

revista cactácea educação filosofia

Sumário

Editorial: Mulheres negras, latino-americanas e caribenhas 1

Objetificação do corpo feminino e violência de gênero: atravessamentos na subjetividade feminina entre gênero, raça e psicanálise 3

Corpos sob cerco: o fantasma do gênero e a máquina de apagamento do Vaticano .. 24

(Re)existir na Educação Matemática: escrevivências de uma professora negra 38

A Cultura da Cesárea e a Violência Obstétrica no Brasil: Pistas sobre a sua Interrelação e Apontamentos sobre o Futuro 51

Um Defeito de Cor? Rupturas Decoloniais e limites ontoepistêmicos entre a liberdade e a necessidade 65

Heranças entre mulheres: corpo, trabalho, violência e formas de resistência em *Corpo desfeito*, de Jarid Arraes 76

A nação interrompida: contra-arquivo e temporalidade nas poéticas negras transatlânticas 104

Viver à margem da impossibilidade - Ser mulher, mãe e negra no Brasil 117

Laudelina de Campos Melo: entre o trabalho doméstico e a ação política 124

corporificação da linguagem e a performatividade na canção "serei a", de Linn da Quebrada 136

Reflexões acerca do trabalho no cotidiano das mulheres que residem em áreas rurais 149

Resumo do artigo "Olhares para a formação e escolarização de mulheres travestis e transexuais" 153

Barbárie e pós-educação 156

Por uma epistemologia ch'ixi da ia em chave de uma lógica paraconsistente: nem oposição binária tecnologia/tradição, nem fusão harmônica 162

Nietzsche e o livro de Isaías: entre a morte de Deus e a esperança messiânica 182

O empobrecimento da experiência como forma contemporânea
da barbárie: um diálogo entre Nietzsche e Foucault 206

A cruz e o martelo: Nietzsche contra Paulo de Tarso e a genealogia
do cristianismo 233

O Perspectivismo Guarani Como um Personalismo Fenomênico..... 256

Entre o Aplicativo e a Incubadora: Proposta de Modelo Crítico-Conceitual para o Fenômeno da Dualidade Estrutural do Empreendedorismo no Brasil 276

Quando o pincel pesa: adoecimento, intensificação e romantização do trabalho educacional no século XXI..... 290



Editorial: Mulheres negras, latino-americanas e caribenhas

Ofélia Maria Marcondes

O dia 03 de junho de 2026 pode parecer para vocês um dia comum, ordinário, como qualquer outra quarta-feira, mas, para nós, não. Foi o dia em que a Hevelyn Sabrina Silva Santos, da Associação Filosofia e Libertação (AfyL Brasil), nos colocou num grupo de *WhatsApp* para a organização de um evento único, fundamental: I Ciclo de Conversas Mulheres Negras, Latino-americanas e Caribenhas em comemoração ao dia 25 de julho, data em que celebramos o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha e o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra[1], reafirmando nossa luta pela igualdade racial e de gênero.

Tereza de Benguela, a rainha Tereza, comandava o quilombo em regime de parlamento com estrutura político-administrativa formada por um senado, mantinha um sistema de defesa com armas trocadas com brancos ou subtraídas de vilas próximas. No quilombo, objetos de ferro eram transformados em instrumentos de trabalho. Foi perseguida e morta pela milícia da época, como descrito nos Anais de Vila Bela do ano de 1770[2].

Tereza, a maldita, para o Estado, a desaventurada, por não se manter no seu papel de escrava, foi morta por liderar o quilombo, por ser mulher negra que lutou para proteger os seus. Um silenciamento provocado pela força do Estado contra as forças ditas rebeldes. Uma morte como exemplo. A morte de uma mulher que exercia uma liderança como exemplo às lideranças que não podem e não devem reagir contra a ordem das coisas, em outras palavras, ao que está instituído, e às mulheres que necessitam, de modo institucional, permanecer na sua insignificância. A morte de

[1] Lei nº 12.987/2014.
[2] Amado, J., & Anzai, L. C. (2006). *Anais de Vila Bela: 1734-1789* (Coleção Documentos Preciosos). EdUFMT.

Tereza foi também a morte de uma experiência sociopolítica alternativa ao regime vigente. Os fugitivos também foram mortos, mas só a cabeça de Tereza foi exposta. O corpo de uma mulher que é colocado a público para aterrorizar, para colocar limites, para dar a crer que a ordem estabelecida deve ser mantida.

Tereza é um símbolo e também o retrato das mulheres negras que, no Brasil, somam 60,6 milhões de pessoas segundo o levantamento de 2023 realizado pelo Ministério da Igualdade Racial [3]. Somos 11,30 milhões de mulheres pretas e 49,30 milhões, pardas. Números expressivos que carregam dores, sonhos, desejos, aflições, amarguras, alegrias e muita luta. Uma luta cotidiana nos lares brasileiros de famílias majoritariamente monoparentais, em sua maioria, sendo a mãe, a provedora, a mulher que leva pela mão suas filhas e seus filhos, que podem contar apenas com outras mulheres. Estão nas comunidades, nas escolas, nos hospitais, nas universidades, nas periferias, nas fronteiras, nas margens. Um número que tem cor, classe social e gênero. Vítimas de feminicídio. Mulheres que são mortas pelo simples fato de serem mulheres.

Vejamos o caso de Beatriz Nascimento, filósofa e ativista brasileira que viveu e morreu no século XX. Beatriz, diferentemente de Tereza, foi morta por seu cotidiano, por um homem que maltratava a companheira. Beatriz, ao defender outra mulher, ao não suportar a violência estrutural que ainda tem ressonância no cotidiano de muitas mulheres, foi assassinada. Uma pensadora, na defesa de seus princípios, mesmo na vida hodierna, se encontrou com a morte violenta. Um feminicídio.

Hevelyn nos reuniu e decidimos por um evento de fôlego, acontecendo de modo virtual e ao longo do mês de julho. A AFyL é espaço de reflexões e de lutas, de estudos e de debates. Juntas, juntos e juntes lutamos por um mundo cada vez melhor, em luta contra as relações de opressão. Ao longo do mês de julho de 2026 realizamos mesas temáticas, rodas de conversa, debates e momentos culturais. Disso resultou o Dossiê que agora apresentamos em nossa Revista Cactácea, parceira da AfyL e que tem como meta principal ser espaço de visibilidade para as invisibilizadas e os invisibilizados, espaço de voz para quem foi silenciada e silenciado.

O trabalho da AfyL e o I Ciclo de Conversas Mulheres Negras, Latino-americanas e Caribenhas está nas redes sociais. No canal do YouTube estão os vídeos do evento:

https://www.youtube.com/playlist?list=PLLhSds1OwIZgO1hRzxgMF7N4Igmh9_UGw.

Acesse. Assista. Acompanhe. Curta. Participe.

[3] https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/informativos/informe-edicao-mulheres-negras.pdf

A melhor apresentação que podemos ter é Lélia Gonzalez que "gritou": *o lixo vai falar, e numa boa*[4]. O lixo, aquilo que é descartado, excluído, que é um entulho, um algo desimportante, que não tem utilidade. O lixo também pode ser político: é a escória, a ralé, o que é posto à margem da sociedade. Para se livrarem do lixo: limpeza étnica, silenciamento, epistemicídio, invisibilização, descarte, incineração, deixar apodrecer. Tereza foi silenciada pela morte. Beatriz também. Sejamos suas vozes e seus rostos.

Boa leitura!

Autora:
Ofélia Maria Marcondes
Filósofa e pedagoga. Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Atua como docente nos cursos de Licenciatura do Instituto Federal de São Paulo (IFSP), Câmpus Registro.
Líder do grupo de pesquisa Mandacaru: educação e filosofia:
http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/4273081596423963
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2775-2785
Lattes: http://lattes.cnpq.br/3976550232672957

[4] GONZALEZ, Lélia. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos.* Flávia Rios e Márcia Lima (orgs). Zahar, p. 78.



Objetificação do corpo feminino e violência de gênero: atravessamentos na subjetividade feminina entre gênero, raça e psicanálise

Maria Vitoria Camargo Domingues, Gabriella Proença de Souza, Fábio Sagula de Oliveira

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo compreender os atravessamentos da objetificação do corpo feminino e da violência de gênero na constituição da subjetividade feminina, à luz da psicanálise freudiana e kleiniana, considerando as articulações entre gênero, raça e classe, com atenção às experiências de mulheres negras. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, desenvolvida por meio de revisão narrativa, de caráter teórico-bibliográfico, fundamentada em obras psicanalíticas e produções científicas relacionadas à feminilidade, objetificação, violência de gênero, raça e subjetividade. A análise evidencia que a objetificação do corpo feminino constitui um fenômeno histórico, social e cultural sustentado por estruturas patriarcais e por dispositivos que reduzem a mulher à condição de objeto de desejo, controle e dominação. Observa-se, ainda, que esses processos não se manifestam de forma homogênea, sendo atravessados por marcadores de raça, classe e sexualidade, especialmente no caso das mulheres negras, cujos corpos foram historicamente submetidos à desumanização e à hipersexualização. A partir das contribuições de Freud e Klein, compreende-se que tais experiências podem produzir repercussões significativas na subjetividade, mobilizando sentimentos de culpa, desvalorização, submissão e mecanismos defensivos, além de favorecer a repetição de vínculos violentos. Ressalta-se, por fim, a importância de uma escuta psicanalítica ética e sensível, capaz de reconhecer a violência como experiência real e socialmente

estruturada, sem reduzi-la a fenômenos exclusivamente intrapsíquicos, favorecendo processos de elaboração, integração e resgate da autonomia subjetiva.

Palavras-chave: *Objetificação do corpo feminino; Violência de gênero; Raça; Feminilidade; Subjetividade feminina; Psicanálise.*

ABSTRACT

This study aims to understand the ways in which the objectification of the female body and gender-based violence affect the constitution of female subjectivity, from the perspective of Freudian and Kleinian psychoanalysis, considering the intersections between gender, race, and class, with particular attention to the experiences of Black women. This is a qualitative study conducted through a narrative review of a theoretical and bibliographic nature, based on psychoanalytic works and scientific literature related to femininity, objectification, gender-based violence, race, and subjectivity. The analysis indicates that the objectification of the female body constitutes a historical, social, and cultural phenomenon sustained by patriarchal structures and mechanisms that reduce women to the position of objects of desire, control, and domination. It is also observed that these processes do not affect all women in the same way, as they are shaped by markers of race, class, and sexuality, particularly in the case of Black women, whose bodies have historically been subjected to dehumanization and hypersexualization. Based on the contributions of Freud and Klein, these experiences may have significant repercussions on subjectivity, mobilizing feelings of guilt, devaluation, and submission, as well as defensive mechanisms, and may contribute to the repetition of violent relationships. Finally, the study emphasizes the importance of ethical and sensitive psychoanalytic listening capable of recognizing violence as a real and socially structured experience, without reducing it to exclusively intrapsychic phenomena, thereby fostering processes of elaboration, integration, and the recovery of subjective autonomy.

Keywords*: Female body objectification; Gender-based violence; Race; Femininity; Female subjectivity; Psychoanalysis.*

INTRODUÇÃO

De acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2026), em 2025, aproximadamente 1.568 mulheres foram vítimas de feminicídio no território brasileiro, com crescimento de 4,7% em relação a 2024. A partir da análise de 5.729 casos de feminicídios, com registros oficiais, ocorridos entre os

anos de 2021 e 2024, os dados apontam que 62,6% das vítimas de feminicídio eram mulheres negras, enquanto 36,8% eram brancas, o que não deve ser compreendido como uma violência de gênero isolada das estruturas sociais, mas como um fenômeno atravessado por desigualdades raciais e de gênero (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2026). O 19º Anuário Brasileiro de Segurança Pública também apresenta dados alarmantes sobre a violência sexual. Em 2024, foram registrados 87.545 casos de estupro e estupro de vulnerável no país. Desse total, 88% das vítimas eram do sexo feminino e aproximadamente 65% dos crimes ocorreram no ambiente doméstico, evidenciando que a violência sexual frequentemente se desenvolve em espaços de convivência e proximidade entre vítimas e autores (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2025).

Diante desse cenário, em que mulheres são violadas e assassinadas apenas por serem mulheres, é crucial pensar sobre a construção do corpo feminino, não como um fenômeno biológico, mas como um objeto de controle patriarcal construído social, histórica e culturalmente. Tal construção é atravessada por narrativas que reduzem a mulher a expectativas sociais, padrões de beleza e imposição de papéis relacionados a um ideal de "feminilidade" (Carvalho & Ornellas, 2025).

Ao pensar o corpo como um território depositário de expectativas sociais que ditam "o que é ser mulher", pode-se estabelecer um diálogo com Beauvoir (1967, p. 9), que afirma que "ninguém nasce mulher: torna-se mulher". De acordo com a autora, "tornar-se mulher" faz parte de um processo civilizatório e educacional atravessado por repressão e passividade.

A objetificação feminina consiste na redução de seu corpo a objeto, desconsiderando suas dimensões subjetivas. Trata-se de um fenômeno sustentado por uma cultura patriarcal, construída historicamente, que naturaliza a superioridade masculina e coloca o homem como uma figura dominadora, que dita os papéis sociais da mulher (Lourenço et al., 2014). Enquanto isso, a mulher é percebida como um objeto de dominação e de propriedade. Essa cultura machista é reforçada por dispositivos midiáticos que representam o corpo feminino como um objeto de consumo e submissão, contribuindo para a naturalização da violência contra a mulher e para a perpetuação do feminicídio (Vidi & Teixeira, 2022).

Entretanto, os atravessamentos da objetificação e da violência de gênero não se dão da mesma maneira para todas as mulheres. Raça, gênero e classe social são aspectos que articulam-se diretamente na produção de formas singulares de sofrimento. Deve-se considerar, portanto, que a experiência vivenciada por mulheres negras tem sua especificidade, uma vez que, historicamente, tiveram seus corpos desumanizados, hipersexualizados e vistos como mão de obra barata e objeto sexual (Silva & Silva, 2024). Em vista disso, investigar os impactos do racismo estrutural e a permanência de marcas sociais e históricas produzidas pela escravidão é fundamental para a

compreensão de que tais processos estão articulados à maneira com que mulheres negras vivenciam simultaneamente os efeitos da objetificação de seus corpos e do racismo, produzindo experiências específicas de sofrimento psíquico. Assim, o racismo estrutural fez com que mulheres negras fossem estereotipadas desde o seu nascimento, associadas à disponibilização, a fim de suprir desejos e necessidades sexuais dos homens, deixando-as expostas e vulneráveis a essas situações de cunho sexual.

Contudo, considera-se que a desumanização do feminino não se limita a uma concepção social, histórica e cultural, tampouco ocorre de maneira igual em todas as mulheres. As experiências de violência são atravessadas por questões de raça, classe e sexualidade, sendo intensificadas em casos de mulheres negras, considerando a influência do racismo estrutural em tais vivências. Em vista disso, pretende-se investigar os atravessamentos da objetificação do corpo feminino e da violência de gênero na subjetividade feminina à luz da psicanálise freudiana e kleiniana, utilizando especialmente os conceitos de feminilidade, clivagem, identificação projetiva e posição esquizo-paranóide.

Dessa forma, a proposta é compreender como tais atravessamentos exercem impacto sobre a constituição subjetiva da mulher, ampliando as reflexões sobre os efeitos psíquicos da violência. Além disso, busca-se contribuir para a construção de uma escuta clínica mais ética e sensível frente ao fenômeno.

JUSTIFICATIVA

Em vista dos dados alarmantes que refletem um crescimento significativo das diversas manifestações de violência de gênero no contexto brasileiro, considera-se de extrema relevância pensar tais índices como um problema de saúde pública que deve ser desnaturalizado e deslegitimado, para que mulheres possam deixar de ter seus corpos e seus direitos violados pelo simples fato de serem mulheres.

Segundo Gomes e Diniz (2008), com os avanços construídos pelos movimentos feministas, a partir dos anos 70, as mulheres passaram a questionar os papéis que lhe eram atribuídos e foram, aos poucos, conquistando seus espaços em ambientes que antes eram dominados pela figura masculina, contribuindo para a visibilidade da violência de gênero.

No entanto, como exposto, evidenciam-se, na sociedade contemporânea, números expressivos de casos de violação contra corpos femininos, especialmente corpos pretos. Tal prática é legitimada pelo racismo estrutural, pela objetificação da mulher e pela percepção desse corpo como um

território de invasão e controle, dinâmica que é naturalizada e perpetuada social, histórica e culturalmente.

É importante compreender, ainda, as questões raciais que atravessam o fenômeno da violência contra as mulheres. De acordo com Boehm (2026), mulheres negras são a maioria das vítimas de feminicídio e de outras formas de violência em território brasileiro, o que pode ser articulado aos obstáculos e às desigualdades territoriais que enfrentam no acesso às políticas públicas. Além disso, de acordo com Silva e Silva (2024), entende-se que a hipersexualização histórica do corpo feminino negro está enraizada culturalmente pelo preconceito racial associado à época da escravidão, contribuindo fortemente para a naturalização de práticas violentas contra esses corpos. Em vista disso, é necessário compreender a violência como um fenômeno que não se constitui fora das relações raciais e de gênero, mas que é diretamente afetado por elas.

Diante desse cenário, é necessário analisar os atravessamentos psíquicos e os impactos da violência na subjetividade feminina. Considera-se, neste sentido, que a psicanálise possui conceitos que sustentam uma investigação mais profunda acerca do tema, uma vez que é de extrema relevância pensar tal ciência para além de uma lógica individualizante, mas a partir de um olhar "voltado para as questões sociais, afinal, a construção dos sujeitos, ocorre sobretudo na vida em sociedade" (Faria et al., 2024, p.3).

Portanto, este estudo busca contribuir para uma escuta psicanalítica ética, sensível e responsável às demandas relacionadas a violência de gênero, acolhendo a singularidade das mulheres e construindo o espaço clínico necessário para a emergência de seus desejos e para a reintegração psíquica diante de cenários violentos que anulam a subjetividade e a autoestima (Moraes, 2022). A relevância do estudo também relaciona-se à urgência de ampliar pesquisas que articulam psicanálise, violência de gênero, raça e subjetividade.

OBJETIVOS E PRESSUPOSTO TEÓRICO

O presente estudo tem como objetivo geral compreender os atravessamentos subjetivos da objetificação do corpo feminino e da violência de gênero sob o viés da psicanálise freudiana e kleiniana, considerando a articulação entre gênero, raça e classe na produção de experiências diferenciadas de violência, especialmente entre mulheres negras. Para tanto, parte-se da compreensão de que a construção social e cultural da feminilidade, marcada por renúncias e submissão, produz efeitos psíquicos significativos na identidade e na constituição da subjetividade feminina. Nessa perspectiva, busca-se analisar de que modo tais processos podem favorecer a

naturalização da violência contra a mulher, sustentada na objetificação dos corpos femininos e culminando no sofrimento psíquico das vítimas.

Como objetivos específicos, pretende-se: discutir a construção histórica, cultural e social da feminilidade; analisar a violência de gênero como um fenômeno estruturante da realidade e articular tais fenômenos à constituição psíquica da mulher, compreendendo os efeitos subjetivos da violência. Também pretende-se considerar os atravessamentos de raça, classe e sexualidade, com atenção às experiências de mulheres negras. Além disso, busca-se refletir sobre a importância da escuta clínica na elaboração dessas experiências, considerando sua dimensão ética e política.

Como pressuposto teórico entende-se que a objetificação do corpo feminino e a violência de gênero não produzem apenas efeitos sociais e físicos, mas também repercussões psíquicas profundas, podendo impactar significativamente a constituição subjetiva da mulher e a forma como ela se relaciona com o mundo, favorecendo sentimentos de desvalorização, culpa, submissão e mecanismos defensivos de cisão, além de contribuir para a naturalização da violência e repetição de vínculos violentos.

METODOLOGIA

Com este estudo, busca-se construir uma compreensão acerca do fenômeno da objetificação dos corpos femininos e da violência de gênero, com foco nos impactos na constituição subjetiva da mulher. Para tanto, utiliza-se o método qualitativo e a revisão narrativa da literatura, de caráter teórico-bibliográfico, orientada pela abordagem psicanalítica freudiana e kleiniana. A escolha por essa abordagem metodológica se justifica pela complexidade do objeto de estudo, que exige uma leitura que contemple tanto sua dimensão histórico-social quanto seus atravessamentos psíquicos, subjetivos e inconscientes. Por se tratar de uma revisão narrativa, sem material clínico empírico, o estudo não pretende analisar casos particulares, mas discutir teoricamente as contribuições da literatura selecionada.

Utilizou-se como fundamentação teórica obras de autores como Sigmund Freud, especialmente Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise (1933); Simone de Beauvoir, considerando a relevância de seus estudos sobre o feminino, em obras como O Segundo Sexo (1967); e Melanie Klein, a partir de obras como A Psicanálise de Crianças (1975), além de outras produções acadêmicas sustentadas por bases científicas sólidas e confiáveis. Para a realização do levantamento bibliográfico, priorizaram-se plataformas como SciELO e Google Acadêmico, de modo a selecionar produções que apresentassem relação direta com o tema proposto e que possibilitassem uma articulação entre psicanálise, feminilidade, raça, objetificação e violência de gênero.

Foram priorizadas produções na língua portuguesa e obras com disponibilidade de texto completo. Também foram utilizados livros e alguns trabalhos acadêmicos considerados relevantes para a fundamentação teórica.

Foram realizadas leituras exploratórias dos materiais, com o objetivo de identificar possíveis articulações entre as ideias centrais e o tema de investigação, e, posteriormente, leituras mais cuidadosas e atentas. Os materiais foram organizados por assuntos fundamentais para a construção da pesquisa, como feminilidade, raça, violência de gênero, objetificação do corpo feminino e subjetividade. A partir desse processo, foi possível articular ideias e estabelecer diálogo entre os autores, comparar suas contribuições, identificar possíveis lacunas interpretativas e constituir as discussões apresentadas no presente trabalho.

Foram priorizadas a utilização de obras recentes, com publicações realizadas entre 2014 e 2026, contudo, sem excluir obras clássicas de autores psicanalíticos como Freud, Klein, e Beauvoir, os quais são considerados fundamentais para a discussão teórica.

As palavras-chaves são: objetificação do corpo feminino, violência de gênero, feminilidade, subjetividade feminina, raça, interseccionalidade e psicanálise.

Neste estudo, a psicanálise é utilizada como referencial teórico para a leitura dos efeitos subjetivos da violência de gênero, não sendo empregada como método de investigação clínica de casos. A revisão narrativa foi realizada por meio da leitura e organização de obras psicanalíticas e de produções científicas relacionadas à feminilidade, objetificação, violência de gênero, raça e subjetividade. Dessa forma, buscou-se estabelecer articulações teóricas entre os autores selecionados, considerando os limites próprios de uma pesquisa sem material clínico empírico.

O procedimento metodológico adotado busca sustentar uma leitura crítica e profunda sobre o fenômeno da objetificação do corpo feminino e da violência de gênero, considerando suas determinações sociais e seus efeitos na subjetividade. Para tanto, buscou-se articulações teóricas que não reduzissem o fenômeno a causas sociais ou a causas estritamente intrapsíquicas, considerando as múltiplas dimensões que atravessam e sustentam a violência contra corpos femininos. Ademais, buscou-se incluir um recorte racial como eixo crítico e complementar de análise, sem a pretensão de esgotar a produção científica sobre racismo, gênero e violência.

