, com base nos mais diversos artifícios e estratégias com variadas contradições, como um privilégio do sexo masculino. Só eles podem criar imagens e só suas imagens são expressões legítimas da filosofia política. E por essas filosofias serem pautadas em imagens e símbolos, não significa que ela produza menos efeitos sobre a realidade, nem seja menos relevante filosoficamente. Ao continuar minha exposição, perceberemos que a exclusão das mulheres dos espaços políticos na Ficção do Contrato Social não só continua, mas é agravada.

A lógica do poder patriarcal parte do pressuposto de que é o homem quem constitui o espaço político, pois ele supostamente possui uma superioridade inerente ao seu corpo. No entanto, junto com a criação, há a necessidade de manutenção ou conservação desse espaço. Esse poder (pro)criativo não se sustentaria sem o uso da força física e das armas, pensadas, desde a Antiguidade, para garantir a ordem interna do corpo político (com a aplicação da lei e a punição dos crimes dentro do seu território), para defender o Estado de ataques externos e também para promover os interesses comerciais, pois expandir territórios foi comumente entendido como expansão de recursos e riquezas. Assim, há uma constante repetição na filosofia política ocidental, desde a Antiguidade, da necessidade política da força das armas para a conservação desse corpo político.

Isso me leva a pensar que esse privilégio patriarcal de criar a vida política caminha junto com o privilégio perverso de matar vidas. E aqui, não considero apenas o poder do soberano absoluto de matar seus súditos, mas também, em outros regimes e no contratualismo, onde o horizonte da política é marcado pela inevitabilidade das guerras e a necessidade de resolver conflitos e obedecer à lei por meio do uso das forças armadas do Estado. Como disse Maquiavel, a firmeza da *virtú* deve dominar a volatilidade da Fortuna.

Podemos perceber isso desde Platão, que dedicou uma atenção significativa aos guerreiros e exércitos na construção de seu ideal de corpo político. Ele prescreveu uma educação rigorosa para os guardiões, que incluía a censura da maioria das fábulas infantis e a expulsão de alguns poetas da cidade. E, como apontei no primeiro capítulo, Platão também defendeu que os guardiões deveriam viver sem propriedades privadas ou famílias próprias para evitar conflitos de interesse e garantir sua total dedicação à cidade. Para Platão, o “poeta enganador” é aquele que cria ilusões e imitações que distorcem a verdade, por inculcarem “mentiras” sobre metamorfoses e as várias formas dos deuses, afastando a juventude da verdade e da virtude. Platão argumentou que essas representações não

contribuem para que os guardiões (homens e mulheres) sejam educados para se tornarem “varões religiosos”, já que o ser perfeito é aquele menos sujeito a transformações oriundas de causas estranhas e possui forma imutável. E da mesma forma, é proibido imitar o comportamento das mulheres, moças ou velhas, dos escravos, dos maus e covardes, pois estes não contribuem para a conservação e defesa do Estado. Em Aristóteles, dentre os elementos necessários para a existência da cidade estão as armas, e dentre as funções necessárias, os homens de guerra, um dos principais membros do Estado, tanto para manter a autoridade interior e repelir os rebeldes, bem como, bloquear os assaltos advindos do exterior. E em Salisbury, a influência das mulheres e de seus comportamentos benevolentes é prejudicial aos cavaleiros, os defensores viris do corpo político.

No mesmo sentido, Maquiavel escreveu sobre a arte da guerra e desaconselhou os príncipes o uso de soldados mercenários, pois estes são infiéis, ambiciosos e indisciplinados. Ele também desaconselhou o uso de armas auxiliares de pessoas poderosas, argumentando que, se o príncipe perdesse o conflito, nada restaria para ele, pois os soldados emprestados obedecem a outros. Assim, para “fazer-se cabeça” o príncipe deve ser astuto diante das adversidades vindouras, utilizando sua natureza animalisca de “besta”, através da força, e sua natureza de homem, através da lei. Enquanto “besta”, o príncipe deve aprender com o Leão e a Raposa: o primeiro atemoriza os lobos, e a segunda conhece as armadilhas. Nem os grandes períodos de paz são recomendados, pois incentivam a ociosidade. Dessa forma, através da guerra e da *virtú*, o príncipe evitará ser desprezado, odiado e visto como “efeminado”<sup>163</sup>, dependente e fraco, sujeito à Fortuna e governado pela sorte.

Em Hobbes, a iconografia do Leviatã já nos mostra a necessidade das armas (e do poder sobre a religião). No estado de natureza existe uma guerra perpétua de todos contra todos, devido ao egoísmo humano<sup>164</sup>, à igualdade de capacidades e à escassez de

---

<sup>163</sup> É interessante que Aristodemo de Cumas, um tirano grego do século VI a.C., ficou conhecido por suas táticas para manter o poder, incluindo a educação “efeminada” dos filhos de seus inimigos. Conforme relatado por Dionísio de Halicarnasso, Aristodemo garantiu que esses jovens fossem criados de “maneira feminina” até os vinte anos, com vestes longas, cabelos cacheados, adornos florais e comportamentos suaves. Essa estratégia buscava enfraquecer a virilidade desses jovens, impedindo que se tornassem uma ameaça ao seu governo. Giovanni Botero, em sua obra *Della Ragion di Stato* (1589), apesar de ser contrário à filosofia maquiavélica, mencionou essa história ao criticar a “efeminização” dos homens e soldados, além da excessiva luxúria das mulheres.

<sup>164</sup> Filósofas têm criticado a perspectiva hobbesiana pelo seu enfoque no individualismo e no egoísmo, e por negligenciar as relações de cuidado, amor e interdependência humana. Confira Catharine Macaulay, em *Loose Remarks on Certain Positions to be Found in Mr. Hobbes's Philosophical Rudiments of Government and Society* (1769); Jean Bethke Elshaint, em *Public Man, Private Woman: Women in Social*



recursos, o que leva à competição, desconfiança e glória. Daí surge a necessidade de se estabelecer um pacto, pelo qual um homem ou uma assembleia de homens é investido do poder soberano. Hobbes, portanto, imagina um Estado tão forte e absoluto que não possa ser destruído por qualquer desordem interna, mas apenas por um outro Estado igualmente forte ou superior, sendo esse poder necessário para garantir a segurança e a paz de seus súditos.

Para garantir a força, Hobbes afirmou que a fabricação das armas, “a fortificação, o fabrico de máquinas e outros instrumentos de guerra” (HOBBS, 2001, p. 71), são artes de utilidade pública<sup>165</sup>, que facilitam a defesa e conferem a vitória. E que compete ao soberano o direito de fazer guerra e paz com outras nações, bem como, o comando único das forças do exército.

Para boa parte da filosofia política ocidental, nada pior pode ocorrer a um corpo político do que ser caracterizado como “efeminado”, “hermafrodita”, metamórfico, monstruoso, defeituoso, e que ele perca a sua força e virilidade. Com o fortalecimento da centralização do poder monárquico e da burocracia estatal, bem como da arrecadação de impostos, surgiu também a possibilidade de manutenção de exércitos nacionais permanentes a partir do século XVII. Esses exércitos, formados por homens de diversas classes, passaram a ter acesso mais fácil às armas de fogo, em contraste com o treinamento mais demorado com espadas. Institucionalizadas e profissionalizadas a partir da burocracia estatal, as forças armadas substituíram os guerreiros e cavaleiros nobres, bem como os mercenários do Medievo, embora os altos cargos muitas vezes ainda fossem ocupados por homens da nobreza.

A importância do exército permanente no Estado moderno é fundamental, pois ele não apenas garantiu a conservação do corpo político patriarcal, mas também possibilitou a colonização de diversos povos considerados selvagens e primitivos, com a acumulação primitiva de recursos humanos e naturais, bem como desempenhou um papel crucial na consolidação dos Estados-nação no final do século XVIII e a criação de uma identidade nacional, ao promover sentimentos de patriotismo que marcaram a pertença de um indivíduo a uma referência civilizacional que uniu uma cultura, língua e histórias próprias. Mas ocorre que, à medida que os homens das elites não eram mais os que

---

*and Political Thought* (1981); e Christine Di Stefano, em *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory* (1991), que oferecem críticas a essas concepções, destacando a importância das relações interpessoais na constituição da sociedade.

<sup>165</sup> Nessa parte, Hobbes ainda acrescentou, de forma curiosa, que a verdadeira mãe dessas artes é a ciência, mas como elas são dadas à luz pelas mãos do artífice, para o vulgo, a parteira aparenta ser a mãe.

formavam a maioria do *corpus* do exército, a virilidade representada pela força física, a coragem marcial, o uso das armas – aquela que vimos especialmente com Coriolano e em Maquiavel – perdeu seu propósito aos homens brancos europeus das elites, que agora buscavam se apresentar não só como seres racionais e civilizados, mas também grandes artífices, das ciências, da política, do comércio e das artes, com comportamentos, gostos, sensibilidade e imaginação refinadas.

Ora, a Ficção do Contrato Social é a encenação da passagem de um estado de natureza para um Estado civil, onde o termo “civilização” é usado para descrever o progresso histórico de sociedades desde formas mais primitivas (e inferiores) até sociedades mais civilizadas<sup>166</sup>. É nesse sentido de Charles Mills, em *O Contrato Racial* (*The Racial Contract*, 2023[1997]), explicou que há uma “metamorfose humana crucial (...) do homem ‘natural’ para o homem ‘civil/político’” (MILLS, 2023, p. 45), mas é uma metamorfose que não afeta a humanidade da mesma maneira. E isso é perceptível a partir do estado de natureza, pois o estado de natureza não-europeu é real – aquele que é associado aos povos africanos, indígenas e asiáticos – é um lugar selvagem, racializado, afeminado e amaldiçoado. Já o estado de natureza europeu é hipotético, ou quando real, é mais dócil, um jardim idílico que precisa de uma poda, mas que já foi domesticado. É isso o que demarca o estado não-político dos não-brancos, e o status político dos homens brancos europeus.

De forma semelhante, Aníbal Quijano, em *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2014), argumentou que a Modernidade e a racionalidade foram concebidas como experiências e produtos exclusivamente europeus, criando uma dicotomia entre Europa e não-Europa. Segundo ele, essa perspectiva eurocêntrica codificou as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa Ocidental e o resto do mundo em novas categorias binárias, tais como “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional e tradicional-moderno” (QUIJANO, 2014, p. 789, tradução minha). E essa codificação não apenas definiu a

---

<sup>166</sup> Nas palavras de Aníbal Quijano: “Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em todo caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, da versão eurocêntrica da modernidade e seus dois principais mitos fundantes: um, a ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, atribuir sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo” (QUIJANO, 2014, p. 789, tradução minha).

Europa como o centro da civilização, mas também relegou o restante do mundo a posições inferiores.

O que subjaz na imagem-conceito da Ficção do Contrato Social não é apenas a superioridade do homem sobre a mulher, mas também a superioridade colonial do homem branco europeu das elites em relação aos povos africanos, indígenas e asiáticos, e das mulheres desses povos. Mas não podemos supor que a filosofia eurocêntrica tratou da mesma forma as mulheres brancas europeias e as mulheres não-europeias. Assim Oyèrónké Oyèwùmí (1997) explicou que, na Iorubalândia pré-colonial, o conceito “mulher”, derivado das discussões de gênero ocidentais, não existia e que o gênero não era o princípio organizador dessa sociedade, mas foi imposto após a colonização. De forma semelhante, María Lugones, em *Colonialidad y Género* (2008), questionou a aplicação da categoria gênero nas sociedades pré-colombianas. Lugones apontou estudos que demonstram a existência de comunidades matriarcais, sociedades que reconheciam a homossexualidade e variadas cosmopercepções pautadas em forças femininas, evidenciando que o patriarcado, com suas divisões binárias e hierárquicas, não poderia ser verificado nesse contexto, nos mesmos moldes que o patriarcado europeu.

Lugones argumentou que os medos sexuais dos colonizadores os levaram a imaginar que os indígenas das Américas eram “hermafroditas”, com pênis enormes e seios grandes vertendo leite (LUGONES, 2008, p. 85). E que o colonizador branco criou uma dinâmica de poder nas aldeias ao cooptar os homens colonizados para ocupar papéis patriarcais. Essa imposição da moral e política patriarcal contribuiu para a desintegração das relações comunais e igualitárias, do pensamento ritualístico, da autoridade tradicional, do processo coletivo de tomada de decisões e das suas economias.

Enquanto as mulheres brancas europeias e burguesas foram caracterizadas como passivas e fracas, tanto mentalmente quanto corporalmente – o “belo-sexo”, como apontarei mais adiante –, essa caracterização não se aplicou da mesma forma às mulheres não-brancas, às mulheres de cor, indígenas, africanas e asiáticas, que foram animalizadas e hipersexualizadas. Estas eram percebidas como animais, fêmeas “sem gênero”, marcadas sexualmente, mas sem as características da “feminilidade europeia”. E as mulheres africanas escravizadas foram ainda consideradas sexualmente agressivas, fortes o suficiente para realizar qualquer tipo de trabalho e suportar inúmeras violências derivadas do escravismo colonial, incluindo a perversa violência sexual. Além disso, o estereótipo da *mammy* e da “mãe preta”, conforme explicaram Patricia Hill Collins e Lélia

Gonzalez, impunha a elas o cuidado das crianças brancas e do espaço doméstico, enquanto as redes familiares negras eram destruídas.

As criações culturais dos povos não-europeus eram caracterizadas como artesanatos primitivos, enquanto suas cosmopercepções eram vistas como fantasiosas e demoníacas. Suas organizações políticas eram consideradas primitivas<sup>167</sup> ou inexistentes, e sua relação com a terra e o trabalho era vista como um desperdício ocioso. A civilização, relacionada ao sentido progressivo da história da sociedade europeia, está intimamente ligada ao conceito de sociedade civil, criada a partir do contrato social (PATEMAN, 1993). Mas enquanto as mulheres brancas europeias eram consideradas subordinadas no espaço público e civil, elas não eram propriamente percebidas pelos filósofos como “escravas”, devido ao suposto refinamento dos modos europeus e ao estágio avançado de civilização. Em contraste, as mulheres negras, indígenas e asiáticas eram comumente retratadas como escravas. Nos estados considerados primitivos desses povos, onde não havia a presença do Estado e da civilização, essas mulheres já nasceriam escravas e viveriam como prisioneiras durante toda a vida, sendo, assim, consideradas, por sua natureza, mais inferiores do que as mulheres brancas europeias.

A forma como o homem europeu branco das elites se apresenta como artífice divino é inferiorizando os povos considerados selvagens e primitivos. Ao optar por utilizar o termo “Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social” em vez de “Mito”, entendo que a palavra “mito”, que tem origem no grego *mýthos*, que significa “palavra”, “discurso” ou “história”, com o tempo, passou a designar histórias tradicionais que explicam as cosmopercepções de um povo, muitas vezes com caráter sagrado e simbólico. Os mitos de um povo são importantes e merecem respeito, pois carregam a identidade cultural e fazem parte das cosmopercepções dessas comunidades. No entanto, utilizar o termo “mito” para descrever imagens-conceito filosóficas ocidentais não me parece correto, pois pode inadvertidamente conferir a essas imagens uma aceitação acrítica.

Os contratualistas, ao apresentarem suas teorias, não desejavam que elas fossem entendidas como mitos, mas sim como parte dos fundamentos racionais para a origem e

---

<sup>167</sup> Em *Sociedade Sem Estado* (2014), Pierre Clastres refletiu sobre como as sociedades indígenas da América do Sul vivem sem um Estado formal, ou seja, sem um governo centralizado, instituições políticas hierárquicas ou uma autoridade coercitiva. Clastres desafiou a perspectiva etnocêntrica ocidental que considera o Estado como um estágio necessário de evolução social. Ele argumentou que as sociedades sem Estado não são “primitivas” ou “atrasadas”, mas que escolheram ativamente evitar a formação de um Estado; e que essas sociedades têm mecanismos específicos para resistir à formação de um Estado, o que inclui práticas culturais e sociais que dispersam o poder e evitam a acumulação de riqueza ou autoridade em um único indivíduo ou grupo.

legitimidade do poder político. Alguns deles imaginavam que estavam fazendo ciência! Alguns deles escreveram sobre o estado de natureza inferiorizado as cosmopercepções dos povos não-europeus. Não há nada de natural no estado de natureza! E a História da Filosofia da Mente Caminhante é essa que começa distinguindo o *logos* do *mýthos*, apontando o mito como uma forma inferior de intelectualidade.

Ao denominar essas histórias de ficção, destaco o seu caráter inventivo e construído. O termo “ficção” deriva do latim *fictio*, que significa modelagem, invenção, fabricação. Essa escolha terminológica enfatiza a artificialidade dessas imagens-conceito, e dialoga com a ideia da figura do artífice masculino, que se apresenta como o criador divino do corpo político moderno. Ao utilizar o termo “ficção”, busco destacar seus estratagemas enganosos, que procuram apresentar essa imagem-conceito como uma declaração descritiva sobre a natureza humana ou a gênese da política, sem expor os pressupostos subjacentes à filosofia política androcêntrica e patriarcal – e, no contexto moderno, racista, eurocêntrica e colonial – que sistematicamente exclui as mulheres e outros corpos marginalizados do espaço político. Os teóricos aproveitam-se da ambiguidade das construções imagéticas para confundir a leitora, perpetuando um modelo de pensamento que naturaliza relações de poder e exclusão. Além disso, pretendo questionar a ideia de que o contratualismo se apoia exclusivamente em conceitos e princípios objetivos, abstratos, neutros ou universais. Pelo contrário, esses princípios e as imagens a eles vinculadas carregam pressupostos que refletem uma perspectiva particular e situada em benefício de determinadas estruturas de poder.

Os exemplos mais comuns que os contratualistas utilizam ao abordar o estado de natureza são dos povos indígenas, africanos e asiáticos. Hobbes, por exemplo, equiparou o estado de guerra de todos contra todos no estado de natureza com um estado de “caos primitivo”:

Obviamente, pensa-se que nunca existiu tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim no mundo inteiro. Mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. *Os povos selvagens de muitos lugares da América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo e vivem em nossos dias daquela maneira *embrutecida* que acima referi (HOBBS, 2001, p. 99).

Ademais, para Hobbes, os selvagens da América possuem algumas boas proposições morais, mas isso se deve ao fato de que a capacidade de raciocinar é

consequente ao uso da linguagem. Hobbes caracterizou os saberes desses povos como uma “experiência grosseira” e “sem método”, pois eles não desfrutavam do ócio e estavam sempre ocupados em sanar as necessidades da vida, se defendendo de ataques dos vizinhos. O pensamento de Hobbes não representa mais do que um completo estereótipo da realidade dos povos originários.

Conforme Hobbes, foi com o surgimento do Estado moderno que se permitiu a paz e o ócio necessários para o florescimento da filosofia. Ele argumentou que, sem um Estado político soberano, as sociedades permanecem em um estado de guerra constante, onde o ócio, essencial para a reflexão filosófica, não é possível. A necessidade de paz e ócio para a prática filosófica é uma ideia que remonta desde a Antiguidade, e aponta para a importância de um contexto livre de preocupações imediatas e distrações para a reflexão profunda e a busca da sabedoria, o que remete a uma ideia elitista do fazer-filosófico.

Pelo menos Hobbes reconheceu que a filosofia não nasceu primeiro entre os gregos; ele citou os gimnosofistas da Índia, os magos da Pérsia e os sacerdotes da Caldéia e do Egito como exemplos de antigos filósofos que precederam os gregos. E isso demonstra um reconhecimento da diversidade e da antiguidade das tradições filosóficas não europeias. No entanto, ao abordar as diversas escolas filosóficas gregas, Hobbes observou que eles decidiam as regras morais conforme seu apreço e despreço individuais, resultando em uma grande variedade de opiniões e gostos. E ele considerou que essa diversidade de opiniões morais prejudicial à paz e estabilidade, pois a paz é fortalecida pela obediência à lei e ao Estado, que são vistos como a expressão da vontade e do apetite de um soberano absoluto.

Enquanto Hobbes enfatizou a necessidade de uma autoridade absoluta para evitar o “caos”, John Locke trouxe uma perspectiva diferente sobre a origem e a natureza do poder político. Locke apresentou o estado de natureza de forma mais positiva, como um estado de igualdade e liberdade regido pela lei natural. O contrato social é necessário para proteger os direitos naturais à vida, liberdade e propriedade. E as pessoas consentem em formar um governo limitado que deve proteger esses direitos, e têm o direito de revolução se o governo falhar em fazê-lo.

Locke é comumente apresentado pela História da Filosofia da Mente Caminhante como o filósofo que enfrentou Filmer e derrotou o direito divino dos reis, pautado no poder paternal de Adão e sua superioridade procriativa. Ele defendeu que o direito paternal e o direito político não são a mesma coisa, e argumentou que o contrato

social é a verdadeira origem do direito político. Contudo, Locke também afirmou que, conforme a Natureza, homens e mulheres são diferentes:

Mas o marido e a esposa, embora tenham um interesse comum, por terem *entendimentos diferentes*, inevitavelmente, às vezes, terão vontades diferentes também; sendo, portanto, necessário que a última decisão, ou seja, a regra, seja colocada em algum lugar; isso *naturalmente* recai sobre o homem, como *o mais capaz e mais forte* (LOCKE, 2003, tradução minha).

Mas além da defesa de uma lei natural que demarcaria a superioridade dos homens, Locke também se apoiou na filosofia cristã. Em seu *Primeiro Tratado Sobre o Governo*, Locke argumentou que as passagens bíblicas do Gênesis, citadas por Filmer, não estipulam o poder patriarcal de Adão, mas tratam de aspectos da ordem natural e da dinâmica conjugal. Segundo Locke, Gênesis 1:28 refere-se à subordinação das criaturas da Terra ao domínio dos homens, e Gênesis 3:16 trata da subordinação da esposa ao marido na dinâmica conjugal.

Locke discutiu a história bíblica de Adão e Eva e argumentou que o poder de Adão sobre Eva não seria propriamente um poder político, mas sim um “poder conjugal”. Na perspectiva de Locke, a inferioridade da mulher relega a esposa a um papel subordinado ao marido, que detém o poder de “ordenar as coisas de interesse privado em sua família, como proprietário dos bens e terras, e de fazer com que sua vontade prevaleça sobre a de sua esposa em todas as questões de interesse comum” (LOCKE, 2003, p. 33, tradução minha). A questão que permanece é: como pode ser considerado um interesse comum se é o marido quem o determina?

De acordo com Locke, esse poder não seria propriamente patriarcal nem político, pois não envolve um poder de vida e morte sobre sua esposa, tampouco sobre a vida de outras pessoas. Para Locke, na sociedade civil, o poder absoluto não existe; ele se origina no consentimento dos governados e deve ser limitado pela lei. Apenas o magistrado possui a autoridade para exercer o poder de vida e morte.

Pateman (1993) destacou que o fato de o poder do marido não ser absoluto não implica que ele seja apolítico. Mesmo que o marido não seja um soberano absoluto, ainda resta questionar que tipo de soberano ele é (e já adiantando a resposta de Mary Astell: ele é um soberano doméstico). Pateman observou que Locke discordou da natureza do poder patriarcal, mas não de sua existência. Isso revela uma grande contradição no contratualismo lockeano: ao mesmo tempo que as mulheres são subordinadas por sua

suposta inferioridade natural ao homem e ao poder conjugal do marido, elas aparentemente têm a capacidade de firmar o contrato de casamento como se fossem seres livres e iguais aos homens, e como se fossem proprietárias de seus corpos e capacidades.

No pensamento de Locke, é evidente que, embora reconheça que a mãe tem autoridade sobre seus filhos e filhas e o direito ao divórcio, é o marido quem detém o “império” dentro da família. Além disso, Locke estipulou que o pai, mesmo após os filhos alcançarem a maioridade, mantém o poder de conceder a eles suas propriedades como herança. Embora o pai não tenha mais autoridade direta sobre os filhos após sua maioridade, ele ainda exerce um grande poder sobre eles por meio do direito de sucessão da propriedade, que é um princípio fundamental no contratualismo lockeano.