Por fim, entende-se que o percurso metodológico adotado alinha-se aos objetivos propostos, pois permite articular as contribuições teóricas encontradas ao longo da pesquisa sem reduzir o fenômeno a uma explicação única ou simplista, mas articulando diferentes pontos de vista e considerando sua complexidade.

REVISÃO DA LITERATURA

A revisão bibliográfica evidenciou a objetificação dos corpos femininos e a violência de gênero como fenômenos atravessados por questões sociais, históricas e culturais que impactam significativamente a constituição psíquica e subjetiva da mulher.

De acordo com Vidi e Teixeira (2022), tais fenômenos são estruturais, visto que, há séculos, mulheres são vistas com desigualdade em relação aos homens. A partir disso, evidencia-se que a sociedade está enraizada em uma estrutura patriarcal e machista, onde a mulher é transformada em um objeto de dominação masculina. Os autores defendem que, apesar dos avanços conquistados pelos movimentos feministas, na contemporaneidade ainda predomina essa cultura conservadora, que é reforçada por instrumentos midiáticos que atribuem à mulher um papel de submissão em relação à figura masculina, transformando-a em um mero objeto de desejo.

Essa desumanização feminina, sustentada pelo machismo estrutural, transforma corpos de mulheres em territórios de disputa de poder e controle. Conforme Silva et al. (2025), a forte influência dos dispositivos midiáticos na objetificação dos corpos femininos se dá principalmente pelo fato de que produzem imagens completamente idealizadas da mulher, especialmente da mulher negra. Além disso, a figura feminina é frequentemente retratada como objeto de desejo, "perpetuando a ideia de que seu valor está intrinsecamente ligado à sua capacidade de atrair atenção masculina" (Silva et al., 2025, p. 4). Tal dinâmica produz concepções reducionistas sobre a mulher, uma vez que sua identidade é reduzida à sua aparência física. De acordo com as autoras, esse culto ao corpo feminino induz a mulher à busca constante por alcançar os padrões estabelecidos, ainda que estes sejam inalcançáveis. Essa pressão constante repercute profundamente na autoestima, autoimagem e, especialmente, na saúde mental da mulher, podendo acarretar quadros de depressão, distúrbios alimentares e intenso sofrimento emocional (Silva et al., 2025).

Com frequência, esses corpos também são utilizados como instrumento de venda, distorcendo a visão sobre a sexualidade da mulher. Em propagandas de cerveja, por exemplo, pode-se encontrar o corpo da mulher exposto de maneira hipersexualizada, a fim de atrair, propositalmente, o olhar e o desejo masculino (Silva et al., 2025). Há ainda a indústria pornográfica, que "leva ao extremo a ideia de coisificação ao explorar o sexo de forma desumana, em que a mulher fica à mercê de todo tipo de violência e humilhações" (Sousa & Sirelli, 2018, p. 337). Dessa forma, ignora-se qualquer saber a respeito de sua dimensão subjetiva, emocional e afetiva.

A objetificação aparece de formas historicamente específicas para mulheres negras. De acordo com Silva e Silva (2024), essas mulheres foram submetidas, durante muito tempo, a condições de vida

desumanas, onde eram frequentemente utilizadas como objetos sexuais, tendo seus corpos abusados e invadidos. Silva (2020) aborda o fetiche como uma erotização de partes do corpo de alguém, cujo objetivo é a satisfação de desejos. De acordo com a autora, "ao analisar a história da mulher negra, observa-se o que na época escravocrata era tido como conduta possível, o da violação do corpo da mulher negra, por ser sujeitada ao seu senhor, hoje, ganha conotações semelhantes" (p. 3). Dessa forma, quando a mulher negra é colocada como um objeto de fetiche, evidencia-se uma herança escravocrata que ainda é perpetuada no imaginário social, podendo manifestar-se na forma de racismo velado. Essa herança colonial e escravista que hipersexualiza o corpo negro articula-se diretamente à violência, uma vez que ao colocar um corpo a nível de objeto, torna-se mais fácil naturalizar práticas de violação contra ele, pois este passa a ser visto como algo desprovido de qualquer traço subjetivo.

Esta objetificação dos corpos, que reduz a mulher a um objeto de domínio e propriedade masculina, relaciona-se diretamente ao aumento dos índices de violência contra a mulher, acentuando, especialmente, práticas de feminicídio (Vidi & Teixeira, 2022). Além disso, a erotização do corpo feminino está diretamente associada a naturalização da violência sexual. Conforme explica Silva et al. (2025), quando o corpo é reduzido a objeto, e, consequentemente, sexualizado, cria-se um ambiente onde violações são justificáveis ou encaradas como algo natural.

Na mesma direção da naturalização da violência, surge a culpabilização da vítima, que, de acordo com Oliveira e Resende (2020), em casos de violência sexual, refere-se "a atribuição a ela da responsabilidade, total ou parcial, pela violação sofrida, devido a sua roupa, ambiente que frequentava no momento e vários outros fatores" (p. 93). As autoras argumentam ainda que, em decorrência de tal visão, em 1970, surgiu o termo "cultura do estupro", que consiste em um conjunto de normas de comportamentos, utilizadas como critérios que culpabilizam a vítima pela violação sofrida. O termo foi cunhado especialmente devido aos números expressivos de casos de estupro, ao mesmo tempo em que tais números eram "justificados" por comportamentos femininos que desviavam do que era considerado normal, numa dinâmica onde a sociedade questionava a postura da vítima e não a do agressor.

Vale ressaltar que a violência contra a mulher não se limita a agressões físicas, mas refere-se a "qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada" (Brasil, 1996, art. 1).

Simone de Beauvoir (1967) resgata a construção histórica da feminilidade, enfatizando que "ninguém nasce mulher: torna-se mulher". A autora evidencia que a concepção do feminino não está ligada a componentes meramente psíquicos ou biológicos, mas sim a processos civilizatórios e

educacionais. Tais processos induzem a menina, desde a infância, a reprimir seus movimentos espontâneos e a tornarem-se objetos de sedução, transformando-se em "bonecas vivas" que devem esforçar-se para obter o olhar do outro e agradá-lo, inscrevendo-se em um território de submissão (Beauvoir, 1967).

De acordo com a autora, meninos e meninas são educados de maneiras distintas: ao atingir certa idade, os comportamentos afetivos dos meninos vão, aos poucos, sendo proibidos, enquanto as meninas continuam sendo encorajadas a serem dependentes e passivas. Meninos são ensinados a encontrar em seu próprio corpo a possibilidade de domínio sobre o mundo e são incentivados a aprender brincadeiras violentas, onde podem utilizar sua força, ação e ousadia, enquanto meninas são proibidas de agir da mesma forma sob uma ideia de fragilidade e decência, construídas socialmente, e, portanto, são induzidas à repetição e à imanência. Esse processo induz a mulher a renunciar à sua autonomia e à sua espontaneidade, e, além disso, produz um círculo vicioso, pois "quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará "afirmar-se como sujeito" (Beauvoir, 1967, p. 22).

Desde a infância, a mulher é associada à passividade e ensinada a agradar ao outro, favorecendo a objetificação do corpo feminino. Da mesma forma, com a internalização de normas de conduta de caráter machista, as mudanças naturais, corporais e mentais, passam a ser vistas de forma vergonhosa, intensificando sentimentos de insegurança e "perpetuando um ciclo de submissão e conformidade às expectativas sociais que limitam seu potencial e autoconfiança" (Silva et al., 2025, p. 3). Nesse sentido, a mulher passa a ver seu próprio corpo de forma distorcida, acreditando que a função deste é satisfazer o outro. Portanto, qualquer desejo que fuja das normas, torna-se motivo de vergonha ou culpa.

Ademais, Carvalho e Ornellas (2025) argumentam que a subjetividade feminina é atravessada por ideais de perfeição estabelecidos culturalmente, os quais influenciam diretamente a relação da mulher com seu próprio corpo. O caminho para alcançar tais referenciais impostos socialmente exige uma renúncia da mulher ao seu próprio bem-estar e conforto, num movimento onde é "convocada a se projetar em fantasias de um corpo idealizado, produtor de realizações e conquistas, mas também, paradoxalmente, de aprisionamentos subjetivos" (Carvalho & Ornellas, 2025, p. 3).

Diante desse cenário, faz-se urgente pensar a psicanálise para além de uma lógica individualizante, debruçando-se também na compreensão das questões sócio-culturais que atravessam as subjetividades (Faria et al., 2024).

De acordo com Mandelbaum et al. (2016), o mundo interno do sujeito não pode ser analisado separadamente do contexto histórico em que este está inserido. No entanto, a autora argumenta que

a psicanálise, “ao longo de sua construção de mais de um século, relativizou os acontecimentos do real em prol da pulsionalidade de cada um de nós e dos outros em nós e para nós, na produção dos transtornos” (Mandelbaum et al., 2016, p. 425). Deste modo, muitos psicanalistas debruçaram-se, durante muito tempo, na compreensão dos fenômenos psíquicos e nas fantasias inconscientes em detrimento aos acontecimentos externos. Em vista disso, evidencia-se a urgência de construir um diálogo entre a psicanálise e a dimensão histórica e cultural dos fenômenos de violência, considerando que, ao reduzir o fenômeno a uma causa intrapsíquica, limitamos também as possibilidades de intervenções.

Ainda que o presente estudo tenha como principal objetivo construir uma compreensão acerca dos atravessamentos subjetivos do fenômeno, é preciso considerar que as manifestações de violência contra a mulher não são reduzidas a mecanismos inconscientes ou fantasias sexuais. Elas são atravessadas por um contexto sociocultural que define, de forma hegemônica, parâmetros de feminilidade e masculinidade que perpetuam e legitimam tais situações. Sob essa perspectiva, considera-se que se “o(a) psicanalista não reconhece a violência de fato sofrida e que urge ser abolida, pondo tudo na conta do psiquismo, da fantasia, ele(a) pode também estar sendo violento(a)” (Mandelbaum et al., 2016, p. 425).

Isso também implica reconhecer os impactos das experiências de racismo, hipersexualização e desumanização da mulher negra. Tais aspectos não devem ser analisados apenas sob uma ótica individualista ou intrapsíquica, mas como parte de uma estrutura social, histórica e racial que deve ser considerada na clínica psicanalítica. De acordo com Mariosa et al. (2024), “diversas formas de violações e negligências sofridas pelas mulheres negras desde os primórdios do sistema escravista até a atualidade, proporcionam o desenvolvimento de muitas formas de adoecimento e prejuízo a sua saúde mental” (p. 480). Portanto, a escuta clínica precisa reconhecer não só a experiência da violência de gênero, mas também sua articulação com o racismo, entendendo-o como uma experiência real e traumática. A clínica deve acolher os efeitos singulares dessas experiências sem reduzi-las a fantasias intrapsíquicas, reconhecendo que o sofrimento decorre também de condições sociais concretas de desumanização, discriminação e violência.

A leitura freudiana evidencia que a feminilidade foi historicamente construída a partir de uma referência masculina, associando o desenvolvimento feminino à passagem da atividade à passividade. Nas palavras de Freud, a menina seria: “menos agressiva, teimosa e autossuficiente; parece ter mais necessidade de que lhe demonstrem carinho, daí ser mais dócil e dependente” (Freud, 1933, p. 270). Tais formulações consideraram que as consequências psíquicas das diferenças anatômicas entre meninos e meninas eram centralizadas no órgão masculino, “[...]

colocando o desenvolvimento sexual da menina atrelado a uma posição inicial masculina" (Jacob, 2026, p. 56).

A partir de concepções anatômicas, estabelece um vínculo entre o masculino e a atividade, e o feminino, por sua vez, à passividade como destino. Jacob (2026) argumenta que tal associação, sendo uma construção histórica e falocêntrica, contribui para a legitimação de concepções heteronormativas que reforçam a opressão à figura feminina. De acordo com a autora, este discurso, que inscreve a mulher em um lugar de passividade, aparece como uma reprodução do discurso dominante, atravessado pela cultura patriarcal-capitalista que continua produzindo uma ideia opressora de "natureza feminina".

De acordo com Kehl (2008), na leitura freudiana, a feminilidade é organizada em torno do imaginário da falta, onde a menina, ao perceber que não possui um órgão sexual como o do menino, ou seja, ao deparar-se com a ausência do falo, passa a desenvolver a "inveja do pênis", levando-a a um sentimento de inferioridade em relação ao outro sexo.

Na formulação freudiana, diante dessa ferida narcísica do complexo de castração, a maternidade e o investimento da mulher em sua própria aparência seria uma forma de compensar simbolicamente a ausência anatômica (Kehl, 2008). Essa narrativa, construída historicamente, reforça a percepção do corpo feminino como um objeto, que, conforme descrito por Beauvoir (1967), coloca a mulher em uma posição de renúncia à sua própria espontaneidade para tornar-se um corpo submisso aos desejos masculinos.

A associação do feminino à passividade pode ser articulada à perspectiva freudiana de que há uma predisposição constitucional da mulher, que, impulsionada socialmente, a induz à supressão de sua agressividade. Tal repressão faria com que estes impulsos agressivos fossem voltados para dentro, favorecendo o desenvolvimento do masoquismo, que, para Freud, é um traço naturalmente atribuído à feminilidade (Freud, 1933). Essa concepção também permite pensar que a agressividade e a dor voltadas para o próprio sujeito, podem favorecer a repetição de vínculos marcados pela submissão e pela naturalização da violência. Contudo, tais formulações devem ser lidas criticamente, uma vez que podem reproduzir a naturalização da passividade feminina quando apresentadas como aspectos constitucionais.

Dessa forma, historicamente, a feminilidade passa a ser associada à passividade, à renúncia e à posição de submissão em relação ao outro, especialmente à figura masculina, o que contribui para a compreensão de como a violência de gênero passa a ser naturalizada, legitimada e perpetuada. Neste contexto, para a construção de uma leitura psicanalítica mais aprofundada acerca dos efeitos subjetivos desse fenômeno em mulheres, o estudo utiliza-se de alguns conceitos kleinianos.

Ao abordar o tema da feminilidade, Klein inverte a lógica freudiana falocêntrica que situa a feminilidade em um território marcado pela falta. Para Klein, o desejo não giraria apenas em torno de ter um falo, mas atravessaria a relação com o corpo materno e sua potência criadora. A descoberta central, nessa perspectiva, não se debruçaria sobre a ausência do pênis, mas sobre o potencial criativo interno da mãe (Klein, 1975).

Na leitura kleiniana, a vida mental primitiva é atravessada por ansiedades persecutórias intensas, especialmente no que diz respeito à relação primitiva do bebê com o seio materno. Frente a esse sentimento de perseguição, o ego se divide, mobilizando mecanismos de defesa arcaicos, especialmente a clivagem e a projeção. A posição esquizo-paranóide é marcada justamente por essa divisão e pela necessidade de se proteger de partes internas sentidas como intoleráveis, em um funcionamento primitivo onde o ego é fragmentado e o objeto é dividido em partes boas e partes más, culminando no sentimento de perseguição e no medo de aniquilação pelas partes más (Segal, 1975). Em situações de violência, podem ser mobilizadas formas de funcionamento arcaicas, como angústias primitivas de aniquilação, favorecendo a desorganização psíquica. Tais maneiras de funcionamento "tendem a cristalizar-se, uma vez que a própria situação de violência é recorrente, produzindo nas vítimas o temor angustiante de sua repetição e tornando-as presas a permanentes vigilâncias e apreensões" (Mandelbaum et al., 2016, p. 426).

Dessa forma, de acordo com a leitura kleiniana, a experiência da violência pode mobilizar mecanismos defensivos de cisão e produzir intensa desorganização psíquica. Contudo, essa formulação não deve ser compreendida como uma fixação interna da vítima na posição esquizo-paranóide. Trata-se de uma resposta aos efeitos de uma experiência traumática real, especialmente quando a violência é recorrente e mobiliza medo, vigilância e apreensão permanentes. Dessa forma, a clivagem e a desorganização do ego devem ser compreendidas como efeitos possíveis da violência sofrida, e não como causa da permanência da vítima na relação violenta (Mandelbaum et al., 2016).

Na perspectiva clínica, trabalhar movimentos de integração significa mobilizar um trabalho psíquico que permite o reconhecimento da violência vivenciada e de seu caráter devastador, rompendo com os silenciamentos e compreendendo os mecanismos sociais e culturais que a atravessam. O movimento de integração não está ligado à compreensão do agressor, mas ao sentido de devolver autonomia à vítima, favorecendo a elaboração e permitindo formas mais saudáveis de relações. Portanto, segundo Mandelbaum et al. (2016), na clínica psicanalítica, a violência deve ser trabalhada como um acontecimento real e que não deveria ter ocorrido, validando a dor do sujeito e rompendo com os silenciamentos.

A identificação projetiva envolve a projeção de aspectos indesejáveis do self sobre um objeto, a fim de se livrar de tais aspectos ou destruir o objeto (Segal, 1975). Dessa forma, aquilo que era parte de si passa a ser visto como parte do objeto externo, que pode ser percebido como persecutório. No que diz respeito à violência, de acordo com Almeida (2025), a identificação projetiva pode ocupar um lugar de "regulação psíquica", em que o ataque ao objeto seria uma forma de destruí-lo, visto que nele se encontram partes daquilo que não pode ser tolerado e reconhecido em si. Nesse cenário, esse mecanismo pode contribuir para a compreensão da dinâmica do agressor, que reduz o outro a um lugar de receptáculo de afetos, culpas e agressividades. O autor evidencia que "ao obrigar o outro a encarnar o que é excindido, o agressor se sente autorizado a puni-lo, como se estivesse apenas 'se defendendo' de uma ameaça" (Almeida, 2025, p. 139). Portanto, a identificação projetiva é apresentada, neste estudo, como uma dinâmica relacionada ao funcionamento do agressor, e não como uma característica ou responsabilidade da vítima.

Ao articular essa formulação às questões raciais, é possível compreender que determinados corpos são socialmente construídos como mais disponíveis à invasão e ao controle, uma vez que também são atravessados por estereótipos que se sustentam por representações racistas e sexistas do corpo feminino negro.

A posição depressiva envolve a capacidade de reparação e integração das partes fragmentadas do objeto (Segal, 1975). Considerando a violência como um fenômeno persecutório e desorganizador, que pode ativar defesas arcaicas intensas, a integração psíquica pode ser compreendida como uma possibilidade de elaboração dos efeitos traumáticos da violência. Essa elaboração não ocorre de forma linear nem depende exclusivamente de recursos internos da vítima, mas exige condições clínicas e sociais de proteção, acolhimento e reconhecimento da violência sofrida. Dessa forma, busca-se favorecer a recuperação da autonomia e a construção de relações futuras mais saudáveis, sem responsabilizar a vítima por sua permanência ou por suas dificuldades de elaboração.

Contudo, a psicanálise não deve reconhecer a violência como um fenômeno exclusivamente intrapsíquico. Nesse sentido, a articulação entre mundo interno e mundo externo não deve apagar as condições materiais da violência nem transformar o racismo e a desigualdade de gênero em fantasias. Como destacam Mandelbaum et al. (2016), "as fronteiras entre o interno e o externo são, senão abolidas, mais fusionadas" (p. 427). Essa articulação permite compreender os efeitos subjetivos da violência sem desconsiderar sua dimensão histórica, social e política.

Diante desse cenário, destaca-se a importância da escuta clínica às vítimas de violência de gênero pautada no compromisso ético, social e político da psicologia frente a situações de violação de direitos, atuando na preservação da dignidade, da integridade e da subjetividade da pessoa humana,

combatendo qualquer forma de violência e opressão, segundo o Conselho Federal de Psicologia (2005). Conforme sentencia Sousa e Sirelli (2018):

> Ter conhecimento das relações de exploração e opressão não é suficiente para que os homens abram mão dos privilégios reproduzidos historicamente. É preciso um limite. Romper com relações e preconceitos tão arraigados é impossível individualmente, pois mesmo que homens e mulheres questionem esses papéis e lugares sociais, há toda uma estrutura material reafirmando esse lugar. (p. 342)

Sob essa ótica, conforme argumenta Timm et al. (2011), na prática psicológica é necessária uma análise dessa estrutura, o que implica em reconhecer os impactos da cultura patriarcal na produção de identidades, na produção de sintomas e na repetição de vínculos violentos. Nesse sentido, a prática clínica deve contar com uma elaboração crítica sobre o pensamento patriarcal, compreendendo que as experiências subjetivas vivenciadas por mulheres têm forte influência de um contexto muito mais amplo. Apenas dessa forma surgem possibilidades reais de mudança. Da mesma forma, deve-se valorizar o comprometimento do profissional frente ao problema, rompendo com a ideia de neutralidade, que, muitas vezes, se torna mais uma forma de negligência.

Pensar a clínica diante da violência de gênero, "não se limita a aliviar sintomas nem pretende curar o mal-estar social, frequentemente marcado pela banalidade do mal; posiciona-se, antes, como espaço ético em que se pode escutar o indizível [...]" (Brito et al., 2025, p. 17). Portanto, deve romper com silenciamentos e preservar a subjetividade dos sujeitos, sem individualizar um mal-estar que é profundamente enraizado em estruturas sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo principal compreender os atravessamentos subjetivos da objetificação do corpo feminino e da violência de gênero à luz da psicanálise freudiana e kleiniana. A revisão teórico-bibliográfica permitiu compreender a objetificação como um fenômeno estrutural, com raízes históricas, sociais e políticas que sustentam e naturalizam essas práticas. Permitiu ainda identificar de que forma o fenômeno é sustentado pela reprodução da cultura patriarcal e por dispositivos midiáticos que reduzem a mulher em objeto de desejo, controle e dominação masculina, legitimando as mais extremas formas de violência contra os corpos femininos.

As contribuições de Simone de Beauvoir resgatam o processo cultural que atravessa o "tornar-se mulher", concebido pela autora como algo que não está ligado apenas ao biológico, mas a um processo civilizatório e educacional que inscreve a figura feminina em um território de passividade, dependência e submissão. A leitura crítica freudiana evidenciou como algumas concepções teóricas de feminilidade, como a castração, a inveja do pênis e a associação entre masculino/ativo e feminino/passivo, se articulam com narrativas sociais que reproduzem discursos patriarcais, contribuindo para a submissão feminina e a repetição de vínculos violentos. A teoria kleiniana, por sua vez, contribuiu de maneira significativa na análise dos mecanismos arcaicos que atravessam a vivência da violência, destacando a possibilidade de reparação e integração psíquica.

A revisão teórico-bibliográfica sustenta o pressuposto teórico de que a objetificação e a violência de gênero produzem atravessamentos psíquicos profundos, evidenciando a complexidade das relações envolvidas na violência de gênero. A psicanálise apresenta-se, nesse cenário, como um instrumento valioso para pensar as dimensões inconscientes desses fenômenos, ao mesmo tempo em que estabelece um diálogo com a dimensão social e política, evitando reducionismos da violência enquanto fenômeno explicado por causas intrapsíquicas que contribuem para sua naturalização.

Ressalta-se a urgência de construir caminhos de elaboração e de escuta sensível às mulheres vítimas de violência de gênero, a partir de um olhar ético que reconheça a violência como um fenômeno real e estruturante da realidade, rompendo com a revitimização e reconhecendo a importância de oferecer um espaço de integração e possibilidades de simbolização às mulheres, considerando o comprometimento ético, social e político com a preservação das subjetividades.

Como limite, por se tratar de uma revisão narrativa e teórico-bibliográfica, o presente estudo não permite afirmar a frequência ou a forma de manifestação dos efeitos psíquicos discutidos em mulheres específicas. As articulações conceituais apresentadas constituem possibilidades de interpretação teórica e não substituem pesquisas clínicas e qualitativas.

Nesta perspectiva, possíveis caminhos futuros de pesquisa incluem o aprofundamento de estudos clínicos que analisem a manifestação de mecanismos freudianos e kleinianos na escuta de mulheres vítimas; a análise dos impactos dos dispositivos midiáticos que reproduzem e naturalizam a objetificação dos corpos na subjetividade feminina; e o desenvolvimento de pesquisas aprofundadas em experiências de mulheres negras, considerando os atravessamentos de gênero, raça, classe e sexualidade. Embora o presente estudo inclua um recorte racial acerca do corpo feminino, reconhece-se que a complexidade do racismo e de seus efeitos subjetivos exige investigações específicas, considerando os impactos do racismo na objetificação do corpo feminino e na violência contra a mulher.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. P. Um estudo sobre a violência contra pessoas trans na perspectiva de Melanie Klein. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 59, n. 4, p. 129–142, 2025. Disponível em: https://doi.org/10.69904/0486-641x.v59n4.10.

BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo**: A experiência vivida. Tradução de T. Bastos. Rio de Janeiro: Difusão Europeia do Livro, 1967. v. 2. (Obra original publicada em 1949).

BOEHM, Camila. **Mulheres negras são maioria das vítimas de feminicídio no país**. Agência Brasil, São Paulo, 4 mar. 2026. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2026-03/mulheres-negras-sao-maioria-das-vitimas-de-feminicidio-no-pais.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto nº 1.973, de 1º de agosto de 1996**. Promulga a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. Brasília, DF: Casa Civil, 1996. Disponível em: http://planalto.gov.br.

BRITO, A. C. C. *et al*. Violência de gênero contra a mulher: Quando o ódio se volta ao feminino. **REDFOCO**, Pau dos Ferros, v. 12, n. 2, p. 3–19, 2025. DOI: 10.59776/2358-243X.2025.7512. Disponível em: https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RDF/article/view/7512.

CARVALHO, R. D. C. C.; ORNELLAS, M. D. L. S. Mulher em fragmentos: Narrativas de corpo e subjetividade na psicanálise. **Caderno Pedagógico**, v. 22, n. 12, p. e21024–e21024, 2025. Disponível em: https://doi.org/10.54033/cadpedv22n12-286.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de ética profissional do psicólogo**. Brasília, DF: CFP, 2005. Disponível em: http://cfp.org.br/.

DA SILVA, T. B. R. Mulher negra: seu corpo como símbolo sexual. **Revista Eletrônica da Estácio Recife**, Recife, v. 6, n. 1, p. 1-13, 2020. Disponível em: https://reer.emnuvens.com.br/reer/article/view/531.

FARIA, J. N.; SILVA, L. S. V.; CONTADINI, V. A. A. **Feminicídio**: A psicanálise e as políticas públicas. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Centro Universitário Contagem, Contagem, 2024. Disponível em: https://repositorio-api.animaeducacao.com.br/server/api/core/bitstreams/811ffce4-8eff-40fa-a5a1-06b32adf522d/content.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Retrato dos feminicídios no Brasil**: 2006-2026. São Paulo: FBSP, mar. 2026. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2026/03/nota-tecnica-dia-mulher-2026.pdf.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. 19º Anuário Brasileiro de Segurança Pública: *2025*. São Paulo: FBSP, 2025. Disponível em: Anuário Brasileiro de Segurança Pública.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930–1936)**. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. v. 18. (Trabalhos originais publicados em 1930–1936).

GOMES, N. P.; DINIZ, N. M. F. Homens desvelando as formas da violência conjugal. **Acta Paulista de Enfermagem**, v. 21, n. 2, p. 262–267, 2008. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0103-21002008000200005.

JACOB, A. R. **O feminino destinado ao passivo**: a crítica feminista e a clínica psicanalítica. 2026. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2026. Disponível em: https://doi.org/10.56073/bfp.v33i1.143.

KEHL, M. R. **Deslocamentos do feminino**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

KLEIN, M. **A psicanálise da criança**. Tradução de L. P. Chaves. Rio de Janeiro: Imago, 1975. (Trabalho original publicado em 1932).

LOURENÇO, A. C. S.; ARTEMENKO, N. P.; BRAGAGLIA, A. P. A "objetificação" feminina na publicidade: Uma discussão sob a ótica dos estereótipos. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 19., 2014, Vila Velha. **Anais** [...]. São Paulo: Intercom, 2014.

MANDELBAUM, B.; SCHRAIBER, L. B.; D'OLIVEIRA, A. F. P. Violência e vida familiar: abordagens psicanalíticas e de gênero. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 25, p. 422-430, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-12902016145768.

MORAES, M. H. **Reflexões sobre a escuta psicológica no atendimento de mulheres vítimas de violência**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2022. Disponível em: https://repositorio.unisc.br/jspui/handle/11624/3393.

MARIOSA, G. S.; RONZANI, L. G.; OLIVEIRA, L. M.; MAIA, F. M. S. Impactos psicossociais do racismo na saúde mental de mulheres negras. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S. l.], v. 15, n. 43, p. 469-492, 2024. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1609.

OLIVEIRA, H. K. S. de; RESENDE, G. S. L. de. Violência sexual: uma análise social da cultura do estupro. **Perspectivas em Diálogo**: Revista de Educação e Sociedade, Naviraí, v. 7, n. 14, p. 81-110, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufms.br/index.php/persdia/article/view/9329.

SEGAL, H. **Introdução à obra de Melanie Klein**. Tradução de J. C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

SILVA, D. A.; SANTOS, K. M. E.; SOARES, J. J. A influência do machismo em consequência da erotização do corpo feminino. **Repositório Institucional**, v. 3, n. 2, 2025. Disponível em: https://revistas.icesp.br/index.php/Real/article/view/6554.

SILVA, G. V. B. e; SILVA, D. A. da. **A objetificação de corpos negros femininos no Brasil e os impactos na saúde mental**. Revista Científica REMAS - Revista Mato Grossense de Saúde, Cuiabá, v. 1, p. 128-141, jun. 2024.

SOUSA, M. D. O. D.; SIRELLI, P. M. Nem santa, nem pecadora: novas roupagens, velhas dicotomias na coisificação da mulher. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 132, p. 326-345, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0101-6628.144.

TIMM, F. B.; PEREIRA, O. P.; GONTIJO, D. C. Psicologia, violência contra mulheres e feminismo: em defesa de uma clínica política. **Revista Psicologia Política**, v. 11, n. 22, p. 247-259, 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2011000200005&lng=pt&nrm=iso.

VIDI, T. S.; TEIXEIRA, P. G. I. A mulher como objeto de consumo: Uma análise da relação da objetificação feminina com os indicativos de feminicídio no Brasil. **Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo**, v. 28, n. 2, p. 14–14, 2022. Disponível em: https://revistas.direitosbc.br/fdsbc/article/view/1144.

Autores/as

Maria Vitoria Camargo Domingues

Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário de Faculdades Integradas de Ourinhos - UNIFIO.

E-mail: mariavitoriacamargodomingues@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/3756935260224015

Gabriella Proença de Souza

Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário de Faculdades Integradas de Ourinhos - UNIFIO.

E-mail: proencagabriella333@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/0040101799137873

Fábio Sagula de Oliveira

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP Assis/SP (2003). Mestre em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP Marília/SP na área de Infância e Realidade brasileira, tendo estudado a maneira como as crianças percebem os conteúdos televisivos (2006). Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP Marília/SP (2016); participou (2015) da Visita Técnica pela UNESP -Marília/SP na Universidade Cergy - Pontoise École

Supéricure du Professorat et de L'êducation (ESPE) - na França. Assim como possui Pós-doutorado em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho - UNESP Marília/SP (2018). Especialização em Psicoterapia de Orientação Psicanalítica (2009) pelo Centro Universitário Eurípedes de Marília UNIVEM, estudado sobre O Conceito de Ganho Secundário na Obra de Freud.Aperfeiçoamento em Atendimento a Família e Redes Sociais (2009) pelo Familiae, assim como em Psicoterapia Breve pelo Ampliatta - Instituto de Educação em Psicologia e Saúde - Bauru/SP (2017), Também é docente do curso de Psicologia das Faculdades Integradas de Ourinhos, foi Coordenador do curso de Psicologia da mesma instituição do ano de 2018 a 2021. É supervisor de estágio clínico, responsável técnico e orienta trabalhos de conclusão de curso da mesma instituição.

E-mail: fsagula@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/0576058251032415



Corpos sob cerco: o fantasma do gênero e a máquina de apagamento do Vaticano

Bodies under siege: the specter of gender and the Vatican's erasure machine

Juliana Vicentini

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão crítica, fundamentada na perspectiva de Judith Butler, acerca das construções sociais que operam no apagamento de saberes fundamentais à constituição da identidade de gênero. A partir da análise butleriana, compreende-se que as normas de gênero não são verdades biológicas, mas produções discursivas reiteradas que buscam naturalizar corpos e comportamentos. Sob essa ótica, discute-se como essas construções se consolidaram desde a Idade Média sob a égide da Igreja Católica. Esta instituição é analisada como um dos pilares da matriz de inteligibilidade, exercendo um poder disciplinar sobre as decisões políticas e sociais que regulam a manutenção da vida de grupos minoritários. Para Butler, tais instituições impõem um regime de verdade que define quais vidas são consideradas "legítimas" e quais são relegadas à margem da legibilidade social. Também buscou-se compreender os impactos da desigualdade de gênero na vida das mulheres e da comunidade LGBTQIA+ e de que maneira a ciência pode estar à frente de questões tão importantes para o desenvolvimento humano.

Palavras-chave: Discriminação de Gênero. Feminismo. LGBTQIA+. Judith Butler.

Abstract: This article offers a critical reflection, grounded in Judith Butler's perspective, on the social constructs that erase knowledge fundamental to the formation of gender identity. Based on Butler's analysis, it is understood that gender norms are not biological truths, but rather repeated

discursive productions that seek to naturalize bodies and behaviors. From this perspective, the article discusses how these constructions have been consolidated since the Middle Ages under the aegis of the Catholic Church. This institution is analyzed as one of the pillars of the matrix of intelligibility, exercising disciplinary power over the political and social decisions that regulate the maintenance of life for minority groups. For Butler, such institutions impose a regime of truth that defines which lives are considered "legitimate" and which are relegated to the margins of social legibility.

Keywords: Gender Discrimination. Feminism. LGBTQIA+. Judith Butler.

1 A ONTOLOGIA DO CORPO E A POLÍTICA DA PRECARIEDADE: UMA FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Muitas metáforas proliferam, misturadas, no esforço de retratar o gênero como um perigo extremo. As várias figuras de destruição não se encaixam em um quadro coerente, e sim se acumulam sem qualquer preocupação com consistência ou contradição. Quanto mais o "gênero" consegue reunir esses diversos medos e ansiedades, mais poderoso o fantasma se torna.

Butler, 2024, p.43 in Quem tem medo de gênero?

Falar sobre gênero vai muito além de falar sobre a condição de desigualdade social que as pessoas experienciam ao longo de suas vidas, pois é também falar sobre circunstâncias corporais que elas experimentam, bem como a fome, as doenças, a vulnerabilidade, as violências e a discriminação de gênero. Essa dimensão física da existência remete ao conceito de precariedade (*precarity*), que Judith Butler define como a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com a falha de redes de apoio social e se tornam expostas de forma diferenciada à morte (Butler, 2019, p. 46). Tal exposição dialoga com a biopolítica de Michel Foucault, que descreve o poder sobre a vida como o "fazer viver e deixar morrer". (Foucault, 1988, p. 131).

Butler busca, por meio da obra "Quem tem medo de gênero?" (2024), contrapôr algumas opiniões sobre gênero, principalmente aquelas que surgem no viés do catolicismo. Butler (2024, p. 15) argumenta que "o gênero se tornou um fantasma para a direita, um repositório de medos sobre a destruição da família e da civilização", combatendo a ideia de gênero enquanto um mero constructo psicossocial baseado em normas e convenções de diferentes regiões e a retórica anti gênero do

Vaticano pautada na doutrina moral e social. Essa investida institucional é historicamente situada por Federici (2017, p. 320, que demonstra como a Igreja foi o instrumento central para o "disciplinamento do corpo" e a criminalização de identidades desviantes para sustentar a ordem patriarcal-capitalista.

Além disso, Butler (2024) deseja analisar os impactos sofridos por crianças, mulheres e comunidade LGBTQIA+, sobretudo quando se veem despossuídos do seu direito de serem respeitados como sujeitos políticos. Essa despossessão pode ser compreendida, também, pela necropolítica de Mbembe (2018, p. 55), na qual o poder soberano define quem é "matável" e cujas vidas não possuem valor político ou proteção estatal.

1.2 Hegemonia, branquitude e a linguagem como norma

A supremacia heteronormativa parece aniquilar toda e qualquer forma de diversidade racial e sexual. Não se pode sequer pensar na possibilidade de um mundo menos desigual e violento enquanto vigorar o que Wittig (2022) conceitua como o pensamento hétero: um regime político que oprime qualquer existência que não se conforme à heterossexualidade compulsória.

Os conceitos de linguagem e política foram tomadas pela branquitude e os riscos que elas representam para a sociedade mostram que a liberdade coletiva deve ser consumada. Essa estrutura é o que Quijano (2005), por exemplo, chama de colonialidade do poder, onde a ideia de "raça" é usada para codificar as diferenças entre dominadores e dominados, estruturando a percepção de mundo.

Enquanto a política preza pelos interesses da classe dominante, a linguagem serve de instrumento de reafirmação da ordem conservadora. Trata-se de uma estrutura equiparada para garantir a perpetuação dos valores e princípios da classe dominante. A política e a linguagem regulam as normas e as práticas discursivas que limitam e condicionam a ontologia do ser. Tudo o que se pode saber sobre o sujeito emerge das entranhas da cultura fascista que nos encobre, operando aquilo que Butler (2015) descreve como a matriz de inteligibilidade: um regime que determina quem pode aparecer como um sujeito humano e quem é excluído da própria esfera do ser.

2 MAPEAMENTO GLOBAL DA DISCRIMINAÇÃO DE GÊNERO

Na doutrina cristã, Deus fez o homem e a mulher, e desrespeitar essa ordem natural é o mesmo que contrariar os princípios e valores estabelecidos pela divindade. Essa visão ancora-se no que se pode chamar de disciplinamento histórico do corpo, onde a Igreja atuou como instrumento central para a criminalização de identidades desviantes em prol da ordem patriarcal (Federici, 2017). Soma-se a isso o fato de que, para o catolicismo, o casamento e a família representam duas instituições fundamentais para a compreensão do sacramento. Nesse sentido, a prática de tais costumes é importante para alcançar a graça divina e uma relação harmoniosa com a Igreja. Essa concepção binária de sexo representa a perspectiva do catolicismo que, por sua vez, reprime as manifestações políticas da ideologia de gênero.

De acordo com Judith Butler (2024), em 2016, o Papa Francisco declarou que a ideologia de gênero representava uma ameaça à família e ao casamento e a verdadeira aniquilação da verdade eterna e imutável. O Papa também comparou a ideologia de gênero com a guerra nuclear, afirmando que os impactos gerados por ela eram tão devastadores para a sociedade quanto os efeitos colaterais de um conflito atômico. De um lado, o pontífice defende que a guerra nuclear representa a aniquilação da vida na terra; por outro, sustenta que a ideologia de gênero ignora o dualismo entre homem e mulher e, desta forma, rejeita a condição humana criada por Deus. Essa retórica transforma o gênero em um "fantasma" que reúne medos e ansiedades sobre a destruição da civilização (Butler, 2024, p. 43).

2.1 Geopolítica do gênero: entre a pena de morte e a autodeterminação

O país de Uganda, localizado na África Ocidental, além de ter aprovado em abril de 2023 a lei anti-homossexualidade que dá pena de morte para quem praticar sodomia, também considera como crime qualquer tipo de ato homossexual com sentença de até dez anos de prisão. Esse cenário de exposição diferenciada à morte reflete a necropolítica, na qual o Estado decide quais corpos podem ser eliminados (Mbembe, 2018, p. 55). O país até sofreu ameaças dos Estados ocidentais e do Banco Mundial, que advertiu não investir mais dinheiro no país caso Uganda continuasse a criminalizar gays, lésbicas, trans e queers. Esse cenário mostra que Uganda não possui autonomia suficiente para desenvolver políticas públicas que respeitem a comunidade LGBTQIA + e depende unilateralmente da coerção realizada por organizações internacionais.

Enquanto na Alemanha compreende-se a ideologia de gênero como um regime totalitário, no Brasil ela é percebida como uma ameaça para a polaridade entre masculino e feminino. Já a Argentina é um dos poucos países que possui políticas públicas que garantem a liberdade de expressão de gays,

lésbicas, trans e queers. A Lei de Identidade de Gênero (Lei 26.743) é um exemplo claro de política pública que visa combater a homofobia e garantir o direito à autodeterminação e alteração documental. Em contrapartida, no leste europeu, a ideologia de gênero é vista como um modo de discriminação religiosa ou mesmo pedofilia. Essa fragmentação de percepções demonstra como a colonialidade do poder ainda usa a ideia de "raça" e "norma" para codificar as diferenças entre dominadores e dominados (Quijano, 2005, p. 117).

2.2 O dogma católico e a criminalização das ontologias dissidentes

O Vaticano, enquanto país soberano, exerce um grande poder de influência sobre as políticas públicas que deveriam garantir o direito das mulheres e da comunidade LGBTQIA +. No entanto, as cartas do Papa Joseph Ratzinger[1], que defendem a subordinação das mulheres, expressam uma postura controversa. Para Ratzinger, o binarismo sexual é uma construção que deve ser preservada contra a "ameaça" da ideologia de gênero. O Papa Francisco também reforçou que a reprodução sexual só deve ocorrer no casamento entre homem e mulher.

De acordo com Butler (2024), tanto para a Igreja quanto para o Estado, o discurso sobre gênero nas escolas é visto como um processo de doutrinação que estimula jovens a deliberar sobre suas identidades. Contudo, Butler (ano) comenta que, nos últimos setenta anos, mais de 330 mil jovens foram abusados por padres na França, expondo a dissimulação da retórica religiosa. O caso do padre Tony Anatrella,[2] que oferecia "curar" homossexuais através do sexo, exemplifica essa perversão (Butler, 2024, p. 93). Assim, a Igreja deprecia o feminismo alegando proteção à "verdade de Deus", enquanto figura entre as instituições com maiores números de coerção sexual.

Além de se saber, também, que nos Estados Unidos, a Conferência dos Bispos Católicos (CSCCB) passou a interferir na educação sexual, alertando sobre influências nocivas. O país também limita o

[1] Joseph Ratzinger, (conhecido como Papa Bento XVI), enquanto líder soberano do Vaticano, é descrito como uma figura de grande influência sobre as políticas públicas que impactam os direitos das mulheres e da comunidade LGBTQIA +. Ele é reconhecido por defender, em suas cartas, a subordinação feminina em relação aos homens e por sustentar que o binarismo sexual é uma construção histórico-cultural indispensável, vendo na "ideologia de gênero" uma ameaça direta às instituições do casamento e da família. Além disso, Ratzinger reiterou a doutrina de que a reprodução sexual deve restringir-se ao matrimônio entre homem e mulher, considerando tal união essencial para a preservação da estrutura familiar tradicional.

[2] Joseph Ratzinger, (conhecido como Papa Bento XVI), enquanto líder soberano do Vaticano, é descrito como uma figura de grande influência sobre as políticas públicas que impactam os direitos das mulheres e da comunidade LGBTQIA +. Ele é reconhecido por defender, em suas cartas, a subordinação feminina em relação aos homens e por sustentar que o binarismo sexual é uma construção histórico-cultural indispensável, vendo na "ideologia de gênero" uma ameaça direta às instituições do casamento e da família. Além disso, Ratzinger reiterou a doutrina de que a reprodução sexual deve restringir-se ao matrimônio entre homem e mulher, considerando tal união essencial para a preservação da estrutura familiar tradicional.

acesso de minorias sexuais à saúde, contribuindo para a vulnerabilidade social. Em maio de 2022, associações médicas criticaram a lei SB 184, que criminaliza cuidados de afirmação de gênero para jovens, com penas de até dez anos para médicos. Butler ressalta que essa assistência poderia salvar vidas e superar a disforia de gênero. (Butler, 2024, p. 110). Para o regime conservador estadunidense, a educação sexual é uma ameaça aos "bons costumes", funcionando como um dispositivo de coerção para manter privilégios.

Frente à contextualização histórica e conceitual daquilo que se identifica como os corpos que devem ser vistos, no Brasil, por exemplo, o aborto é criminalizado pelo Art. 124 da Lei 2.848/1940. Essa proibição baseia-se na crença da vida sagrada desde a fecundação. No entanto, milhares de mulheres recorrem ao aborto clandestino e inseguro, colocando suas vidas em risco. Essa criminalização possui raízes na Idade Média, sob influência moral e religiosa (Federici, 2017). Para Judith Butler (2024), o Estado exerce poder sobre a autonomia corporal feminina, restringindo o acesso à saúde para garantir o direito do feto, ignorando os fatores socioeconômicos e o descaso com a saúde emocional das mulheres.

O mesmo ocorre com jovens trans que buscam a redesignação sexual. Igreja e Estado, ignorando as especificidades desse grupo, valorizam o binarismo biológico e negam atendimento médico. Essas instituições abstêm-se de fortalecer o acolhimento, operando dentro de uma matriz de inteligibilidade que exclui quem não se conforma à norma (Butler, 2015). Tal controle sobre a vida caracteriza o poder biopolítico que regula quais corpos merecem assistência e quais devem ser negligenciados (Foucault, 1988).

3 A MÁQUINA DE PRODUÇÃO DO SUJEITO: ENTRE A MATRIZ HETEROSSEXUAL E O CANIBALISMO COLONIAL

Considerando a condição cultural das mulheres, a representação feminina representa uma conquista importante que resulta de lutas pela igualdade de direitos que visam garantir a visibilidade e a legitimidade delas como sujeitos políticos. A representação linguística e política das mulheres corresponde a duas facetas fundamentais na construção de suas identidades, mas que, ao mesmo tempo, fracassam, uma vez que são controladas e normalizadas por um sistema político dominante. Esse sistema visa legitimar seu próprio poder, contribuindo para a exclusão das mulheres classistas, étnicas, regionais, sexuais e racializadas. A exclusão das mulheres em sociedade representa um fenômeno enraizado que se manifesta na literatura, no mercado de trabalho, nas tarefas domésticas e em diferentes espaços de poder.

Em tese, a política deveria garantir os direitos das mulheres, mas, na prática, a política "[...] procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são ocultas e naturalizadas" (Butler, 2017, p. 19). O que sustenta a ideia de legitimação do poder é a ideia de um sujeito que consente ao Estado o seu poder de governar, ignorando suas condições raciais, classistas e sexuais. A opressão vivenciada dentro do sistema patriarcal molda uma identidade feminina restrita, resultando em um esquecimento que contribui para o apagamento da história das mulheres e o empobrecimento de sua representação.

A ideia de sexo biológico como determinante da identidade de gênero foi fortemente criticada por Butler (2024), uma vez que, se a identidade de gênero não passa de um reflexo do sexo biológico, então sua suposta autonomia se revela, na verdade, uma construção social a serviço de interesses políticos. Sendo uma construção, esse binarismo fundamentado na biologia limita o feminino ao papel social de "mulher" e o masculino ao de "homem", estabelecendo mecanismos que controlam a corporeidade do sujeito.