Na Ficção do Contrato Social de Locke, um grupo de homens livres, iguais e independentes se reúne para formar uma sociedade, criando assim um corpo político. Alternativamente, um homem pode se juntar a um governo já estabelecido, incorporando-se a ele e, ao fazer isso, autoriza a sociedade a criar leis e concede ao magistrado o poder de vida e morte. Essas são as palavras de Locke: homens livres e iguais, corpo político, incorporação. Quando identifico a Metáfora do Corpo Político Masculino na filosofia de Hobbes, isso me parece mais esperado, pois Hobbes era monarquista. Essa imagem-conceito reflete o pensamento tradicional de que o rei é a cabeça e os súditos formam os demais membros do corpo, organizados como um todo orgânico, semelhante ao pensamento político medieval. No entanto, quando me deparo com essa Metáfora nos textos dos contratualistas, em conjunto com a Ficção do Estado de Natureza e do Contrato Social, ainda fico surpresa. A História da Filosofia da Mente Caminhante não me ensinou a identificar essa imagem na Ficção do Contrato Social.

Entendo que essa combinação de metáfora e ficção na filosofia política moderna evidencia a influência da filosofia política medieval sobre o pensamento moderno – algo que, talvez, a História da Filosofia da Mente Caminhante tenha tentado apagar. Afinal, como apontou Norberto Bobbio em *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna* (1986), esse período foi marcado pelo desenvolvimento de uma “teoria racional do Estado” que dispensou completamente qualquer “argumento e, portanto, qualquer subsídio de caráter teológico, que sempre foi utilizado pela doutrina tradicional para explicar a origem da sociedade humana em suas diversas formas” (BOBBIO, 1986, p. 127, tradução minha).



Na Ficção do Contrato Social, também encontramos o conceito de indivíduo<sup>168</sup>. Locke (2003) argumentou que o corpo político se move em uma única direção, impulsionado pela vontade da maioria dos homens, sendo impossível que o corpo atue e se mantenha como uma comunidade sem o consentimento de cada indivíduo que o compõe. E quem é esse indivíduo? É um homem igual em direitos aos demais, um agente racional e livre, capaz de fazer escolhas autônomas e de consentir voluntariamente, com base nas faculdades de seu intelecto, interesses e juízos próprios. Mas, acima de tudo, em Locke, o indivíduo é um proprietário de seu corpo, de suas aptidões e capacidades. São esses homens que compõem a sociedade civil e interagem entre si. O corpo político em Locke é formado pelos corpos do *English gentleman* (cavalheiro inglês). É ele quem possui a mobilidade e a capacidade de sair do estado de natureza, estabelecer o pacto social e transitar entre os espaços privado e público.

O contratualismo lockeano prioriza os direitos à vida, liberdade e propriedade privada. Somente o homem é capaz, através da propriedade de sua pessoa, seu corpo e capacidades, de remover algo do estado natural, misturando seu trabalho com esse algo, o que o torna essa coisa como sua propriedade. Ele apresentou uma variedade de exemplos eurocêntricos para promover um contraste explícito e hierárquico entre o estado de natureza em relação aos povos indígenas, e seus modos de vida e relação com a terra e a política, em comparação com o conhecimento, o comércio, o trabalho e a moral da sociedade do homem branco europeu.

Locke (2003) utilizou o exemplo dos povos indígenas da América para ilustrar que os homens nascem livres e que a autoridade governamental, especialmente a patriarcal, não é uma condição natural, mas sim uma construção social que pode variar de acordo com as circunstâncias. No entanto, ao mesmo tempo, Locke criticou os povos indígenas como não civilizados, observando que seus modos de vestir, se alimentar e se relacionar com o trabalho e a terra eram rústicos<sup>169</sup>. Ele argumentou que esses povos

---

<sup>168</sup> É importante distinguir a ideia de “indivíduo” e “individualismo”, central nas críticas feministas. Enquanto o “indivíduo” refere-se a uma pessoa singular com identidade e agência próprias. O “individualismo”, por sua vez, é uma ideologia que valoriza a autonomia e a independência, muitas vezes desconsiderando as conexões sociais e as dependências fundamentais da vida humana. Ambas as noções são criticadas por serem descontextualizadas e ignorarem como identidades e experiências são moldadas por fatores sociais como gênero, raça e classe. Obras como *Changing Our Minds: Lesbian Feminism and Psychology* (1993) de Celia Kitzinger e Rachel Perkins, *Individualism and the Objects of Psychology* (1983) de Naomi Scheman, *Feminist Politics and Human Nature* (1983) de Alison Jaggar, e *The Radical Future of Liberal Feminism* (1986) de Zillah Eisenstein apresentam críticas ao individualismo e a concepção tradicional de indivíduo.

<sup>169</sup> Locke (2003) comparou os bens naturais, como “bolotas, água, folhas, peles e musgos”, consumidos pelos povos indígenas americanos, com produtos industrializados, como pão, vinho, tecido e vestimentas,

desperdiçavam recursos naturais ao não acrescentar valor às suas propriedades da mesma forma que os europeus. Locke também apontou que esses povos não possuíam um governo que os submetesse à lei da maioria, e sugeriu que lhes faltava a organização política que, em sua perspectiva, era necessária para uma sociedade civilizada, formada por leis que determinam a propriedade privada, e servem para assegurar a segurança, a facilidade e a abundância<sup>170</sup>.

Segundo Locke (2003), se um homem ou família se apropriasse e cultivasse as “terras desocupadas”, “incultas” e “selvagens” da América, suas posses não seriam grandes o suficiente para prejudicar o restante da humanidade ou causar motivo de reclamação. Essa apropriação seria, na verdade, um benefício, pois aumentaria as provisões necessárias para a vida humana. Ele expressou essa ideia da seguinte maneira:

Não pode haver uma demonstração mais clara de qualquer coisa do que várias nações dos americanos são disso, que *são ricas em terras e pobres em todos os confortos da vida*; a natureza tendo-os fornecido tão liberalmente quanto qualquer outro povo, com os materiais da abundância, ou seja, um solo fértil, apto a produzir em abundância, o que poderia servir de alimento, vestuário e leite; no entanto, por falta de melhorá-lo pelo trabalho, não possuem nem a centésima parte das conveniências que desfrutamos: *e um rei de um território grande e fértil lá, se alimenta, se aloja e se veste pior do que um trabalhador braçal na Inglaterra* (LOCKE, 2003, tradução e grifo meus).

Imagino o quanto essa filosofia moral e política, baseada em uma lógica de apropriação, objetificação e exploração Natureza<sup>171</sup>, pode ter contribuído para a opressão das mulheres africanas e indígenas. Essas mulheres não eram consideradas humanas, nem

---

produzidos pelas sociedades europeias. Ele argumentou que, sem o trabalho, estaríamos limitados aos produtos que a Natureza oferece diretamente, o que ele considerou ser contrário ao progresso possibilitado pelos homens de sociedades civilizadas, porque o trabalho e a indústria transformam esses produtos naturais em mercadorias de maior valor e utilidade.

<sup>170</sup> Locke (2003) afirmou que a terra “deixada à natureza”, sem melhorias como pastagem, cultivo ou plantio, é considerada um desperdício, sem valor e que não traz benefício algum. Ele destacou que a grande “arte do governo” reside em garantir o aumento das terras cultiváveis e o “emprego correto delas”. Essa perspectiva coloca o trabalho como elemento central no valor da terra e na prosperidade das nações, o que reforça a crença na superioridade dos negócios, das práticas agrícolas e industriais europeias em relação aos modos de vida dos povos não-europeus.

<sup>171</sup> Silvia Federici (2017) afirmou que a ciência e a filosofia modernas buscaram substituir a visão orgânica do mundo, como apontado também por Carolyn Merchant em *The Death of Nature* (1980). Ela explicou que este apontamento tem o mérito de desmistificar a ideia de que ciência moderna serviu apenas como um veículo do progresso, mas também serviu para a alienação dos seres humanos em relação à Natureza. No entanto, Federici apontou, corretamente, que a perspectiva orgânica adotada pela elite europeia pré-moderna também serviu para justificar a escravidão e o extermínio de hereges, como abordei nos capítulos anteriores. E destacou que não foi apenas o mecanicismo que pavimentou esse caminho, mas também as filosofias mais sentimentalistas, que enfatizavam o poder das paixões, da simpatia e da sensibilidade, e que foram rapidamente integradas ao projeto da nova ciência.

indivíduos, nem proprietárias de seus corpos, mas como mercadorias e propriedades dos homens brancos europeus. Tem uma frase de Locke que é bastante simbólica: no princípio, todo mundo era América. Da mesma forma, colonizadores europeus argumentaram que as terras indígenas eram *terra nullius* (terra de ninguém) porque não estavam “melhoradas” pelo trabalho no sentido europeu.

Embora Locke tenha condenado a escravidão julgando-a um poder arbitrário, ele aceitou a escravidão como uma punição para prisioneiros capturados em “guerra justa”, que ele via como uma forma de retribuição justa. E mesmo tendo escrito que a escravidão seria uma violação dos direitos naturais, suas ações, incluindo seu envolvimento com o comércio de pessoas escravizadas e a redação da constituição da Carolina, mostram uma aceitação da escravidão em certos contextos. Agora, se imaginarmos que os europeus promoveram “guerras justas” contra os povos africanos e indígenas, teremos aí ampla margem para a escravidão. O contrato social é sexista, racista e colonialista.

Na filosofia moderna, várias filósofas europeias começaram a identificar uma inquietante semelhança na opressão de todas as mulheres, e argumentaram que as supostas benesses da civilização não se aplicavam às mulheres da mesma forma que beneficiavam os homens europeus. Elas questionaram as opiniões predominantes e duvidaram que suas vidas fossem significativamente melhores do que os homens queriam fazê-las acreditar. As desigualdades que afetavam a vida das mulheres europeias passaram a ser observadas como práticas semelhantes às aquelas usadas pelos homens ao subjugar povos em suas “guerras justas”: eles os tomavam à força, destituíam-nos de coragem e inteligência e os escravizavam. Assim, o tratamento das mulheres na sociedade europeia moderna foi comparado à escravidão imposta às mulheres não europeias.

Entendo que essa comparação apresenta tensões e problemas, especialmente quando se considera o olhar eurocêntrico, estereotipado, racista e colonialista que prevalecia na filosofia moderna. Não se dá a devida atenção ao contexto situado em que as pensadoras europeias escreviam, nem se reconhece a responsabilidade, especialmente das mulheres brancas europeias das elites, em relação às práticas coloniais e aos privilégios que desfrutavam em comparação com as mulheres não europeias. Mesmo ao criticar sua própria subordinação, essas mulheres muitas vezes demonstravam desconhecimento dos modos de vida dos povos indígenas, africanos e asiáticos, perpetuando estereótipos e preconceitos.

Por isso, considero fundamental que os textos dessas filósofas sejam submetidos ao escrutínio dos feminismos negros e decoloniais. Como afirmou Charles Mills, “todos

os brancos são *beneficiários* do contrato, embora alguns brancos não sejam *signatários* dele” (MILLS, 2023, p. 44). No entanto, também é crucial reconhecer como as filósofas brancas europeias se insurgiram contra e criticaram a masculinidade europeia moderna subjacente à Ficção do Contrato Social, que implicou na opressão, em maior ou menor grau, da grande maioria das mulheres, ao mesmo tempo em que se afirmava como civilizada, refinada e superior.

Mary Astell, por exemplo, em sua obra *A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest (Uma Proposta Séria para as Mulheres, para o Avanço de seus Verdadeiros e Maiores Interesses, 1697)*, criticou a ideia da inferioridade natural das mulheres e propôs a criação de um método de educação a ser ensinado em uma comunidade acadêmica e religiosa exclusivamente para elas<sup>172</sup>.

Foi Astell quem afirmou que os homens se autodenominam racionais, superiores e civilizados, mas reduzem os outros pela força, desarmando-os tanto em coragem quanto em inteligência, forçando-os a entregar sua liberdade e a se submeter ao jugo da escravidão. Contrariando essa ideia e influenciada em parte pelo cartesianismo, Astell defendeu que todas as naturezas racionais são capazes de aperfeiçoamento, e que há igualdade tanto nas almas quanto nos corpos de homens e mulheres, pois não há diferença nas partes do corpo que influenciam a mente, como o cérebro.

Para Astell, a desigualdade entre mulheres e homens reside nos costumes, na tirania dos homens e no fato de as mulheres não receberem uma educação efetiva no conhecimento metafísico, ou seja, não são ensinadas a compreender a natureza das coisas e suas propriedades. Sem essa educação, as mulheres não conseguem desenvolver um conhecimento adequado sobre si mesmas, suas vontades e capacidades. Em vez de buscarem a perfeição moral e intelectual, acabam se concentrando na perfeição física, isto é, na beleza exterior. Astell argumentou que, sem liberdade, igualdade e educação, as mulheres não podem imitar os gloriosos feitos dos cavalheiros.

Segundo a perspectiva de Astell, na “infância do mundo”, mulheres e homens eram parceiros no domínio, mas, devido ao medo e ao ciúme de que as mulheres

---

<sup>172</sup> Nesta obra, Astell propôs a criação de comunidades educacionais e religiosas para mulheres, onde elas poderiam viver juntas em um ambiente de apoio mútuo, dedicando-se ao estudo e ao desenvolvimento espiritual e intelectual. Ela acreditava que essas comunidades poderiam oferecer uma vida mais satisfatória e segura para as mulheres do que o casamento tradicional. A proposta de Astell também implica uma forma de celibato voluntário, em que as mulheres optariam por não se casar e, em vez disso, dedicar-se ao crescimento pessoal e espiritual em um ambiente de apoio. Ela argumentou que, ao evitar o casamento, as mulheres poderiam escapar das restrições impostas pela sociedade patriarcal e alcançar uma vida de maior realização.

pudessem superar os homens, estes começaram a tiranizá-las pela força, mantendo-as intencionalmente em um estado de ignorância. Se fosse uma lei da natureza que as mulheres não pudessem governar, não haveria tantos casos históricos de mulheres que, de fato, exerceram o poder. Contudo, essa tirania masculina se espalhou de tal forma que, na França, surgiu a Lei Sálica. Os criadores dessa lei temiam que “se o poder real caísse frequentemente nas mãos das mulheres, elas favoreceriam seu próprio sexo e, com o tempo, poderiam restaurá-lo à liberdade e igualdade primitivas com os homens” (ASTELL, 2017, tradução minha).

Em *Some Reflections upon Marriage (Algumas Reflexões sobre o Casamento, 1700)*, Astell criticou a tirania patriarcal dos homens dentro do casamento cristão, que ela equiparou a uma forma de “escravidão”. Além de contestar as interpretações patriarcais das Escrituras, especialmente as de São Paulo, e as concepções misóginas da filosofia cristã, Astell procurou demonstrar que a Bíblia, longe de ser um instrumento contra as mulheres, na verdade as defende, e seu uso para justificar a opressão feminina é uma distorção violenta. Ao comparar a arbitrariedade do Estado absolutista com o poder do marido dentro do casamento, Astell questionou: se a soberania absoluta não é necessária em um Estado, por que seria em uma família? E, se for necessária na família, por que não seria também no Estado? Se os homens abominam a soberania absoluta no Estado, por que a aplicam em suas famílias? O poder absoluto, enquanto poder arbitrário, é contrário ao governo de agentes racionais e livres; é impróprio no Estado e ainda mais nas famílias, pois cem mil tiranos são muito piores do que apenas um. Dessa forma, Astell defendeu que a origem do poder político deve estar fundamentada em princípios racionais e justos, tanto no âmbito público quanto no privado.

O marido, nomeado por Astell de “soberano doméstico”, mesmo que não possa tomar a vida de sua esposa, pode tornar a vida dela miserável, impondo como dever da esposa sofrer tudo sem reclamar. Muitos maridos, através de lisonjas, ameaças, aparente bondade ou tratamento cruel, conseguem persuadir ou forçar suas esposas a abrir mão dos direitos e garantias que lhes foram concedidos. E, na prática, as mulheres ficam à mercê da honra e da boa índole dos maridos, uma segurança que, na perspectiva de Astell, é muito arriscada na sociedade de sua época.

Segundo Astell, os homens concordam facilmente com os termos antes do casamento, mas depois só cumprem o que lhes convém. E às esposas é prescrito que nunca devem disputar com seus maridos, pois estes sempre consideram suas próprias razões superiores e persuadirão as esposas a desistirem dos acordos feitos anteriormente. Se a

esposa resistir, o marido tem várias maneiras de subjugar-la, assegurando assim que sua vontade prevaleça. Por isso Astell comparou esses pactos entre marido e mulher às leis de um governo arbitrário, onde a vontade do soberano é absoluta e os acordos têm pouca força real. Na sua argumentação, ela pronunciou uma questão que retoricamente é impactante e ressoa muito forte até os nossos dias:

*Se todos os homens nascem livres, como é que todas as mulheres nascem escravas?* Pois assim devem ser, se estar sujeitas à vontade inconstante, incerta, desconhecida e arbitrária dos homens for a condição perfeita de escravidão. E, se a essência da liberdade consiste, como dizem nossos mestres, em ter uma regra fixa para viver? E por que a escravidão é tão condenada e combatida em um caso, e tão altamente aplaudida, considerada tão necessária e sagrada em outro? (ASTELL, 2020, tradução e grifo meus).

Não é essa uma questão política importante para a História das Filósofas? Que lei natural é essa que faz o homem nascer livre e a mulher nascer em um estado de submissão à vontade arbitrária dos homens? Realmente, trata-se de um enigma adivinhar de onde veio tal lei natural, e se foi criada por um artífice divino ou um homem que se considera divino. Astell percebeu e denunciou essa contradição tão importante e inerente nas ideias contratualistas. Enquanto os contratualistas afirmavam que todos os homens nasciam livres e iguais para acordarem sobre a origem do poder político, e contrapunham ao direito divino dos reis, eles não estendiam essa liberdade e igualdade às mulheres, o que revela a hipocrisia nas teorias contratualistas, que proclamam igualdade e liberdade universal, mas, na prática, perpetuam a subordinação e a opressão das mulheres.

Ademais, Astell destacou a hipocrisia dos homens que defendem a ideia de que as mulheres foram criadas para servi-los, mas ao mesmo tempo as tratam de maneira que impede esse serviço de ser realizado de forma digna, adequada e respeitosa, na medida que eles inferiorizam suas “pobres e humildes vassalas”. A “escravidão” das mulheres brancas europeias, conforme destacado por Astell, manifesta-se na obrigação de obediência à vontade arbitrária dos homens. Nesse contexto, o arbítrio masculino substitui o lugar que deveria ser ocupado pelo Estado e pela lei, e essa lei deveria ser autorizada pelo consentimento das mulheres. Conforme já mencionado, essa escravidão descrita pelas filósofas brancas europeias referia-se à falta de direitos e liberdades das mulheres, que eram consideradas inferiores, desprovidas de autonomia e excluídas da atividade política no espaço público. Sobre a “escravidão” das mulheres, Astell afirmou que “algemas de ouro” ainda são algemas, e “o forro mais macio” nunca poderá tornar as

mulheres mais confortáveis do que o usufruto da liberdade. Essas metáforas sugerem que, embora a mulher branca europeia pudesse desfrutar de alguns privilégios, e independentemente dos confortos materiais e superficiais que as mulheres das elites tinham, a falta de liberdade e autonomia mantinha as mulheres brancas europeias em uma posição subordinada.

Embora essa perspectiva fosse parte da retórica filosófica moderna, que, com exceção de filósofos absolutistas como Hobbes, comumente associava tirania à escravidão, e embora a situação das mulheres brancas fosse grave – sendo tratadas como propriedades dos maridos, sujeitas à violência psicológica, física e sexual, e controladas por dotes de casamento –, essa forma de “escravidão” não envolvia, de maneira sistemática, a compra e venda de pessoas em mercados públicos. Ainda que existam relatos de mulheres brancas pobres sendo vendidas em algumas regiões da Europa, essas práticas eram menos frequentes e menos institucionalizadas do que a escravização de mulheres negras. A opressão das mulheres brancas europeias não se comparava à magnitude das brutalidades impostas às mulheres negras e indígenas, que foram sistematicamente escravizadas, traficadas, vendidas em mercados públicos, forçadas a migrar e a trabalhar em condições extremas de violência e desumanização. Essas mulheres sofreram a destruição de suas culturas e identidades, sendo exploradas em plantations, minas e outras formas de trabalho escravo, dentro e fora do espaço doméstico. Nesse sentido, é importante recordar a filósofa Sojourner Truth (1797-1883), que, em seu discurso na *Women's Rights Convention* (1851), afirmou categoricamente as diferenças que perpassam a condição das mulheres negras.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari 3 treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 1851).

Como Truth apontou em seu discurso emblemático, os significados das práticas de violência sexual entre as mulheres variavam significativamente: enquanto as mulheres

européias enfrentavam a dominação patriarcal, as mulheres que foram escravizadas nas colônias sofriam violência sexual sistemática como meio de controle e desumanização, com seus filhos e filhas já nascendo em condição de escravidão. Os tratamentos sociais dispensados às mulheres também eram marcadamente distintos: as mulheres brancas europeias, especialmente as burguesas, eram relegadas ao papel de esposas, mães, gestoras domésticas e cuidadoras, enquanto as mulheres indígenas, africanas e asiáticas foram animalizadas, hipersexualizadas e submetidas a uma exploração brutal. Além do trabalho físico realizado fora de casa, foram forçadas a servir as mulheres brancas europeias das elites em seus espaços domésticos e a cuidar de seus filhos e filhas. Essa comparação ressalta a necessidade de reconhecer que a “escravidão” das mulheres brancas europeias, como analogia, é apenas parcial e talvez até mesmo injusta em relação aos corpos que foram escravizados de fato. É importante reconhecer as diferentes formas e graus de opressão e exploração enfrentadas por distintos grupos de mulheres, sublinhando a especificidade e a severidade da escravidão colonial em contraste com aquela discutida pelos filósofos desde a Antiguidade.

No parágrafo final de sua obra sobre reflexões acerca do casamento, Astell concluiu sua argumentação refletindo sobre a importância de uma grande rainha e seu impacto positivo sobre as mulheres. Ela parece se referir à rainha Ana da Grã-Bretanha, que reinou de 1702 a 1714. Astell utilizou o exemplo dessa rainha para destacar o que as mulheres poderiam alcançar se fossem virtuosas, inspiradas e apoiadas. Ela ainda sugeriu que, se essa rainha, uma representante do sexo feminino, não considerasse necessário ou digno proteger e promover as mulheres, e se os homens não tivessem gratidão por ela e não fizessem justiça ao seu sexo, então a liberdade de metade da humanidade (as mulheres) estaria perdida.

A proposta política de Astell, embora monárquica, não é absolutista. Ela apoiou a autoridade política feminina, a igualdade de direitos entre mulheres e homens e a educação feminina. No entanto, sua perspectiva permanece limitada em alguns aspectos, especialmente no que diz respeito às mulheres não europeias, que não foram contempladas em seu discurso. Isso levanta a questão da extensão da solidariedade entre mulheres de contextos tão distintos, como as monarcas, as mulheres europeias do povo e as mulheres não europeias. Vale notar que Astell, na conclusão desta obra, advertiu ironicamente que, com suas reflexões, não desejava incitar uma sedição contra o império dos homens, nem tocar a “trombeta da rebelião” (uma alusão a Knox?) para metade da



humanidade, até porque as mulheres não estavam suficientemente unidas para uma insurreição.

Gostaria de destacar ainda que Astell também criticou o comportamento dos homens europeus que se diziam civilizados, e afirmou ironicamente que, de fato, as mulheres deveriam ser tratadas com civilidade, pois isso é tudo o que resta em termos de proteção a sua vida sob a tirania dos homens: um pouco de cerimônia e respeito superficial. Esse é o “privilégio” da mulher europeia, e seria “bárbaro” privá-las disso. A civilidade usual, tal como praticada pelos homens, na verdade era uma fachada para um abuso praticado de forma bem-educada, pois um homem não pode, segundo Astell, respeitar uma mulher e tratá-la civilizadamente enquanto mantém uma opinião desprezível sobre o sexo feminino.