3.1 A matriz de inteligibilidade e a norma reguladora

Se a sociologia privilegia a agência e os papéis sociais, e a filosofia se volta para a consciência e a deliberação moral, Butler, por sua vez, investiga de que modo as práticas reguladoras produzem a identidade (Butler, 2024). A identidade de gênero desenvolve-se a partir de normas de inteligibilidade que governam o que se entende por gênero. Trata-se de uma matriz de inteligibilidade cultural da heterossexualização, formada pela oposição binária e a exclusão de qualquer outra possibilidade. Espelham-se sob preceitos heteronormativos que pressupõem a heterossexualidade como única via possível. Se o desejo se opõe ao sexo biológico, as leis culturais o classificam como uma falha no desenvolvimento. Assim, Foucault reforça que a relação binária não é uma representação da natureza, mas uma construção histórico-cultural (Foucault, 1988).

Deste modo, o sistema patriarcal é uma estrutura cultural hierárquica sustentada por leis e políticas que regulam a identidade de gênero, moldando-a como masculino ou feminino e esgotando sua semântica. Para as teorias feministas, a opressão não precede o patriarcado, mas emerge dele (Butler, 2024). O sujeito, por meio da cultura, exerce poder sobre a natureza, impondo-lhe sentido e hierarquia.

De acordo com o antropólogo Lévi-Strauss, existe uma estrutura de troca reguladora entre famílias onde a mulher serve de modelo de troca para o homem consolidar o casamento. Nessa estrutura, a

mulher é destituída de identidade própria, devendo apenas servir e subordinar-se, o que resulta na hipervalorização do homem e na precarização da mulher como sujeito político. Essa organização falocêntrica contribui para a proibição do incesto e da endogamia como bases da heterossexualidade exogâmica[3] (Butler, 2024).

Com efeito, a psicanálise tenta representar o incesto através do mito de Édipo, coagindo o desejo e distribuindo papéis que asseguram a estrutura heterossexual e as instituições do casamento e da família. Butler entende que o incesto figura uma "[...] incitação exploradora do desejo da criança" (Butler, 2022, p. 260), muitas vezes ignorando traumas físicos e psicológicos.

Em última análise, não há ontologia do sujeito que não se constitua por mecanismos políticos e linguísticos. Essas práticas discursivas engendram perspectivas heteronormativas pautadas por uma configuração cultural colonialista, gerada para assegurar os interesses da branquitude e a dominação dos corpos. Contudo, essa nova ontologia do ser pode e deve ser repensada sob a ótica da ética e da política, resgatando a memória histórico-cultural para o enriquecimento de uma identidade de gênero emancipada.

4 A EXISTÊNCIA VIVÍVEL E A NORMA MORAL

O feminismo enquanto uma teoria defende a garantia dos direitos das mulheres. Mas a teoria feminista não se restringe somente à sua performance, ela repercute em sociedade por meio da transformação social. O mesmo acontece com os movimentos LGBTQIA+. Quem não lembra que tais movimentos incidiram diretamente na promulgação da lei que admite o casamento entre pessoas do mesmo sexo lá em 1970? O impacto dessas teorias e desses movimentos é fundamental para a transformação social. O feminismo enquanto uma teoria trata de abordar a questão da vida. Desta maneira, pergunta-se: "O que é a vida boa para as mulheres?". Assim teríamos aquilo que Butler (2022) chama de feminismo filosófico. De fato, o feminismo é uma filosofia e como uma filosofia deve abordar questões sobre a vida e a morte, se deleitando sobre os valores, a violência e as instituições que as englobam.

Essas questões são complexas e demandam tempo. Butler (2022) dirá que somos corrompidos pela norma da mesma forma como também precisamos dela para sobreviver e, por esta razão, é precisamente excepcional que cada sujeito exerça o seu pensamento crítico e reflexivo. Foucault

[3] A heterossexualidade exogâmica é o sistema que dita que, para a sociedade "funcionar" nos moldes tradicionais, homens devem trocar mulheres entre si (exogamia) para formar novas famílias heterossexuais, garantindo que o poder e a linhagem masculina continuem circulando e se expandindo.

(2011) já atestava para o caráter repreensível da estrutura gênero, comedida pela sua ambivalência sexual. Isto é, de uma lado tem-se o sexo masculino e de outro lado o sexo feminino. Não se pode dentro das estruturas do sistema patriarcal conceber a ideia de gênero pela não-aceitação do sexo biológico. Precisamos aceitar a não-aceitação do sexo biológico como prerrogativa inicial da construção de uma identidade narrativa.

De acordo com Butler (2022) existe um tipo de violência acometida sobre si-mesmo que surge a partir da performance que acontece a partir da sexualidade intrinsecamente humana. Performar o não desejável também representa um posicionamento político. Fato é que essa performance vem de uma imposição ou como Michael Foucault gosta de chamar "coerção" que vem do controle de um sistema majoritariamente heterossexual. A verdade é que houveram e ainda existem muitas instituições marcadas pelo descaso em relação as mulheres e as comunidades LGBTQIA+. O que faz-se aqui é justamente denunciar esses mecanismos que atropelam as necessidades da população e as colocam em um beco sem saída. Identificar-se com o sexo biológico também é uma necessidade e deve ser garantido todos os direitos para esta exigência. Por isso estamos falando de vivência vivível. Aliás, compete a uma existência vivível viver sem poder identificar-se com o próprio sexo biológico? Certamente não, e por esta razão deve-se levar em consideração o fato de que muitos países ainda sofrem com a precariedade da saúde pública que se vê ameaçada pela falta de estrutura para operar por meio da Cirurgia de Redesignação Sexual (CRS). Mas não é só isso, precisa-se falar das mulheres e das inúmeras dificuldades que as mesmas enfrentam em sociedades para sobreviver. Quando falamos de vida vivível estamos falando das mulheres que conseguem fazer o acompanhamento do Pré-Natal até o final da gestação, ou então, daquelas que conseguem interromper uma gestação não-desejada com segurança.

O saber e o poder não são separados ao final, mas trabalham juntos para estabelecer um conjunto de critérios sutis ou explícitos para pensar o mundo. "Não se trata, portanto, de descrever o que é o saber ou o que é o poder, e como uma reprimiria o outro ou como o outro abusaria do primeiro, mas se trata, sobretudo, de descrever um nexo de saber-poder de modo que nos permita apreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema. (BUTLER, 2022, p.361).

Essa reflexão é muito importante para que possamos compreender o caráter indissociável entre saber e poder. Não se pode conceber o poder sem sua relação com o saber. Para que o poder aconteça é necessário sua ancoragem na estrutura do saber. Dessa maneira, pode-se pensar nas diferentes culturas e como elas acontecem a partir dessa indissociabilidade. Na verdade, existem muitas culturas que perpetuam a dissociabilidade entre poder-saber sem nem mesmo cogitar os

perigos dessa ameaça. O que acontece e, não temos dúvidas, é um verdadeiro morticínio de uma estrutura que preocupa-se com a sobrevivência e a não-aniquilação das identidades de gênero. Infelizmente, a convicção que decorre da religião e que é incorporada pela política, não intercedem por meio de normas e regras, salvaguardando os direitos e os deveres das mulheres e das comunidades LGBTQIA+. O que se sabe e já se ouviu muito falar, é que desde os tempos mais remotos, a construção de um dispositivo político capaz de defender os interesses das questões relacionadas à diversidade sexual e à identidade de gênero ainda é muito negado. Quando nos referimos a essas questões estamos nos referindo a discussões básicas como assistência médica de qualidade, aplicação de leis que reiteram punições contra transfobia, facilitação da alteração de nome, apoio a vítimas de discriminação e etc.

A concepção de política em jogo aqui é centralmente relacionada à questão da sobrevivência, sobre como criar um mundo no qual as pessoas que compreendem seu gênero e seu desejo como sendo não normativos possam viver e florescer não só sem a ameaça de violência a partir do exterior, mas também sem o sentimento pervasivo de sua própria irrealidade, o qual pode levar ao suicídio ou a uma vida suicida. (BUTLER, 2022, p.367).

Aqui temos a representação mais precisa sobre a perspectiva da normatividade de Judith Butler. Dessa maneira, pode-se perceber que ao falar de normatividade Judith Butler não se refere somente às instituições e as leis mas, principalmente, a questões mais elementares, bem como, a vida e a morte. O reconhecimento nesse pilar de discussão ganha total notoriedade, uma vez que, compete à ele ser visto como um processo político capaz de garantir a transformação social e, sobretudo, garantir aos sujeitos uma vida digna de ser vivida. Para Judith Butler (2022) é óbvio que sistemas conservadores vem e continuam se apropriam do termo reconhecimento, a fim de assegurar que discursos machistas e homofóbicos se perpetuem. Diante dessas disputas, é importante que saibamos buscar conhecimento científico, com o propósito de romper com estruturas ultra limitantes. Quando fala-se sobre estruturas limitantes, se busca apresentar ao leitor uma noção de teorias e práticas que subvertem princípios e valores e, consequentemente, empobrecem tudo aquilo o que foi construído pelas mulheres e pelas comunidades LGBTQIA+. Mas o que foi construído por esses grupos sociais? Saberes. Os saberes tanto das mulheres brancas como das mulheres negras, bem como, os saberes das comunidades LGBTQIA+, além de serem preservadas devem ser valorizadas. Quantos de nós já nos deleitamos sobre uma obra tão majestosa quanto “Quem tem medo de feminismo negro?” da filósofa negra Djamila Ribeiro (2018)? Esta obra torna possível ao leitor a reflexão sobre possíveis estratégias para combater o racismo, questão tão fundamental quanto o feminismo em Judith Butler. Autoquestionar-se, dirá Djamila Ribeiro (2018), compete a

um exercício tão importante quanto respeitar a diversidade cultural. Devemos nos empenhar na leitura desses clássicos com o intuito de reconhecer e valorizar uma cultura que, ainda que tão diversa, representa uma abertura para o enriquecimento pessoal. Uma obra que nos instiga a pensar em formas de combater sistemas racistas e de opressão e a romper com violências simbólicas que aviltadas pelo pensamento e normatividade hétero-branca incitam o ódio e a opressão.

A normatividade enquanto um fenômeno capaz de desenvolver regras, padrões e valores deve atentar-se tanto para a violência doméstica quanto para a violência profissional sofridas pelas mulheres, trans e *queer*. Não se pode deixar de falar dessas duas questões consideradas irrelutáveis na busca por uma compreensão do que seja uma vida vivível. Em "Desfazendo Gênero" Judith Butler cita Anzaldúa, chamando nossa atenção para o que constitui a nossa capacidade de transformação social a partir da experiência que, por sua vez, se desenvolve por meio da linguagem e da cultura. Não sei se fazer *jus* é a forma certa de expressar a valorização de um certo tipo de discurso mas é fundamental compreender a maneira como o próprio diálogo é capaz de alteridade e de movimento em sociedade. A valorização dos saberes das mulheres, trans e *queer* é fundamental da mesma forma como representação destas vozes muitas vezes esquecidas. Deve haver um grande peso na consciência ao falar que muitas mulheres sofreram com subalternidade ocidental. Em "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra", Donna Haraway (2004) chama a atenção do leitor para o enfraquecimento dos movimentos feministas ao presenciar o apagamento das mulheres na história da epistemologia feminista. A subalternização das mulheres, isto é, a posição de inferioridade, exploração e invisibilidade não só podem como devem nos fazer questionar os processos históricos, sociais e políticos nos quais as mulheres estiveram e continuam inseridas. É impossível passar despercebidamente por um sistema tão cruel e avassalador. O surgimento do conceito de gênero vem, justamente, "(...) para contestar a naturalização da diferença sexual em múltiplas arenas de luta" (HARAWAY, 2004, p.211).

A teoria e a prática feminista em torno de gênero buscam explicar e transformar sistemas históricos de diferença sexual nos quais "homens" e "mulheres" são socialmente constituídos e posicionados em relações de hierarquia e antagonismo. (HARAWAY, 2004, p.211).

Assim, percebe-se o quão fraturadas estão as identidades de gênero, ao passo em que estão postas em uma posição de subalternidade e submissão. De fato, os sistemas coloniais e capitalistas pouco ousaram na construção de uma normatividade capaz de superar diferentes desigualdades e opressões. Muito pelo contrário, tais sistemas não mediram esforços quando o assunto foi explorar e marginalizar as mulheres brancas e negras. O mesmo acontece com a comunidade LGBTQIA+.

Uma pesquisa realizada pela Globo (2026) mostra que pessoas LGBTQIA+ sofrem assim como as mulheres, com o desemprego e a informalidade em pleno século XXI. O que essa pesquisa apresenta é justamente a falta de valorização com a comunidade e a maneira como o preconceito está instaurado na sociedade de maneira oculta e trágica.

Os dados do estudo indicam que a discriminação nas fases de recrutamento e contratação gira principalmente em torno da expressão de gênero, cor da pele e o quanto a pessoa LGBTQIA+ se enquadra nas normas de gênero "tradicionais". (GLOBO).

Assim percebe-se a maneira como as categorias de classe, gênero e raça são controladas e manipuladas pelos sistemas coloniais e capitalistas. São tais sistemas que operam na exclusão e na manutenção da subalternização, determinando quem vai ter acesso ao básico para sobreviver. Não estamos falando somente sobre o descaso mas também sobre a intencionalidade de tais sistemas ao naturalizar a pobreza, o preconceito e a violência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise aqui empreendida, sustentada pelo pensamento de Butler (2017; 2019; 2024) e em diálogo com a biopolítica e a colonialidade, revela que a identidade de gênero não é um dado da natureza, mas o resultado de uma produção discursiva reiterada que busca naturalizar corpos e comportamentos. Para superar toda e qualquer forma de violência de gênero, torna-se imperativo reforçar as discussões sobre justiça sexual e defender o direito de mulheres, pessoas trans, não binárias e a comunidade LGBTQIA + como um todo. Lutar contra essa discriminação é, em última instância, uma perseverança por melhores condições de vida e pela liberdade de cada indivíduo na definição de sua própria identidade, sem as amarras do controle social.

A influência cristã emerge como um pilar central da matriz de inteligibilidade, exercendo um poder disciplinar que regula a manutenção da vida de minorias. Como Butler bem aponta, a transformação do gênero em um “fantasma” pela retórica religiosa e conservadora serve para canalizar medos sociais e justificar a despossessão de sujeitos políticos. Esse controle sobre o corpo não é apenas um resquício histórico medieval, mas um problema cultural contemporâneo que perpetua a invisibilidade e a precariedade de grupos classistas e racializados.

Nesse cenário, as instituições educacionais assumem uma responsabilidade ética e política. Currículos que ignoram ou marginalizam as identidades de gênero não são neutros; eles atuam intensificando vulnerabilidades e negando o direito à existência plena. A educação deve ser,

portanto, o espaço de valorização de saberes que desafiem a branquitude e a colonialidade do poder que ainda operam na linguagem e na política.

O movimento feminista e a comunidade LGBTQIA+ não lutam apenas por direitos civis isolados, mas pela própria possibilidade de um mundo habitável. Superar a estrutura desigual onde as potencialidades humanas são rebaixadas exige garantir o acesso à educação, à saúde e ao acolhimento. Somente ao desmantelar a hegemonia que sobrepõe interesses da classe dominante às necessidades das minorias étnicas, regionais e sexuais, poderemos consumar a liberdade coletiva e garantir que a ontologia do ser não seja mais ditada pelas entranhas de uma cultura excludente.

E, por fim, pode-se dizer que, para Butler o movimento feminista e a comunidade LGBTQIA+ representam não só a luta a favor de um mundo habitável, mas uma crítica à estrutura desigual onde mulheres, lésbicas, gays, trans e *queers* sofrem negligência e têm suas potencialidades rebaixadas. O acesso à educação, à saúde, ao acolhimento e à alimentação saudável fazem parte de um conjunto de oportunidades consideradas indispensáveis para a superação e transformação de uma estrutura social onde os interesses econômicos da classe dominante se sobrepõe aos interesses das minorias classistas, étnicas, regionais, sexuais e racialmente marcadas.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Desfazendo Gênero.** Tradução: Aléxia Bretas, Ana Luiza Gussen, Beatriz Zampieri, Gabriel Lisboa Ponciano, Luís Felipe Teixeira, Nathan Teixeira, Petra Bastone e Victor Galdino. Coordenação da Tradução: Carla Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade.** 15. ed. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Quem tem medo de gênero?.** Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

BUTLER, Judith. **Vidas vulneráveis**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HARAWAY, D. J. **Manifesto Ciborgue/Ciência, tecnologia, feminismo-socialista no final do século XX**. (s.d.).

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

STRAUSS, L.C. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Editora Vozes. Petrópolis, 1982.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

WITTIG, Monique. **O pensamento heterossexual e outros ensaios.** Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

Autora:

Juliana Vicentini

Acadêmica do curso de Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

Graduada em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó (SC). Atuou como bolsista no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) e, também, como residente no Programa de Residência Pedagógica (RP). Estudante do curso de Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó (SC) e do Mestrado em Filosofia também pela Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Chapecó (SC). Atualmente desenvolve pesquisas relacionadas à Hermenêutica, Epistemologia, Teoria do Sujeito, Teoria Crítica e Teorias da Aprendizagem e do Desenvolvimento Humano.

E-mail: juliana.vicentini7@gmail.com.

ORCID: https://orcid.org/0009-0008-6950-0317.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/3518417502329075



(Re)existir na Educação Matemática: escrevivências de uma professora negra

Gislânia Pereira Almeida

Resumo

Este ensaio toma a escrevivência de uma professora negra de Matemática como lugar de produção de conhecimento e articula experiências da vida pessoal e profissional às contribuições do feminismo negro~~,~~ e da interseccionalidade em diálogo com a Educação Matemática. A narrativa problematiza como relações raciais e de gênero, atravessadas pelas desigualdades de classe, condicionam o ingresso e a permanência de mulheres negras, bem como seu reconhecimento nos espaços de formação matemática. Em diálogo com Conceição Evaristo, Patricia Hill Collins, Carla Akotirene, Nicole M. Joseph, Gloria Ford Gilmer, Ebony Omotola McGee e produções brasileiras sobre mulheres negras na Matemática, sustenta-se que a presença de uma professora negra representa resistência em um campo historicamente excludente e produz conhecimento matemático~~,~~ e pedagógico situado politicamente.

Palavras-chave: mulheres negras; Educação Matemática; escrevivência; interseccionalidade; feminismo negro.

1. Escrevivências, ancestralidade e escolha da Matemática

Escrevo este ensaio como mulher preta e professora de Matemática. Antes de apresentar a temática central, reflito sobre as razões que a constituíram e sobre o processo de descoberta que remete à minha ancestralidade.

Por meio da escrevivência, eu seleciono episódios da história familiar, da graduação, da docência e da formação continuada. Minha formação inicial em Licenciatura em Matemática ocorreu na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), campus de Cajazeiras, em um percurso iniciado em 2011 e concluído em 2017. A partir de 2013, passei a conciliar trabalho e formação universitária, condição que interfere em meu percurso acadêmico, inclusive com a perda de algumas disciplinas em razão das dificuldades de compatibilizar os horários de estudo e trabalho. Em 2016, com o ingresso no serviço público por meio de concurso, essa conciliação permaneceu presente até a conclusão da graduação. É nesse contexto temporal e institucional que se situam os episódios retomados nesta narrativa. O percurso analisa como relações raciais e de gênero, atravessadas pela classe social, participam da constituição de meu pertencimento à Educação Matemática.

As reflexões iniciais acerca das dimensões socioculturais das relações de gênero, e de raça, atravessadas pela classe social, desencadearam-se a partir da minha trajetória pessoal, e profissional, incluindo a formação acadêmica. Elas resultaram das minhas escrevivências de mulher preta de classe trabalhadora, marcada pelo racismo e pelo sexismo, ambos reforçados pelo capitalismo. Tomo o termo escrevivência a partir de Conceição Evaristo (2020), como escrita da vivência de uma mulher negra consciente dos atravessamentos que lhe pesam. Sinto o peso das opressões sociais enfrentadas por minhas ancestrais e herdadas por mim. Na minha família, mulheres pretas cuidaram das casas de outras pessoas e enfrentaram oportunidades restritas de trabalho e ascensão social mesmo após a abolição formal da escravidão.

Minhas ancestrais foram escravizadas e, após a abolição formal da escravidão, elas e suas descendentes foram direcionadas sobretudo ao trabalho doméstico mal remunerado, ocupação que permaneceu em minha família até a geração logo anterior à minha. Essa trajetória remete à intervenção de Sojourner Truth na Convenção dos Direitos das Mulheres, em 1851. Ao recorrer à própria experiência como mulher negra submetida ao trabalho escravizado, Truth contestou a imagem da mulher como ser naturalmente frágil e protegido.Os registros do discurso mencionam o trabalho de arar e colher, além de outras tarefas socialmente classificadas como masculinas (Truth, 1851), expondo os limites raciais da concepção de feminilidade predominante naquele contexto.

Mais de um século depois, bell hooks (2015) denunciou os limites de vertentes hegemônicas do feminismo que transformaram as experiências de mulheres brancas, escolarizadas, com privilégio econômico, em expressão de uma suposta condição feminina universal. Enquanto essas mulheres reivindicavam o acesso às profissões e ao trabalho remunerado socialmente valorizado, mulheres negras e pobres trabalhavam havia gerações em ocupações marcadas pela exploração, com destaque

para as chamadas “casas de família”, para sustentar suas próprias famílias. Ao desconsiderar as relações raciais e de gênero, articuladas à exploração de classe, esse feminismo deixou fora de seu horizonte as condições históricas vivenciadas pelas mulheres negras e pobres (hooks, 2015).

Desse modo, a reflexão de Ribeiro (2019) destaca a importância de construir referências positivas sobre a população negra, de modo que as novas gerações possam romper com os estereótipos historicamente atribuídos a esse grupo e ampliar suas possibilidades de existência. Minha mãe representou para mim essa referência, rompendo o ciclo da preta doméstica na minha família e tornando-se professora de Língua Portuguesa. Por meio dela, compreendi que a educação poderia abrir caminhos para lugares diferentes dos que foram construídos e historicamente naturalizados como o lugar social das mulheres negras. E porque ela quebrou o ciclo, hoje eu sou professora de Matemática.

Fui incentivada a estudar e a buscar uma formação superior, embora esse percurso também tenha sido atravessado por desigualdades raciais e de gênero, articuladas à classe social. Desde cedo, percebi que essas relações se combinavam e condicionavam minhas escolhas e os lugares que eu poderia ocupar. A Educação Matemática tornou-se esse lugar. Desde criança, me encantei pela Matemática. Ainda sem qualquer remuneração, ministrava aulas de reforço para colegas pelo prazer de mostrar como a disciplina se tornava acessível quando havia mediação docente e tempo de estudo. Para mim, a Matemática era, e continua sendo, um conhecimento destinado a todas as pessoas.

Sendo mulher negra, matemática e também trancista, percebi, posteriormente, que a Matemática sempre esteve presente em minha trajetória, inclusive em experiências que, inicialmente, eu mantinha afastadas desse conhecimento. Os estudos de Gilmer (1998), mulher negra e matemática que investigou padrões matemáticos presentes em penteados afro-americanos, contribuíram para que eu passasse a observar essa prática sob outra perspectiva. Posteriormente, Santos (2013) ampliou essa compreensão ao investigar conhecimentos etnomatemáticos presentes em práticas de grupos afro-brasileiros. Esses estudos possibilitam compreender a prática cultural das trancistas como um espaço no qual também são mobilizados conhecimentos relacionados à geometria, à simetria, à proporcionalidade e à organização espacial. Nesse sentido, a dimensão estética das tranças passa a revelar conhecimentos mobilizados pelas mãos e pelas práticas culturais de mulheres negras. Essas contribuições levam-me a refletir que determinados sujeitos foram historicamente afastados dos espaços reconhecidos de produção matemática; os conhecimentos

presentes em suas práticas também foram desautorizados, ou ocultados e tratados como externos à Matemática.