Astell criticou especificamente o “cavalheiro refinado da cidade”, que ela descreveu como alguém mestre na “arte da manipulação” e na execução de planos engenhosos. Esse homem combina a astúcia da raposa com a audácia do tigre, utilizando essas qualidades para destruir a reputação e a virtude das mulheres, revelando assim um caráter cruel e predatório. Astell também condenou a galanteria<sup>173</sup>, à semelhança de Pizan e Macaulay, diferenciando a galanteria moderna da antiga. A galanteria antiga, segundo ela, era marcada por um comportamento cortês e respeitoso dos homens em relação às mulheres, com demonstrações públicas de admiração e veneração por mulheres de beleza ou mérito reconhecidos. Em contraste, Astell observou que a galanteria moderna é de natureza completamente diferente, associada, como já mencionado, à manipulação astuta e desonesta.

A filósofa apontou que a prevalência do cristianismo, uma religião que prega o perdão, seria o único fator que impedia a punição desses galantes. Em sua perspectiva, se a moralidade pagã ou o antigo espírito inglês, conhecidos por sua defesa da liberdade e da propriedade, ainda estivessem em voga, esses indivíduos seriam tratados como “lobos” ou “selvagens” e enfrentariam o extermínio, para que a sociedade pudesse ser verdadeiramente civilizada.

Astell também observou que esses homens, de modos e gostos refinados, se autodenominam “escravos” das mulheres, mas essa era uma retórica vazia, usada apenas

---

<sup>173</sup> É importante lembrar também de Aphra Behn (1640-1689), que na obra *The Rover* (1677), criticou a galanteria dos homens ao desmascarar sua superficialidade e hipocrisia. Ela retratou os homens como figuras complexas, cuja galanteria muitas vezes serve para mascarar intenções egoístas, enquanto deu às mulheres uma voz forte e subversiva, permitindo-lhes desafiar as normas patriarcais de sua época.

para torná-las “escravas” por toda a vida. Infelizmente, ela lamentou que algumas mulheres se consideravam “nascidas para a escravidão” e estavam tão conscientes de sua própria insignificância que acreditavam ser impossível alcançar algo excelente. Astell enfatizou que essas mulheres deveriam se familiarizar mais com sua própria “força e gênio”, sugerindo que essa ideia de insignificância é errônea e resulta das condições em que vivem, e não de uma verdade inata. Ela concluiu que uma mulher que pensa dessa forma é tola, e que, se uma mulher reconhece essa condição de subordinação e não tenta se libertar ou melhorar, é irracional, pois as mulheres têm potencial para muito mais.

Após esta breve exposição sobre a filosofia política de Astell, peço que a leitora retenha, por ora, como ela criticou os modos civilizados do cavalheiro refinado e enfatizou a importância de as mulheres reconhecerem sua própria genialidade—um ponto que retomarei mais adiante. Antes disso, é crucial notar a complexidade da situação das mulheres brancas europeias na filosofia moderna. Embora os homens dominassem a filosofia política, exaltassem seu poder (pro)criativo, criassem leis naturais tirânicas, incorporassem o corpo político e afirmassem agir com base nas faculdades do intelecto, eles também apoiavam a subordinação das mulheres e recorriam à força física, à violência sexual e às armas para manter seu poder. Além disso, apresentavam-se como mais civilizados em comparação com outros povos, considerados “selvagens” e “primitivos”, buscando assim justificar o privilégio de uma vida subordinada para as mulheres brancas europeias.

As mulheres da monarquia europeia, por sua vez, tinham sua autoridade política constantemente ameaçada pelas tradições e ideias patriarcais. Elas perderam boa parte de seu poder político com a decadência da doutrina do direito divino dos reis e a ascensão do contratualismo, juntamente com os princípios liberais e republicanos que impuseram limitações ao Estado.

Nesse panorama geral, como pudemos observar desde os capítulos anteriores, as deusas foram desacreditadas pelo monoteísmo, a autoridade materna foi desvalorizada e houve um controle crescente sobre os corpos das mulheres e suas capacidades reprodutivas<sup>174</sup>. Além disso, as mulheres brancas europeias, especialmente as burguesas,

---

<sup>174</sup> Penso de acordo com Federici (2017), quem apontou o fenômeno da “escravização das mulheres à procriação”, que se deu, dentre outros motivos, com a naturalização da família como primeiro modelo de sociedade política; a união heterossexual da esposa e do marido a partir da instituição do casamento; e a perseguição das sábias erveiras, parteiras e curandeiras em conjunto com a criminalização do aborto. Neste sentido, Federici afirmou que o útero se transformou em um território político controlado pelos homens e o Estado, um aspecto da acumulação primitiva ignorado pelo *malestream* filosófico, que não observa que

perderam mobilidade e foram amplamente confinadas aos espaços privado e doméstico, considerados apolíticos. Isso culminou em uma situação em que se afirmava com frequência que as mulheres não poderiam alcançar qualquer tipo de excelência, nem mesmo de forma excepcional. A genialidade estava fora do alcance das mulheres. Nem pela lei divina, nem pela lei natural<sup>175</sup>, nem pela lei civil, as mulheres brancas europeias eram reconhecidas como plenamente humanas. A métrica, a régua que determinava as dimensões do espaço político e o valor de toda e qualquer criação, passou a pertencer exclusivamente ao homem europeu branco das elites.

Diante desse cenário, em que a possibilidade da excelência feminina foi deliberadamente suprimida, a saída mais pragmática para as filósofas modernas foi defender a educação das mulheres. Afinal, a exclusão das mulheres da excelência e da genialidade foi intencional, visando mantê-las afastadas de qualquer forma de educação. Muitas dessas pensadoras argumentaram que a educação permitiria às mulheres cumprir melhor os mandamentos divinos, desfrutar da felicidade na vida após a morte, tornar-se melhores esposas e educar adequadamente seus filhos e filhas. No entanto, o que se seguiu foi uma gradual argumentação em favor da subversão da moral, dos costumes e do poder patriarcal, como destacarei mais adiante com as reflexões da filósofa Catharine Macaulay.

Para prosseguir com a minha *Leitura Imagética Feminista*, penso ser importante primeiro ressaltar como a exclusão das mulheres dessas imagens-conceito da filosofia política ocidental revela uma conexão profunda entre estética e política. Não existe dominação sem apelo à estética, e isso já foi afirmado por inúmeras filósofas e filósofos, como Hannah Arendt, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Frantz Fanon, Márcia Tiburi, e muitos(as) outros(as). A dominação não se sustenta só pela força, mas também por meio de representações e performances que reforçam a hierarquia entre dominadores e dominados. Imagens, arte, arquitetura e outras formas de expressão são usadas para projetar poder, autoridade e superioridade. A estética também é usada para criar e perpetuar estereótipos desumanizadores dos grupos dominados. Caricaturas misóginas e racistas, representações distorcidas e outras formas de arte podem reforçar a ideia de inferioridade e justificar opressões. E dominar um grupo muitas vezes envolve impor a cultura do grupo dominante, incluindo seus valores estéticos, e suprimir as expressões

---

o crescimento da população que acompanhou o estabelecimento do capitalismo não é um “efeito natural” do desenvolvimento econômico.

<sup>175</sup> Interessante notar que o próprio Rousseau, em *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (2006[1755]) afirmou que, na Modernidade, cada qual define a lei natural à sua moda, e a estabelece sobre princípios tão metafísicos que muito pouca gente é capaz de compreender.

culturais do grupo dominado. A destruição de artefatos culturais, a imposição de normas de beleza e a erradicação de práticas estéticas tradicionais são formas de controle cultural. Portanto, a estética não é apenas uma questão de beleza, de gosto, de Belas-artes, mas um campo de poder e resistência onde se travam batalhas pela dominação e a justiça.

Não deve ser coincidência que na Modernidade, a estética tenha surgido enquanto um campo autônomo da filosofia, enquanto ciência do conhecimento sensível, como apontei no início deste capítulo. E não deve ser coincidência também que este campo tenha surgido a partir de ideias profundamente misóginas, racistas, eurocêntricas e colonialistas, ligadas não só à filosofia, mas também à antropologia, e aos estudos sobre a diferença entre as raças e os povos.

Na filosofia moderna ocidental, há uma crescente discussão sobre a importância das artes, do refinamento dos modos e da possibilidade de padronização do gosto. A aposta moderna era que a razão humana, através da educação, poderia ser desenvolvida e aprimorada, de forma que vícios, superstições e preconceitos pudessem ser extintos. O homem natural poderia ser moldado através da educação até se transformar no homem artificial. A própria educação era compreendida como uma forma de arte, na qual o tutor seria o mestre que molda o barro (o homem) com suas próprias mãos.

Essa concepção da educação como uma arte revela uma mudança significativa em relação às perspectivas anteriores sobre a própria arte. Na filosofia medieval, por exemplo, a arte não apenas refletia a beleza do mundo criado por Deus, como uma imitação da Natureza divina, mas também servia como um meio de elevar a mente humana à contemplação da divindade, funcionando como uma forma de culto espiritual. A arte estava profundamente entrelaçada com a expressão teológica, a vida comunitária e os rituais religiosos. No entanto, muitas vezes era compreendida como subserviente à religião e sujeita à crítica ascética, que pregava a abnegação dos prazeres sensoriais em favor da vida espiritual, com base no argumento de que a arte poderia levar ao pecado e desviar o ser humano do caminho de Deus.

Com o advento do Renascimento, essa perspectiva mudou. A arte passou a ser compreendida como uma expressão da individualidade e criatividade do homem, em vez de uma manifestação da perfeição divina. Essa mudança de perspectiva é interessante porque a expressão da criatividade masculina parece estar intrinsecamente ligada à concepção individualista da sociedade, um meio para afirmar a genialidade individual e a autonomia criativa. Nas obras dos principais filósofos modernos, o aperfeiçoamento humano não se dá apenas através do conhecimento das ciências, mas também pelo

refinamento dos modos, o desfrute das mercadorias do comércio, o deleite estético das Belas-artes e a presença de ideias políticas baseadas no intelecto do “homem”. Esses elementos são considerados símbolos do comportamento de um povo que produz cultura, cria uma sociedade civil e se torna “civilizado”, em contraste com a “rusticidade”, caracterizada pela ausência do Estado, do comércio e da ciência, e pelo “artesanato” das mulheres e dos “povos selvagens e primitivos”.

E a exaltação do poder (pro)criativo do homem europeu branco das elites é evidente na ideia de “gênio”, muito usada entre os filósofos modernos e no campo da estética. A retórica da genialidade masculina foi desenvolvida a partir de várias correntes teóricas e contém muitas contradições. Christine Battersby, em *Gender and Genius* (1990) fez uma gênese desse conceito e explicou que a ideia de “genialidade” existe desde a Antiguidade, com conexões com a doutrina estoica grega e romana, especialmente através do *logos spermatikos*, a “palavra seminal”. Os estoicos explicavam a origem do universo usando metáforas do processo (pro)criativo masculino. Além da conotação estoica, Battersby mencionou que, na antiguidade romana, o termo *genius* também designava forças divinas domésticas que protegiam a fertilidade masculina e a propriedade de terras, pertencentes ao clã masculino liderado pelo *paterfamilias*. Ao longo do tempo, o *genius* passou a ser considerado, desde o nascimento, como o poder viril, a energia, o fluido e a força vital de cada homem livre e potencial *paterfamilias*, que deveriam ser cultivados e nutridos. Em resumo, tratava-se de uma metáfora para exaltar a “semente masculina”, transmitida de pai para filho, conferindo ao homem o direito de propriedade e poder sobre mulheres, crianças e escravos(as).

Esse conceito atravessou a Idade Média ligado aos relatos clássicos sobre a diferença entre os sexos. No entanto, a filosofia antiga não envolvia a criação artística a partir do nada. Na filosofia medieval, é possível notar uma mudança: a ideia de criação *ex nihilo* do Deus cristão foi incorporada à ideia de criação. Assim, durante o Renascimento, a arte ainda era vista como uma expressão que deveria espelhar e imitar fielmente a Natureza, a beleza e a bondade, moldadas por Deus. Contudo, com a ideia de criação *ex nihilo*, começou a ser valorizado conceitos como “criatividade” e “originalidade” nas criações, invocando ideias de autenticidade e autoexpressão.

Battersby expôs que “a hostilidade em relação às mulheres nas artes só aumentou quando o status do artista começou a ser distinguido do artesão, e as artes em geral passaram a ser representadas como atividades adequadas apenas para os mais perfeitos espécimes (masculinos) da humanidade” (BATTERSBY, 1990, p. 25-26). Sob esses

novos parâmetros, as expressões criativas e inventivas das mulheres, por mais excelentes que fossem, eram vistas como imitações inferiores da métrica, a genialidade masculina, ou como paródias, recebidas com ironia e deboche. Assim, as mulheres não poderiam encarnar ou incorporar a genialidade sublime. E podemos averiguar essas questões sendo desenvolvidas progressivamente nas obras de pensadores de diversos campos<sup>176</sup>, e de filósofos, como David Hume, Edmund Burke, Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer.

Nessa configuração, como já aponte, a mulher branca europeia é muitas vezes retratada como o “belo sexo”, conforme defendido por Kant, ou como o “sexo não-estético”, segundo Schopenhauer, enquanto o homem branco europeu das elites é visto como a expressão do “sexo sublime”. Esse período da Modernidade, especialmente no Romantismo<sup>177</sup>, testemunha uma tendência de “feminização” dos costumes, refletida na tentativa de englobar elementos femininos nas características associadas aos homens. Battersby (1990) observou que a virilidade moderna se diferencia das concepções anteriores por ser uma “virilidade criativa”, que integra esses conceitos estéticos, destacando uma nova forma de masculinidade que incorpora aspectos tradicionalmente femininos.

Battersby (1990) explicou que a lógica dessa “virilidade criativa” é afirmar: eu sou um autor, eu sou um homem, eu sou um Deus, e, portanto, eu não sou uma mulher.

---

<sup>176</sup> Por exemplo, Cesare Lombroso, um médico e antropólogo italiano famoso, em sua obra *L’Uomo di Genio (O Homem de Gênio, 1894)*, argumentou que as mulheres não demonstraram grande habilidade na política, ciência ou outros campos devido à sua incapacidade de superar as dificuldades que se lhes opunham, e que, ao contrário, elas frequentemente se opuseram a movimentos progressistas. Ele também comparou o estado infantil das mulheres com o dos povos da América: “Mas se houvesse nas mulheres uma habilidade realmente grande na política, na ciência, etc., ela teria se mostrado capaz de superar as dificuldades que se lhe opunham; nem faltariam armas, nem aliados no campo inimigo. Nas revoluções (exceto na religião) as mulheres sempre estiveram numa pequena minoria, não sendo encontradas, por exemplo, na Revolução Inglesa, ou na dos Países Baixos, ou nos Estados Unidos. Nunca criaram uma nova religião, nem estiveram à frente de grandes movimentos políticos, artísticos ou científicos. Pelo contrário, as mulheres muitas vezes têm-se colocado no caminho de movimentos progressistas. Como crianças, elas são notoriamente misoneístas; elas preservam hábitos, costumes e religiões antigos. Na América, há tribos nas quais as mulheres mantêm vivas línguas antigas que os homens perderam; na Sardenha, Sicília e alguns vales remotos da Úmbria, muitos preconceitos antigos e ritos pagãos, talvez de caráter pré-histórico – curas supersticiosas, por exemplo – são preservados por mulheres. Como Goncourt observa, elas só veem pessoas em tudo; elas são, como Spencer observa, mais misericordiosas do que justas” (LOMBROSO, 1894, tradução minha).

<sup>177</sup> No Romantismo, destaca-se uma certa glorificação da loucura e melancolia associada à expressão criativa dos homens brancos europeus das elites, percebidas como uma manifestação de suas excentricidades. Em contrapartida, a loucura associada às mulheres, trabalhadores e pobres é desqualificada e não reconhecida como capaz de exprimir genialidade. Se o intelecto feminino era considerado inferior, a histeria feminina ainda menos conferia às mulheres qualquer traço de excentricidade. Battersby concluiu que: “Não há nada de acidental na forma como o conceito romântico de gênio é marcado pelo gênero: o termo foi forjado no ponto onde dois modos de misoginia se encontram... o criativo e o procriativo” (BATTERSBY, 1990, p. 28). Battersby também nos convida a questionar se os impactos do Romantismo foram os mesmos para homens e mulheres.

Nesse contexto, é importante destacar que, na filosofia política moderna, especialmente na Ficção do Contrato Social, o homem é apresentado como o grande artífice do corpo político, que abrange tanto o estado de natureza quanto a sociedade civil e o Estado. A lógica da “virilidade criativa” destacada por Battersby implica que a criatividade e a capacidade de criar e transformar a sociedade são inerentemente masculinas. A “criação” das mulheres só ocorre por via da reprodução e no espaço privado. Eu tendo a pensar que se trataria mais de uma “virilidade civilizada”, pois preferiria não reforçar a associação do atributo da criatividade aos homens, que na verdade, não tiveram muita originalidade quando repetiram sucessivamente que seus corpos representam o corpo político, desde a Antiguidade.

Por exemplo, Hume, nas obras *Da Origem e Progresso das Artes e Ciências* (2009[1742]) e *Do Padrão de Gosto (Of the Standard of Taste, 1757)*, definiu que a própria civilidade pode ser entendida como uma espécie de “arte dos modos refinados”, da “boa educação”, e da “educação das paixões”. As artes – que não se restringem às tradicionais, como a pintura, a escultura, a arquitetura, a poesia, a música, mas também abrange essa noção de comportamento refinado –, as ciências, a educação e o Estado fazem parte de um mesmo projeto político-estético-epistemológico que estabelece os parâmetros para o progresso de uma civilização. Além de determinar a superioridade entre povos civilizados e “bárbaros<sup>178</sup>”, essa arte dos modos refinados também permite distinguir a superioridade dos homens sobre as mulheres:

Como a natureza concedeu ao homem superioridade sobre a mulher, dando-lhe maior fortaleza de corpo e espírito, é para aliviar tanto quanto possível tal superioridade, através da generosidade da conduta e por uma deferência estudada, que o homem usa complacência para todas as opiniões e inclinações da mulher. As nações bárbaras ampliam a superioridade reduzindo suas mulheres à mais abjeta escravidão, mantendo-as presas, batendo-lhes, vendendo-as ou matando-as. Mas numa sociedade civilizada o sexo masculino descobre sua autoridade numa conduta que, não sendo menos evidente, é mais generosa; pela civilidade, respeito, complacência, numa palavra, pela galantaria (HUME, 2009, tradução minha).

---

<sup>178</sup> Na filosofia antiga, o termo “bárbaro” foi usado para designar aqueles que não falavam grego, sendo inicialmente associado à ideia de “balbúcio” ou “som incompreensível”. Gradualmente, adquiriu conotações pejorativas que implicavam inferioridade cultural e civilizacional aos olhos dos gregos e romanos, refletindo assimetrias de poder e preconceitos étnicos. Conforme argumentado por Charles Mills em *O Contrato Racial* (2023), em períodos de crise, a distinção conceitual entre “bárbaro” e “selvagem” tende a diminuir ou desaparecer. Mills observou que essa distinção técnica dentro da população não branca é consideravelmente menos significativa do que a distinção fundamental entre brancos e não brancos, o que evidencia como as categorizações raciais são construídas e utilizadas para manter estruturas de poder.

Para Hume, a paixão da galanteria não é uma mera afetação ou hábito passageiro, como pensavam alguns de seus contemporâneos, mas algo *natural*, no mais alto grau. E a arte e a educação das cortes deveriam direcionar com vigor o espírito nessa direção. A subordinação feminina, sob essa fachada de civilidade, é o que diferenciava o tratamento dos homens em relação às mulheres dos povos europeus em comparação com as nações bárbaras, selvagens, primitivos, consideradas rústicas, violentas, sem modos, sem educação, sem ciência, sem religião, sem comércio e sem Estado. Por isso, quando as filósofas criticam a galanteria, para nós, leitora, pode soar muito extemporâneo, uma questão pequena que tange apenas sobre modos e etiquetas, muito distante da nossa realidade. Mas perceba como essa galanteria, essa fachada de civilidade, essa exaltação da excelência e da genialidade do homem branco europeu das elites faz parte do problema da exclusão das mulheres dos espaços políticos.

Hume também afirmou que “a pintura mais grosseira contém um certo lustre de cores, uma exatidão de imitação, que, nesta medida, são belezas e afetariam de grande admiração a mente de um camponês ou de um indígena” (HUME, 2009, p. 183). Assim, o refinamento do gosto só pode ser alcançado por homens de imaginação delicada que tiveram a oportunidade de contemplar e comparar diversos gêneros de arte e belezas, e seus diversos graus de excelência, em diferentes épocas e nações, a ponto de descobrir o que é universalmente agradável. Trata-se de uma minoria de homens brancos<sup>179</sup> europeus das elites que podem desfrutar do ócio e possuem “gênio”.

---

<sup>179</sup> No ensaio *Dos Caráteres Nacionais (Of National Characters, 1748)*, Hume argumentou que os costumes, leis e instituições de uma nação desempenham um papel crucial na formação do caráter nacional, moldando os comportamentos dos indivíduos. Hume explicou que, quando vários homens estão unidos em um corpo político, eles adquirem uma semelhança em seus modos de vida, nas relações de defesa e comércio, e que essa semelhança forma o caráter nacional. E que são as causas morais, e não as causas físicas, que definem o caráter de uma nação. Entre essas causas, Hume citou as formas de governo, as revoluções e as situações de abundância ou penúria das nações. Ao tratar sobre a relação entre as causas morais e o consumo de bebidas alcoólicas, Hume afirmou: “Você pode obter qualquer coisa dos negros oferecendo-lhes bebida forte; e pode facilmente convencê-los a vender não apenas seus filhos, mas também suas esposas e amantes, por um barril de conhaque” (HUME, 1748, tradução minha). Contudo, é na nota de rodapé que Hume expressa sua opinião racista: “Estou apto a suspeitar que os negros sejam naturalmente inferiores aos brancos. Quase nunca houve uma nação civilizada com essa constituição, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, seja na ação ou na especulação. Não há manufaturas engenhosas entre eles, nem artes, nem ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos alemães, os atuais tártaros, ainda têm algo de eminente, em seu valor, forma de governo ou algum outro particular. Uma diferença tão uniforme e constante não poderia acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre estas raças de homens. Para não falar das nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, dos quais nenhum jamais descobriu quaisquer sintomas de engenhosidade; embora pessoas baixas, sem educação, comecem entre nós e se destaquem em todas as profissões. Na Jamaica, de fato, fala-se de um negro como um homem talentoso e culto; mas é provável



Na distinção entre o que é arte e o que não é, de quem é artista (ou artífice) e quem não é, há uma classificação ontológica, epistemológica e política implícita. Essa classificação determina quem pode ser considerado plenamente humano, cidadão e civilizado, além de definir quem pode participar de atividades como a ciência, o comércio, a política e a arte. Talvez a leitora questione se essas distinções foram feitas apenas por Hume. No entanto, como já aponte, Hobbes e Locke apresentam ideias semelhantes. Mesmo um contratualista tímido<sup>180</sup> como Kant, e Rousseau, conhecido por criticar as benesses da civilização, também propõem ideias nesse sentido.

Kant chegou a denominar o ressurgimento do “gênio” na Era da Razão através do termo “panligenesia<sup>181</sup>”. O prefixo “pan” significa “tudo” ou “universal”, e “gênese” deriva do grego *genesis*, que significa “origem” ou “nascimento”. E o gênio é uma figura central na produção da arte. Kant, em *Crítica da Faculdade do Juízo (Kritik der Urteilskraft, 1790)*, definiu o gênio como o talento natural do artista para criar obras de arte que não podem ser explicadas ou produzidas apenas por regras ou pela imitação. O gênio é, portanto, a capacidade de gerar algo original e exemplar, que serve de modelo para outros e cria novas tradições. Ele é apresentado como um ser intermediário entre a Natureza e a arte, capaz de revelar a beleza a partir de sua criatividade. Mas seu processo criativo não pode ser totalmente explicado ou entendido, pois transcende a mera aplicação de regras.

---

que ele seja admirado por suas pequenas realizações, como um papagaio, que fala algumas palavras claramente” (HUME, 1748, tradução minha).

<sup>180</sup> A filosofia política de Kant não é amplamente valorizada pelo *malestream*, assim como ocorre com outros contratualistas, apesar de ele ter considerado o Estado um “homem artificial”, à semelhança de Hobbes, e de ter aderido timidamente ao contratualismo. Talvez um dos motivos seja porque, em *A Paz Perpétua* (1795), Kant defendeu a abolição dos exércitos permanentes e das práticas que incentivam a guerra, argumentando que, se a paz não for perpétua, trata-se apenas de um armistício. Ele também apoiou a ideia de que os contratos devem ser cumpridos sem a força coercitiva do Estado, mas mediante a boa-fé e a confiança mútua.

<sup>181</sup> É assim que Kant descreve a passagem do Medievo para a Modernidade e cita o termo “panligenesia”: “Monges, com o missal numa mão e estandarte de guerra na outra, seguidos por um inteiro exército de vítimas iludidas, a fim de ter seus ossos enterrados noutra paisagem celeste, num solo mais santo; guerreiros consagrados, santificados pelo voto solene à brutalidade e ao crime; e, por fim, um estranho tipo de fantasista heroico, que se auto intitula cavaleiro, e buscava aventuras, torneios, duelos e ações românticas. Durante esse período, a religião – e, junto com ela, as ciências e os costumes – encontrava-se desfigurada por superstições mesquinhas, e observa-se que dificilmente o gosto degenera sozinho, sem também não apresentar sinais evidentes de degenerescência em tudo o mais relativo ao sentimento refinado. Os votos monásticos transformaram boa parte de homens úteis em sociedades abarrotadas de zelosos vagabundos, cuja forma de vida elucubrativa levou-os a tramar milhares de sofismas escolásticos, que, ganhando o mundo, difundiram sua espécie. Por fim, depois de o gênio humano ter felizmente ressurgido, de uma quase completa destruição, por uma forma de palingenesia, vemos florescer em nossos dias o gosto justo do belo e do nobre, tanto nas artes e ciências, quanto em vista dos costumes (...)” (KANT, 2001, p. 73).

Na estética kantiana, o gênio e o sentimento sublime se entrelaçam ao ponto em que o gênio tem a capacidade única de capturar e expressar este sentimento a partir de suas obras, proporcionando uma experiência estética que eleva o observador e o conecta com algo além do ordinário. Assim, tanto o gênio quanto o sublime envolvem uma transcendência das limitações humanas comuns. E como veremos mais adiante, ambos são inacessíveis às mulheres.

O gênio é também o principal criador das Belas-Artes, que são exaltadas como o ápice da civilização e cultura europeias, e objeto de contemplação desinteressada, em contraste com as artes consideradas “primitivas” e ao artesanato associados às mulheres, povos indígenas, africanos e asiáticos. Essa hierarquia de valores relega tudo o que está fora desse cânone estético europeu ao status de “fenômenos mundanos e ordinários”. No entanto, essa distinção não se restringe apenas aos objetos de contemplação estética. Embora a estética moderna pareça focar nos aspectos extraordinários das Belas-Artes, ela também permeia considerações sobre vestimentas, comportamentos, paisagens, caracteres, alimentação, sexo, sexualidade, raças, entre outros – ou seja, abrange aspectos que, para os filósofos modernos, seriam denominados de “ordinários”.

Em *Observações Sobre o Sentimento do Belo e do Sublime (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 2012 [1764])*, Kant dissertou sobre a diferença entre o belo e o sublime na relação entre os sexos. Em primeiro lugar, ele identificou os sentimentos refinados do belo e do sublime de forma geral, explicando que o belo está relacionado com emoções alegres e joviais, evocadas por um prado florido ou rebanhos pastando. Em contraste, o sublime é o sentimento que provoca satisfação acompanhada de assombro, temor e melancolia, como a vista de uma cordilheira, uma tempestade ou a descrição do inferno. Enquanto o belo estimula, o sublime comove. O belo pode ser pequeno e adornado, enquanto o sublime é sempre grandioso e simples.

Em outra parte da obra, Kant argumentou que o conceito de “belo sexo”<sup>182</sup>, ao se referir às mulheres, embora possa ter surgido como uma expressão de cortesia, revela uma

---

<sup>182</sup> Enquanto Kant denominou de “belo sexo”, Schopenhauer denominou de “sexo não-estético”. Em *O Mundo como Vontade e como Representação (Die Welt als Wille und Vorstellung, 1818)*, ele associou a “esterilidade” da razão com à “natureza feminina”, e expôs que para “dar” ou produzir conceitos, era necessário à razão “receber” conhecimento intuitivo, numa analogia pobre acerca do ato sexual heterossexual. Na obra *A arte de lidar com as mulheres (2004)*, Schopenhauer defendeu que as mulheres possuem uma inferioridade intelectual e moral, e não possuem talento nem sensibilidade para a arte, nomeando o sexo feminino de “não-estético”. Ele afirmou: “as cabeças mais eminentes de todo o sexo feminino nunca trouxeram para as Belas-Artes uma única realização realmente grande, genuína e original, nem conseguiram colocar no mundo qualquer obra de valor permanente” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 87). Segundo o filósofo, “as mulheres não podem de fato ter gênio, quando muito talento” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 87), por isso representavam o sexo não-estético, uma categoria

percepção mais profunda e significativa. Ele observou que, fisicamente, as mulheres tendem a ter figuras mais refinadas, traços mais sutis e suaves, e rostos que expressam de maneira mais atraente alegria, graça e afabilidade. E que há um “poder mágico e secreto” nas mulheres que faz com que os homens sejam inclinados a julgá-las favoravelmente. No entanto, para Kant, não é apenas na aparência física que se encontra essa distinção, mas também no caráter moral e espiritual, o que abordarei mais adiante. Ele acreditava que as características das mulheres, como a delicadeza, a suavidade e a graça, são atributos que as tornam identificáveis como o “belo sexo”. Por outro lado, os homens poderiam ser considerados como pertencentes ao “sexo nobre”, mas, com uma falsa modéstia, Kant afirmou um verdadeiro caráter nobre não busca tais títulos, preferindo atribuí-los a outrem.

Kant prescreveu que cada sexo deve reunir características belas e sublimes; entretanto, nas mulheres, todos os traços devem “estar ligados a fim de elevar o caráter do belo, que é seu ponto de referência específico; e que, por oposição, dentre as qualidades masculinas sobressaia nitidamente o sublime, como a marca de seu gênero” (KANT, 2012, p. 34). Deste modo, todos os juízos de louvor e censura sobre seus comportamentos devem seguir esses termos. Nada é pior para um homem do que ser chamado de tolo, e para uma mulher de asquerosa, porque o asco é oposto ao belo, e o ridículo é oposto ao sublime. E nesse sentido, Kant também apontou que até os vícios e as fraquezas morais dos heróis, como Aquiles na *Iliada*, são considerados sublimes, pois “a vingança intrépida de uma grande injúria possui em si algo elevado e, por mais que transgrida o que é permitido, sua narrativa provoca assombro e satisfação” (KANT, 2012, p. 11). Em outro momento, afirmou que muitas das fraquezas morais dos homens em geral devem ser considerados “belos erros”.

Através dessas distinções estéticas, Kant prescreveu o que pode ser denominado aqui como uma “dupla moral” a ser ensinada a mulheres e homens através da educação e da instrução. Esse é o objetivo da perfeição moral dos sexos, segundo Kant, considerando a diferença instituída entre eles pela Natureza. Assim, Kant concluiu que o “belo sexo possui tanto entendimento quanto o sexo masculino; trata-se, porém, de um *belo entendimento*, enquanto o nosso deve ser um entendimento profundo, expressão que significa o mesmo que um entendimento sublime” (KANT, 2012, p. 35, grifo meu). Ele

---

aparentemente pior do que ser o “belo sexo”. Ainda, ele expôs que quando alguma mulher mostrava uma aptidão artística, nada mais era que o desejo de agradar ao homem, e que as exceções não alteravam a “regra”.

acrescentou que o conteúdo da “ciência feminina” é o homem, e que a “filosofia da mulher” não é raciocinar, mas sentir, de modo que o sentimento moral das mulheres não é ampliado por meio de regras universais, mas por juízos acerca das condutas que ocorrem ao seu redor.

A educação da mulher não deve ocorrer através do pensamento especulativo, mas por meio das sensações. Por isso as ações são virtuosas para as mulheres porque são moralmente belas, e não porque seriam sublimes. Estudos muito laboriosos realizados por mulheres sufocam os traços de seu sexo e enfraquecem o “poder” que elas têm sobre o sexo masculino. Kant também ridicularizou as mulheres eruditas nesta obra. E quanto à educação artística, Kant prescreveu que as pinturas expressivas e a música devem ser expostas às mulheres “não na medida em que exprimem artifício, mas sentimento, [e] tudo isso refina ou eleva o gosto desse sexo” (KANT, 2012, p. 38).

Em resumo, quaisquer qualidades nobres do “belo sexo” nunca devem transparecer senão através da modéstia, simplicidade e ingenuidade. Além disso, “na vida matrimonial, o casal reunido deve, por assim dizer, constituir uma única pessoa moral, animada e regida pelo entendimento do homem e pelo gosto da mulher” (KANT, 2012, p. 53). Se os fins estipulados pela Natureza em relação aos sexos não forem seguidos, os homens assumem feminilidades a fim agradar e “a mulher por vezes (embora muito mais raramente) imita a conduta masculina, a fim de inspirar estima. O que, porém, se faz contra a graça da natureza é sempre muito mal feito” (KANT, 2012, p. 53). Kant expôs uma reflexão muito curiosa: “Pois aqui *não basta imaginar* que se está diante de seres humanos; é preciso ao mesmo tempo *não esquecer* o fato de que estes não são de um único tipo” (KANT, 2012, p. 34-35, grifo meu).

Na última parte deste livro, Kant apresentou considerações sobre as diferenças entre os caracteres das nações a partir dos sentimentos do belo e do sublime. Kant descreveu o gosto dos indianos como caricaturesco e afirmou que “os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo” (KANT, 2012, p. 69). Ele continuou citando a passagem já mencionada de Hume (em nota de rodapé) e afirmou que há uma grande diferença entre as raças, tanto em relação à cor quanto à capacidade mental, e que as pessoas negras não apresentam qualquer expressividade grandiosa para as artes e as ciências. Na cultura africana, Kant averiguou apenas o “culto ao fetiche” e a “idolatria de objetos ordinários”. “Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas” (KANT, 2012, p. 69). Dentre os “povos selvagens”, Kant citou primeiro os da

América do Norte e Canadá, e traçou alguns elogios, afirmando que são povos que cultuam a honra, são sinceros e honestos. Mas quanto aos demais povos da América, Kant afirmou que esses indígenas mostram “poucos vestígios de um caráter espiritual propenso a sentimentos refinados, e uma extraordinária insensibilidade é a marca desses homens” (KANT, 2012, p. 70).

Kant fez também comentários profundamente preconceituosos sobre a relação entre os sexos em diferentes povos, como os orientais, africanos e “selvagens”. Sobre os orientais, ele destacou que as mulheres são cativas de esposos bárbaros, incapazes e desconfiados. Considerava esses povos desprovidos do conceito de belo moral, com haréns que seriam fonte constante de perturbação. Já na “terra dos negros”, segundo Kant, o sexo feminino encontra-se na mais profunda escravidão. Em relação aos “selvagens”, Kant observou que os povos do Canadá tinham grande consideração pelo sexo feminino, até mesmo superior à dos povos “civilizados” da Europa, pois as mulheres lá deliberam e comandam sobre questões de guerra e paz. No entanto, esse privilégio, segundo ele, tem um custo elevado, pois elas também são responsáveis pelas questões domésticas.

Além dessas passagens, Kant escreveu *Sobre as Diferentes Raças de Seres Humanos* (*Über die verschiedenen Rassen der Menschen*), seu estudo antropológico publicado em 1775, no qual classificou as raças humanas em quatro categorias: a raça branca, a raça negra, a raça dos hunos (mongóis ou calmuços) e a raça hindu ou hindustani. Nesse contexto, Kant considerou a raça branca europeia como superior às demais. Esse tipo de hierarquização racial (e sexual) não é um aspecto isolado de seu pensamento, mas reflete um problema estrutural<sup>183</sup> em sua filosofia. Suas reflexões epistemológicas, morais, éticas, políticas e estéticas estão interligadas e sustentam, em grande parte, uma perspectiva eurocêntrica que permeia a filosofia moderna europeia. Portanto, as questões racial e sexual em Kant revelam uma tendência mais ampla na filosofia ocidental que reforçam estruturas de poder e opressão.

---

<sup>183</sup> Nancy Hirschmann, em texto *Immanuel Kant – The Inner World of Freeman* (2007), criticou a filosofia kantiana por sua abordagem prescritiva e ambígua em relação à racionalidade das mulheres. Hirschmann argumentou que Kant, em vez de simplesmente reconhecer ou negar a capacidade racional das mulheres, sugeriu que elas possuem essa capacidade, *mas não devem desenvolvê-la*, pois isso comprometeria o “belo entendimento” necessário para complementar a “razão sublime” dos homens. Segundo Hirschmann, Kant construiu a irracionalidade das mulheres tanto conceitualmente quanto na prática, prescrevendo que elas não deveriam buscar independência ou liberdade, que ele reservava aos homens. Assim, Kant não apenas excluiu as mulheres da esfera da razão, mas as subordinou como uma condição necessária para a liberdade masculina. Essa dualidade na teoria kantiana – entre o fenomenal e o numenal, o sensível e o racional – reforça a subordinação das mulheres, tornando a liberdade dos homens inescapavelmente dependente da falta de liberdade feminina. Hirschmann concluiu que a teoria da liberdade de Kant é marcada pelo gênero de forma ainda mais profunda do que as de Hobbes, Locke ou Rousseau.

Não há como imitar um padrão para o qual, desde o “estado de natureza”, desde o “*Fiat*” do artífice divino, as mulheres foram criadas para a imperfeição, a inferioridade, a esterilidade, a feiura, a fraqueza, a passividade, a “deformação”, a monstruosidade. Se imita o homem, está buscando ser “masculina”, só pode ser objeto de deboche, se não imita, reforça a inferioridade feminina. É assim que expressou Jean-Jacques Rousseau, em *Lettre à M. d’Alembert sur les spectacles* (*Carta a M. d’Alembert sobre os Espetáculos*, 1758). Esta é uma carta escrita por Rousseau em resposta a um artigo de Jean le Rond d’Alembert, um dos editores da *Encyclopédie*. No artigo, d’Alembert sugeriu a criação de um teatro em Genebra, cidade natal de Rousseau. Rousseau, por sua vez, argumentou contra a introdução de teatros na sociedade genebrina, e apontou suas preocupações morais, sociais e políticas.

Para Rousseau, a educação e a formação cívica são fundamentais para o bem-estar da sociedade. Ele temia que o teatro, ao valorizar a aparência e o artifício, poderia desviar os cidadãos dos princípios de educação moral e cívica que ele considerava essenciais. Rousseau valorizava a autenticidade e a sinceridade nas relações humanas e via o teatro como uma forma de encenação que pode promover a hipocrisia e a superficialidade. Nesta obra, ele argumentou que a participação das mulheres no teatro, tanto como atrizes quanto como espectadoras, é particularmente prejudicial, por estarem suscetíveis a influências morais negativas, que as poderiam desviar de suas responsabilidades domésticas e virtudes tradicionais. E sobre a genialidade das mulheres, Rousseau afirmou:

*As mulheres, em geral, não gostam de nenhuma arte, não sabem nada sobre nenhuma, e não têm gênio. Elas podem ter sucesso em pequenas obras que requerem apenas espírito rápido, gosto, graça e, às vezes, até um pouco de filosofia e raciocínio. Elas podem adquirir ciência, erudição, talentos e tudo o que é adquirido à custa de trabalho. Mas aquela chama celestial que aquece e incendeia a alma, aquele gênio que consome e devora, aquela eloquência ardente, aqueles transportes sublimes que levam seus arroubos às profundezas dos corações, sempre faltarão nos escritos das mulheres; suas obras são todas frias e bonitas como são; podem conter tanto espírito quanto se queira, mas nunca uma alma; são cem vezes mais sensatas do que passionais. Elas não sabem descrever nem sentir mesmo o amor. Apenas Safo, até onde sei, e uma outra mulher, merecem ser exceção. Eu apostaria qualquer coisa no mundo que as *Lettres portugaises*<sup>184</sup> foram escritas por um homem.*

<sup>184</sup> As *Lettres portugaises* (Cartas Portuguesas, 1669) são uma obra epistolar composta por cinco cartas de amor, publicadas anonimamente em Paris. A obra é tradicionalmente atribuída a Mariana Alcoforado, uma freira portuguesa do convento de Beja, que supostamente teria escrito essas cartas para um oficial francês, o Marquês de Chamilly, com quem teve um romance. No entanto, a autoria dessa obra tem sido objeto de controvérsia. Alguns estudiosos sugerem que as cartas foram, na verdade, escritas por Gabriel-Joseph de

Agora, em todos os lugares onde as mulheres dominam, seu gosto deve também dominar; e é isso que determina o gosto da nossa época (ROUSSEAU, 1960, p. 103, tradução e grifo meus).

Nesse contexto, sugerir que o gosto feminino domina a época pode ser interpretado como uma crítica à superficialidade, à artificialidade, à frivolidade ou ao que ele via como falta de profundidade nas artes e na cultura dominada pelo “gosto feminino” (semelhante à crítica da influência negativa das mulheres nos costumes da corte em Salisbury?). Durante o século XVIII, especialmente na França, as mulheres da aristocracia e da alta burguesia desempenhavam um papel importante nos salões literários e artísticos, onde se discutiam e moldavam muitas das tendências culturais da época. Rousseau estava ciente dessa influência, mas era contrário a ela.

Rousseau é reconhecido como um contratualista que criticou as supostas benesses associadas à civilização. No *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (*Discours sur les Sciences et les Arts*, 1750), escrito para responder à questão: “A restauração das artes e ciências teve o efeito de purificar ou corromper a moral?”, Rousseau argumentou que o progresso das ciências e das artes não apenas falhou em contribuir para a moralidade humana, mas, na verdade, corrompeu as mentes e os costumes, viciando o gosto moral. À medida que a sociedade avançou em conhecimento e sofisticação, também se afastou da virtude e da simplicidade; fez o homem perder o senso de liberdade original e amar a “escravidão”; o gosto refinado moderno produziu uma conformidade servil e enganosa, desperdício de tempo, excesso de luxo, indolência e vaidade. Rousseau desconfiava dos costumes polidos, da candura e da urbanidade, considerando-os um refinamento da intemperança que não merece elogios. Na base de sua filosofia está a ideia de que os homens, em seu estado natural, são mais felizes, corajosos e virtuosos.

A “verdadeira saúde e masculinidade” não estão nas roupas chiques do homem de fortuna, nem na elegância do homem de bom gosto, nem nos enfeites do cortesão, mas sim no tecido caseiro das roupas do trabalhador. É neste homem que se encontram a força e o vigor do corpo. Rousseau defendeu uma moral mais “rude” e “natural”. Talvez essas sejam palavras mais modernas para o termo “patriarcal”. “O homem honesto é um atleta,

---

La Vergne, o conde de Guilleragues, um diplomata e escritor francês da época. Rousseau, em seu comentário, expressou ceticismo sobre a autoria feminina, refletindo a visão de que as cartas tinham uma intensidade emocional e literária que ele acreditava ser incomum para escritoras mulheres. Essa obra teve um impacto significativo na literatura europeia, pois influenciou o gênero epistolar e a maneira como os sentimentos amorosos eram expressos na literatura. Foi traduzida para várias línguas e continua a ser objeto de estudo e admiração pela sua intensidade emocional e beleza literária.

que ama lutar completamente nu” (ROUSSEAU, 2014, tradução minha), afirmou, semelhante à defesa de Platão, em *A República*, de que os homens lutassem nus nos ginásios. Os ornamentos externos são armadilhas vis, feitas para esconder “deformidades” e impedir o exercício da força.

O cultivo das ciências e das artes também é visto como prejudicial às qualidades militares<sup>185</sup>, pois torna os soldados desacostumados a suportar os trabalhos árduos da guerra<sup>186</sup>. Essa é uma ideia recorrente na filosofia política ocidental, como já foi apontado nos capítulos anteriores. Quanto à educação dos jovens, Rousseau enfatizou que eles devem aprender o que será útil quando se tornarem “homens”. Ele reclamou: “Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos e pintores em abundância; mas não temos mais um cidadão entre nós” (ROUSSEAU, 2014, tradução minha). Suas reflexões sobre a educação do cidadão exemplar serão posteriormente desenvolvidas na obra mais famosa de filosofia da educação, *Emílio, ou Da Educação (Émile, ou De l'éducation, 1762)*.

Rousseau concluiu seu *Discurso* questionando se a virtude, que ele considerou uma “ciência sublime e natural” para as mentes simples, realmente exige esforço e estudo para ser compreendida. Ele argumentou que seus princípios estão gravados em cada coração e podem ser conhecidos através da introspecção e da voz da consciência, desde que as paixões estejam em silêncio. Esta filosofia simples e prática deveria ser suficiente. Não deveríamos invejar os intelectuais celebrados, mas sim fazer uma distinção honrosa entre a capacidade de falar e a capacidade de agir corretamente. Rousseau exaltou a ação virtuosa acima do conhecimento erudito, propondo que a verdadeira sabedoria reside na simplicidade moral e na ação correta, em vez da busca pela fama ou imortalidade literária.

Em *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 2006 [1755])*, Rousseau defendeu que os seres humanos viviam em um estado de natureza, onde eram livres, iguais e independentes. E nesse estado, os humanos eram solitários, sem linguagem complexa, e suas necessidades eram simples e facilmente satisfeitas. Rousseau

---

<sup>185</sup> É interessante observar que, no âmbito militar, a metáfora do corpo masculino mantém-se particularmente forte. Termos como “corpo do exército” e “corporação” continuam a ser amplamente utilizados, reforçando a concepção do militarismo como uma extensão do corpo masculino, tanto em termos simbólicos quanto estruturais. Essas expressões não apenas evocam a ideia de um coletivo organizado e disciplinado, mas também sustentam uma perspectiva de poder associada à virilidade, à força física e à hierarquia, historicamente vinculadas ao corpo masculino.

<sup>186</sup> Rousseau reforçou, em *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (1755)*, que o treino militar e aptidão das armas dos cidadãos é benéfico, para desenvolver neles o “ardor guerreiro” e a altivez da coragem, que se associa muito bem ao gosto pela liberdade.



identificou a propriedade privada como o principal fator que levou à desigualdade. Ele argumentou que a primeira pessoa que cercou um pedaço de terra e disse “isto é meu” foi o verdadeiro fundador da sociedade civil, que perpetuou a dominação dos ricos através das leis.

Na introdução da obra, Rousseau distinguiu duas espécies de desigualdade: a natural ou física e a moral ou política. A primeira é estabelecida pela Natureza e consiste nas diferenças de idade, saúde, força do corpo, e qualidades do espírito ou da alma. A segunda é estabelecida ou autorizada pelo consentimento dos homens (ou seja, não é natural), como ser mais rico, honrado, poderoso etc. Mais adiante no texto, Rousseau afirmou que “não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta se encontraria enunciada na simples definição da palavra” (ROUSSEAU, 2006, p. 31). Ele acrescentou ainda que muito menos podemos nos questionar se há uma relação entre as duas desigualdades, pois esta é uma questão mais apropriada para ser levantada pelos “escravos” aos seus senhores, e não convém aos homens razoáveis e livres, que buscam a verdade.