As tranças oferecem-me, ainda, uma imagem para pensar minha própria formação. Cada mecha preserva sua singularidade, mas adquire força e forma quando se entrelaça às demais. Em minha trajetória, gênero e raça se entrelaçam à classe social e configuram a maneira como fui percebida, e as condições que construí para permanecer. A trança representa elaboração técnica e memória; sua criação guarda ancestralidade e produção de conhecimento.

2. Quando uma mulher negra precisa provar que pertence à Matemática

Ao ingressar na graduação, percebi uma contradição entre essa pretensa universalidade e as pessoas efetivamente reconhecidas e representadas naquele espaço. Logo no início do curso, um colega perguntou-me diretamente: "Você entrou por cotas?". Naquele momento, não compreendi plenamente as implicações da pergunta. Sendo uma das poucas mulheres e a única mulher preta da turma, minha presença parecia exigir uma explicação. A pergunta ultrapassava a modalidade de ingresso e revelava o pressuposto de que aquele seria um lugar incomum para uma mulher como eu. As ações afirmativas funcionavam, naquele enunciado, como justificativa antecipada para minha presença.

Eu havia ingressado pela ampla concorrência. As cotas–constituem uma política legítima de reparação e democratização do acesso ao ensino superior. A pergunta lançou suspeita sobre a legitimidade da presença de uma mulher preta em um curso de Matemática. Naquele período, eu desconhecia a legislação referente às ações afirmativas e sequer possuía computador em casa; por isso, minha inscrição foi realizada por outra pessoa em uma lan house. Hoje compreendo que essa lembrança também evidencia as desigualdades materiais e digitais que atravessaram meu acesso à universidade, embora permaneçam invisíveis na modalidade pela qual ingressei.

Embora estivesse formalmente inserida naquele espaço, eu ocupava a posição que Collins (2016) conceitua como outsider within: encontrava-me dentro da instituição e permanecia situada em suas margens, com reconhecimento restrito como integrante legítima daquele ambiente. O curso de Matemática também deveria constituir-se como um espaço de pertencimento para mim; contudo, minha presença contrariava o perfil historicamente naturalizado como próprio desse campo. Como única mulher negra naquele contexto, eu tinha minha diferença reiteradamente assinalada.

A posição de outsider within alcança trajetórias que ultrapassam minha experiência individual. Menezes (2023), ao analisar a trajetória da matemática negra Eliza Maria Ferreira Veras da Silva, evidencia a convivência entre a inserção de uma mulher negra nos espaços de produção matemática e a restrição de seu reconhecimento como integrante legítima. A trajetória de Eliza ajuda-me a compreender minha solidão na graduação como expressão situada de uma estrutura que historicamente definiu a Matemática como território masculino e branco. Assim como Eliza, cresci em um núcleo familiar marcado pela vulnerabilidade econômica e também realizei o Curso Normal. Apesar das particularidades de nossas trajetórias, compartilhamos experiências relacionadas ao questionamento de nossa capacidade intelectual. Diante desses desafios, o investimento no conhecimento constituiu-se, em diferentes momentos, como forma de resistência e afirmação de nossas capacidades, algo que ninguém poderia nos tomar. Essa leitura dialoga com Souza e Godoy (2023), que analisam a trajetória de uma professora-pesquisadora negra da área de Matemática. As aproximações entre esses percursos revelam marcas mais amplas das relações raciais e de gênero, atravessadas pela classe social.

Durante a graduação, recordo-me de ter ouvido, entre colegas, expressões como “negro, quando não suja na entrada, suja na saída” e “tinha que ser negro”, esta última dirigida diretamente a um estudante negro, em suposto tom de “brincadeira”. Professores também associavam maquiagem e batom à evasão feminina do curso. Essas expressões eram comuns em um ambiente marcado pela desigualdade de gênero e pela hostilidade racial. As falas eram naturalizadas como brincadeiras, ou opiniões individuais, o que diluía a responsabilidade de quem as pronunciava. O humor e a informalidade preservavam o conteúdo racista e favoreciam a reprodução das hierarquias raciais (Moreira, 2019).

Naquele contexto, a negritude era discursivamente associada à sujeira e ao erro, enquanto a expressão da feminilidade era interpretada como incompatível com a capacidade intelectual e com a permanência no curso. Antes mesmo que estudantes negros e mulheres pudessem demonstrar suas capacidades acadêmicas, a racialização dos corpos e a leitura de sua aparência já funcionavam como critérios de julgamento. Essas experiências revelaram um ambiente acadêmico atravessado pelo racismo e pelo sexismo, no qual o homem branco permanecia como referência tácita de seriedade e pertencimento.

Diante dessas experiências, precisei reafirmar continuamente a legitimidade da minha presença naquele espaço: estou aqui e este lugar também nos pertence. Ao reivindicar o direito de permanecer, confrontava uma lógica histórica que procura determinar quais corpos podem ocupar a

universidade e ser reconhecidos como produtores de conhecimento matemático. Permanecer significou reconstruir minha relação comigo mesma para recusar as tentativas de exclusão e transformar minha presença em prática de reexistência. Nesse sentido, criei condições para afirmar-me e produzir conhecimento a partir de um lugar historicamente negado a mulheres como eu (Albán Achinte, 2017).

Essa necessidade permanente de comprovar que eu era suficientemente capaz pode ser compreendida por meio das formulações da pesquisadora negra Ebony Omotola McGee. Ao estudar estudantes negros com elevado desempenho, McGee (2015) demonstra que sucesso acadêmico e sofrimento racial podem coexistir. Uma pessoa pode obter boas notas, e dominar conteúdos matemáticos enquanto permanece no curso sob suspeição e isolamento, somados à exigência de representar positivamente todo o seu grupo racial. Assim, meu desempenho transformava-se na resposta que eu sentia precisar oferecer ao racismo. Eu estudava para aprender Matemática e, em determinados momentos, para impedir que um erro individual confirmasse julgamento antecipadamente atribuído ao meu corpo.

Durante muito tempo, senti que minha permanência era avaliada como uma demonstração matemática. Esperava-se uma prova, passo a passo e sem margem para erro, da legitimidade da minha presença. Um teorema estabelece sua validade por meio de uma demonstração; a dignidade e o direito de pertencimento de uma mulher negra antecedem qualquer prova de excelência. Como adverte McGee (2020), celebrar a resiliência enquanto as estruturas permanecem inalteradas transfere às pessoas negras a exigência de suportar violências institucionais que precisam ser enfrentadas coletivamente.

3. “Eu também conto”: presença, representação e conhecimento matemático

Desde criança, eu procurava pessoas negras nos livros didáticos e me perguntava onde elas estavam e quais profissões lhes eram atribuídas. Questionava-me também sobre a ausência de professoras negras.Com o tempo, compreendi que essas ausências refletiam a realidade e também agiam sobre a forma como eu e outras crianças negras compreendíamos o mundo nossas possibilidades de posicionamento (Hall, 2016).

Quando os livros didáticos e demais espaços escolares apresentam pessoas negras como professoras ou cientistas, ampliam os horizontes de identificação disponíveis às crianças negras. Por essa razão, quando encontrava uma professora negra, apegava-me àquela presença. Ao vê-la, o objetivo que eu

perseguia parecia menos distante. Sua existência ampliava aquilo que eu conseguia imaginar como possível para minha própria trajetória.

Hoje, reconheço movimentos semelhantes de identificação na relação com minhas alunas negras. Elas se aproximam, e estabelecem vínculos comigo. Reconhecem em mim uma presença que também as representa. Vez por outra, costumo ouvir familiares dizerem às crianças: "Olha, aquela professora é negra; vá tirar uma foto com ela". Embora pareça simples, esse gesto evidencia o significado atribuído a uma presença ainda pouco frequente em determinados espaços: a de uma mulher negra como professora de Matemática. Presenciar essa aproximação possui, para mim, uma dimensão afetiva e política, pois conheço, por experiência própria, o efeito de encontrar alguém cuja existência torne imaginável um caminho antes distante.

Essa experiência encontra ressonância na produção da educadora matemática negra Nicole M. Joseph. Ao investigar a trajetória de meninas e mulheres negras na Educação Matemática, Joseph (2022) mobiliza os dois sentidos da palavra inglesa count: contar, como operação matemática, e contar como alguém que possui valor, presença e reconhecimento. Fazer com que meninas negras "contêm" na Matemática significa reconhecer sua capacidade de formular perguntas, construir estratégias, argumentar e produzir conhecimento matemático. Quando minhas alunas negras se aproximam de mim, percebo que minha presença pode dizer silenciosamente: vocês contam. Seus pensamentos têm valor e a Matemática também lhes pertence.

Essa afirmação exige também enfrentar aquilo que Joseph (2021) denomina antinegritude generificada na Educação Matemática: a combinação de práticas curriculares, e expectativas docentes, sustentada por estruturas institucionais que tornam meninas negras simultaneamente invisíveis e vulneráveis.Uma pedagogia matemática feminista negra centraliza essas meninas como sujeitos intelectuais e cria condições para o desenvolvimento de identidades matemáticas vinculadas ao pertencimento. O cuidado com sua humanidade orienta esse trabalho.

A intersecção entre raça e gênero pode produzir formas específicas de subordinação que atravessam as trajetórias educacionais de meninas e mulheres negras, manifestando-se em processos de racialização, desigualdades nas oportunidades educacionais, dificuldades relacionadas ao reconhecimento e ao pertencimento e impactos na construção de identidades no contexto educacional e da Educação Matemática. Entre mulheres negras que ocupam espaços relacionados à Matemática, Joseph, Hailu e Boston (2017) destacam experiências de isolamento e de questionamento de suas capacidades intelectuais por parte de seus pares.

Enquanto estudante de graduação, vivenciei uma situação que, ao ser revisitada, permite-me refletir sobre essas questões. Após ter um trabalho aprovado em um evento científico, ouvi de um colega de turma, homem branco, que minha aprovação teria ocorrido porque aquele evento aceitava todos os trabalhos submetidos. Naquele momento, percebi sua fala como uma forma de deslegitimação da qualidade do trabalho que havia produzido e, consequentemente, de minha capacidade intelectual. Posteriormente, em outra edição do mesmo evento, submeti quatro trabalhos, todos aprovados, enquanto o trabalho submetido por esse colega não obteve aprovação. Ao retomar esse resultado, reflito sobre a necessidade que senti de demonstrá-la. Ao revisitar essa experiência, reconheço aproximações com aspectos discutidos por Joseph, Hailu e Boston (2017), como a desconfiança em relação às capacidades intelectuais de mulheres negras, e o sentimento de isolamento, somados à necessidade recorrente de provar seu valor em espaços relacionados à Matemática. Nesse sentido, uma experiência que, naquele momento, poderia parecer individual passa a ser compreendida em diálogo com relações mais amplas de raça e gênero que atravessam as trajetórias de mulheres negras.

4. Formação continuada e encontro com a interseccionalidade

Foi no âmbito da formação continuada que esse caminho teórico começou a adquirir contornos mais nítidos. Durante a Especialização em Ensino de Ciências e Educação Matemática, conheci a professora Maria Kamylla e Silva Xavier, na disciplina Gênero, Raça e Sexualidade no Ensino de Ciências e na Educação Matemática. Foi nesse espaço formativo que tive contato sistemático com a literatura que discute como as relações de gênero, e de raça, atravessadas pela classe social, se imbricam na produção e no ensino das Ciências e da Matemática. Por meio das leituras e dos debates conduzidos por Xavier, aproximei-me da interseccionalidade como perspectiva capaz de fundamentar minhas reflexões sobre a própria trajetória e sobre os modos ede produção das presenças e ausências na Educação Matemática.

Apenas um ano depois daquela disciplina, encontro-me cursando o mestrado e construindo uma pesquisa fundamentada na literatura que ali comecei a conhecer. Essa passagem evidencia, em minha própria trajetória, a importância da formação continuada de professores como espaço de ampliação dos repertórios teóricos e deslocamento do olhar para novas perguntas sobre a realidade educacional. Aquela disciplina ofereceu-me conceitos para nomear experiências que eu já havia vivido e possibilitou que essas vivências se transformassem em questões de pesquisa.

É a partir desse percurso formativo que minha relação com a interseccionalidade se constitui e se aprofunda. Essa construção apoia-se nas contribuições de Collins e Bilge (2021), e Akotirene (2019), em diálogo com Xavier (2023) ,e Xavier e Carvalho (2025). Xavier foi, inicialmente, a professora que me apresentou essa literatura e mediou minha aproximação com o campo. No âmbito da Educação e do Ensino de Física, sua pesquisa aplica essa perspectiva ao analisar como gênero, raça/cor, formação e condições de inserção profissional se articulam na configuração do perfil do professorado de Física (Xavier, 2023; Xavier; Carvalho, 2025). Sua contribuição interessa a este ensaio porque demonstra que a sub-representação de determinados grupos na docência científica resulta de relações de poder que condicionam o acesso e o reconhecimento, além das oportunidades de formação e inserção profissional.

Em Collins e Bilge (2021), encontro a interseccionalidade como uma perspectiva analítica e política que permite compreender como raça, classe, gênero e sexualidade se constituem mutuamente nas relações de poder. Para falar de interseccionalidade a partir do Brasil, apoio-me especialmente em Carla Akotirene (2019), intelectual negra brasileira cuja escrita articula a elaboração teórica à experiência histórica, orientada pelo compromisso político. Akotirene reinscreve a interseccionalidade em sua genealogia feminista negra e evidencia os vínculos entre racismo estrutural e cisheteropatriarcado, sustentados por relações capitalistas. Seu pensamento dirige a análise às estruturas e às relações de poder que produzem conjuntamente as desigualdades.

Eu, matemática, poderia ser tentada a representar a interseccionalidade como uma soma de marcadores sociais. Akotirene (2019), entretanto, impede essa simplificação. O encontro dessas relações produz efeitos próprios, porque cada uma modifica a forma como as demais são vividas. A complexidade reside no sistema de relações que as constitui. Talvez por isso eu encontre tanta força na firmeza de sua escrita. Em momentos de insegurança, seguro-me em sua análise. A voz de Akotirene carrega uma resistência suada e brigada todos os dias: situar, marcar, repetir e se importar é cansativo, mas necessário.

5. O juazeiro, a Matemática e o direito de produzir conhecimento

Adentrar no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática (PPGECiMa) da UFCG e escrever este ensaio, possivelmente lido por outras professoras pretas, representa uma abertura simbólica para outros caminhos. O PPGECiMa é o “juazeiro” ao qual me acosto neste sertão marcado por nuances racistas e sexistas. No sertão historicamente cantado como “Paraíba masculina, muié macho, sim sinhô” (Gonzaga; Teixeira, 1950), inscrevo uma pesquisa em

Educação Matemática produzida por uma mulher preta: sim, sinhô! Neste texto, concentro minhas reflexões acerca das relações raciais e de gênero, atravessadas pela classe social, como categorias analíticas da Educação Matemática. Minha trajetória constitui a fonte das questões e o lugar a partir do qual produzo conhecimento.

O apagamento das mulheres negras na Matemática ocorre quando seus nomes deixam de aparecer nos livros e quando suas práticas são classificadas somente como trabalho manual, costume ou sobrevivência, encobrindo a elaboração intelectual nelas existente. Ao estudarem os saberes mobilizados por quebradeiras de coco babaçu de comunidades quilombolas, Oliveira et al. (2023) identificam possibilidades de articulação entre essas práticas socioculturais e a Educação Matemática. Medir, estimar, comparar, distribuir, selecionar e calcular rendimentos constituem operações presentes em conhecimentos construídos pela experiência e transmitidos entre gerações. A ausência dessas mulheres nos currículos evidencia uma falha do reconhecimento institucional diante da Matemática presente em suas vidas.

Se a cactácea resiste porque encontra formas de produzir vida em ambientes adversos, o juazeiro ao qual me acosto oferece abrigo e enraizamento. Chego ao mestrado como mulher negra que atua na docência e na pesquisa, trazendo uma trajetória marcada pelo enfrentamento ao racismo e ao sexismo presentes na Educação Matemática. Minhas experiências tornaram-se perguntas, e a pesquisa oferece um modo de elaborá-las como conhecimento. No sertão historicamente cantado como “Paraíba masculina, muié macho, sim sinhô” (Gonzaga; Teixeira, 1950), inscrevo uma Educação Matemática produzida por uma mulher preta tratada historicamente como exceção. Minha existência conta, e produzo Matemática: sim, sinhô!

Agradecimentos

A autora agradece ao orientador André Pereira da Costa e à coorientadora Maria Kamylla e Silva Xavier, professores do PPGECiMa, pelo acompanhamento da escrita. Suas contribuições orientaram a estrutura do manuscrito e a construção teórico-metodológica.

Referências

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Prácticas creativas de re-existencia: más allá del arte... el mundo de lo sensible. Buenos Aires: Del Signo, 2017.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. DOI: https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/. Acesso em: ago. 17, 2026.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. Interseccionalidade. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

GILMER, Gloria. Mathematical patterns in African American hairstyles. Buffalo: State University of New York at Buffalo, 1998. Disponível em: https://www.math.buffalo.edu/mad/special/gilmer-gloria_HAIRSTYLES.html. Acesso em: ago. 17, 2026.

GONZAGA, Luiz; TEIXEIRA, Humberto. Paraíba. Intérprete: Luiz Gonzaga. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1950. 1 disco sonoro.

HALL, Stuart. Cultura e representação. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 16, p. 193-210, jan./abr. 2015. DOI: https://doi.org/10.1590/0103-335220151608. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/mrjHhJLHZtfyHn7Wx4HKm3k/. Acesso em: ago. 17, 2026.

JOSEPH, Nicole M.; HAILU, Meseret; BOSTON, Denise. Black women's and girls' persistence in the P–20 mathematics pipeline: two decades of children, youth, and adult education research. Review of Research in Education, v. 41, n. 1, p. 203–227, 2017. DOI: https://doi.org/10.3102/0091732X16689045.

JOSEPH, Nicole M. Black feminist mathematics pedagogies: a curricular confrontation to gendered antiblackness in the US mathematics education system. Curriculum Inquiry, [S. l.], v. 51, n. 1, p. 75-97, 2021. DOI: https://doi.org/10.1080/03626784.2020.1813002—. Disponível em: https://eric.ed.gov/?id=EJ1299068. Acesso em: ago. 17, 2026.

JOSEPH, Nicole M. Making Black girls count in math education: a Black feminist vision for transformative teaching. Cambridge: Harvard Education Press, 2022. Disponível em: https://hep.gse.harvard.edu/9781682537749/making-black-girls-count-in-math-education/–. Acesso em: ago. 17, 2026.

MCGEE, Ebony O. Robust and fragile mathematical identities: a framework for exploring racialized experiences and high achievement among Black college students. Journal for Research in

Mathematics Education, Reston, v. 46, n. 5, p. 599-625, 2015. DOI: https://doi.org/10.5951/jresematheduc.46.5.0599. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/10.5951/jresematheduc.46.5.0599. Acesso em: ago. 17, 2026.

MCGEE, Ebony Omotola. Black, Brown, Bruised: how racialized STEM education stifles innovation. Cambridge: Harvard Education Press, 2020. Disponível em: https://hep.gse.harvard.edu/9781682535356/black-brown-bruised. Acesso em: ago. 17, 2026.

MENEZES, Márcia Barbosa de. Eliza: trajetória e estratégias de sobrevivência de uma outsider/within na Matemática. Bolema: Boletim de Educação Matemática, Rio Claro, v. 37, n. 76, p. 407-426, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/1980-4415v37n76a03. Disponível em: https://www.scielo.br/j/bolema/a/jsyLLk66gQGyCMkzYbL9DkC/. Acesso em: ago. 17, 2026.

MOREIRA, Adilson. Racismo recreativo. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

OLIVEIRA, Kelly Almeida de; REBOUÇAS, Ana Priscila Sampaio; OLIVEIRA, Ritianne de Fátima Silva de; VIZOLLI, Idemar. Tirar azeite de coco babaçu: Educação Matemática em comunidades quilombolas. Bolema: Boletim de Educação Matemática, Rio Claro, v. 37, n. 77, p. 997-1016, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/1980-4415v37n77a04. Disponível em: https://www.scielo.br/j/bolema/a/DGMPnv3bbpR4GQtCJzzNBvk/. Acesso em: ago. 17, 2026.

RIBEIRO, Djamila. Pequeno manual antirracista. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Luane Bento dos. Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros. 2013. 105 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ), Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/8_Luane%20Bento%20dos%20Santos.pdf. Acesso em: jul. 15, 2026.

SOUZA, Cinthia Raquel de; GODOY, Elenilton Vieira. Feminismos negros: a trajetória de uma professora-pesquisadora negra da área de Matemática. Boletim GEPEM, [S. l.], n. 83, p. 122-137, 2023. DOI: https://doi.org/10.4322/gepem.2023.014. Disponível em: https://periodicos.ufrrj.br/index.php/gepem/article/view/833. Acesso em: ago. 17, 2026.

TRUTH, Sojourner.Discurso proferido na Women's Rights Convention. Akron, Ohio, 1851. Disponível em: https://www.nps.gov/articles/sojourner-truth.htm. Acesso em: ago. 17, 2026.

XAVIER, Maria Kamylla e Silva. Análise interseccional do perfil do professorado de Física do ensino médio na Paraíba e no Brasil. 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2023.

XAVIER, Maria Kamylla e Silva; CARVALHO, Maria Eulina Pessoa de. Análise do perfil do professorado de Física do ensino médio no Brasil à luz da interseccionalidade. Revista Brasileira de

Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 106, e6033, 2025. DOI: https://doi.org/10.24109/2176-6681.rbep.106.6033. Disponível em: https://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/rbep/article/view/6033. Acesso em: ago. 17, 2026.

Autora:

Gislânia Pereira Almeida

Licenciada em Matemática, especialista em Formação Docente para a Educação Básica e em Ensino de Ciências e Educação Matemática. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Educação Matemática da Universidade Federal de Campina Grande- UFCG/ Campus Cajazeiras- PB. professora da Educação Básica da rede municipal de ensino. Desenvolve estudos no campo da Educação Matemática.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/5415422172307863

ORCID: https://orcid.org/0009-0008-5702-7948



A Cultura da Cesárea e a Violência Obstétrica no Brasil: Pistas sobre a sua Interrelação e Apontamentos sobre o Futuro

Rita de Cássia Vasconcelos Costa

Resumo – Apesar da marcante evolução na conquista de direitos sexuais e reprodutivos no Brasil nos últimos 30 anos, materializada pelo Programa Nacional de Humanização do Pré-Natal e Nascimento (2000), pelo Pacto para Redução da Morte Materna (2004), entre outros, até a publicação em 2017 das Diretrizes de Assistência ao Parto Normal, do Ministério da Saúde, observa-se na prática da atenção à saúde materna no Brasil uma contradição histórica: de um lado, esses avanços regulatórios e normativos preconizam o parto humanizado e a garantia dos direitos reprodutivos e sexuais; mas de outro, subsiste uma prevalência alarmante de violência obstétrica nas maternidades e centros de saúde públicos e privados. A violência obstétrica, que compreende todo ato praticado por profissionais de saúde no atendimento à gestação, ao parto, ao puerpério e ao abortamento que cause dor, dano, humilhação ou perda de autonomia, abrange abusos físicos, psicológicos, negligência, intervenções médicas desnecessárias e procedimentos sem consentimento informado. Este trabalho realiza uma discussão teórica acerca do fenômeno da violência obstétrica no Brasil, investigando suas principais características e sua prevalência, e tem como objetivo determinar as principais causas deste fenômeno, além de propor medidas normativas e legais que se traduzam na efetivação dos direitos das gestantes, em parte ainda não garantidos, materializando assim o chamado parto humanizado.