Nesta obra, como já mencionei (em nota de rodapé), o próprio Rousseau confessou que é difícil determinar a lei natural que define a natureza do ser humano, cada filósofo, como Hobbes e Locke, o fizeram a partir do que imaginaram ser conveniente para defender em seu Estado civil. Ele defendeu que, para que uma lei seja legítima, a vontade daquele que ela obriga deve se submeter a ela com conhecimento, e que essa lei deve falar imediatamente através da “voz da Natureza”. Leitora, a questão que permanece é: o que é essa voz da Natureza? De onde ela surgiu? Quem está falando em nome da “Natureza”? Essa me parece ser uma retórica tão fantasiosa quanto aquele da filosofia cristã medieval sobre a criação de Adão e Eva! E, de fato, Rousseau explicou que o puro estado de natureza nunca existiu; ele não é uma verdade histórica, mas um “raciocínio hipotético e condicional”, “mais próprio para *esclarecer a verdade das coisas* do que para mostrar a sua verdadeira origem” (ROUSSEAU, 2006, p. 32, grifo meu). E acrescentou que, segundo a religião, Deus tirou os homens do estado de natureza após a Criação, e os fez desiguais porque quis que assim o fossem.

Charles Mills (2023) apontou que Rousseau, ao longo desta obra, mencionou apenas “selvagens” não brancos como exemplos naturais de selvageria. Quando se refere a selvagens europeus, Rousseau usa relatos de crianças criadas por animais, como lobos e ursos, comparando suas práticas às dos hotentotes e caraíbas. Isso implica que, para Rousseau, os europeus são tão intrinsecamente civilizados que só poderiam ser

considerados selvagens se fossem criados por animais. Além disso, Rousseau sugeriu que a selvageria na Europa é um passado sombrio, superado pela invenção da metalurgia e da agricultura, que são vistas como marcos da civilização; e que a Europa foi a região mais continuamente civilizada, em parte devido à sua riqueza em ferro e à fertilidade de seu solo para o cultivo de trigo. Rousseau simplesmente ignorou os grandes impérios Asteca e Inca, afirmou Mills, que possuíam grandes avanços em metalurgia e agricultura. E mesmo quando Rousseau elogiou os selvagens não brancos como “bons” e fisicamente mais saudáveis do que os europeus corrompidos, ele ainda os considerou “selvagens”, pouco acima dos animais e sem linguagem. Para Rousseau, deixar o estado de natureza é necessário para se tornar um agente moral plenamente humano, capaz de justiça. Assim, o elogio aos selvagens não brancos é, na verdade, um “paternalismo limitado, equivalente à admiração por animais saudáveis, de forma alguma implicando igualdade, muito menos superioridade, em relação aos europeus civilizados do regime ideal” (MILLS, 2023, p. 112).

Nesta obra, Rousseau citou brevemente sua abordagem sobre a “outra metade da República” em seu contrato social. As mulheres, referidas como “amáveis cidadãs”, devem amar as leis e têm a responsabilidade de “governar” o sexo masculino. Elas são descritas como as “castas guardiãs dos costumes”, incumbidas de promover a concórdia entre os cidadãos e reunir famílias divididas por meio de casamentos felizes. Tanto nesta obra quanto em *Do Contrato Social; ou, Princípios do Direito Político (Du Contrat Social; ou, Principes du Droit Politique*, 2013 [1762]), Rousseau mencionou as mulheres apenas brevemente. Em *Do Contrato Social*, ele abordou a questão da necessidade de controle da fecundidade das mulheres para o planejamento estatal, destacando seu papel na estrutura demográfica do Estado. Essa referência sucinta revela a perspectiva limitada de Rousseau sobre a participação das mulheres no espaço político.

Rousseau abordou a fecundidade das mulheres ao discutir a medição de um corpo político, que pode ser avaliado pela extensão territorial e pelo número de habitantes. Ele afirmou que as guerras defensivas e ofensivas dependem dessas medidas, incluindo a “maior ou menor fecundidade das mulheres”, um fator crucial para o legislador ao planejar o futuro demográfico do Estado. Rousseau afirmou que, em regiões montanhosas, onde a produção natural (como bosques e pastos) requer menos trabalho, as mulheres tendem a ser mais fecundas, destacando como o ambiente natural influencia a taxa de natalidade.

Rousseau argumentou que, para dotar um povo de instituições estáveis, é fundamental garantir “fartura” e “paz”. Um Estado em formação é vulnerável e precisa de estabilidade para se consolidar. Nesse contexto, as mulheres aparecem em sua teoria do contrato social principalmente como instrumentos de reprodução, cuja fecundidade é essencial para o planejamento estatal. Na filosofia política de Rousseau, essa preocupação demográfica é necessária para garantir que, em momentos de crise, o Estado não seja facilmente derrubado.

Desde o início desta obra, ao tratar das primeiras sociedades, Rousseau já aponta que a família é a mais antiga das sociedades e a única que é natural. Ela é o primeiro modelo das sociedades políticas, onde o seu chefe é a imagem do pai, e o povo, a imagem dos filhos. Todos esses homens nascem livres e iguais e apenas alienam suas liberdades porque é mais útil. Rousseau segue defendendo que a força física não produz direitos e que nenhum homem tem autoridade natural sobre seu semelhante; portanto, as convenções servem de base para a autoridade legítima entre os homens.

Quando certos obstáculos impedem a continuidade no estado de natureza, os homens devem encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda força comum o homem e os bens de cada associado. Por meio dessa associação, cada indivíduo, ao se unir a todos, obedece apenas a si mesmo e permanece tão livre quanto antes. Dessa união de homens livres é formada uma pessoa pública (Estado), que “outrora recebeu o nome de cidade e agora é chamada de república ou de corpo político” (ROUSSEAU, 2013, p. 28).

Mais adiante, Rousseau afirmou que “o corpo político, assim como o corpo humano, começa a morrer desde o nascimento e traz em si mesmo as causas de sua destruição” (ROUSSEAU, 2013, p. 91). Aqui, não se trata apenas do corpo humano, mas do corpo do homem, tomado como uma imagem universal. Como Rousseau explicou: “a constituição do homem é obra da Natureza, a do Estado é obra de arte” (ROUSSEAU, 2013, p. 91). Essa obra de arte é criada pelo artífice – o homem. Rousseau esclareceu que cabe aos homens prolongar a vida do Estado tanto quanto possível, através da melhor constituição que se possa lhe dar.

É curioso que cidade, república e corpo político sejam palavras intercambiáveis para Rousseau. É notável como ele utiliza a Metáfora do Corpo Político Masculino, uma tendência, como já apontei, comum entre os contratualistas. A ideia do homem como artífice que cria o Estado, semelhante ao que Hobbes propôs, também é digna de atenção. Comumente, defende-se nos livros de filosofia que a filosofia política moderna se

distancia da perspectiva orgânica do Estado. No entanto, isso não está correto. O organismo e suas expressões orgânicas, representadas pelo corpo do homem ainda estão bastante presentes. Isso, leitora, deve nos levar a refletir sobre as semelhanças dos valores associados a essas imagens-conceito entre filósofos antigos, medievais e modernos. Rousseau ainda afirmou, de forma semelhante aos filósofos antigos e medievais:

O princípio da vida política reside na autoridade soberana. O poder legislativo é o coração do Estado, a potência executiva é seu cérebro, que leva movimento a todas as partes. O cérebro pode ficar paralisado e o indivíduo viver ainda. O homem permanece imbecil e vive: mas se o coração cessa o seu funcionamento, o animal está morto (ROUSSEAU, 2013, p. 91).

Assim como o “corpo humano” depende de órgãos vitais funcionando corretamente, o Estado depende da cooperação e do funcionamento adequado de suas instituições-chave. Rousseau, nesta citação que utiliza analogia orgânicas, destaca que a falha de qualquer uma dessas instituições pode levar à deterioração ou colapso do Estado. E perceba leitora, a sutileza dos termos “o princípio da vida reside na autoridade soberana”, e como ela é semelhante à exaltação do poder (pro)criativo dos homens que já vimos nas obras de outros filósofos.

Rousseau defendeu que o soberano são os indivíduos contratantes, os homens, pois advogou por um regime democrático direto e participativo. Desse modo, o corpo político é formado pelo soberano, indivisível e inalienável, que detém o poder legislativo e faz as leis por meio da vontade geral (ou vontade universal), que defende o interesse do todo, a unanimidade, e não os interesses particulares. As leis são elaboradas através de assembleias fixas e periódicas, e é essa obediência à lei que faz dos cidadãos iguais, livres e justos.

O que Rousseau não menciona neste livro é que, para que os homens usufruam dessa liberdade, é necessário que alguém trabalhe e cuide dos espaços privados e domésticos, tal como a democracia ateniense na Antiguidade. É preciso de alguém que atenda a todas as necessidades de subsistência desses homens; alguém que gere e cuide das crianças, especialmente dos meninos, futuros cidadãos. Essa responsabilidade recai sobre as mulheres, que, embora cruciais para a manutenção do corpo político, são excluídas dele e relegadas a um papel secundário e, por vezes, invisível. Assim, a liberdade e igualdade dos cidadãos são sustentadas pelo trabalho invisível e não reconhecido das mulheres, que não possuem participação política plena.

Para promover a virtude nos cidadãos, Rousseau ainda prescreveu uma “religião civil” (de modo semelhante a Hobbes), diferente do cristianismo. Na opinião de Rousseau, a religião cristã visa à salvação individual e promove um patriotismo que não é pelo corpo político, mas sim pelo reino celestial. O cristianismo também promove a servidão e a dependência, além de uma caridade que impede os indivíduos de pensar mal do próximo, usar a violência e derramar sangue. Em tempos de guerra, os cristãos vão à batalha sem paixão pela vitória, mas sim pela própria religião. Por esses motivos e outros, Rousseau argumentou que o cristianismo é contrário ao “espírito social”, e à unanimidade e interesses do todo.

É interessante que Rousseau tenha exposto que a religião cristã não tem relação particular com o corpo político. Isso também pode estar relacionado ao fato de que o direito patriarcal, presente na filosofia cristã, não serve mais como fundamento para a autoridade política. Rousseau não considera mais relevante prescrever o cristianismo como religião do Estado, pois ele consegue excluir as mulheres do Estado e promover a moral patriarcal sem a ajuda dessa religião.

Segundo Rousseau, a religião civil não deve romper com a unidade social, colocar o homem em contradição consigo mesmo ou corromper os deveres dos cidadãos. Por isso, ele defendeu que o soberano deve adotar uma “profissão de fé puramente civil”, não para firmar dogmas religiosos, mas para promover “sentimentos de sociabilidade, sem os quais não se pode ser um bom cidadão e súdito fiel” (ROUSSEAU, 2013, p. 137). Ele sugeriu a criação de dogmas simples<sup>187</sup>, que não deveriam ser muito explicados, para evitar divisões e promover a coesão social. Aqueles que não acreditarem nesses princípios podem ser banidos do Estado, não como “ímpios”, mas como “insociáveis”, pessoas incapazes de amar as leis e a justiça, podendo inclusive ser punidas com pena de morte!

Por fim, chegamos ao seu livro sobre filosofia da educação, que não representa uma exceção no pensamento de Rousseau em relação à inferioridade das mulheres, mas integra um projeto político coerente, presente em todas as suas obras, especialmente no contrato social rousseauiano, de exclusão das mulheres do espaço político. Em *Emílio, ou Da Educação* (*Émile, ou De l'éducation*, 1762), Rousseau argumentou que os sentimentos e deveres civis devem ser fomentados por meio da educação de Emílio e

---

<sup>187</sup> Os dogmas são os seguintes: “A existência da divindade poderosa, inteligente, beneficente, onisciente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, limito-os a um só; é a intolerância: ela pertence aos cultos que excluimos” (ROUSSEAU, 2013, p. 138).

Sofia, reforçando assim os valores cívicos sem recorrer especificamente ao cristianismo. Para reverter o processo de decadência da sociedade civil de sua época, Rousseau propôs um projeto de educação para o homem, o chefe de família e o verdadeiro cidadão. O homem, ao se tornar chefe de família, assume o papel de membro ativo do Estado. Como chefe de família, pai e progenitor, o homem tem a responsabilidade de “fornecer um estoque de cidadãos, em oposição às pessoas comuns, mas extraordinariamente decadentes, que Rousseau vê povoando seu mundo” (O’BRIEN, 1981, p. 95, tradução minha).

Rousseau inicia sua obra dirigindo-se, na primeira página, às mães, que seriam as responsáveis pela educação inicial das crianças, que ele considera a mais importante na formação do caráter e dos valores de uma pessoa. Ele atribuiu essa responsabilidade naturalmente às mulheres, baseando-se em uma perspectiva essencialista da Natureza. Rousseau afirmou que, se a educação das crianças nos primeiros anos de vida devesse ser responsabilidade dos homens, a Natureza teria dotado os homens com a capacidade de amamentar. Dessa forma, ele reforçou a ideia de que as mulheres desempenham um papel crucial na formação dos futuros cidadãos, enquanto os homens, através da educação, são preparados para serem líderes e membros ativos do corpo político. E Rousseau denunciou que já não existiam mais mães verdadeiras em sua época, pois as mulheres preferiam se entregar aos prazeres da vida urbana e negligenciavam os cuidados com os filhos. Ele exortou as mulheres a retornarem às atividades e cuidados domésticos.

Durante a infância e adolescência, Rousseau propôs uma educação negativa, que deve afastar a influência prejudicial da sociedade e permitir que a Natureza desabroche, de modo que a liberdade natural da criança se manifeste. Nesse processo, a criança deve ser educada por um tutor discreto e onipresente, que guie seu desenvolvimento sem impor restrições excessivas, permitindo que a criança aprenda através da experiência e do crescimento natural.

Se observarmos o que os filósofos ocidentais escreveram sobre a educação das meninas e mulheres, com poucas exceções, não nos surpreenderemos com o que foi dito por Rousseau. Fénelon, Lorde Chesterfield, John Locke e Kant defenderam que ou as mulheres não deveriam ser educadas ou deveriam ser educadas para alcançar o ideal de esposa submissa e administradora do lar. Ao tratar da educação de duas personagens fictícias, Emílio e Sofia (ou Adão e Eva?), Rousseau reservou apenas uma pequena parte de seu livro para escrever que Sofia deve ser educada para ser a futura esposa e mãe dos filhos de Emílio, ou seja, sua companheira submissa e auxiliar. Rousseau iniciou o

capítulo V, que trata da educação de Sofia, afirmando que Emílio não pode ficar só (assim como a história de Adão); por isso, sua companheira deve ser Sofia.

A educação feminina, segundo Rousseau, deve se limitar a aprender a agradar e cuidar dos homens, fazendo das mulheres boas mães e boas esposas. Essa educação deve incluir algumas habilidades domésticas e o desenho, mas sem grandes paisagens; alguma educação artística é permitida, mas apenas com o objetivo de agradar ao marido. Enquanto Emílio deve viajar antes de casar, para conhecer os negócios e a cultura, Sofia deve amorosamente esperá-lo em casa. Rousseau explicitamente defendeu que as mulheres devem “aprender a ser infelizes” para se submeter à vontade alheia.

A desigualdade entre os sexos, para Rousseau, seria baseada na Natureza e na necessária ordem das coisas, que como já percebemos, são definidas tal como um mistério, sem grandes explicações, como a criação de um artífice divino. Rousseau afirmou que o homem é dotado de razão e consegue governar suas paixões imoderadas através dela, que é capaz de descobrir e aplicar princípios. Diferentemente, a mulher controla seus desejos e impulsos através do pudor e da castidade, pois a racionalidade feminina é mais prática; ela não é capaz de descobrir os princípios e as finalidades das coisas, apenas os meios. Por isso, Rousseau defendeu que a mulher deve submeter suas crenças religiosas a uma autoridade masculina, seja o pai, o marido ou a igreja.

Perceba, leitora, que Rousseau prescreveu que a religião civil é definida pelos soberanos do corpo político. Essa religião determina os sentimentos, a moralidade e deveres civis que serão ensinados às mulheres, reforçando assim a estrutura patriarcal e a submissão das mulheres dentro da sociedade. Tanto a religião quanto a educação envolvem elementos morais e estéticos, como a padronização de comportamentos, vestimentas, preferências e gostos. Além disso, a religião e a educação influenciam profundamente a amplitude racional, sensível e imaginativa que uma pessoa pode alcançar, seja na conexão religiosa do ser humano com o todo, seja no conhecimento do mundo. Ao controlar e moldar os aspectos estéticos da vida das mulheres, Rousseau e outros filósofos buscaram assegurar, semelhante aos efeitos de uma colonização, a perpetuação de ideias e normas que limitavam o desenvolvimento intelectual, sensível, imaginativo e espiritual das mulheres, mantendo-as em posições subordinadas, como seres que não podem criar.

Para encerrar este capítulo de forma menos sombria, destacarei brevemente as reflexões de duas filósofas modernas que responderam brilhantemente ao contexto opressor em que as mulheres estavam inseridas: Catharine Macaulay e Margaret

Cavendish. Já na Modernidade, havia resistência às ideias dominantes. O fato de essas vozes e corpos serem amplamente ignorados pela academia revela a continuidade e o assentimento ao patriarcado. Não é apenas a crítica feminista contemporânea que destaca essa exclusão; filósofas da época já defendiam essas ideias, como também se observa no período medieval. Portanto, a constituição do cânone da filosofia política ocidental reflete essa exclusão deliberada.

Carole Pateman, *Women's Writing, Women's Standing: Theory and Politics in the Early Modern Period (Escrita Feminina, Posição Feminina: Teoria e Política no Período Moderno Inicial, 1998)* argumentou que essas mulheres não apenas desafiaram as exclusões impostas pelos homens, mas também questionaram o “homem” como base das filosofias políticas e atacaram as perspectivas essencialistas que atribuíam às mulheres supostas “deficiências naturais”. Segundo Pateman, uma crítica informada ao Iluminismo é inviável sem uma compreensão profunda da relação dessas escritoras com os desenvolvimentos intelectuais e políticos da época, bem como da história e complexidade do pensamento feminista. Ela também ressaltou que as manobras teóricas dos proponentes do contrato original, juntamente com o silêncio em torno das críticas das mulheres a essas teorias, foram fundamentais para a recusa dos teóricos políticos em reconhecer o poder dos homens sobre as mulheres como um problema político legítimo.

Nesse sentido, Catharine Macaulay<sup>188</sup>, em *Cartas Sobre a Educação com Observações Acerca de Assuntos Religiosos e Metafísicos (Letters on Education with Observations on Religious and Metaphysical Subjects, [1790] 2024)*, trouxe reflexões muito interessantes acerca da educação<sup>189</sup> e da religião. Em primeiro lugar, Macaulay criticou não apenas a filosofia da educação proposta por Rousseau, especialmente no que diz respeito à educação das mulheres<sup>190</sup>, mas também a ideia de que as mulheres seriam

---

<sup>188</sup> Além de *A Treatise on the Immutability of Moral Truth* (1783) e de diversas outras obras em que criticou autores como Hobbes e Burke, Macaulay escreveu sua própria versão *da História da Inglaterra*, que foi considerada uma interpretação Whig da história, em contraste com a versão mais conservadora da História da Inglaterra de David Hume. No entanto, é muito mais comum encontrarmos referências à obra de Hume do que às de Macaulay.

<sup>189</sup> Em 2022, escrevi o verbete *Catharine Macaulay* para o Projeto Enciclopédia Mulheres na Filosofia, e tive a honra de traduzir a obra *Cartas sobre a Educação* de Macaulay, publicada em 2024 pela Editora Dialética.

<sup>190</sup> Mary Wollstonecraft foi influenciada pelas obras de Macaulay, quem ela leu atentamente. No livro *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (2016), Wollstonecraft fez referência a Macaulay da seguinte maneira: “A menção à palavra ‘respeito’ traz à minha mente a Sra. Macaulay. Indiscutivelmente, uma das mulheres mais brilhantes que este país já conheceu; no entanto, ela faleceu sem receber o reconhecimento merecido. No entanto, acredito que as futuras gerações serão mais justas e reconhecerão que Catharine Macaulay exemplificou qualidades intelectuais que se pensava serem incompatíveis com a fragilidade feminina” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 138). Cartas foram trocadas entre elas seis meses antes do falecimento de Macaulay.



naturalmente inferiores aos homens. E aqui, leitora, é importante apontar como mais uma vez, as mulheres são obrigadas a defender repetidamente o seu valor ao longo do tempo – ainda um eco de argumentos que podem ser rastreados até Pizan (que, muito possivelmente, não foi a primeira a fazer essa defesa).

Macaulay sustentou que não existem diferenças naturais no caráter dos sexos e que as desigualdades entre eles derivam exclusivamente das condições sociais e da educação. Ela argumentou que “existe apenas uma regra de conduta para todos os seres racionais; conseqüentemente, a verdadeira virtude em um sexo deve ser igualmente verdadeira no outro” (MACAULAY, 2024, p. 136). Com isso, Macaulay desafiou a noção de que apenas os homens poderiam ser considerados gênios ou figuras sublimes. A métrica, a régua para avaliar o valor das ações e criações, deve ser a mesma para mulheres e homens. Sua proposta educacional busca elevar ambos os sexos ao mesmo patamar de excelência, promovendo uma igualdade genuína baseada no potencial de todas(os).

Macaulay, de maneira subversiva para sua época, defendeu que mulheres e homens deveriam receber a mesma educação e serem criados juntos desde a infância, a fim de promover laços de amizade e harmonia, em vez de rivalidade. Eles deveriam compartilhar a maior liberdade possível, sob a supervisão adequada dos adultos. Segundo Macaulay, a abordagem educacional de Rousseau, ao contrário, corrompe e enfraquece as capacidades físicas e mentais das mulheres. Por isso, ela defendeu a necessidade de reformar a educação de ambos os sexos, argumentando que o aperfeiçoamento moral de um estava intrinsecamente ligado ao do outro. Para Macaulay, era importante que a educação feminina não se restringisse a habilidades decorativas, como tarefas domésticas e atividades artísticas menores. Da mesma forma, as qualidades tradicionalmente associadas às mulheres, como a graça e a delicadeza, deveriam fazer parte da educação dos homens. Nesse contexto, ela também criticou a ênfase que Rousseau colocou na caça de animais, tratando-a como se fosse uma atividade educativa.

A filósofa defendeu uma educação ampla e abrangente, tanto intelectual quanto corporal e artística, para mulheres e homens, e foi uma defensora da educação pública, embora reconhecesse que isso seria inviável nos governos corruptos de sua época. Ela também criticou os maus-tratos aos animais, recomendando que, na medida do possível, fossem cuidados pelos jovens, como forma de cultivar as virtudes da simpatia e benevolência entre os seres humanos e a Natureza. Além disso, ela considerou a felicidade dos animais como parte integrante do bem comum.

Macaulay prescreveu conhecimentos sobre a educação do corpo, mostrando que as suas ideias não se limitavam ao desenvolvimento da mente. Ela afirmou que é importante deixar a Natureza seguir seu curso e promover um crescimento saudável. Mas insistiu que o esforço intelectual deve ser encorajado uma vez que a mente tenha amadurecido. A filósofa enfatizou a importância de manter a saúde e a boa forma por meio de uma alimentação predominantemente vegetariana, além da prática de atividades físicas como brincadeiras infantis, danças e esportes. Ela também frisou a necessidade de proteger os órgãos sensíveis das crianças e criticou os efeitos nocivos dos conceitos superficiais de beleza, fragilidade e vaidade no desenvolvimento físico das mulheres. Macaulay criticou a forma como o corpo das jovens é moldado e educado para se adequar aos ideais de beleza, vaidade e fragilidade, o que, segundo ela, resulta em doenças e corpos frágeis que perpetuam a falsa noção de que as mulheres são naturalmente imperfeitas. Ela enfatizou que a saúde é mais importante do que a busca pela beleza e reiterou que cuidar bem do corpo, além de disciplinar a mente, é importante para a manifestação da virtude.

Outro contraste com Rousseau é que Macaulay rejeitou explicitamente a ideia de que as mulheres deveriam ser educadas exclusivamente para os papéis de esposa, mãe e filha, ou como “coquetes prudentes”. Ela exortou as mulheres a criticarem o comportamento libertino e sedutor, bem como a galanteria dos homens. Macaulay aconselhou as mulheres de que esse “poder” de governar os homens por meio da sedução não pode ser considerado um meio confiável de proteção para as mulheres, como defendeu Rousseau. Esse “poder” é primordialmente instável, pois não oferece nenhuma segurança ou direito político para as mulheres. Em vez disso, Macaulay defendeu que as mulheres devem buscar uma educação que possa auxiliá-las a aperfeiçoarem o intelecto, a moral e o corpo, garantindo assim uma posição de igualdade, liberdade e segurança real na sociedade. O projeto educacional de Macaulay para as mulheres está intimamente ligado às suas aspirações políticas:

A única reforma viável consiste em retirar o poder das mãos do vício e da insensatez, colocando-o onde esteja a salvo de abusos. Para fazer justiça ao sexo feminino, deve-se admitir que a história não apresenta mais exemplos explícitos de abuso de poder por mulheres do que por homens. E quando as mulheres forem instruídas na sabedoria por meio da educação, estarão dispostas a renunciar à influência indireta em favor de privilégios racionais; e à soberania precária, desfrutada junto aos mais vis e infames da espécie, em troca de direitos consolidados que,

independentes de circunstâncias fortuitas, possam oferecer proteção a todo o sexo” (MACAULAY, 2024, p. 144).

Aqui, podemos observar que Macaulay defendeu que a única maneira eficaz de promover uma reforma social é tirando o poder das mãos dos corruptos e insensatos, colocando-o em um ambiente onde esteja protegido de abusos. Diferente de Rousseau, que argumentou que as mulheres “governam” os homens através da “arte da sedução”, a solução proposta por Macaulay é que, com a educação adequada, as mulheres estarão dispostas a trocar a influência indireta e precária por direitos consolidados e privilégios racionais, protegendo-se assim de abusos e injustiças de maneira mais efetiva.

Macaulay dedicou uma parte de seu livro exclusivamente para tratar da libertinagem masculina. Seu argumento principal é que “a felicidade e a perfeição de ambos os sexos dependem reciprocamente um do outro, de modo que, sem a reforma de ambos, não podemos almejar a excelência de nenhum” (MACAULAY, 2014, p. 145). A filósofa criticou a ideia de que existiriam excelências distintas para os sexos e, por isso, defendeu que os princípios fundamentais na educação de ambos deveriam ser iguais.

Macaulay recomendou que, se uma mulher se destacar por sua beleza, ela deve ser ensinada a encarar a realidade: não se deve afirmar que a beleza tem pouco valor, mas reconhecer que, de fato, ela exerce poder sobre a mente dos homens. A jovem ouvirá elogios inflamados e poderá acreditar naqueles que fizerem elogios extravagantes. Macaulay identificou como os homens usam a adulação para manipular o coração das jovens, que se tornam presas fáceis para fanfarrões que as exploram para inflar seus triunfos ou reparar suas fortunas arruinadas. Assim, é crucial proteger as jovens das armadilhas do amor até que tenham tempo de cultivar a filosofia, um remédio infalível para o orgulho humano.

Para tanto, é necessário inculcar nelas uma compreensão da virtude da castidade<sup>191</sup>, que fortaleça a razão e os sentimentos em favor dessa virtude essencial. No

---

<sup>191</sup> É importante notar que, ao longo da história, várias filósofas defenderam a virtude da castidade como uma estratégia de proteção da integridade corporal das mulheres diante da violência sexual e das táticas de sedução masculina. Para pensadoras como Christine de Pizan, Mary Astell e Catharine Macaulay, a castidade era não apenas uma questão moral, mas também uma forma de resistência ao controle patriarcal sobre os corpos das mulheres. Essas filósofas viam na castidade uma maneira das mulheres protegerem a si mesmas contra os avanços sexuais indesejados dos homens e contra as pressões sociais que buscavam subjugar-las à sexualidade masculina. Ao enfatizar a importância da castidade, elas argumentaram que as mulheres podiam preservar sua autonomia e dignidade em uma sociedade onde eram tratadas como propriedade dos homens. Essa defesa da castidade, portanto, não se baseava apenas em preceitos religiosos ou morais, mas também como uma forma de resguardar as mulheres contra a violência sexual e a manipulação sedutora, oferecendo-lhes uma via de resistência e autopreservação em um mundo patriarcal.

entanto, Macaulay deixou claro que a castidade não é uma virtude exclusiva das mulheres, mas também deve ser prescrita aos homens; tanto a castidade quanto a continência são importantes porque a primeira mantém o corpo saudável e vigoroso, enquanto a segunda preserva a pureza e a independência da mente, aspectos cruciais para possuir virtude e alcançar a felicidade.

Ademais, Macaulay observou que existem juízos morais diferentes em relação aos deslizes de castidade: as mulheres são mais recriminadas e vigiadas em seu comportamento. Isso ocorre, segundo Macaulay, porque “as mulheres são consideradas propriedades dos homens, sem o direito de dispor de seus próprios corpos” (MACAULAY, 2024, p. 147). Ela continua explicando que a política perpetuou essa desigualdade, mesmo que a noção de propriedade tenha sido, em teoria, abandonada. No entanto, essa ideia ainda persiste na sociedade, e isso se manifesta:

“(...) devido à indomável licenciosidade dos homens que, ao não encontrarem resistência na delicadeza do sexo oposto, continuam a violar tanto as leis divinas quanto as morais. Com o apoio mútuo e a aprovação geral, eles desfrutam de sua liberdade natural sem punição. Ressaltarei que essa situação torna a condição das mulheres, em sua capacidade individual, extremamente precária, pois a força que a Natureza concedeu à paixão do amor, em vez de cumprir seus propósitos, acabou por transformá-la na propensão mais incontrolável de todas que nos acompanham. Portanto, as armadilhas constantemente armadas contra as mulheres por aqueles que não enfrentam riscos ao seduzi-las as expõem a perigos incessantes (MACAULAY, 2024, p. 147).

Como resposta a essa realidade perigosa, Macaulay defendeu que seu método educacional busca fazer com que as jovens apresentem uma “beleza serena, modesta, séria, vigorosa, nobre, repleta de força e majestade” (MACAULAY, 2024, p. 148). Essas jovens devem portar um escudo poderoso para se defender das flechas de Cupido e, além disso, não se voltarão contra o próprio sexo, especialmente para recriminar falhas que consideram injustas nos homens. Compreendendo os princípios da verdadeira religião e moralidade, saberão que a castidade é uma virtude útil para ambos os sexos. Ademais, essas jovens devem estender sua benevolência à fragilidade dos justos e “manifestar seu desagrado contra aqueles que comprometem a *felicidade feminina*” (MACAULAY, 2024, p. 148, grifo meu).

Aqui, leitora, destaco que talvez seja a primeira vez que observo em um texto filosófico alguém tratar da “felicidade feminina” como algo a ser considerado parte

integrante da felicidade humana. Esse é, por si só, um grande mérito de Macaulay. Ela defendeu que negar a educação das mulheres e impedir que elas alcancem a felicidade, tanto nesta vida quanto na futura (após a morte), contradiz diretamente os desígnios de Deus e o interesse racional.

Quanto à religião, como foi mencionado, Macaulay defendeu que os poderes da razão e da imaginação são importantes para que todos os seres humanos, incluindo as mulheres, alcancem a felicidade tanto nesta vida quanto na futura. Ela era uma defensora da religião cristã anglicana e colocou como Causa Primeira de seu sistema metafísico os atributos de onipotência, presciência, sabedoria, equidade, benevolência e justiça do caráter de Deus, todos perfeitos e imutáveis. No entanto, ela prescreveu que os jovens, tanto homens quanto mulheres, só deveriam começar a estudar as Escrituras quando tivessem adquirido um juízo robusto e conhecimento literário suficientes para compreendê-las, além de um entendimento dos sistemas religiosos que predominaram antes do cristianismo.

Macaulay não propôs essa educação religiosa de forma autoritária; pelo contrário, ela aceitou que aqueles que não se convencessem dos preceitos da religião cristã poderiam se tornar incrédulos com base em princípios racionais. Em comparação com a proposta da “religião civil” controlada por homens que consideram as mulheres seres inferiores pela lei da natureza, permitir que as mulheres possam, a partir de sua razão e crenças, escolher não acreditar em uma religião, representa um contraponto significativo à filosofia política de Rousseau (e dos demais contratualistas). Por isso, entendo que, no âmbito da filosofia política europeia, a abordagem de Macaulay promove uma perspectiva mais igualitária e inclusiva, onde a escolha e o juízo das mulheres brancas europeias são respeitados e valorizados.

E para finalizar, não poderia deixar de comentar brevemente sobre *A Descrição de um Novo Mundo, Chamado O Mundo Resplandecente* (*The Description of a New World, Called The Blazing-World*, 2014 [1666]) de Margaret Cavendish. Apesar de voltarmos um século do tempo de Rousseau e Macaulay, penso ser apropriado mencioná-la, pois a filosofia de Cavendish é tão imagética e criativa quanto a de Christine de Pizan, transbordando as questões do seu tempo.

Cito esta obra no final da minha tese porque Cavendish representa um marco simbólico na história das filósofas, que não deve ser esquecido. Ela não criou apenas uma utopia feminista; além disso, não teve medo de afirmar, no prefácio desta obra, que o “trabalho da imaginação” não deprecia as “sérias contemplações filosóficas”. Para ela, o

que a imaginação possibilita não é um mero devaneio da mente ou algo irracional, mas sim uma parte racional da matéria. A relação entre imaginação e razão, segundo Cavendish, não sugere que o alicerce da filosofia seja fictício. Pelo contrário, ela vê a imaginação como uma extensão da capacidade racional, capaz de explorar possibilidades e criar novos entendimentos sobre o mundo. Essa perspectiva desafia a dicotomia tradicional entre razão e imaginação, presente na história da filosofia e na filosofia política moderna, ao sugerir que a filosofia pode se beneficiar de uma abordagem mais abrangente.

Cavendish afirmou que buscou combinar, em dois mundos, narração fictícia e observações filosóficas, para apresentar a descrição de um novo mundo, configurado a partir de sua própria imaginação: o Mundo Resplandecente. Ela inicia sua história narrando o rapto de uma jovem dama por um mercador viajante e estrangeiro. Ele a leva para sua embarcação, junto dos seus marujos, mas, após enfrentar uma grande tempestade, o barco é levado em direção ao Polo Norte. Por infortúnio, os homens a bordo congelam até a morte, mas a jovem dama permanece viva “em razão da luz de sua beleza, do calor de sua juventude e da proteção dos deuses” (CAVENDISH, 2014, p. 96). Ao chegar no limite extremo do mundo, a jovem acaba, quase acidentalmente, entrando em outro Mundo. Nesse novo espaço, ela encontra criaturas estranhas, metamorfoses ambulantes, metade humanas, metade animais, seres de qualidades femininas e masculinas, que falam outras línguas e são extremamente civilizados, gentis e respeitosos.

Ao conhecer o Imperador deste Mundo, ele pensou que a jovem dama fosse uma deusa e desejou cultuá-la. No entanto, ela recusou a oferta, explicando que vinha de outro mundo e era apenas uma mortal. Admirado com sua integridade, o Imperador fez dela sua esposa e lhe concedeu poder absoluto para governar e dominar aquele mundo como lhe conviesse. Assim, a jovem se torna imperatriz. Apenas neste início, a história nos apresenta uma protagonista transportada para um mundo paralelo onde pode explorar sua autonomia em um contexto que lhe permite exercer autoridade, poder e liberdade, contrastando fortemente com a realidade restritiva das mulheres no século XVII. Longe das limitações e expectativas de seu mundo original, ela pode redefinir-se e exercer sua vontade sem as restrições impostas pela sociedade.

O que se segue na obra é um extenso diálogo<sup>192</sup> entre a Imperatriz e os habitantes (variados tipos de criaturas, metade homem, metade animal) de cada profissão. Dentre

---

<sup>192</sup> Esses diálogos abordam uma variedade de tópicos, incluindo astronomia, geografia, cosmologia, ciência empírica, metodologias científicas, os instrumentos utilizados, os princípios da física, a composição da

esses diálogos, é abordada a relação entre religião e Estado. A Imperatriz, após um diálogo com os homens-gralha, homens-papagaio e homens-corvo – que eram os oradores e lógicos –, refletiu sobre os costumes religiosos daquele mundo e os julgou bastante defeituosos. Incomodada com o fato de que aquele povo tão sábio desconhecia a verdade divina, decidiu convertê-los à sua própria religião. Assim, passou a construir igrejas. Além disso, o mais interessante é que a Imperatriz buscou criar “uma congregação para mulheres, da qual pretendia ser a líder, e instruí-las sobre as muitas questões relativas à sua religião” (CAVENDISH, 2014, p. 173).

Cavendish continua a história dizendo que as mulheres desse mundo possuíam raciocínio rápido, entendimento esclarecido, juízos sólidos e percepção sutil, e em pouco tempo se tornaram irmãs devotas e zelosas. A Imperatriz fez uma excelente pregação e instruiu as mulheres sobre as regras da fé, o que resultou na rápida conversão das mulheres e também em um “amor extraordinário de todos os seus súditos em todo aquele mundo” (CAVENDISH, 2014, p. 174). Cavendish desafia a moral patriarcal da filosofia cristã e mostra, com isso, a fortaleza e autoridade espiritual das mulheres em um mundo onde elas podem ser ministras de sua religião, pregar em público e para outras mulheres, e receber amor das(os) súditas(os).

A Imperatriz construiu duas capelas específicas: uma forrada com pedras ígneas, destinada a pregar sermões de terror para os ímpios, avisando-lhes que a punição pelos pecados seria o tormento de um fogo eterno; e outra formada com pedras estelares, onde a Imperatriz pregava sermões de conforto àqueles atormentados pela própria imoralidade e que buscavam se arrepender de seus pecados. Assim, a Imperatriz conseguiu, por sua própria “arte e engenho”, converter todo o Mundo Resplandecente à sua religião e mantê-los constantemente crentes “sem enforcamentos ou derramamento de sangue; porque ela bem sabia que crer era algo que não deveria ser forçado ou imposto sobre as pessoas, mas incutido em suas mentes por meio de uma afável persuasão” (CAVENDISH, 2014, p. 177).

Através da religião, a Imperatriz conseguiu fazer com que seus súditos se submetessem a todos os outros deveres e ocupações, pois ela concluiu que o medo, “embora faça com que as pessoas obedeçam, ainda assim não dura muito tempo, nem é

---

matéria, as forças naturais, as reações químicas, matemática, compreensão do universo, medicina, saúde, biologia, tipos de governos, leis, administração pública, questões religiosas, diferentes crenças, práticas espirituais, a literatura, a criatividade e a expressão artística e outros assuntos intelectuais.

uma forma tão certa de mantê-los em suas funções como o amor” (CAVENDISH, 2014, p. 177). Seu Mundo, até então, era calmo, pacífico e obediente. Enquanto Hobbes e Rousseau veem a coerção de uma religião civil patriarcal como necessária para manter a ordem, Cavendish propõe uma liderança mais baseada no amor e na persuasão, e com a participação das mulheres.

Após estar satisfeita com a questão religiosa e ter alinhado a Igreja com o Estado (denominado também de “corpo político” ao longo da obra), a Imperatriz buscou saber em que condições se encontrava seu antigo mundo. Para isso, convocou homens instruídos para perguntar-lhes se existiam “espíritos imateriais” com quem ela poderia conversar para saber mais sobre seu mundo e diversos assuntos. Esses espíritos imateriais fizeram excelentes colóquios para a Imperatriz, incluindo sobre os conhecimentos da Cabala Judaica. Curiosamente, a Imperatriz, durante o diálogo com esses espíritos, afirmou que ela mesma nutria um grande desejo de criar sua própria Cabala. Os espíritos, assustados, desapareceram neste momento. A Imperatriz entra em um “transe” e em um “estado melancólico” por conta do ocorrido. No entanto, depois ela descobre que foi apenas um mal-entendido, e os espíritos imateriais retornam para ajudá-la, sugerindo que ela busque uma escriba espiritual para escrever sua Cabala.

A questão dos “espíritos imateriais” me remete ao contexto renascentista, onde a originalidade, a criatividade, a genialidade e a engenhosidade eram comumente associadas aos homens. Eles eram vistos como capazes de transcender a relação com a Natureza e de se conectar com o divino, exercendo autoridade artística como grandes artífices. Quando Cavendish propõe que sua Imperatriz se conecte com os espíritos imateriais, entra em transe e acessa estados melancólicos, ela está defendendo que uma mulher é capaz de ser inspirada e de possuir grande engenhosidade, com auxílio de um toque de loucura ou das divindades.

Battersby afirmou que, na Renascença, “o homem com grande *ingenium* se beneficiava dos vapores melancólicos que subiam ao seu cérebro. (...) [e] tinha calor natural suficiente para contrabalançar a frieza e a secura da bile residual” (BATTERSBY, 1990, p. 31). O homem usava a melancolia para produzir arte e filosofia excepcionais. Para as mulheres, no entanto, as teorias fisiológicas misóginas que existiam desde a Antiguidade consideravam seu corpo frio e úmido demais para equilibrar os vapores e produzir arte. Mas este não era o caso no Mundo Resplandecente de Cavendish; muito pelo contrário. A capacidade de criação e a imaginação das mulheres são profundamente defendidas nesta obra.



Isso é evidenciado também quando a Imperatriz considerou a possibilidade de convocar as almas de notáveis e engenhosos filósofos e cientistas, antigos ou modernos, para ser seu escriba. No entanto, os espíritos explicaram que, por serem impacientes e vaidosos demais, esses homens não gostariam de ser escribas espirituais de uma mulher. Assim, os espíritos recomendaram a própria Duquesa de Newcastle, Margaret Cavendish, para ser a escriba espiritual da Imperatriz. A Imperatriz recebeu, então, a alma da Duquesa de forma calorosa, com um “beijo espiritual<sup>193</sup>”.

Ao escolher uma mulher como sua escriba espiritual, Cavendish reafirma a capacidade das mulheres de serem criadoras e inovadoras, e destaca também a colaboração intelectual e criativa entre mulheres. A Duquesa de Newcastle, representando a própria Cavendish, simboliza a reivindicação do espaço feminino na produção intelectual e literária. E essa escolha não apenas valida a engenhosidade e a criatividade das mulheres, mas também subverte a hierarquia tradicional entre os sexos que apagava as contribuições das mulheres ou relegava as mulheres a papéis secundários na história da filosofia e da arte.

O ponto mais simbólico e bonito da obra é quando a Imperatriz e a Duquesa se encontram, e esta última, bastante melancólica e triste, revela à Imperatriz sua ambição extrema: o desejo de ser uma grande princesa de um mundo, tal como a Imperatriz era no Mundo Resplandecente; e que ela nunca se aquietaria até alcançar esse objetivo. A Imperatriz e a Duquesa conversam com os espíritos imateriais sobre a possibilidade de a Duquesa governar outros mundos, ao que os espíritos respondem que outros mundos já eram governados, mas que seria possível criar um mundo celestial para ela governar. Em seguida, a Imperatriz questiona: “É possível a qualquer mortal ser um Criador?” (CAVENDISH, 2014, p. 219). Os espíritos respondem afirmativamente, dizendo que todo ser humano pode criar um mundo imaterial, com as criaturas que desejar, com qualquer

---

<sup>193</sup> Sobre os seres híbridos e os espíritos imateriais, Janyne Sattler e Vinícius de Oliveira, em *Margaret Cavendish: a ilustre filósofa de Newcastle* (2022), afirmaram que: “Que os seres híbridos do mundo resplandecente possam sugerir uma postura autoral menos antropocêntrica e menos androcêntrica é algo que pode ser corroborado pela marcante presença dos espíritos imateriais, personagens não menos importantes da obra do que suas contrapartes humanoides. Bacon nega para sua incursão utópica qualquer influência mágica que não tenha a ver com as mensagens luminares cristãs, repudiando que Besalém seja uma ‘terra de mágicos, que enviavam espíritos pelo ar, para todas as partes, em busca de notícias e informações de outros países’ (BACON, 1999, p. 232). Ora, é exatamente o que fazem os espíritos imateriais de Cavendish, os quais, além de tudo, não têm sexo, assim como as almas das pessoas – e é talvez por isso que Cavendish faça amar mutuamente as almas da Imperatriz e da Duquesa. Quiçá não seja esta uma defesa do lesbianismo, mas podemos muito bem imaginar o escândalo da proposta para a sociedade inglesa pautada pela heterossexualidade. O hibridismo, neste caso, parece poder ganhar uma acepção mais ampla do que somente àquela dos humanos-bichos” (SATTLER; OLIVEIRA, 2022, p. 16).

estilo e governo que quiser, movimentos, aspectos, formas, percepções e cores que preferir; alterar esse mundo quando desejar, transformar um mundo natural em um mundo artificial, criar um mundo de ideias, átomos, luzes, tudo o quanto a imaginação permitir. Sabendo disso, a Imperatriz e a Duquesa começaram a criar mundos dentro de si e a levá-los à perfeição.

A afirmação de que qualquer mortal pode ser um Criador desafia a concepção tradicional de que a criatividade e o poder de criação são exclusivos dos homens. A Duquesa, em sua empreitada, inicialmente tentou criar um mundo seguindo os modelos dos filósofos antigos, como Tales, Pitágoras, Platão, Epicuro e Aristóteles, e depois dos filósofos modernos, como Descartes e Hobbes. No entanto, percebeu que nenhum modelo a agradava, decidindo, então, elaborar um mundo a partir de sua própria inventividade. Ela criou um mundo filosófico tão bem ordenado e governado, que “não pode ser expresso em palavras, nem como o deleite e o prazer que teve a Duquesa em fazer este Mundo dela mesma” (CAVENDISH, 2014, p. 225). E aqui, leitora, é interessante como a autoridade intelectual dos filósofos é questionada, o que pode ser interpretado como uma crítica aos limites e às insuficiências dessas tradições. Ademais, Cavendish ressaltou a autonomia intelectual e a busca pela originalidade das mulheres, mostrando também a importância da criação como fonte de realização pessoal e satisfação.

Depois, a Imperatriz foi persuadida pela Duquesa a criar um mundo imaginário por si mesma, e o fez, estruturando-o com criaturas úteis e adequadas, boas leis e embelezando-o com artes e ciências. Ela criou um mundo muito bem ordenado, sem políticas secretas e enganadoras, sem “ambições, facções, maledicências, dissensões civis, brigas internas, divisões de religião, guerras estrangeiras, etc.” (CAVENDISH, 2014, p. 226-227). Trata-se de uma sociedade tranquila e pacífica, unida e com uma religião em conformidade. E nesse sentido, entendo que Cavendish, ao detalhar esse processo de criação, sublinha a capacidade das mulheres não apenas de imaginar, mas de estruturar e organizar sociedades ideais, potencialmente livres de conflitos e divisões.

Ademais, a Duquesa e a Imperatriz, com suas duas “almas femininas”, viajaram juntas e puderam ver o mundo de onde veio a Duquesa. Esse mundo era composto por muitas nações, governos e leis, mas também por pessoas ambiciosas, orgulhosas, pródigas, injustas e vingativas. Nenhum Estado, reino ou república estava contente com suas posses, sempre buscando invadir e tomar as dos vizinhos, glorificando a pilhagem e o massacre. Era um mundo miserável, com mais soberanos que mundos, mais falsos

governantes que governos, mais religiões que deuses, mais leis que direitos e mais subornos que juízes – uma crítica de Cavendish às condições políticas de sua época.