Palavras-chave: Violência Obstétrica; Cultura da Cesárea; Parto Humanizado; Direitos Sexuais; Direitos Reprodutivos.

The Cesarean Section Culture and Obstetric Violence in Brazil: Clues Regarding Their Interrelationship and Observations on the Future

Abstract – Despite significant progress in securing sexual and reproductive rights in Brazil in the last 30 years – embodied by initiatives such as the National Program for the Humanization of Prenatal and Childbirth Care (2000) and the Pact for the Reduction of Maternal Mortality (2004), up to the 2017 publication of the Ministry of Health's Guidelines for Normal Childbirth Care – a historical contradiction has persisted in maternal healthcare practice. On one hand, these regulatory and normative advances advocate for humanized childbirth and the guarantee of sexual and reproductive rights; on the other, there remains an alarming prevalence of obstetric violence in public and private maternity wards and health centers. Obstetric violence – defined as any act committed by healthcare professionals during pregnancy, childbirth, the postpartum period, or abortion care that causes pain, harm, humiliation, or a loss of autonomy – encompasses physical and psychological abuse, negligence, unnecessary medical interventions, and procedures performed without informed consent. This study presents a theoretical discussion on the phenomenon of obstetric violence in Brazil, investigating its key characteristics and prevalence. It aims to identify the primary causes of this phenomenon and to propose normative and legal measures that translate into the actualization of pregnant women's rights – some of which remain unfulfilled – thereby realizing the model of humanized childbirth.

Keywords: Obstetric Violence; Cesarean Section Culture; Humanized Childbirth; Sexual Rights; Reproductive Rights.

1. Introdução

O Brasil é internacionalmente conhecido como um dos países com as mais altas taxas de cirurgia cesárea, ultrapassando significativamente os critérios da Organização Mundial da Saúde, que estabelecem uma taxa anual de 15% do total de partos como índice saudável. O crescimento dos partos cirúrgicos, ainda que muitas vezes justificados, chegou a um ponto tal na segunda metade do Século XX que se tornou, dependendo da região e do hospital, a forma considerada "natural" de uma mulher dar à luz. Como apontam estudos sobre o tema, a opção pela cesárea chegou a ser quase total em clínicas e maternidades privadas, ao mesmo tempo em que, em algumas regiões do país, a incidência de cesáreas entre a população pobre aparece também associada à realização de

laqueadura tubária, forma de esterilização amplamente praticada com mulheres no Brasil e em países do terceiro mundo, independentemente da classe social (TORNQUIST, 2004).

Neste trabalho, afirma-se que existe atualmente no Brasil uma "Humanização do Parto Perversa", parafraseando Milton Santos a partir do seu conceito de "Globalização Perversa". Este termo foi considerado pertinente devido à falta de liberdade que a gestante experimenta para decidir e escolher sobre o parto que pode e quer ter no Brasil, e à desumanização do processo do parto em que a mulher não tem escuta qualificada pelos profissionais, nem voz ativa. Além disso, a gestante brasileira não exerce no Brasil seus direitos reprodutivos nem os direitos sexuais legalmente garantidos. Observa-se nos serviços de saúde uma má prática de "falsa generosidade", paternalista, assistencialista e alienadora por parte de alguns profissionais da saúde, que exercem uma "violência simbólica/institucional/obstétrica e de gênero". Observa-se também que algumas gestantes sofrem violência física/doméstica por parte de seus companheiros e familiares.

Apesar da criação do Programa Nacional de Humanização do Pré-Natal e Nascimento (PHPN), por meio das Portarias nº 569 e 570 (BRASIL, 2000), que preconiza o resgate da atenção obstétrica integrada, qualificada e humanizada, articulando toda a rede do Sistema Único de Saúde (SUS) com a Rede Cegonha — que é uma rede temática instituída em 2011 como estratégia inovadora do Ministério da Saúde no âmbito do SUS, por meio da Portaria nº 1.459 (BRASIL, 2011) —, cabe destacar a recente pesquisa "Nascer no Brasil II" publicada pela Fiocruz em 2025, demonstrando cabalmente que a grande maioria das mulheres brasileiras não têm garantidos os direitos reprodutivos, os direitos sexuais e os direitos humanos estabelecidos pela Convenção de Viena (ONU, 1993).

Como citado acima, a pesquisa 'Nascer no Brasil II', organizada pela Escola Nacional de Saúde Pública da Fiocruz, a partir de uma coleta de dados realizada em 395 maternidades de todos os Estados brasileiros, entre 2021 e 2025, com mais de 20 mil gestantes participantes, constatou que a prática da violência obstétrica esteve presente em nada menos que 65% das mulheres investigadas, estando entre os tipos mais frequentes desta violência os toques vaginais inadequados (46% dos casos), a negligência através da demora ou recusa de atendimento adequado (31% do total), e o abuso psicológico materializado em diversos tipos de humilhações, xingamentos e ameaças, (22% dos casos) (LEAL et al., 2025, FIOCRUZ, 2025; LEITE et al., 2025).

Outros estudos demonstram que que a violência obstétrica atinge mulheres tanto na rede de saúde pública quanto na privada, embora com dinâmicas substancialmente diferentes em cada uma das redes, prejudicando 45% das pacientes na rede pública e 30% na rede privada, (PORTAL

CÂMARA, 2026; SIMÕES et al, 2026), além de estar mais frequente quando a gestante (1) é negra ou parda; (2) é adolescente ou maior de 35 anos; (3) possui baixa escolaridade e tem baixa renda; e (4) passou por alguma situação de abortamento (LEITE et al., 2024; LEITE et al. 2025; SOUSA et al., 2026).

Percebe-se assim pelos dados citados que a violência obstétrica persiste em grandes proporções no sistema de saúde brasileiro, contradizendo na prática o discurso oficial que aponta para o Parto Humanizado, que é baseado em grande medida na aprovação de normas e diretrizes que ainda não se materializaram para boa parte das gestantes brasileiras. Segundo Leal et al. (2007), as razões para essa alta prevalência casos de violência obstétrica está associado à "Cultura da cesárea", estando relacionada a fatores socioeconômicos e culturais diversos.

O número de intervenções cirúrgicas no parto não é uma problemática nova: em 1979, a Organização das Nações Unidas o declarou como o Ano Internacional da Criança e, nesse mesmo ano, o Comitê Regional para a Europa manifestou preocupação sobre uma série de questões, incluindo a tecnologia em rápida expansão que continua sendo aplicada ao evento do processo do nascimento, com seus custos crescentes associados, e a duplicação ou até triplicação da taxa de cesáreas ocorrida na década de 1970. Não é possível analisar a epidemia da cesárea sem vinculá-la aos processos de violência obstétrica praticada em um corpo que a natureza programou para a reprodução da espécie, no qual um processo fisiológico e natural passa a ser patologizado e medicalizado.

Ao analisar os meios de comunicação e a publicidade sobre os partos, violências e mortes maternas, com destaque nacional e internacional, vale notar a contribuição de Milton Santos (2011) no que diz respeito ao poder que a publicidade tem hoje, adquirindo uma penetração universal em todas as atividades humanas. Atualmente as empresas não podem existir sem publicidade, já que ela se tornou um "nervo" do comércio em função da competitividade. Há assim uma relação visceral entre o mundo da produção da notícia e o mundo da produção das coisas, dos serviços e até das normas. Hoje, propaga-se de tudo, e a própria política é, em grande parte, subordinada às suas regras que produzem fábulas e mitos (SANTOS, 2011).

Segundo Milton Santos (2011), a informação tem, hoje, essas duas caras: uma que busca instruir e outra que busca convencer. A cara do convencer se torna muito mais presente na medida em que a publicidade se transformou em algo que antecipa a produção. O que é transmitido à maioria da humanidade é, de fato, uma informação manipulada que, em vez de esclarecer, confunde. O fato é que, no mundo de hoje, o discurso antecede quase obrigatoriamente uma parte substancial das ações

humanas — sejam elas a técnica, a produção, o consumo, o poder —, o que explica a presença generalizada do ideológico em todos esses pontos.

Nessa situação, a extração cirúrgica cesárea tornou-se um objeto de desejo por meio dos meios de comunicação, bem como em algumas propagandas de maternidades, estimulando este procedimento como um "bem de consumo". Vários aspectos podem ser interpretados como violentos na atenção à mulher durante a gestação, parto, puerpério e aborto: a baixa motivação dos profissionais que atendem a essas mulheres nos serviços de saúde e o acesso dificultado aos serviços, denotado pela pouca permeabilidade destes, e também das usuárias do SUS (TEIXEIRA e PEREIRA, 2006, p. 742).

A violência pode ser vista em diferentes sutilezas, sendo que alguns de seus componentes ocorrem por meio das formas de organização dos serviços, enquanto outros ocorrem principalmente por meio das formas de organização das práticas. Observa-se que há ainda outros aspectos mais identificados como violência estrutural, ou seja, aquela que está enraizada nos diversos estratos e espaços da sociedade. A violência estrutural estabelece, entre outras coisas, o limite culturalmente aceito de percepção de diversos fenômenos, como por exemplo o da dor, que em cada grupo se mostra relacionado às formas mais gerais de culturalização da própria sociedade à qual este grupo pertence (TEIXEIRA e PEREIRA, 2006, p. 742).

Nesse sentido, o presente trabalho justifica-se por oferecer elementos para reflexões acerca da influência dos meios de comunicação na cultura da cesárea e na violência de gênero, podendo também influenciar políticas públicas que garantam de fato os direitos reprodutivos e sexuais das mulheres, contribuindo assim para a redução de mortes maternas.

O presente estudo realiza uma discussão teórica acerca do fenômeno da violência obstétrica no Brasil, investigando suas principais características e sua prevalência, abordando especialmente a influência da "Cultura da Cesárea" sobre os elevados índices de violência obstétrica e as condições gerais de atenção às gestantes. **O objetivo principal é determinar as principais causas deste fenômeno, além de propor medidas normativas e legais que se traduzam na efetivação dos direitos das gestantes**, em parte ainda não garantidos, materializando assim o chamado parto humanizado

2. Aspectos Metodológicos

A pesquisa aqui efetuada é eminentemente teórica, e documental, baseada em resultados de trabalhos publicados ao longo da última década sobre o fenômeno da Violência Obstétrica no Brasil, além de dados específicos obtidos a partir da Pesquisa 'Nascer no Brasil II' (FIOCRUZ, 2025).

Ao realizar busca sobre o tema na plataforma Google Scholar®, foram obtidos 78 resultados associados em português, os quais, após filtrados de acordo com os objetivos da pesquisa, resultaram em XX trabalhos, os quais foram utilizados nas análises presentes na seção de Resultados.

Ressalta-se que a presente pesquisa não pretende esgotar o tema e, principalmente, não tem como finalidade servir como referência em termos de revisão de literatura sobre o assunto, embora o conjunto dos trabalhos analisados possa, sem dúvida, nortear futuras investigações sobre o estado da Violência Obstétrica no Brasil.

3. Resultados: O que Dizem os Estudos Empíricos sobre a Violência Obstétrica

A literatura aqui analisada confirma que a atenção à saúde materna no Brasil é atravessada por uma contradição histórica: de um lado, avanços regulatórios e normativos preconizam o parto humanizado e a garantia dos direitos reprodutivos e sexuais; de outro, subsiste uma prevalência alarmante de violência obstétrica nas maternidades e centros de saúde públicos e privados. A violência obstétrica, que compreende todo ato praticado por profissionais de saúde no atendimento à gestação, ao parto, ao puerpério e ao abortamento que cause dor, dano, humilhação ou perda de autonomia, abrange abusos físicos, psicológicos, negligência, intervenções médicas desnecessárias e procedimentos sem consentimento informado (ARRUDA *et al.*, 2020; CONCEIÇÃO; FREITAS; REIS, 2024; LEITE *et al.*, 2024, 2025; SIMÕES *et al.*, 2026; SOUSA *et al.*, 2026; ZANARDO *et al.*, 2017).

Entender a magnitude desse fenômeno exige articulá-lo com a consolidação da chamada "**cultura da cesárea**". Ao longo das últimas décadas, **o nascimento no Brasil passou por um profundo processo de medicalização, mercantilização e tecnocratização**. **A gestação e o parto – processos fisiológicos e naturais – foram progressivamente patologizados, transformando o corpo feminino em um objeto de intervenções sequenciais**. Essa transição reconfigurou a assimetria entre os atores envolvidos: a gestante foi despossuída do seu papel de sujeito ativo e protagonista da própria gestação, para assumir a condição de sujeito submisso, tutelado por uma

estrutura assistencial rígida e por um saber médico hiper hierarquizado (COSTA, 2026; DESLANDES, 2002; PANTOJA; BATISTI; PEREIRA, 2024; ZANARDO *et al.*, 2017).

Nesse modelo tecnocrático, a cesárea cirúrgica deixa de ser uma intervenção de emergência para se converter em um "bem de consumo" e no padrão tido culturalmente como "seguro" ou "eficiente". Como reflexo dessa dinâmica, o país ostenta taxas de cesariana significativamente distantes do teto de 15% recomendado pela Organização Mundial da Saúde (OMS), ultrapassando 50% na rede pública e atingindo marcas superiores a 80% no setor privado. A naturalização do parto cirúrgico opera, portanto, como vetor da desumanização: para impor a celeridade e o controle dos corpos, recorre-se rotineiramente a procedimentos invasivos (como toques vaginais repetidos, uso indiscriminado de ocitocina, episiotomia e Manobra de Kristeller), acompanhados por vezes de desqualificação e silenciamento das dores e escolhas das mulheres (FIOCRUZ, 2025; LEAL *et al.*, 2025; LEITE *et al.*, 2024, 2025; SIMÕES *et al.*, 2026).

Nesse cenário, a escuta direta e a pesquisa empírica continuada junto às gestantes atendidas nos centros de saúde brasileiros surgem como ferramentas indispensáveis. Além de revelar a real dimensão dos abusos cometidos sob o véu da "rotina médica", o monitoramento sistemático das percepções e experiências das gestantes gera dados epidemiológicos e qualitativos robustos. **Tais evidências deveriam servir de subsídio crítico** para órgãos de controle (como o Ministério Público e a Defensoria Pública) e para o Poder Legislativo no desenho, aperfeiçoamento e fiscalização de políticas públicas voltadas à proteção integral da saúde da mulher e ao combate à impunidade das práticas violentas nas instituições de saúde (COSTA, 2026; PANTOJA; BATISTI; PEREIRA, 2024; SOUSA *et al.*, 2026).

O Quadro 1 sintetiza os principais achados da literatura recente sobre o tema.

Quadro 1 - Síntese dos Resultados sobre a Violência Obstétrica no Brasil na Literatura Recente (2002/2026).

Trabalho	Objetivo	Método	Principais Resultados	Conclusões
SIMÕES et al. (2026)	Revisar as evidências do último decênio acerca da implementação do parto humanizado e os obstáculos da violência obstétrica.	Revisão integrativa da literatura (2016–2026).	Constatou que, a despeito dos avanços normativos (como a Rede Cegonha), persistem práticas intervencionistas desnecessárias e violentas.	Superar a violência obstétrica exige uma mudança paradigmática no modelo de ensino médico e na cultura assistencial das maternidades.
SOUSA et al. (2026)	Avaliar os avanços legislativos/institucionais e os desafios persistentes na redução da prevalência da violência obstétrica.	Revisão integrativa de literatura.	Destacou lacunas na formação de profissionais de saúde e a carência de mecanismos efetivos de denúncia e acolhimento nos centros públicos.	O enfrentamento efetivo demanda a articulação entre órgãos fiscalizadores, controle social e capacitação continuada das equipes de saúde.
COSTA (2026)	Investigar a prevalência da violência obstétrica no Brasil e propor a dinâmica de grupos como inovação metodológica.	Estudo psicossocial qualitativo com grupo focal e dinâmicas grupais junto a gestantes ativistas do Movimento Mulheres S. Gonçalo - RJ.	Evidenciou a eficácia das abordagens grupais na conscientização sobre direitos e na identificação de violências institucionais.	A violência obstétrica deriva da banalização e da naturalização do saber médico hegemônico; a formação e a mobilização comunitária são chave para a transformação social.
FIOCRUZ / LEAL et al. (2025)	Avaliar os indicadores de parto e nascimento e a incidência de intervenções no estado do Rio de Janeiro no âmbito do *Nascer no Brasil II*.	Estudo epidemiológico perinatal de coorte transversal (Sumário de Pesquisa).	A taxa de cesariana permanece em patamares alarmantes no setor privado e acima das diretrizes no setor público, com disparidades socioeconômicas marcantes.	A cultura da cesárea continua sendo um motor de intervenções desnecessárias, exigindo reformulação nas redes de atenção perinatal.
LEITE et al. (2025)	Estimar a prevalência e a coocorrência de tipos de violência obstétrica em puérperas internadas no Estado do Rio de Janeiro (*Nascer no Brasil II*).	Estudo epidemiológico de coorte perinatal com inquérito telefônico e aplicação de escala adaptada da OMS.	Prevalência geral de violência obstétrica de **65,3%**. Destacam-se: toques vaginais inadequados (46,2%), negligência (31,5%) e abuso psicológico (21,7%). Maior vulnerabilidade em mulheres de baixa renda e raça/cor preta ou parda.	A violência obstétrica é um problema grave de saúde pública e marcador de desigualdade social no ambiente hospitalar.
CONCEIÇÃO, FREITAS & REIS (2024)	Oferecer um panorama geral (overview) sobre a violência obstétrica e suas implicações no contexto do SUS e setor privado.	Revisão narrativa da literatura.	Destacou a assimetria entre a legislação protetiva existente e a prática cotidiana nos serviços de saúde.	Há necessidade urgente de reestruturar as diretrizes de atendimento obstétrico e reforçar o protagonismo feminino durante o trabalho de parto.
LEITE et al. (2024)	Analisar a produção epidemiológica nacional sobre a magnitude e as lacunas conceituais da violência obstétrica no Brasil.	Revisão narrativa epidemiológica.	Apontou disparidades conceituais entre pesquisas, mas confirmou que a exposição às intervenções danosas atinge a maioria das parturientes.	Recomendou a padronização de indicadores epidemiológicos para balizar intervenções e auditorias nos serviços de saúde públicos.
PANTOJA, BATISTI & PEREIRA (2024)	Debater o nascimento enquanto direito fundamental e analisar as garantias jurídicas no combate à violência obstétrica.	Pesquisa documental e doutrinária em Direito Sanitário.	Mapeou as fragilidades de controle e a pouca efetividade das sanções jurídicas aos estabelecimentos de saúde violadores.	É imprescindível fortalecer os marcos normativos para garantir o nascimento seguro como direito humano e constitucional indisponível.
ARRUDA et al. (2020)	Mapear as evidências científicas sobre as formas de manifestação e determinantes da violência obstétrica.	Revisão integrativa da literatura.	Identificou que abusos verbais, negação de acompanhante e procedimentos não consentidos ocorrem com alta frequência nas maternidades públicas.	A violência obstétrica reflete falhas estruturais de formação profissional e perpetua a submissão da mulher no ambiente hospitalar.
ZANARDO et al. (2017)	Compreender os aspectos psicossociais, definições e desdobramentos da violência obstétrica na saúde mental da mulher.	Revisão narrativa no campo da Psicologia Social e Saúde Coletiva.	Mapeou como abusos verbais e privação de autonomia provocam traumas, ansiedade pós-parto e sentimentos de impotência nas puérperas.	A desconstrução da autoridade médica absoluta é essencial para restaurar o protagonismo e a integridade psíquica das mulheres.
DESLANDES (2002)	Analisar a violência institucional e o cotidiano do atendimento de emergência hospitalar a partir da percepção de usuários e profissionais.	Estudo qualitativo/etnográfico no campo da saúde coletiva.	Revelou a presença crônica da negligência, da rispidez e do atendimento desumanizado no ambiente de urgência e emergência.	A violência institucional atua como um mecanismo normativo oculto na rotina dos serviços, naturalizando o sofrimento dos pacientes.

Fonte: elaborado pela autora (2026) com base nos trabalhos citados.

4. Possíveis Razões do Fenômeno da Violência Obstétrica e Propostas para sua Eliminação

Observa-se nas seções anteriores um cenário de prevalência absoluta do fenômeno da Violência Obstétrica no Brasil, fortemente associado à "Cultura da Cesárea", com milhares de casos e

Ao buscar razões e determinantes objetivos do fenômeno, estudos da área apresentam diversos fatores tais como (1) uma cultura de submissão das gestantes no Brasil, advinda de relações médicas excessivamente hierarquizadas e autoritárias, que anulam a autonomia de decisão da mulher (LEITE et al., 2024; SOUSA et al., 2026); (2) falhas na formação médica, com currículos universitários que ainda reproduzem uma cultura intervencionista, estimulando intervenções obsoletas, desnecessárias e rotineiras como padrão (CONCEIÇÃO et al., 2024; ARRUDA et al., 2020); e (3) a permanência de lacunas importantes na legislação federal, com ausência, por exemplo de lei unificada que tipifique e criminalize explicitamente a violência obstétrica (ZANARDO et al., 2017; PANTOJA et al., 2024).

Além dessas razões objetivas apontadas pelos estudos citados, há razões de fundo no tecido socioeconômico e cultural de uma sociedade hiper urbanizada e altamente dependente do saber hierarquizado e da autoridade médica, como é o Brasil, destacando-se principalmente a permanência da "Cultura da Cesárea", como pode ser percebido, uma orientação que anula os saberes tradicionais relacionados ao parto, e no fim das contas estimula a submissão das gestantes aos protocolos e práticas ultrapassados, mas ainda em vigor na maioria dos centros de saúde.

Desta maneira, postula-se aqui como proposições para a eliminação da Violência Obstétrica, fundamentalmente, (1) a criação de programas de educação escolar sobre a gestação e o parto, para estudantes do ensino médio, em paralelo a programas similares com reuniões e cartilhas educativas nas Unidades Básicas de Saúde; (2) a implantação de disciplina obrigatória específica sobre parto e gestação humanizados nos cursos de medicina; e (3) a criação de lei federal unificada e específica tipificando e criminalizando explicitamente a violência obstétrica.

5. Considerações Finais

Este trabalho, teve como objetivo principal **determinar as principais causas deste fenômeno, além de propor medidas normativas e legais que se traduzam na efetivação dos direitos das gestantes**, em parte ainda não garantidos, materializando assim o chamado parto humanizado, a partir de uma discussão teórica acerca do fenômeno da violência obstétrica no Brasil, investigando

suas principais características e sua prevalência, abordando especialmente a influência da "Cultura da Cesárea" sobre os elevados índices de violência obstétrica e as condições gerais de atenção às gestantes.