Logo após esta viagem, a Imperatriz começou a enfrentar dificuldades no Mundo Resplandecente. As mudanças que ela implementou causaram disputas e divisões entre os “homens-verme, urso, mosca, símio, sátiros, aranhas e todos os outros tipos” (CAVENDISH, 2014, p. 251). Temendo uma rebelião que levaria à desordem e ruína do seu governo, a Duquesa aconselhou a Imperatriz a desfazer as mudanças que havia feito e retornar à forma anterior, com: “um soberano, uma religião, uma lei, uma língua, e então todo o mundo poderia ser nada mais que uma família unida, sem divisões; ou melhor, como Deus e seus abençoados anjos e santos” (CAVENDISH, 2014, p. 252).

Na obra, é possível perceber a tensão sobre como promover a unidade do corpo político ou do Estado. As soluções tradicionais envolvem unificar o poder, a religião, a lei e a língua, de forma que o povo se torne um corpo orgânico, uma família. Contudo, leitora, vimos que essa é a proposta mais repetida na filosofia política ocidental, especialmente no que tange à imposição da moral patriarcal. Historicamente, são os homens (brancos europeus, na Modernidade) que formam o corpo político, fazem o contrato social e, com a exaltação do seu poder (pro)criativo e sua virilidade, dominam e excluem outros corpos marcados como inferiores. A questão que permanece é: como lidar com as diferenças entre os corpos e imaginar espaços políticos mais inclusivos e criativos?

A Imperatriz acaba acatando<sup>194</sup> o conselho da Duquesa, apesar de considerar uma desgraça eterna alterar suas leis, atos e decretos. A Duquesa respondeu que seria uma glória e honra ser tão sábia a ponto de rever suas próprias ações e erros, e não persistir neles. No epílogo desta obra, Cavendish explica que a criação do Mundo Resplandecente e do mundo filosófico foi uma criação “mais fácil e rapidamente efetuada que as conquistas dos dois monarcas mais famosos do mundo: Alexandre e César” (CAVENDISH, 2014, p. 297). E que, embora tenha modificado o Mundo Resplandecente para ter apenas uma religião, língua e governo, ela destaca que ainda poderia criar outro mundo “tão cheio de facções, divisões e guerras como este é de paz e tranquilidade” (CAVENDISH, 2014, p. 298).

---

<sup>194</sup> Considero importante comentar que podemos submeter as obras de Cavendish e de outras filósofas abordadas nesta tese a uma análise crítica cuidadosa. E esse escrutínio não diminui o valor de suas contribuições; pelo contrário, enriquece a compreensão de suas ideias, e nos ajuda a reconhecer tanto suas forças quanto suas limitações.

Cavendish afirmou ainda que prefere a paz à guerra, a sabedoria antes política e a honestidade antes beleza. E que no lugar de grandes figuras masculinas da história, ela escolheu a figura honesta de Margaret Newcastle para ser sua amiga platônica e escriba espiritual. E, por fim, afirmou que, se alguma alma gostar do mundo que ela criou e quiser ser sua súdita, ela pode imaginar-se de tal forma, que assim será em sua mente, fantasia ou imaginação, “mas, se não puder suportar ser súdita, pode criar seu próprio mundo e governá-lo como lhe aprouver” (CAVENDISH, 2014, p. 298).

Quando Cavendish sublinha a diferença entre a criação intelectual e as conquistas militares, ela eleva o poder da imaginação e da criatividade como ferramentas transformadoras. À medida que as contribuições das filósofas ganham reconhecimento, seus feitos criativos começam a ser tão valorizados quanto os dos heróis masculinos e suas expressões viris, glorificados ao longo dos séculos. Aqui, Cavendish não apenas propõe que é possível criar mundos de conflitos ou de paz, mas também entende que, para isso, é preciso desenvolver uma imaginação política capaz de transcender as normas impostas.

Nesse sentido, Janyne Sattler, em *Utopias feministas: imagens e linguagem contra a normatização da vida* (2023), aprofundou a discussão sobre o lugar da imaginação política na criação de novos mundos. Ela argumentou que “nem a palavra, nem a imaginação, nem a política são bens concedidos às mulheres (nem mesmo nas utopias masculinas canônicas)”. Essa afirmação destaca como a criação de espaços políticos, como os imaginados por Pizan e Cavendish, não é apenas um exercício utópico, mas a reparação de uma “injustiça histórica”: é a reescrita de um mundo que sempre negou às mulheres esses espaços.

Assim, leitora, essa convocação para que as mulheres criem seus próprios mundos e os governem é, dentro da Leitura Imagética Feminista que proponho nesta tese, uma chamada profundamente subversiva. Se você, assim como eu, recusa a subordinação à História da Filosofia da Mente Caminhante e às imagens-conceito criadas na filosofia política ocidental, responda ao chamado: crie seu próprio mundo e governe como lhe aprouver! Porém, reconheço que, para nós, mulheres do Sul Global, a criação é particularmente desafiadora. Mesmo assim, leitora, ela permanece como uma forma fundamental de resistência. Como nos lembrou Gloria Anzaldúa em um dos trechos mais marcantes de sua obra, escrever e criar a partir de nossa realidade e dos nossos corpos é uma forma de transformar o status quo: “Esqueça o quarto só para si – escreva na cozinha,

tranque-se no banheiro. (...) Não deixem o censor apagar as centelhas, nem mordças abafar suas vozes. Ponham suas tripas no papel” (ANZALDÚA, 2000, p. 233-235).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este pode ser o final da minha tese, leitora, mas não marca o término da minha *Leitura Imagética Feminista*. Espero continuar essa pesquisa e aprofundar as reflexões aqui apresentadas, em diálogo com a comunidade filosófica. Todo este percurso teve como objetivo investigar como a filosofia política ocidental tem perpetuado a exclusão dos corpos e das experiências das mulheres dos espaços políticos, através da análise das imagens-conceito centrais nos textos dessa tradição.

Quando escrevi meu projeto de tese, não sabia ao certo onde iria chegar. Durante esse processo, enfrentei medos: o medo de escrever com minhas próprias palavras, de criar conceitos e construir minhas reflexões, de não conseguir interpretar as imagens ou defender minhas ideias. Tive medo de enfrentar o cânone da filosofia ocidental e de que minha tese não fosse considerada “filosófica o suficiente”. Senti tristeza ao ler o que os filósofos escreveram sobre os corpos das mulheres e raiva ao ler o que escreveram sobre os corpos dos homens. No entanto, outra parte de mim sabia o que queria expressar e encontrou inspiração, apoio e acolhimento nos textos das filósofas e nas filosofias feministas. Havia também uma parte de mim que só desejava imaginar outros mundos possíveis para as filósofas – pontes, caminhos, aberturas. E, assim, uma parte de mim criou um diálogo com uma leitora de filosofia.

Ao longo desta investigação, leitora, descobri que a filosofia política ocidental é uma atividade muito mais imaginativa do que se costuma admitir nos espaços acadêmicos. Ela não apenas exclui as mulheres, mas também consolida imagens-conceito que reforçam o pensamento filosófico patriarcal, ao apresentar o corpo do sexo masculino – e na Modernidade, o corpo do homem branco europeu heterossexual das elites – e suas experiências como superiores e ideais nos espaços políticos. Por meio da análise das filosofias antigas, medievais e modernas, percebi a persistência de uma história repetitiva e excludente que silencia e apaga os corpos e as experiências das mulheres e de outros corpos historicamente marginalizados. No entanto, também demonstrei que, embora apagadas e marginalizadas, as mulheres e filósofas não apenas participaram da política, mas escreveram filosofia política e desafiaram as ideias e imagens que perpetuam o pensamento patriarcal.

Com base nas reflexões apresentadas nesta tese e na metodologia da *Leitura Imagética Feminista*, quero enfatizar a necessidade de refletirmos mais profundamente

sobre as imagens-conceito nos textos filosóficos: como elas nos são apresentadas, suas repetições e descontinuidades. É crucial considerar como as imagens podem nos levar a imaginar outros espaços políticos mais plurais, mas também como, através de uma leitura desatenta, podem naturalizar ideias e pressupostos que, se não forem identificados e desafiados, passam despercebidos.

Além disso, acredito que minha Leitura reflete a necessidade de reimaginar as imagens-conceito tradicionais da política e redimensionar o espaço político, a filosofia política e a história da filosofia ocidental. Utilizo o conceito de “redimensionamento estético-político” para me referir, por exemplo, à estratégia empregada por Volúmnia para efetuar mudanças significativas no espaço político romano; à Pizan, que usou uma Metáfora Arquitetônica para criar uma cidade ideal para as mulheres; à Cavendish, que convidou as mulheres a criarem e governarem mundos como lhes aprouvesse; e à todas as filósofas citadas, que de uma forma ou outra, criticaram os artifícios criados pelo pensamento patriarcal. Com essas contribuições, procuro ressaltar a importância de abordagens interdisciplinares na filosofia, promovendo o diálogo entre epistemologia, filosofia política e estética feministas, para a compreensão e construção de filosofias feministas e das Histórias das Filósofas.

Entendo que meu método-horizonte da Leitura Imagética Feminista representa uma contribuição significativa para as reivindicações, lutas e disputas contra as fronteiras e divisões hierárquicas excludentes presentes na política, na filosofia, na filosofia política e na história da filosofia ocidental. Ao questionar essas fronteiras, leitora, estamos lutando pelo redimensionamento estético-político, que busca desafiar as divisões tradicionais entre estética e política. O que foi tradicionalmente considerado espaço político, corpo político e experiência política pelo cânone filosófico ocidental e pela História da Filosofia da Mente Caminhante pode e deve ser objeto de disputa. A reinterpretação das imagens-conceito à luz das contribuições das filósofas do passado e das filosofias feministas contemporâneas pode abrir novos caminhos para a construção de uma filosofia mais justa, criativa e plural.

Embora esta tese tenha abordado aspectos centrais da exclusão dos corpos das mulheres nos textos da filosofia política ocidental, há áreas que podem ser aprofundadas em pesquisas futuras, como as contribuições das filósofas não ocidentais, decoloniais, queer, indígenas e africanas, bem como as intersecções entre gênero, raça, etnia e classe, dentre outros marcadores sociais, nas imagens-conceito filosóficas. Investigações

posteriores poderiam expandir essa análise para incluir outras tradições filosóficas e aprofundar a compreensão das complexas dinâmicas de exclusão.

Espero, contudo, que minha *Leitura Imagética Feminista* seja compreendida como uma abordagem que busca criar uma ponte e abrir caminhos para as Histórias das Filósofas, considerando a diversidade de mulheres, metodologias e contextos históricos. Desejo também que seja percebida como uma contribuição para a construção de uma filosofia ampliada e criativa, que acolha e celebre as filosofias das margens e/ou aquelas que foram marginalizadas, incluindo a filosofia brasileira e amazônida, com seus mitos e imagens, pois esta tese é, sobretudo, uma criação situada de uma filósofa amazônida.

Entendo que, por meio da prática contínua da *Leitura Imagética Feminista*, podemos aprofundar nossa compreensão das imagens-conceito nos textos filosóficos, permitindo-nos refletir sobre quais imagens desejamos manter em nossos textos, quais devemos recusar e deixar no esquecimento, e quais podem expandir o alcance das filosofias políticas feministas.

A imagem-conceito da *Metáfora do Corpo Político Masculino* é uma das mais antigas e persistentes na filosofia política ocidental, ainda está fortemente presente tanto na revisitação dos textos do cânone filosófico ocidental quanto nos debates políticos contemporâneos. Muitas vezes, essa imagem-conceito não é identificada criticamente pelos que fazem parte do campo filosófico e, portanto, é aceita sem questionamento. Por isso, espero que esta tese contribua para começar a reverter essa tendência e que sirva como um impulso para aprofundarmos nossas reflexões sobre as mulheres, os corpos, as imagens e a imaginação. Ressignificar antigas imagens e criar novas imagens-conceito pode abrir caminhos para repensar os espaços políticos e as experiências políticas de forma a desafiar os pressupostos que fundamentam ideias patriarcais, racistas, capitalistas, capacitistas, coloniais, antropocêntricas e cisheteronormativas.

Então, leitora, é isso. Que possamos continuar imaginando juntas – com ousadia, poesia e curiosidade – novos mundos, novos espaços, novos corpos e novas histórias. Afinal, cada imagem que desafiamos e cada conceito que reimaginamos é uma porta aberta para um futuro mais plural e criativo.



## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADELMAN, Janet. 'Anger's my meat': Feeding, Dependency and Aggression in Coriolanus'. In: **Representing Shakespeare: New Psychoanalytic Essays**, ed. Murray M. Schwartz and Coppelia Kahn. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1980.
- ADRADOS-RODRIGUEZ, Francisco. **Historia de la fábula greco-latina. I-III**. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1987.
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994.
- AGOSTINHO, Santo. **The City of God**, Volume I. Editado por Marcus Dods. Produzido por Douglas L. Alley, III, Charlene Taylor, Joe C e a equipe de revisão. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/ebooks/45304>>. Acesso em: 8 ago. 2024. Edição de 8 de abril de 2014.
- ALCOFF, Linda; POTTER, Elisabeth. **Feminist Epistemologies**. New York e London: Routledge, 1993.
- ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (Eds.). **Feminist epistemologies**. New York: Routledge, 1993.
- AMBRÓSIO, Santo. **Examerão**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões Sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução de Édna de Marco. Revisão de Claudia de Lima Costa e Simone Pereira Schmidt. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 223-236, 2000.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARENDT, H. **A Condição Humana**. Trad. de Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia. – Rio de Janeiro: Forense, 2018.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco; Poética**. - São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. - São Paulo: Edipro, 2019.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Maria do Carmo Zanini e Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Oeconomica**. Oxford: Clarendon Press, 1920. Disponível em: <<https://archive.org/details/oeconomica01arisuoft/page/1343/mode/2up>>. Acesso em: 09 agosto 2024.

ARISTÓTELES. **On the Generation of Animals**. Oxford: Clarendon Press, 1912.

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

ASTELL, Mary. **A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest**. Toronto: Broadview Press, 2017.

ASTELL, Mary. **A Serious Proposal to the Ladies, for the Advancement of their True and Greatest Interest: In Two Parts**. Londres: Richard Wilkin, 1697. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/54984/pg54984-images.html>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024. 2017.

ASTELL, Mary. **Some Reflections upon Marriage: With Additions**. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/61143/pg61143-images.html>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024. 1706.

AVERELL, William. **A Miraculous Combat of Contrarities**. Londres: Printed by John Charlewood for Thomas Butter, 1588.

BACON, Francis. **Nova Atlantis**. 1627. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/ebooks/2434>>. Acesso em: 09 agosto 2024.

BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza e Nova Atlântida**. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1973.

BACON, Francis. **O progresso do Conhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

BACON, Francis. **The Advancement of Learning**. Auckland: The Floating Press, 2010.

BALDO, Milene Cristina da Silva. **Mundo Resplandecente, de Margaret Cavendish: estudo e tradução**. Campinas, São Paulo: [s.n.], 2014

BARTON, Carlin A. **Roman Honor: The Fire in the Bones**. Berkeley: University of California Press, 2001.

BATTERSBY, Christine. **Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

BAUMGARTEN, A. B. Estética. In: DUARTE, Rodrigo (org.). **O Belo Autônomo: Textos Clássicos de Estética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERNARD, Saint. **On Consideration**. Oxford: Clarendon Press, 1908.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: Nova Versão Internacional (NVI). 11. ed. São Paulo: Editora Vida, 2001.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, L. F. O feminismo e a refundação da teoria política. In: BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. **Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras**. São Paulo: Editora Horizonte, 2012.

BLACK, M. Como as metáforas funcionam: uma resposta a D. Davidson. In: SACKS, Sheldon (Org.). **Da metáfora**. São Paulo: Educ, 1992.

BLACK, M. Metaphor. In: **Models and metaphor**. Ithaca: Cornell University Press, cap. 3, 1962.

BLACK, M. More about metaphor. In: ORTONY, A. (Ed.). **Metaphor and Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BLOCH, R. Howard. **The Anonymous Marie de France**. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2003.

BLOOM, Harold. **O cânone ocidental: os livros e a escola do tempo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1994.

BOBBIO, Norberto. **Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna**. Tradução. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Disponível em: <[https://books.google.com/books/about/Sociedad\\_y\\_estado\\_en\\_la\\_filosofia\\_polí.html?id=IqYPOwAACAAJ](https://books.google.com/books/about/Sociedad_y_estado_en_la_filosofia_polí.html?id=IqYPOwAACAAJ)>. Acesso em: 10 agosto 2024.

BODIN, Jean. **Les Six Livres de la République**. Tradução de M.J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1955.

BODIN, Jean. **Six Books of the Commonwealth**. Oxford: Blackwell's Political Texts, 1955.

BORDO, S. R.; JAGGAR, A. M. **Gênero, corpo, conhecimento**. – Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1997.

BØRRESEN, Kari Elisabeth. **Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas**. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.

BORRESEN, Karin E. Women's Studies of the Christian Tradition. In: FLOISTAD, Gutorm (Ed.). **Contemporary philosophy: a new survey**. Volume 6: Philosophy and Science in the Middle Ages. Springer-Science+Business Media, B.V., 1990.

BOTTICI, Chiara. **A Philosophy of Political Myth**. New York: Cambridge University Press, 2007.

BOTTICI, Chiara. **Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary**. New York: Columbia University Press, 2014.

BOTTICI, Chiara. Imagination, Imaginary, Imaginal: Towards a New Social Ontology?. **Social Epistemology**, volume 33, nº 5, 2019.

BUCHANAN, Carole A. *The Theme of Fortune in the Works of Christine de Pizan*. 1994. 409 f. Tese (**Doutorado em Filosofia**). University of Glasgow. 1994.

CALVINO, João. Carta a John Knox. In: KNOX, John. **The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women**. 2020. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/9660/pg9660-images.html#Footnote1>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

CASTRO, Susana de. Filosofia Grega Feminista. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia. **Filosofia Feminista**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2023.

CAVENDISH, Margaret. Discursos Femininos. In: **Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places**. 1. ed. 1662. Disponível em: <<https://germinablog.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/09/discursos-femininos-completo.pdf>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

CAVENDISH, Margaret. **Philosophical and Physical Opinions**. 1655. Disponível em: <<http://digitalcavendish.org/complete-works/philosophical-and-physical-opinions-1655/>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

CAVENDISH, Margaret. The Body, Time, and Mind, Disputed for Preeminency. In: **Philosophical and Physical Opinions**. Londres: J. Martin e J. Allestrye, 1656.

CESAREIA, Eusébio de. De laudibus Constantini. In: **The oration of Eusebius Pamphilus in praise of the emperor Constantine pronounced on the thirtieth anniversary of his reign**. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

CESAREIA, Eusébio de. *De laudibus Constantini*. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (editores). **The Oration of Eusebius Pamphilus in Praise of the Emperor Constantine Pronounced on the Thirtieth Anniversary of His Reign**. Série: A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Volume I. Edinburgh: T&T Clark; Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company. Disponível em: Christian Classics Ethereal Library. 1890.

CESAREIA, Eusébio de. **De laudibus Constantini. In: The oration of Eusebius Pamphilus in praise of the emperor Constantine pronounced on the thirtieth anniversary of his reign**. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html>>. Acesso em: 09 agosto 2024.

CHRISTINE, de Pisan. **The selected writing of Christine de Pizan**. New York: Norton Critical Edition, 1996.

CHRYSTAL, Paul. **Women at War in the Classical World**. London: Pen & Sword Military, 2017.

CÍCERO, Marco Túlio. **Dos Deveres (De Officiis)**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CLARAVAL, Bernardo de. **St. Bernard's Treatise on Consideration**. Dublin: Brown and Nolan, 1921.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e apolítica do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CONLEY, John J. **Marie Le Jars de Gournay (1565—1645)**. Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/gournay/>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024.
- CONLEY, John J. Marie de Gournay (1565—1645). **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/gournay/>>. Acesso em: 8 ago. 2024.
- CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; e VIGARELLO, Georges. **História do Corpo: da Renascença às Luzes**, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- CORBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1984.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o Corpo: Pensar com Foucault**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Three Women in Dark Times: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil**. Tradução de G. M. Goshgarian. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la. **Hombres necios**. 1689. Disponível em: <<https://eada.lib.umd.edu/text-entries/509/>>. Acesso em: 10 agosto 2024.
- CUSA, Nicolau. **A Doutra Ignorância**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- DALMIYA, V.; ALCOFF, L. Are old wife's tale's justified?. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elisabeth. **Feminist Epistemologies**. New York and London: Routledge, 1993.
- DALY, M., **Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism**. Boston, Mass., Beacon Press, 1978.
- DANIEL, Stephen H. **Political and Philosophical Uses of Fables in Eighteenth-Century England**. Athens: University of Georgia Press, 1982.
- D'ÁVILA, Santa Teresa. **As moradas do castelo interior**. É Realizações, 2014.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELANY, Sheila. Mothers to Think Back Through: Who Are They? The Ambiguous Example of Christine de Pizan. In: KOWALSKI-WALLACE, Beth (Ed.). **Women in the Middle Ages and the Renaissance: Literary and Historical Perspectives**. Chicago: University of Notre Dame Press, 1987. p. 177-196.
- DEPLAGNE, Luciana Calado. **Querelle des Femmes: Mapeamento em Português**. São Paulo: Editora XYZ, 2021.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DEUSTCHER, Penelope. **Yielding Gender: Feminism, Deconstruction and the History of Philosophy**. London: Routledge, 2002.

DIETZ, Mary G. **Turning Operations: Feminism, Arendt, and Politics**. Nova York: Routledge, 2002.

DIO, Cassius. **Roman History**, Volume I: Books 1-11. Tradução de Earnest Cary e Herbert B. Foster. Loeb Classical Library 32. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

DIO, Cassius. **Dio's Roman History**. London: William Heinemann, 1938.

DIONYSIUS of Halicarnassus. **The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus**. Tradução de Earnest Cary, Ph.D., com base na versão de Edward Spelman. Em sete volumes (Vol. VII). London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950.

DRAKE, Mary de la Rivière. **An Essay in Defence of the Female Sex, &c**. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/57596/pg57596-images.html>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024.

DUSSEL, Enrique. **1492, O Encobrimento do Outro: A Origem do Mito da Modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v. (Originalmente publicado em 1939)

ELSHTAIN, Jean Bethke. **Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought**. New Jersey: Princeton University Press, 1993[1981].

FEDERICI, Silvia. **Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism**. Oakland: PM Press, 2020.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa:mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FILMER, Robert. **Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer**. Oxford: B. Blackwell, 1949.

FILMER, Robert. **Patriarcha, or the Natural Power of Kings**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

FORHAN, Kate Langdon (Ed.). **The Book of the Body Politic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FRAISSE, Geneviève. **Los Excesos del Género: Concepto, Imagen, Desnudez**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2016.

FRANCE, Marie de. **The Fables of Marie de France: An English Translation**. Tradução de Harriet Spiegel. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

- GALILEI, Galileu. **O Ensaíador**. Coleção “Os Pensadores” Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- GARDNER, Jane F. **Women in Roman Law and Society**. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- GARLAND-THOMSON, Rosemarie. **Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature**. New York: Columbia University Press, 1997.
- GATENS, Moira. **Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- GATENS, Moira. **Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality**. London: Routledge, 1996.
- GATENS, Moira. Feminism, Philosophy and Riddles Without Answers. In: PATEMAN, Carole; GROSZ, Elizabeth. **Feminist Challenges**. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- GEBARA, Ivone. **Esperança feminista**. São Paulo: Editora Vozes, 2022.
- GIBBS, Kathleen Laura. **Lost in a Twn of Pigs: The Story of Aesop’s Fables**. Bell & Howell Information and Learning Company, 2000.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Brasileiro: Formação e Contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- GOURNAY, Marie Le Jars de. **A queixa das damas**. Tradução de Cinelli Tardiolli Mesquita e Martha Tremblay-Vilao. Outra Margem: Revista de Filosofia, n. 3, 2018.
- GOURNAY, Marie Le Jars de. **Igualdade entre homens e mulheres**. Tradução e nota introdutória de Clêmie Ferreira Blaud. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10, jul./dez. 2020.
- GRAHAM, Catharine Macaulay. **Cartas sobre educação com observações acerca de assuntos religiosos e metafísicos**. Tradução de Camila Kulkamp. São Paulo: Editora Dialética, 2024.
- GREEN, Karen. “Isabeau de Bavière and the Political Philosophy of Christine de Pizan”. **Historical Reflections / Réflexions Historiques**, Vol. 32, No. 2, Summer 2006, pp. 247-272.
- GREEN, Karen; MEWS, Constant J. **Healing the Body Politic: the Political Thought of Christine de Pizan**. Belgium: Brepols, 2005.
- GREGÓRIO de Nissa. **A Criação do Homem; A Alma e a Ressurreição; A Grande Catequese**. São Paulo: Paulus, 2011.
- GRENZ, Stanley J.; KJESBO, Denise Muir. **Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.

GREY, Mary C. **Reclaiming Mary: A Task for Feminist Theology**. *The Way*, v. 29, p. 7-17, 1989.

GROSZ, Elizabeth. **Sexual Subversions: Three French Feminists**. Australia: Allen & Unwin, 1989.

HALE, David G. **Intestine Sedition: The Fable of the Belly in Early Modern England**. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

HALICARNASSUS, Dionysius of. **The Roman Antiquities**. London: William Heinemann LTD, 1945.

HANLEY, Sarah. "The Politics of Identity and Monarchic Government in France: The Debate over Female Exclusion". In: **Women Writers and the Early Modern British Political Tradition**, ed. Hilda Smith, Cambridge, 1998, pp. 289-304.

HANLEY, Sarah. Configuring the Authority of Queens in the French Monarchy, 1600s-1840s. **Historical Reflections / Réflexions Historiques**, Vol. 32, No. 2, Summer 2006, pp. 453-464.

HANLEY, Sarah. Mapping Rulership in the French Body Politic: Political Identity, Public Law and the King's One Body. **Historical Reflections/ Reflexions Historiques** 23, 1997: 129-49.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero - Pagu/Unicamp, 1995.

HARAWAY, Donna. Saberes situados: a questão científica no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: NOGUEIRA, Maria Aparecida Brzezinski; SMITH, Maria Célia Marcondes (Orgs.). **A reinvenção da natureza: feminismo e os desafios da ciência**. Tradução de Lúcia A. B. Leite e Nísia Trindade Lima. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 9-27.

HARDING, Sandra. **The Science Question in Feminism**. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

HARDING, Sandra. **Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives**. New York: Cornell University Press, 1991.

HIRSCHMANN, Nancy J. Immanuel Kant – The Inner World of Freeman. In: SHAPIRO, Ian; SKOWRONEK, Stephen; GALVIN, Daniel (Eds.). **Rethinking Political Institutions: The Art of the State**. Nova York: NYU Press, 2007. p. 159-177.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.

HULT, David F. (Ed.). **Debate of the Romance of the Rose**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

HUME, David. **Da Origem e Progresso das Artes e Ciências**. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [1742].



HUNTER, David G. **The Paradise of Patriarchy: Ambrosiaster on Woman as (not) God's Image.** In: CLARK, Elizabeth A.; RUETHER, Rosemary Radford (Ed.). *Theology and Sexuality: Classic and Contemporary Readings.* Nova York: HarperCollins, 1992. p. 45-67.

IGREJA CATÓLICA. Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. **Declaração Inter Insigniores sobre a Questão da Admissão de Mulheres ao Sacerdócio Ministerial.** Aprovada por Paulo VI em 15 de outubro de 1976. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19761015\\_inter-insigniores\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html)>. Acesso em: 10/08/2024.

IRIGARAY, Luce. **Este Sexo Que Não é Só Um: Sexualidade e Status Social da Mulher.** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2017.

IRIGARAY, Luce. **Speculum of the Other Woman.** Gillian Gill, trans. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985 [1974].

IRIGARAY, Luce. **This Sex Which is Not One,** Ithaca, Cornell University Press, 1985b [1977].

JACOBS, Joseph. **The Fables of Aesop.** London: Nutt, 1889.

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan (Orgs.). **Gênero, corpo, conhecimento.** Tradução de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.

JOHANSON, Izilda. Michèlle Le Doeuff. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: **Mulheres na Filosofia**, V. 7, N. 3, 2022, p. 01- 12. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/filosofas/michele-le-doeuff/>>.

KAHN, Coppelia. 'The Milking Babe and the Bloody Man in Coriolanus and Macbeth,' In: *Man's Estate: Masculine Identity in Shakespeare.* Berkeley: University of California Press, pp.151-192, 1981.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Tradução de Valerio Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime.** Lisboa: Edições 70, 2012.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEEGAN, Peter. **Livy's Women: Crisis, Resolution, and the Female in Rome's Foundation History.** London e New York: Routledge, 2021.

KELLER, Evelyn Fox. **Reflexiones sobre Género y Ciencia.** Valencia: Edicions Alfons El Magnanim, 1991 [1985].

KELLY, Joan. Early Feminist Theory and the ‘Querelle des Femmes’, 1400-1789. In: KELLY, Joan. *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. p. 65-109.

KERN, L. **Cidade feminista: a luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel. 2021.

KITTAY, Eva Feder. **Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds**. New York: Oxford UP, 2019.

KNOX, John. **The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women**. 2020. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/ebooks/9660>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

KORSMEYER, Carolyn. Feminist Aesthetics, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em:<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-aesthetics/>>.

KORSMEYER, Carolyn. **Gender and Aesthetics: an introduction**. Routledge: London, 2004.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum**. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

KULKAMP, Camila. A atualidade da obra “A Cidade das Damas”: identidades e estratégias políticas. **Revista Ideação**, n. 42, p. 85-100, jul./dez. 2020.

KULKAMP, Camila. **Christine de Pizan e o Corpo Político**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/50206171/Christine\\_de\\_Pizan\\_e\\_o\\_Corpo\\_Pol%C3%ADtico](https://www.academia.edu/50206171/Christine_de_Pizan_e_o_Corpo_Pol%C3%ADtico)>. Acesso em: 10 de agosto de 2024. 2021.

KULKAMP, Camila. **Christine de Pizan na França do Século XV: a Autoridade Política das Mulheres e a Lei Sálica**, 2020. Disponível em: <[https://www.academia.edu/44727142/Christine\\_de\\_Pizan\\_na\\_Fran%C3%A7a\\_do\\_s%C3%A9culo\\_XV\\_a\\_Autoridade\\_Pol%C3%ADtica\\_das\\_Mulheres\\_e\\_a\\_Lei\\_S%C3%A1lica](https://www.academia.edu/44727142/Christine_de_Pizan_na_Fran%C3%A7a_do_s%C3%A9culo_XV_a_Autoridade_Pol%C3%ADtica_das_Mulheres_e_a_Lei_S%C3%A1lica)> Acesso em: 10 de Agosto de 2024.

KULKAMP, Camila. **Alguns sentidos sobre o “corpo” na obra a Cidade das Damas**. *Revista Filosofia e História da Ciência*, v. 49, n. 2. 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.253175>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024.

KULKAMP, Camila. **Hipátia: vida, representações e morte**. 2020. Disponível em: <[https://www.academia.edu/43369505/Hip%C3%A1tia\\_vida\\_representa%C3%A7%C3%B5es\\_e\\_morte](https://www.academia.edu/43369505/Hip%C3%A1tia_vida_representa%C3%A7%C3%B5es_e_morte)> Acesso em: 10 de agosto 2024.

KULKAMP, Camila. **As filósofas da antiguidade e o apagamento das mulheres na filosofia**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/42334499/As\\_fil%C3%B3sofas\\_da\\_antiguidade\\_e\\_o\\_apagamento\\_das\\_mulheres\\_na\\_filosofia](https://www.academia.edu/42334499/As_fil%C3%B3sofas_da_antiguidade_e_o_apagamento_das_mulheres_na_filosofia)> Acesso em: 10 de agosto de 2024

LA FONTAINE, Jean de. **Fables**. Paris: Desaint & Saillant, 1755.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metaphors we live by**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LAMOUREUX, Diane. Público/Privado. In: HIRATA, Helena...[et al.] (orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

LANGE, Lynda. **Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau**. United States of America: The Pennsylvania State University, 2002.

LE DŒUFF, M. **L'Imaginaire Philosophique**. Paris: Payot, 1980.

LE DŒUFF, M. **The Philosophical Imaginary**. London: Athlone, 1989.

LERNER, Gerda. **The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy**. Nova York: Oxford University Press, 1993.

LIAO, Shen-yi; GENDLER, Tamar. Imagination. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/imagination/>>. Acesso em: 09 ago. 2024.

LIPPARD, Lucy. **From the Center: Feminist Essays on Women's Art**. New York: Dutton, 1976.

LITTLEMORE, Jeanette. **Metaphors in the mind: sources of variation in embodied metaphor**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

LÍVIO, Tito. **História de Roma**. São Paulo: Editora Paumape S.A., 1989.

LLOYD, Geneviève. **The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

LOCKE, John. **Two treatises of Government and a letter concerning toleration**. New York: Yale University, 2003.

LOMBROSO, Cesare. **L'uomo di genio**. Torino [etc.] : Fratelli Bocca, 1894.

LOMBROSO, Cesare. **The Man of Genius**. The Contemporary Science Series. Editado por Havelock Ellis. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/cache/epub/50539/pg50539-images.html>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024. 2015.

LOPES, Anchyses Jobim. Shakespeare – A Tragédia de Coriolano: Uma interpretação Psicanalítica a partir de Robert Stoller, Judith Butler e do filme de Ralph Fiennes. **Estudos de Psicanálise** | Belo Horizonte-MG | n. 49 | p. 55–70 | julho/2018.

LOWE, Lisa. 'Say I Play the Man I Am': Gender and Politics in 'Coriolanus'. **The Kenyon Review**, New Series, Vol. 8, No. 4, pp. 86-95, 1986.

LOYN, Henry R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006)>. Acesso em: 10 ago. 2024.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARQUES, Marcelo. **Phantasia em Platão**. Revista Tópicos 28 (2005), 57-82.

MARTINS, Maria Cristina da Silva; EGGERT, Edla. Hildegarda de Bingen. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, v. 7, n. 3, p. 14-34, 2022.

MATOS, Andityas S. de M. C. Destino e Liberdade no Pensamento Estoico Greco-Romano. **Revista Filosófica de Coimbra** – nº 43, p. 7-42, 2013.

MATTHES, Melissa M. **The Rape of Lucretia and the Founding of Republics: Readings in Livy, Machiavelli and Rousseau**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.

MCDONNELL, Myles. **Roman Manliness: Virtus and the Roman Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MCNAMARA, Jo Ann. Women and Power Through the Family Revisited. In: MCMANUS, Clare; PERRY, Ruth (Ed.). **Gender and Power in the Middle Ages**. Londres: Routledge, 2018. p. 53-74.

MECONI, David Vincent. **The One Christ: St. Augustine's Theology of Deification**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

MENUT, Albert Douglas. **Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1985.

MERCHANT, Carolyn. **The Death of Nature: Women, ecology, and the scientific revolution**. New York: Harper and Row, 1980.

MEYNELL, Letitia. Pictures, Pluralism, and Feminist Epistemology: Lessons from 'Coming to Understand'. **Hypatia**, Vol. 23, No. 4 (Oct. - Dec., 2008), pp. 1-29.

MIGUEL, Luis Felipe. Carole Pateman e a Crítica Feminista do Contrato. **RBCS** Vol. 32 nº 93 fevereiro/2017.

MILLS, Charles. **O Contrato Racial**. Rio de Janeiro: Editora ZAHAR, 2023.

MORRIS, Meaghan. **The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading, Postmodernism**. London: Verso, 1988.

MORTLEY, Raoul. **Chapter V. Michèle Le Doeuf**. p. 80-91, 1991. Disponível em: <[http://epublications.bond.edu.au/french\\_philosophers/6](http://epublications.bond.edu.au/french_philosophers/6)> Acesso em: 11 setembro 2022.

MULLIN, Amy. Art, politics and knowledge: feminism, modernity, and the separation of spheres. **Metaphilosophy**, Oxford, v. 27, n. 1-2, p. 118-145, 1996.

MULSOFF, Andreas. **Methaphor, Nation and Holocaust: the Concept of the Body Politic**. New York, Routledge, 2010.

NEDERMAN, Cary J. "Body Politics: the Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages", **Pensiero Politico Medievale** (2) 2004.

NEDERMAN, Cary J., LAWSON, N. Elaine. The Frivolity of Courtiers Follows the Footsteps of Women: Historical Women and the Crisis of Virility in John of Salisbury. In: **Ambiguous Realities**, ed. Levin, Carole and Watson, Jeanie. Detroit: Wayne State University, 1987.

NEDERMAN, Cary J.; LAWSON, N. E. The Frivolities of Courtiers Follow the Footprints of Women: Historical Women and the Crisis of Virility in John of Salisbury. In: NEDERMAN, Cary J.; LAWSON, N. E. (Ed.). **Medieval Political Theory – A Reader: The Quest for the Body Politic, 1100–1400**. Londres: Routledge, 1987. p. 113-126.

NEDERMAN, Cary J.; LAWSON, N. Elaine (Ed.). **Ambiguous Realities: Women in the Middle Ages and Renaissance**. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

NISSA, Gregório de. **A criação do homem, a alma e a ressurreição, a grande catequese**. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: Paulus Editora, 2011.

NOCHLIN, Linda. **Por que não houve grandes mulheres artistas?**. Trad. De Juliana Vacaro. Ed. Aurora: São Paulo, 2016. Disponível em: <<http://www.edicoesaurora.com/6-por-que-nao-houve-grandes-mulheres-artistas-linda-nochlin/>> Acesso em: 16 de julho 2017.

NUNES, Benedito. **Introdução à Filosofia da Arte**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

NUSSBAUM, Martha Craven. **Aristotle's De Motu Animalium**. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

O'BRIEN, Mary. **The Politics of Reproduction**. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.

OKIN, Susan Moller. **Women in Western Political Thought**. New Jersey: Princeton University Press, 2013 [1979].

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 202

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro, RJ: Editora Paz e Terra, 1993 [versão original: *The sexual contract*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1988].

PATEMAN, Carole. **Women's Writing, Women's Standing: Theory and Politics in the Early Modern Period**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

PATERSON, Annabel. **Fables of Power: Aesopian Writing and Political History**. Durham: Duke University Press, 1991.

PEREIRA, M. E. P. A psicopatologia sob a perspectiva do sujeito singular. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 22, n. 3, p. 102-121, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rlpf/a/JSJsms3XjfKhrMs9WXRzjKr/?format=pdf&lang=p>>. Acesso em: 11 julho 2024.

PERRY, Ben Edwin. **Aesopica: A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition That Bears His Name**. Urbana: University of Illinois Press, 1965.

PITKIN, Hanna Fenichel. **Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli**. Chicago: University Chicago Press, 1999 [1984].

PITKIN, Hannah. Gênero e política no pensamento de Maquiavel. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº12. Brasília, setembro - dezembro de 2013, pp. 219-252.

PIZAN, Christine de. A Cidade das Damas. In: CALADO, Luciana E. de Freitas. A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan. 2006, 368 p. Tese. (Doutorado em Letras) Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

PIZAN, Christine de. **A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies**. New York: Persea Books, 1989.

PIZAN, Christine de. *L'Avison de Christine*. Tradução e introdução de Glenda McLeod. Nova York: Garland Publishing, 1997.

PIZAN, Christine de. **The Book of the Body Politic**. New York: Cambridge University Press, 1994.

PLATÃO. **A República**. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1972. p. 67.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLUTARCH. **Plutarch's Lives**, Volume IV: Alcibiades and Coriolanus. Lysander and Sulla. Tradução de Bernadotte Perrin. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas III**. Madrid: Editorial Gredos, 1959.

POLLOCK, Griselda. **Vision and Difference: Feminism, Femininity and the Histories of Art**. New York: Routledge, 1988.

- POLLOCK, Griselda. **Differencing the Canon: Feminism and the Writing of Art's Histories**. London: Routledge, 1999.
- PORÈTE, Marguerite. **Le Mirouer des Simples Âmes**. Edição crítica de Romana Guarnieri. Turnhout: Brepols, 1986.
- POWER, Eileen. **Medieval Women**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- POWER, Kim. **Veiled Desire: Augustine on Women**. Londres: Continuum, 1996.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. 2. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RAWLS, John. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Harvard University Press, 2007.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: PAULUS, 1990.
- RICH, Adrienne. **Sobre mentiras, secretos y silencios: ensayos seleccionados**. Tradução de Pilar Vázquez Álvarez. Barcelona: Icaria, 1993.
- RICHARDS, Earl Jeffrey. Rejecting Essentialism and Gendered Writing: The Case of Christine de Pizan. In: CHANCE, Jane. **Gender and Text in the Later Middle Ages**. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
- ROONEY, Phyllis. **Gendered Reason: Sex Metaphor and Conceptions of Reason**. Hypatia vol. 6, no. 2, 1991.
- ROSA, Claudia Beltrão da. Fortuna Muliebris: um Mito Augustano (Tito Lívio. Ab Urbe Condita II, 39-40). **Revista Phoinix**, Rio de Janeiro, 19-1: 108-126, 2013.
- ROSCH, Eleanor; VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**. Cambridge: MIT Press, 1991.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Difel, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Letter to M. d'Alembert on the Theatre**. Tradução e edição de Allan Bloom. New York: Free Press, 1960. Disponível em: <<https://archive.org/details/RousseauLetterToDAlembertPoliticsTheArtsAllanBloom>>. Acesso em: 11 julho 2024.
- RUETHER, Rosemary Radford (Ed.). **Women's Studies of the Christian Tradition: A Reader in Feminist Theology**. Kansas City: Sheed & Ward, 1990.

RUETHER, Rosemary Radford. **The Liberation of Christology from Patriarchy**. 1985. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1741-2005.1985.tb02719.x>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

RUSSELL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**. São Paulo: Editora L&PM, 2017.

SAFO. **Safo: Fragmentos Completos**. São Paulo: Editora 34, 2020.

SAITO, Yuriko. **Everyday Aesthetics**. New York: Oxford University Press, 2007.

SALISBURY, John of. **Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers**. Editado e traduzido por Cary J. Nederman. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

SANDNES, Karl Olav. **Belly and Body in the Pauline Epistles**. Cambridge, U. K. ; New York : Cambridge University pRESS, 2002.

SATTLER, Janyne. Contra o “Ar Rarefeito da Teoria Moral. **Revista Ethic@**. Florianópolis, har Catarina, Brasil, v.15, n.2, p.246-259. Nov. 2016.

SATTLER, Janyne. Vidas Tomando Corpo. **Voluntas: Estudos Sobre Schopenhauer**. v.10, p.18 - 30, 2019.

SATTLER, Janyne. Christine de Pizan: questões epistemológicas e autoridade performativa. **Revista Signum**, v. 24, n. 2, 2023.

SATTLER, Janyne. Emaranhado de exclusões: o cânone, o argumento e a disputa – notas para um entendimento. In: PUGLIESE, N.; SECCO, G.; OLIVEIRA, B. (Orgs.). **Voices: Mulheres na história da filosofia** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 51-59, 2024.

SATTLER, Janyne. Lições de regeneração: os sujeitos da filosofia feminista. **PERI**, v. 15, n. 2, p. 1-15, 2023. Disponível em: <<https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/7203>>. Acesso em: 10 agosto 2024.

SATTLER, Janyne. **Que sabia ela de ser filósofa?** Florianópolis: Folha Editora, 2024.

SATTLER, Janyne. Utopias feministas: imagens e linguagem contra a normatização da vida. **Discurso**, v. 53, n. 1, p. 134-152, 2023.

SATTLER, Janyne. **Trotula de Ruggiero: Corp(u)s epistêmicos e a destreza do esquecimento**. 2021. Disponível em: <<https://germinablog.files.wordpress.com/2021/05/trotula-de-ruggiero-corpus-epistemicos-e-a-destreza-do-esquecimento.pdf>> Acesso em: 11 setembro 2022.

SATTLER, Janyne; OLIVEIRA, Vinicius Arion Aliende Palongan de. Margaret Cavendish: a ilustre filósofa de Newcastle. In: ROSA, Aline de Oliveira; CASTRO, Susana de; XAVIER, Vitória Felipe França. **Mulheres intelectuais de ontem e hoje**. - Ponta Grossa, PR: Atena, 2022.



SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de lidar com as mulheres**. Editora Martins Fontes: São Paulo, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCOTT, Joan. **Gender: A Useful Category of Historical Analysis. Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press. 1989.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Consolação a Mária**. Tradução de J. Ribeiro Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2007.

SÊNECA. Consolação a Mária. Tradução de Monica Seinmann. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. X, n. 1, p. 156-181, 2007.

SHAHAR, Shulamith. **The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages**. Londres: Methuen, 1983.

SHRANK, Cathy. Civility and the City on “Coriolanus”. **Shakespeare Quarterly**, Vol. 54, No. 4, pp. 406-423, 2003.

SILVA, Gilvan Ventura da; MARVILA, Miguel. De Laudibus Constantini: o discurso de Eusébio de Cesaréia sobre a realeza. **Dimensões**, v. 18, 2006.

SILVEIRA, Nise da. **Cartas a Spinoza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. **Platão e a Imortalidade: mito e argumentação no Fédon**. 1. ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.

SPELMAN, E., ‘Woman as Body: Ancient and Contemporary Views’, **Feminist Studies**, vol. 8, no. 1, 1982.

SPELMAN, Elizabeth V. **Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought**. Boston: Beacon Press, 1988.

SPIEGEL, Gabrielle M. **The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.

STARK, Judith Chelius (Ed.). **Feminist Interpretations of Augustine**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2007.

TAKÁCS, Sarolta A. **Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion**. Austin: University of Texas Press, 2008.

TAYLOR, Wm. M. **John Knox**. Nova York: A. C. Armstrong & Son. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/files/34191/34191-h/34191-h.htm>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024. 1885.

THIELE, Bervely. Vanishing acts in social and political thought. In: PATEMAN, Carole; GROSZ, Elizabeth (edit). **Feminist Challenges**. Boston: Northeastern University Press, 1986.

TORJESEN, Karen Jo. **When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity**. Nova York: HarperSanFrancisco, 1995.

TRUTH, Sojourner. **E não sou uma mulher?**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em: 10 de agosto de 2024.

TUANA, Nancy. **Women and the history of philosophy**. Minnesota: Paragon House, 1992.

ULLMANN, Walter. **Escritos sobre Teoría Política Medieval**. Tradução de Santiago Riera. 2. ed. Barcelona: Ediciones Paidós, 2003.

WALTON, Kendall. **Mimesis as make-believe: On the foundations of the Representational Arts**. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

WHALEN, Logan E. (Ed.). **A Companion to Marie de France**. Leiden: Brill, 2011.

WHALEN, Logan E. **Marie de France and the Poetics of Memory**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.

WILSHIRE, Donna. Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

WITT, Charlotte; SHAPIRO, Lisa. Feminist History of Philosophy. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/feminism-femhist/>>. Acesso em 24 setembro 2024.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos Direitos da Mulher**. São Paulo: Boitempo, 2016.

WOOLF, Virgínia. **Um Teto Todo Seu**. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

WUENSCH, Ana Míriam. A Cidade-Mundo de Christine de Pizan. In: BROCHARDO, Cláudia Costa; DEPLAGNE, Luciana Calado. **Vozes de mulheres da Idade Média**. João Pessoa. Editora UFB, 2018.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

ZAMBRANO, María. **Hacia un saber sobre el alma**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

ZERILLI, Linda M. G. **Feminism and the Abyss of Freedom**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

ZIRBEL, Ilze. Uma Teoria Político-feminista do Cuidado. (Tese de Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil, 2016.