A partir de revisão sistemática da literatura, e do recurso aos dados da Pesquisa 'Nascer no Brasil II', formalmente intitulada *Pesquisa Nacional sobre Aborto, Parto e Nascimento*, organizada pela Escola Nacional de Saúde Pública da Fiocruz, que verificou a prática da violência obstétrica em 65% das mulheres investigadas, com toques vaginais inadequados presentes em 46% dos casos, seguidos pela negligência através da demora ou recusa de atendimento adequado presente em 31% dos relatos, e pelo abuso psicológico na forma de humilhações, xingamentos e ameaças, em 22% dos casos, foi possível constatar-se que, apesar das diversas normas em vigor preceituando o chamado "Parto Humanizado", a violência é majoritária.

Dentre as principais razões apontadas para a permanência desse quadro de violência estão (1) uma cultura de submissão das gestantes no Brasil, advinda de relações médicas excessivamente hierarquizadas e autoritárias, que anulam a autonomia de decisão da mulher; (2) falhas na formação médica, com currículos universitários que ainda reproduzem uma cultura intervencionista, estimulando intervenções obsoletas, desnecessárias e rotineiras como padrão; e (3) a permanência de lacunas importantes na legislação federal, com ausência, por exemplo de lei unificada que tipifique e criminalize explicitamente a violência obstétrica.

A fim de garantir que os direitos conquistados pelas gestantes ao longo dos últimos 30 anos – ainda não materializados para a grande maioria das mães brasileiras – se tornem efetivados, são sugeridos principalmente (1) a criação de programas de educação escolar sobre a gestação e o parto, para estudantes do ensino médio, em paralelo a programas similares com reuniões e cartilhas educativas nas Unidades Básicas de Saúde; (2) a implantação de disciplina obrigatória específica sobre parto e gestação humanizados nos cursos de medicina; e (3) a criação de lei federal unificada e específica tipificando e criminalizando explicitamente a violência obstétrica

Considera-se assim que o objetivo do presente trabalho foi alcançado, e espera-se que as razões apontadas para o fenômeno da Violência Obstétrica sejam discutidas e sua incidência verificada in loco por pesquisadores da área, nos diversos centros de saúde. Sobretudo, espera-se que as sugestões aqui apresentadas sejam consideradas pelas entidades representativas, podendo assim ser levadas ao legislativo e, quem sabe, transformar-se em normas que garantam efetividade ao discurso oficial.

Referências

AGÊNCIA CÂMARA. Câmara dos Deputados **Vítimas de violência obstétrica denunciam negligências médicas**. 05 out. 2023. Disponível em: https://www.camara.leg.br/noticias/1005005-vitimas-de-violencia-obstetrica-denunciam. Acesso em 25 mar. 2026.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Tradução de: José Rubens Siqueira.

ARRUDA, R. S.; ANDRADE, L. C.; AGRA, J. K. G.; BEZERRA, E. C. S.; SILVA, F.; GOMES, M. T. F.; ARRUDA, J. S.; RODRIGUES, G. C. S. Violência obstétrica no Brasil: uma revisão integrativa. **Brazilian Journal of Development**, v. 6, n. 7, pp: 44712-44723. jul. 2020 https://doi.org/10.34117/bjdv6n7-188.

BARRETO, Adalberto de Paula. **Terapia Comunitária Passo a Passo**. 2. ed. Fortaleza: LCR, 2010.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ano 150, n. 112, p. 59, 13 jun. 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 1.459, de 24 de junho de 2011. Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS - a Rede Cegonha. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 27 jun. 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. **Prevenção e tratamento dos agravos resultantes da violência sexual contra mulheres e adolescentes: norma técnica**. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2003.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria-Executiva. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. **HumanizaSUS: Política Nacional de Humanização: documento base para gestores e trabalhadores do SUS**. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

CONCEIÇÃO, Genilson Jesus; FREITAS, André Santos; REIS, Luana Araújo. Overview of obstetric violence in Brazil: A narrative review. **Research, Society and Development**, [S. l.], v. 13, n. 10, p. e126131047081, 2024. https://doi.org/10.33448/rsd-v13i10.47081.

COSTA, Rita de Cássia Vasconcellos. Dinâmica de Grupos como Inovação Metodológica para Análise e Coleta de Dados em Estudos Psicossociais: O Caso das Políticas de Saúde para Gestantes, e a Prevalência da Violência Obstétrica no Brasil. **Caderno de Propriedade Intelectual e**

Transferência de Tecnologia, v. 8, n. 1, jun. 2026. ISSN: 2763-5449. https://doi.org/10.21166/cpitt.v8i1.8124.

DESLANDES, Suely Ferreira. **Frutos do amargor: o cotidiano do atendimento em emergências hospitalares sob o prisma da violência**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.

FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz. **Nascer no Brasil II**: Pesquisa Nacional sobre Aborto, Parto e Nascimento. 2025. Disponível em: https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br. Acesso em 25 mar. 2026.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. (Original publicado em 1967).

LEAL, M.C.; GAMA, S.G.N; BITTENCOURT, S.D.A.; DOMINGUES, S.M.S.M; THEME FILHA, M.M; CAETANO, K.C.; CARVALHO, T.D.G.; ESTEVES-PEREIRA, A.P.; LEITE, T.H.; VIELLAS, E.F.. **Nascer no Brasil II – Retratos do Parto e Nascimento no estado do Rio de Janeiro**. (Sumário de pesquisa). Rio de Janeiro: Fiocruz, 2025.

LEFÈVRE, F.; LEFÈVRE, A. M. C. **O discurso do sujeito coletivo**: um novo enfoque em pesquisa qualitativa. Caxias do Sul: Educs, 2003.

LEITE, T.H.; MARQUES, E.S.; LEAL, M.C.; DOMINGUES, R.M.S.M; NAKAMURA-PEREIRA, M.; THEME-FILHA, M.M; BALDISSEROTTO, M.L.; CAETANO, K.C.; CARVALHO, T.D.G.; FERNANDES, F.F.; COSTA, R.M.; CHIAVAZZOLI, A.; MESENBURG, M.A. Violência obstétrica no estado do Rio de Janeiro: Pesquisa Nascer no Brasil II. **Revista de Saúde Pública**, v. 59, n. S1, e6s, ago. 2025. https://doi.org/10.11606/s1518-8787.2025059006536.

LEITE, T.H.; MARQUES, E.S; CORRÊA, R.G.; LEAL, M.C.; OLEGÁRIO, B.C.D.; COSTA, R.M.; MESENBURG, M.A. Epidemiologia da violência obstétrica: uma revisão narrativa do contexto brasileiro. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. v. 29, n. 09, e12222023. 2024. https://doi.org/10.1590/1413-81232024299.12222023.

ONU - Organização das Nações Unidas. **Declaração e Programa de Ação de Viena**. Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, Viena, 14-25 jun. 1993. Rio de Janeiro: Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (CEDIM), 1993.

PANTOJA, J.C.; BATISTI, M.B.; PEREIRA, M.C.A.R. Repensando o Nascimento como um Direito Integral na Luta contra a Violência Obstétrica no Brasil. **Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitario**, v. 13, n. 2, jul. 2024. https://doi.org/10.17566/ciads.v13i2.1233.

PMSG - Prefeitura Municipal de São Gonçalo. **Lei Nº 667 de 04 de janeiro de 2016:** Dispõe sobre a Implantação de Medidas de Informação à Gestante e Parturiente sobre a Política Nacional de Atenção Obstétrica e Neonatal. Publicada no Jornal "O São Gonçalo" em 08 jan. 2016.

SANTOS, Milton. **Por Uma Outra Globalização: do pensamento único à consciência universal.** Rio de Janeiro: BestBolso; 2011.

SIMÕES, D.A.S.P; DANTAS, GPD; TOURINHO, L.O.S; GHANEM, M.E.L; OLIVEIRA, R.A.S.; BARBOSA, A.F.C. Parto humanizado e violência obstétrica no Brasil: revisão integrativa da literatura dos últimos 10 anos. **Cuadernos de Educación y Desarrollo**, v. 18, n.6, 2026. https://doi.org/10.55905/cuadv18n6-029.

SOUSA, J. L.; ELIAS, C. M.; SILVA, G. A.; NASCIMENTO, A. P. A.; SANTOS, V. G.; MONTEIRO, R. S. D. A prevalência da violência obstétrica no Brasil: avanços e desafios. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, v. 19, n. 5, e24280. 2026. https://doi.org/10.55905/revconv.19n.5-053.

TEIXEIRA, Neuma Zamariano Fanaia; PEREIRA, Wilza Rocha. Parto hospitalar - experiências de mulheres da periferia de Cuibá-MT. Revista Brasileira de Enfermagem, v. 59, n. 6, nov-dez 2006.

TORNQUIST, Carmen Susana. **Parto e poder: o movimento pela humanização do parto no Brasil**. 2004. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

VOLICH, Rubens Marcelo. **Psicossoma: psicossomática psicanalítica**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1995.

ZANARDO, G.L.P.; URIBE, M.C.; NADAL, A.H.R.D; HABIGZANG, L.F. Violência Obstétrica no Brasil: Uma Revisão Narrativa. **Psicologia & Sociedade**, v. 29. e155043. 2017. ISSN: 0102-7182. https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29155043.

Autora:

Rita de Cássia Vasconcelos Costa

Doutora em Psicologia Social (UK/AR, 2019). Especialista em Direitos Humanos e Saúde (FIOCRUZ, 2011). Especialista em Desenvolvimento de Unidades Básicas do SUS (FIOCRUZ, 1999). Bacharel em Enfermagem e Obstetrícia, 1983. Pesquisadora da Escola Nacional de Saúde Pública, da Fundação Osvaldo Cruz, RJ.

E-mail: ritadcvc@gmail.com.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/3781980467752911

OrcId: https://orcid.org/0009-0001-3736-599X



Um Defeito de Cor? Rupturas Decoloniais e limites ontoepistêmicos entre a liberdade e a necessidade

José Pascoal Mantovani Pereira Junior

Resumo

Este artigo problematiza as concepções hegemônicas de liberdade e necessidade fundamentadas na razão pós-iluminista, demonstrando como tais categorias operam para sustentar a violência racial e a exclusão ontoepistemológica. Partindo da denúncia literária presente em "Um defeito de cor", de Ana Maria Gonçalves, o estudo investiga a ilusão do sujeito universal kantiano que dicotomiza a liberdade (domínio moral) e a necessidade (determinismo científico). Em diálogo com a Teoria Crítica (Adorno e Horkheimer) e ancorado nas perspectivas decoloniais de Denise Ferreira da Silva e Achille Mbembe, o texto evidencia que a infraestrutura lógico-científica moderna legitima a violência sobre o que Silva denomina "corpo cativa ferida na cena da subjugação". Em contraposição a visões éticas universalistas, argumenta-se que a expansão da lógica extrativista culmina no "devir-negro do mundo", alertando para a insuficiência da ética liberal clássica. Conclui-se que o rompimento com a reificação capitalista exige a transição de uma ontologia substantiva — focada no indivíduo proprietário — para uma ontologia pronominal e relacional, na qual a verdadeira emancipação se forja na multiplicidade e na ruptura com a necessidade como lei de dominação.

Palavras-chave: Liberdade; Necessidade; Decolonialidade; Ontologia relacional; Razão pós-iluminista.

A Color Defect? Decolonial Ruptures and Ontoepistemological Limits Between Freedom and Necessity

Abstract

This article problematizes the hegemonic conceptions of liberty and necessity grounded in post-Enlightenment reason, demonstrating how such categories operate to sustain racial violence and ontoepistemological exclusion. Starting from the literary denunciation present in Ana Maria Gonçalves's "Um defeito de cor", the study investigates the illusion of the Kantian universal subject that dichotomizes liberty (moral domain) and necessity (scientific determinism). In dialogue with Critical Theory (Adorno and Horkheimer) and anchored in the decolonial perspectives of Denise Ferreira da Silva and Achille Mbembe, the text shows that modern logical-scientific infrastructure legitimizes violence against what Silva calls the "captive body wounded in the scene of subjugation". In contrast to universalist ethical views, it is argued that the expansion of extractive logic culminates in the "becoming-black of the world", warning of the insufficiency of classical liberal ethics. The article concludes that breaking with capitalist reification requires a transition from a substantive ontology—focused on the proprietary individual—to a pronominal and relational ontology, in which true emancipation is forged in multiplicity and in the rupture with necessity as a law of domination.

Keywords: Liberty; Necessity; Decoloniality; Relational ontology; Post-Enlightenment reason.

Introdução

Em seu livro "Um Defeito de Cor" (2022), Ana Maria Gonçalves traz à tona a discussão de que algumas violências são admitidas em determinados corpos, justamente por eles não serem considerados humanos ou iguais. O texto inicia com uma cena trágica: uma família sofrendo as piores formas de violência simplesmente por ser considerada inumana.

> [...] Os guerreiros já estavam de partida quando um deles se interessou pelo tapete da minha avó e reconheceu alguns símbolos de Dan. Ele tirou o tapete das mãos dela e começou a chamá-la de feiticeira, enquanto outro guerreiro apontava a lança para o desenho da cobra que engole o próprio rabo que havia, mais sugerida do que desenhada, na parede acima da entrada da nossa casa. (Gonçalves, 2022, p. 21-22).

Esse é o desfecho de quando soldados do rei se aproximam de uma casa em que moravam uma avó, uma filha, duas netas gêmeas e um neto adolescente. Ao se darem conta de que se trata de uma

família devota aos orixás, os soldados, em nome do rei e para satisfazer suas mais insanas demandas e vontades, estupram, matam e roubam. Tudo isso em nome de um rei, em nome da verdade, em nome de um tipo específico de humanidade. A autora demonstra como os corpos que não são considerados humanos são vilipendiados e usurpados. Faz-se necessário, portanto, repensar a própria condição humana e, assim, reorganizar os conceitos em torno da liberdade e da necessidade.

Para tanto, este texto se propõe a problematizar até que ponto o discurso em torno dos projetos de emancipação, presentes nas perspectivas pós-iluministas e na própria ideia de esclarecimento (Aufklärung), eclipsa as possibilidades de liberdade e impõe a necessidade — compreendida aqui não como carência instintiva, mas como o determinismo lógico, temporal e científico que justifica a violência racial — devido a uma presença arbitrária da racionalidade. Neste sentido, na primeira parte do texto, articularemos a busca pela liberdade e pela compreensão da necessidade como temas fundamentais para reorganizar a construção ontoepistêmica; em seguida, ancorados nas contribuições da professora Denise Ferreira da Silva (2024), apresentaremos críticas e provocações em torno do tema da liberdade e da necessidade; por fim, apresentaremos possibilidades a partir do momento em que se quebra com paradigmas hegemônicos que cristalizam modos de pensamento. O objetivo geral deste texto é demonstrar que tanto o conceito de liberdade como o de necessidade estabelecem profundas ligações que estruturam o campo da política.

1. Da causa primeira à razão instrumental: os limites da necessidade

A filosofia grega é conhecida por estabelecer alguns conceitos que são vistos como basilares para a compreensão do seu projeto epistêmico: verdade, beleza, coragem e princípio são, portanto, alguns desses termos que abrem espaço para a reflexão filosófica. Dentre os diversos conceitos, destacaremos dois: liberdade e necessidade. Para a arquitetura política pós-iluminista, conforme aponta Denise Ferreira da Silva (2024), a liberdade pertence ao domínio moral e ético (o Humano), enquanto a necessidade rege o domínio natural e científico das coisas dadas. Antes, vale destacar que a busca pela coisa primeira, pelo princípio e pela essência do ser é uma empreitada que atravessa tanto os textos platônicos quanto os aristotélicos. Neste momento, daremos preferência ao movimento de Aristóteles em encontrar a causa primeira. Para o filósofo de Estagira, encontrar a essência do ser é se deparar com o que é tido como absoluto e incondicional, conforme aponta:

> Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em

> si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. (Aristóteles, 1979, p. 55)

Observa-se, assim, que Aristóteles enfatiza que a busca pelos elementos primeiros da coisa é o que há de mais desejável, pois evita que qualquer tipo de ilusão estabeleça os critérios de verdade. Este princípio acompanhou a história do pensamento, sendo reestruturado e ressignificado em vários momentos, de modo que o Iluminismo dá o tom do totalitarismo da racionalidade. Neste período, a necessidade se consolida por meio de pilares ontoepistemológicos estritos: a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade. Nota-se, portanto, um tipo de razão que enaltece a universalização da identidade e da correspondência, ou seja, uma razão que se autojustifica e se autorregula diante dos imbróglios emergentes, transformando existentes e eventos em engrenagens de um sistema determinista.

Para tensionar essa ancoragem conceitual, Theodor Adorno e Max Horkheimer, em "Dialética do Esclarecimento" (1985), descrevem que o "esclarecimento" (Aufklärung) não se restringe ao movimento intelectual histórico do século XVIII, mas é compreendido como um longo processo trans-histórico de desencantamento do mundo, cujo objetivo fundante é livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Entretanto, o que os autores demonstram é que este esclarecimento, que em um primeiro momento era visto como uma maneira de subverter a lógica mítica, acabou convertendo-se em um novo dogma inquestionável. Dessa forma, o resultado do esclarecimento não é a emancipação racional presente nos pressupostos kantianos, mas a reificação: a transformação das pessoas em engrenagens, números e mercadorias. Assim, para os autores, o esclarecimento plenamente realizado não conduz à liberdade, mas ao totalitarismo e à barbárie. Ao esvaziar o mundo de sentido em nome do progresso técnico, o esclarecimento criou as condições de obediência cega e eficiência burocrática que culminaram, por exemplo, em Auschwitz.

2. A ontologia da exclusão e a ilusão do sujeito universal

A articulação entre a noção de liberdade e a de necessidade está diretamente conectada a uma perspectiva universal de humanidade. Esse sujeito universal, conforme a lógica kantiana, estabelece o que se pode conhecer, como se deve agir e o que se pode considerar belo. É inegável, também, a presença platônica no que se refere à reflexão do sujeito que concebe a verdade, a vida e a existência a partir de um princípio superior. Ou seja, seguindo a alegoria da linha dividida de Platão (2021), quando se compreende a assimetria entre o visível e o inteligível, nota-se que há um tipo de

universalidade no modo de construir o pensamento que modela a própria constituição do ser. Essa noção universalista, em vez de incluir outros modos de existência e de construção do próprio pensamento, exclui o que não lhe é idêntico. Há, portanto, uma ditadura da identidade e da semelhança que, sob um viés aristotélico, estabelece os rudimentos do que é e, consequentemente, as características do que não é. Nessa linha, Mbembe destaca que:

> [...] o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em ser seu primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho. (Mbembe, 2022, p. 11-12)

Esse ser universal está fadado a uma relação causal com a liberdade, bem como preso às contingências da necessidade. Assim, enquanto se parte de uma perspectiva que prestigia um único modo de ser, tanto a liberdade quanto a necessidade permanecem presas a essas molduras. Mas, e se houvesse uma quebra paradigmática? E se houvesse um modo de romper com as molduras que estabelecem o que é universal e, portanto, os limites da liberdade e a forma de manifestação da necessidade? A professora Denise Ferreira da Silva propõe uma outra forma de pensar a liberdade e sua relação com a necessidade. Para tanto, é necessário estabelecer uma nova gramática para a compreensão do que é ser humano:

> Sem a cooperação da liberdade e da necessidade nas operações ontoepistemológicas do princípio identidade/igualdade, as quais obtêm a transparência como descritor ontológico, não se manteriam nenhum dos atributos postulados pelo pensamento pós-iluminista ao Humano e à Humanidade, aos projetos científicos que ele sustenta ou à arquitetura política construída em torno dele. Essa é uma dádiva da corpo cativa ferida na cena da subjugação; ao permanecer desprotegida, ela expõe as malhas metafísicas e ontoepistemológicas que constituem e separam os muitos momentos através dos quais a racialidade governa a arquitetura política do presente global. (Silva, 2024, p. 37)

A autora descreve que as noções de identidade e de igualdade estão ligadas a um princípio constitutivo ontoepistêmico que estabeleceu o que é considerado humano e os atributos ligados à humanidade. Esse movimento não é uma discussão meramente metafísica; é, em vez disso, um projeto científico e político que legitima práticas de vida e fomenta uma forma unidimensional no que se refere à interpretação do sujeito, pois a humanidade passa a ser condicionada a determinadas características que, se destituídas do próprio ser, fazem com que ele perca sua dimensão constitutiva.

É nesse jogo entre o que carrega a identidade e o que não a possui — o que é classificado como a "corpo cativa ferida na cena da subjugação" por Ferreira da Silva (2024) — que se expõem os limites de uma abordagem metafísica e se explicita a vulnerabilidade de determinados corpos, justamente por serem marcados pela ausência da marca da identidade. Esse fenômeno é atravessado pela racialidade. Assim, é possível estabelecer um diálogo com Foucault, que, em “Em defesa da sociedade” (2019), destaca que sem a dimensão da raça não seria possível pensar na governamentalidade do próprio Estado. Isto é, a racialidade constitui um elemento indissociável da forma de gerir e controlar a sociedade.

Retornando à tensão proposta por Denise Ferreira da Silva (2024), o pensamento crítico permanece limitado justamente por esbarrar em elementos que extrapolam a própria lógica de identificação. Porque não há compreensão do território do outro, a dívida permanece impagável. Para a autora, enquanto não houver uma ruptura radical com o que se propõe como paradigma para a constituição de outros modos de pensamento, as narrativas girarão em torno de uma gramática que não pondera o impacto real causado à "corpo cativa ferida na cena da subjugação”. A proposição da autora é “desmantelar o império da razão transcendental por meio de uma re/de/composição de tudo o que encontra seu fundamento na necessidade" (Silva, 2024, p. 37).

Há uma revelação da ‘necessidade’ oculta sob a liberdade: a filosofia pós-iluminista concebe o sujeito ético europeu (o eu transcendental) como a encarnação da autodeterminação e da liberdade moral. A "corpo cativa ferida na cena da subjugação” evidencia o reverso oculto dessa arquitetura: a liberdade, o acúmulo de capital e a propriedade privada do colonizador só existem porque são sustentados pela violência necessária e legalmente autorizada sobre a carne não branca. Assim, quando se analisa, por exemplo, o impacto do processo escravagista, é importante notar como há uma assimetria absoluta entre o proprietário e a escrava. Essa dissimetria fundamental implode o pressuposto da dialética hegeliana do senhor e do escravo, uma vez que não há, aqui, um encontro entre duas autoconsciências livres e iguais em busca de reconhecimento, mas sim uma relação de dominação mediada pela autoridade jurídica e pela violência total sobre um corpo transformado em coisa**.** Pensar de modo duplo, nessa lógica, é sempre uma maneira de garantir a hierarquia e a necessidade de imposição de um tipo de vida, de existência, de modo de pensar, sentir e fazer ciência bastante delimitado; ou seja, “ao desempenhar essa função, a corpo cativa ferida na cena da subjugação viabiliza também a consideração do pensamento sem a necessidade e a intraestrutura que a necessidade sustenta” (Silva, 2024, p. 33).

A autora propõe uma ampliação das concepções de existência, sobretudo porque sugere outros modos de pensar a vida. Nesse sentido, a transição para uma nova gramática ontológica é fundamental, como pontua Giacoia:

> A pessoa – humana ou não humana – não se define em termos de substantivos, mas pronominais – o pronome e a função pronominal entendida como um signo da instância de enunciação, como um marcador não identificado como o nome próprio, cujo estatuto gramatical consiste em ser expressão linguística do tipo 'a gente' (man) – que transita pronominalmente do substantivo para o perspectivístico. (Giacoia, 2025, p. 19)

Conforme o autor, enquanto o substantivo fecha a existência do ser em paradigmas cristalizados, quando se pensa a relação a partir de predicados, o que há é a ampliação do modo de estar, isso porque o predicado envolve movimento; é uma espécie de devir, ou seja, é um processo ontológico de contágio, aliança e desestabilização contínua das formas. Envolve uma simbiose que se coloca no 'entre', como elemento fronteiriço, que potencializa a criação de uma realidade totalmente nova. É, portanto, uma fuga do identitarismo majoritário, pois faz com que as partículas e as moléculas tenham possibilidade de ampliação e multiplicação. Quando se parte da corpo cativa ferida na cena da subjugação, o que se tem em perspectiva é a criação de múltiplos corpos que, ao mesmo tempo que sofrem, resistem e, também, ficcionam possibilidades de vida.

3. O devir-negro do mundo e a liberdade relacional.

Diante do exposto e preservando as considerações de Giacoia (2025), chegamos à ideia de que a liberdade liberal é substantiva, ou seja, seu foco está no indivíduo e na propriedade; todavia, quando se pensa em um tipo de liberdade disruptiva, decolonial ou perspectivista, observa-se uma liberdade relacional e pronominal. É um tipo de liberdade que está no entre, nas alianças afetivas e cósmicas. Nesse paradigma, rompe-se com a necessidade enquanto determinismo e lei de dominação (a infraestrutura lógico-científica moderna), abrindo espaço para a urgência vital de estar em conexão com o outro para existir. Assim, quando se desloca o pensamento para a "corpo cativa ferida na cena da subjugação", há o confronto com categorias e, ao mesmo tempo, a instituição de novas ideias, ou seja:

> Não surpreendentemente, então, quando a corpo cativa ferida na cena da subjugação confronta a Categoria sociocientífica (determinativa) na Negridade (enquanto cor da pele), ela expõe a necessidade fazendo seu trabalho político através dos momentos

> éticos, econômicos e jurídicos, já que ela é um referente da conjugação do ético e do científico – não em sua leitura interpretativa, mas como um produto da Ciência do Homem, projeto de conhecimento que costurou a noção moderna da diferença racial. (Silva, 2024, p. 40)

Observa-se que a autora argumenta que a "cor da pele" negra não é um dado biológico neutro, mas uma categoria científica inventada pelo projeto pós-iluminista. A “negridade” foi, então, criada artificialmente para costurar a diferença racial e justificar a dominação. Assim, quando olhamos para a "corpo cativa ferida na cena da subjugação" (o sujeito escravizado e violentado), desmorona a mentira de que a moralidade (ética) e a biologia (ciência/necessidade) caminham separadas.

Para ilustrar o limite da ética liberal clássica diante dessa constatação, é possível evocar as contribuições de Peter Singer, que apresenta uma abordagem consequencialista para a ética aplicada (Singer, 2018). O autor investiga como os juízos morais devem ser fundamentados e aplicados às controvérsias contemporâneas, a exemplo do tratamento dos animais, do aborto, da eutanásia, da pobreza global, da preservação ambiental e da desobediência civil.

Nessa visão, Singer entende que o sofrimento seria um atributo que envolve qualquer ser senciente, independentemente de gênero, sexo, raça ou qualquer outro elemento; para ele, o sofrimento unifica qualquer sujeito que sofre. Logo, sob essa ótica, não se deve levar em consideração a ideia das especificidades, mas, em vez disso, apenas o problema intrínseco que é sofrer:

> Desse ponto de vista, a raça é irrelevante para a consideração dos interesses, pois o que conta são os interesses em si. Considerar menos uma quantidade específica de dor porque essa dor foi sentida por um membro de determinada raça equivaleria a fazer uma distinção arbitrária. Por que escolher uma raça como vítima? (Singer, 2018, p. 46)

A princípio, pensar o sofrimento como um fenômeno nivelador de todas as existências parece, em um primeiro momento, resolver as questões. Contudo, em contraste com esta ideia, Mbembe (2022) demonstra que o sofrimento é um atributo que acompanha, sobretudo, os corpos estigmatizados pela crueldade da colonialidade. Em seu livro “Crítica da Razão Negra” (2022), Mbembe vai muito além de uma análise sobre o racismo histórico: o autor faz um diagnóstico de como a lógica capitalista de extração, historicamente testada em corpos negros, está agora sendo aplicada a toda a humanidade.

O autor argumenta que a ‘raça’ não é um fato biológico, mas uma ficção útil – um dispositivo tecnológico e discursivo. A ‘razão negra’ é o vasto repertório de narrativas, fantasias, imagens e leis que o Ocidente criou para subtrair a condição humana dos povos africanos. Foi a infraestrutura

intelectual necessária para transformar o sujeito em ‘negro’ (um mero objeto ou animal de carga) e, assim, justificar moral e economicamente a escravidão e o colonialismo. Nessa direção, Mbembe destaca que o sujeito, inserido em um contexto marcado por essa liberdade liberal, perde sua individualidade e se transforma em corpo-energia para o capital. Por isso, destoando da proposição de Singer, não é possível abrir mão dos elementos ligados às especificidades históricas do sujeito.

Um exemplo dado por ele se refere à fase do comércio atlântico, em que o ser humano (mas que não era considerado humano) foi fundido à mercadoria. Assim, o indivíduo perde a sua identidade, sua capacidade de ser dono de si mesmo, e assume um tipo de devir-moeda, ou seja, o sujeito se transforma em uma ferramenta cuja força física deve ser consumida até a exaustão para gerar lucro. Esse movimento é denominado como "devir-negro do mundo". Mbembe alerta que o modelo de exploração, descarte e vigilância absoluta — isto é, uma ampliação da noção de vigilância dos corpos proposta por Michel Foucault em “Vigiar e Punir” (1999) —, outrora reservado exclusivamente aos escravizados nas plantations e colônias, está sendo generalizado pelo capitalismo neoliberal e algorítmico. Em suma, o mundo inteiro está sofrendo um processo de ‘devir-negro’ aos olhos do mercado.

Deste modo, torna-se impossível descartar aspectos como a raça, pois ela é a própria base da reificação dos corpos. Nessa direção, Denise Ferreira da Silva afirma que “como o nome comum dado aos humanos que não são nada, objetos sem valor, a Categoria da Negridade sinaliza mas não expressa – por ser ela mesma um produto do pensamento moderno – uma metafísica sem necessidade" (Silva, 2024, p. 42). Partir, portanto, da "corpo cativa ferida na cena da subjugação" é demonstrar que outras existências — pautadas na liberdade relacional — são possíveis e urgentes para que se vislumbre uma metafísica livre da necessidade determinista.

Considerações finais

Retomando o texto de Ana Maria Gonçalves e a denúncia de que a violência se torna legítima quando consumada em corpos abjetos, repensar os limites da liberdade e a abrangência da necessidade faz com que desmascaremos a ilusão do sujeito universal pós-iluminista.

Como demonstrado ao longo deste ensaio, a liberdade exaltada pela modernidade operou historicamente amparada pela lógica da necessidade: o determinismo ontoepistemológico que operou para excluir, subjugar e transformar o outro em mercadoria para sustentar a ficção da autonomia europeia. Enquanto a liberdade for compreendida de forma substantiva — como um

atributo exclusivo do indivíduo proprietário e "racional" —, ela dependerá eternamente da violenta expropriação da "corpo cativa ferida na cena da subjugação" para existir.

Por isso, a cena inicial do romance nos oferece mais do que uma denúncia; ela aponta uma saída ontoepistemológica. Quando os soldados do rei atacam a avó da narradora, eles tentam destruir não apenas os corpos, mas também o tapete com o símbolo de Dan — a serpente que engole o próprio rabo. Na cosmologia africana, Dan representa o movimento contínuo, a transformação e a conexão vital de todas as coisas. É exatamente essa imagem que ilustra a proposta de uma ontologia pronominal e decolonial discutida neste texto.

Romper com o "devir-negro" do mundo capitalista exige abraçar uma concepção de liberdade que se faz no contágio, na multiplicidade e no encontro. A verdadeira emancipação não reside em estender a razão instrumental para todos, mas em implodir a matriz que separa e reifica a vida. Ao fim e ao cabo, a urgência de nosso tempo é forjar formas inéditas de existência, descoladas da "necessidade" enquanto determinismo e dominação, afirmando a condição inalienável de que a vida se constitui fundamentalmente na relação com o outro, curando, assim, as feridas de uma dívida que a modernidade se recusa a pagar.

Referências

GONÇALVES, Ana Maria. Um Defeito de Cor. Rio de Janeiro: Record, 2022.

SILVA, Denise Ferreira da. Dívida Impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo: Círculo do Livro, 1979.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

PLATÃO. A República. São Paulo: Coleção Pensadores, 2021.

MBEMBE, Achille. Crítica da razão negra. São Paulo: Edições n-1, 2022.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir. Petropólis: Vozes, 1999.

GIACÓIA, Oswaldo. Perspectivismo e Interculturalidade. São Paulo: n-1 Edições, 2025.

SINGER, Paul. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

Autor:

José Pascoal Mantovani Pereira Junior

Doutor em Educação e Mestre em Ciências da Religião. Possui graduação em Teologia, Filosofia, Pedagogia e História. Atualmente, é Professor Visitante na Universidade Federal do ABC (UFABC) e desenvolve pesquisa de pós-doutorado no programa de Análise Ambiental da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

e-mail: prof.pascoalmantovani@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9474-9247

Lattes: http://lattes.cnpq.br/7707709053888300



Heranças entre mulheres: corpo, trabalho, violência e formas de resistência em *Corpo desfeito*, de Jarid Arraes

Márcia do Socorro da Silva Pinheiro, Cristiane Viana da Silva Fronza

Resumo: Neste texto, analisamos o romance *Corpo desfeito* (2022), de Jarid Arraes, a partir da hipótese de que a narrativa constrói uma genealogia feminina na qual trabalho, maternidade, cuidado e violência circulam entre gerações como formas ambivalentes de herança. Partindo dessa perspectiva, deslocamos a análise do trauma individual da narradora Amanda para a linhagem constituída por Marlene, Fabiana e Amanda, buscando compreender como, ao longo das gerações, o espaço doméstico concentra e reproduz relações de poder representadas por gênero, raça e precariedade social. A leitura privilegia a máquina de costura, o trabalho doméstico, o silêncio e a disciplina do corpo como signos de uma memória familiar que se transmite material e afetivamente. Em diálogo com Lélia Gonzalez (2020), Patricia Hill Collins (2019), Bell Books (2018), Kimberlé Crenshaw (2002) e Márcio Seligmann-Silva (2005), argumentamos que o romance desromantiza a maternidade sem reduzi-la a uma experiência essencialmente negativa, já que são as condições históricas e sociais que convertem o cuidado e a sobrevivência em sobrecarga que se tornam objeto de problematização. A relação entre Amanda e Jéssica, assim como o gesto final de insubordinação da protagonista, abre fissuras na lógica de repetição geracional, apontando para a possibilidade de reelaboração da herança recebida. Assim, o "corpo desfeito" constitui, simultaneamente, arquivo da violência e território de reelaboração subjetiva.

Palavras-chave: autoria negra; literatura brasileira contemporânea; maternidade; trabalho; violência transgeracional.

1 Introdução

Em *Corpo desfeito*, romance de estreia de Jarid Arraes publicado em 2022, a experiência da violência não se oferece ao leitor como uma sequência de acontecimentos isolados. Ela se acumula, ou seja, passa de um corpo a outro, reorganiza afetos, ocupa a casa, permeia o trabalho, disciplina a infância e altera a própria lógica com que as personagens compreendem amor, obrigação e cuidado. A narradora Amanda reconstrói sua história a partir de uma infância marcada pela morte precoce da mãe e pela convivência com a avó Marlene, figura que concentra dor, ressentimento, religiosidade e violência. No entanto, a força do romance não reside apenas no sofrimento da menina. Ela se encontra, sobretudo, na maneira como a narrativa faz coexistirem três gerações de mulheres e transforma essa coexistência em problema estético e político.

A leitura de Amanda como vítima de uma avó violenta é necessária, mas insuficiente, especialmente, porque Marlene também aparece como mulher submetida durante anos às agressões do marido, Jorge. Fabiana, filha de Marlene e mãe de Amanda, cresce sob rejeição paterna, torna-se mãe adolescente, abandona os estudos, os projetos pessoais e passa a sustentar a família por meio de jornadas exaustivas de trabalho. Quando a violência alcança Amanda, já existe uma história anterior a ela. Por isso, o romance sugere que nenhum corpo feminino da família começa exatamente em si mesmo, cada personagem recebe gestos, expectativas, medos, silêncios e obrigações que foram produzidos antes de sua chegada. A genealogia familiar torna-se uma tecnologia narrativa para pensar aquilo que uma geração lega à seguinte.

Essa constatação desloca o eixo interpretativo deste artigo. Em vez de tomar a violência como tema geral ou concentrar a análise apenas no processo de reconstrução identitária de Amanda, interessa compreender como *Corpo desfeito* organiza uma cadeia de heranças femininas. A palavra "herança" é empregada neste texto em sentido deliberadamente ambivalente, porque herda-se o trabalho, a capacidade de sobreviver, determinados objetos e formas de cuidado; mas herdam-se também culpa, disciplina, exaustão, silêncio e violência. A herança não é, desse modo, um conteúdo fixo transmitido intacto. Ela é um conjunto de práticas e memórias que cada personagem recebe, repete, modifica ou recusa.

A própria materialidade do romance oferece uma imagem condensadora dessa hipótese, a máquina de costura que Fabiana retira de sob uma lona quando precisa trabalhar para criar Amanda. O objeto pertencera à bisavó e reaparece como instrumento de sobrevivência em outro momento da história familiar. Mais do que um detalhe realista, a máquina articula passado e presente e inscreve o trabalho no interior da genealogia feminina. Não se trata de um patrimônio capaz de libertar

Fabiana do estado de precariedade; trata-se de um bem que permite a sobrevivência justamente porque reinscreve o corpo feminino em uma longa história de trabalho. A máquina, por isso, pode ser lida como arquivo material de uma ancestralidade que não é somente celebratória, mas contraditória.

É nessa contradição que o romance de Jarid Arraes se aproxima de questões centrais do pensamento feminista negro. Lélia Gonzalez (2020) insiste na necessidade de pensar a experiência das mulheres negras latino-americanas a partir de formações históricas específicas, recusando a universalização de um sujeito feminino abstrato. Patricia Hill Collins (2019), por sua vez, demonstra que trabalho, família, maternidade e produção de conhecimento ocupam posições decisivas na constituição do pensamento feminista negro porque foram precisamente esses territórios que organizaram formas de exploração e, simultaneamente, práticas de sobrevivência.

Em direção semelhante, Bell Hooks (2018) questiona estruturas patriarcais que naturalizam o cuidado como destino feminino e chama atenção para a dimensão política dos vínculos afetivos. Esses aportes permitem ler o romance sem reduzir raça, classe e gênero a marcadores adicionados externamente ao texto.

A perspectiva interseccional formulada por Kimberlé Crenshaw (2002) também é importante porque impede a decomposição da experiência feminina em opressões estanques. No romance, a precariedade econômica de Fabiana não pode ser compreendida à margem de sua posição como jovem mulher negra, mãe solo e trabalhadora; do mesmo modo, a adultização de Amanda não se explica apenas pelo autoritarismo da avó, uma vez que se articula a uma economia doméstica na qual o cuidado, a limpeza, a comida e a própria manutenção da casa são tarefas lançadas sobre corpos femininos. O conflito familiar é, assim, continuamente envolvido por estruturas sociais mais amplas.

O problema que orienta este estudo pode ser formulado da seguinte maneira, de que modo *Corpo desfeito* constrói, por meio da linhagem Marlene-Fabiana-Amanda, uma genealogia feminina na qual maternidade, trabalho e cuidado funcionam simultaneamente como espaços de transmissão da violência e de resistência? Defendemos que o romance transforma o corpo em arquivo de uma memória transgeracional, aquilo que não é elaborado discursivamente reaparece em gestos, punições, silêncios, jornadas de trabalho e modos de amar. Contudo, a repetição não é apresentada como destino absoluto. Ao narrar, desejar, estabelecer vínculos fora da família e finalmente recusar a obediência, Amanda produz uma fissura nos afetos que recebeu.

Metodologicamente, neste artigo realizamos uma análise literária de caráter interpretativo, privilegiando a construção da voz narrativa, a organização temporal da memória, os objetos que funcionam como signos de transmissão, a espacialidade doméstica e as relações entre corpo, trabalho e afeto. O *corpus* principal é o romance *Corpo desfeito*, de Jarid Arraes, em relação ao diálogo teórico mobilizamos estudos do feminismo negro e da interseccionalidade, além de contribuições sobre escrevivência e trauma. O objetivo não é transformar o romance em ilustração de categorias sociológicas, e sim observar como a forma literária produz conhecimento ao organizar a experiência das personagens em imagens, repetições e contrastes.

O percurso argumentativo deste artigo está dividido em quatro movimentos. O primeiro discute a genealogia feminina como forma de memória e situa o romance no horizonte de uma reflexão afro-latino-americana sobre gênero e raça. O segundo examina Fabiana e a associação entre maternidade, trabalho e exaustão, dando especial atenção à máquina de costura e às múltiplas jornadas laborais. O terceiro analisa Marlene e Amanda a partir da transmissão transgeracional da violência, mostrando como a casa se converte em espaço de disciplinamento e como o corpo da menina registra materialmente essa história. O quarto observa as possibilidades de ruptura, sobretudo na relação com Jéssica, na emergência do desejo e no gesto final de insubordinação. Em conjunto, esses movimentos permitem compreender que o "corpo desfeito" não nomeia apenas um corpo destruído, nomeia também um corpo que começa a desfazer as formas de obediência que lhe foram impostas.

Genealogias femininas: corpo, raça e herança

A genealogia de *Corpo desfeito* não é construída por meio de árvores familiares, documentos ou longas explicações sobre o passado. Ela emerge de vestígios, uma vez que Amanda sabe de sua mãe e de sua avó por fotografias, histórias ouvidas, objetos domésticos, lembranças fragmentadas e marcas que reaparecem em sua própria experiência. Essa organização narrativa é significativa porque aproxima memória e corpo, o passado familiar não permanece atrás das personagens como contexto concluído; ele reaparece nelas, modifica a maneira como ocupam o presente e condiciona as possibilidades de imaginar o futuro.

> Quando vejo suas fotos, não reconheço aquela pessoa eternizada em tons vibrantes. Antes de mim, era uma garota com sorriso de quem distribui gaitadas, alguém que

> provava sua existência. Os cabelos sempre longos e presos de lado por velas coloridas. A farda da escola um pouco menor do que o tamanho sugerido. Nada parecida com a mainha que me pariu e que conheci miúda. Depois de mim, quieta demais, sem vontade de compartilhar os pensamentos, como se amaldiçoada pelos meses que me deixou sozinha entre as grades atalcadas (Arraes, 2022, p. 10).

O estranhamento de Amanda diante das fotografias da mãe revela que a memória familiar, no romance, é construída também a partir daquilo que não pôde ser testemunhado. Ao afirmar que não reconhece a pessoa "eternizada em tons vibrantes", a narradora encontra na imagem uma Fabiana anterior à maternidade, marcada pelo riso, pela vitalidade e por uma existência que parece ter sido progressivamente apagada. A fotografia torna-se, assim, vestígio de uma transformação, já que permite que Amanda confronte a mulher que sua mãe foi com aquela que conheceu, "quieta demais" e fechada em si mesma. Mais do que recuperar o passado, esse confronto demonstra uma ruptura entre gerações, já que Amanda percebe que seu próprio nascimento está inscrito na história materna como um marco de mudança, percepção que contribui para o sentimento de culpa que marca sua relação com a mãe.

A ancestralidade, nesse sentido, precisa ser afastada de uma compreensão exclusivamente harmônica. Em muitas leituras sobre mulheres negras, ancestralidade aparece corretamente vinculada à continuidade de saberes, religiosidades, memórias e práticas de resistência que sobreviveram ao colonialismo e à escravidão. *Corpo desfeito* não nega essa dimensão, porém obriga o leitor a lidar com uma ancestralidade atravessada por feridas. A transmissão entre mulheres pode carregar força e, ao mesmo tempo, sofrimento. Essa ambivalência é decisiva para o romance, porque impede a idealização tanto da família quanto da maternidade e da própria linhagem feminina.

Lélia Gonzalez (2020) oferece um horizonte produtivo para essa leitura ao situar as mulheres negras no centro da formação social e cultural brasileira e latino-americana. Sua reflexão desestabiliza a imagem de uma nação construída a partir de sujeitos abstratos e evidencia o lugar específico ocupado por mulheres negras em trabalhos de cuidado, serviços domésticos, atividades precárias e formas de sustentação comunitária. Quando a literatura contemporânea desloca essas mulheres da periferia narrativa para o centro da enunciação, não está apenas ampliando a representação; está alterando a perspectiva a partir da qual a sociedade pode ser interpretada.

Em Jarid Arraes, no romance em tela, esse deslocamento ocorre de maneira especialmente complexa porque a narrativa não oferece personagens exemplares. Marlene, Fabiana e Amanda não são convertidas em símbolos unívocos de resistência. Elas se contradizem, já que amam e ferem; protegem e falham; trabalham para sustentar a vida e, às vezes, reproduzem práticas capazes de destruí-la. Essa recusa da exemplaridade confere densidade ao romance e impede que a condição de mulher negra seja reduzida a identidade moral. A experiência histórica aparece como campo de tensões no qual vítimas de uma estrutura podem também participar de sua reprodução.

Nesse sentido, a recusa da exemplaridade aproxima-se da compreensão interseccional da identidade como "lugar político, não como essência" (Collins 2019, p. 214). Marlene, Fabiana e Amanda não representam uma suposta essência da mulher negra, tampouco encarnam modelos acabados de resistência. Suas posições são produzidas em relações concretas de gênero, raça, classe, maternidade e parentesco, nas quais sofrer a violência não impossibilita sua reprodução.

Patricia Hill Collins (2019) demonstra que a experiência das mulheres negras foi historicamente envolvida por imagens de força, de resistência e de capacidade inesgotável de trabalho. O problema dessas imagens não está em reconhecer estratégias concretas de sobrevivência, e sim, em naturalizar a expectativa de que determinados corpos suportem sempre mais. Em *Corpo desfeito*, a força feminina é apresentada sob suspeita, porque Fabiana suporta a dor do parto sem pedir ajuda, multiplica jornadas, abandona projetos, torna-se responsável pela casa e pela filha; Marlene resiste durante anos à violência conjugal; Amanda aprende a cuidar da casa e da avó ainda criança. A cada geração, sobreviver exige uma espécie de endurecimento que pode ser lido socialmente como virtude, mas que o romance revela como custo.

A imagem da mulher que "aguenta tudo" é aproximada, assim, de uma pedagogia do sofrimento. O elogio da resistência pode mascarar o mecanismo que produz a necessidade de resistir. Quando a dor feminina se converte em prova de caráter, a violência deixa de aparecer como anomalia e passa a funcionar como pressuposto da vida. Essa lógica atravessa as três gerações do romance, Jorge exige de Marlene submissão; a família exige de Fabiana trabalho e responsabilidade; Marlene exige de Amanda disciplina, serviço doméstico e renúncia ao prazer. Não se trata de repetição idêntica, mas de reconfiguração de uma mesma estrutura: o corpo feminino deve aprender a servir, suportar e calar. Como podemos demonstrar no trecho a seguir:

> Vó não gostou do presente. Sempre que eu terminava de fazer o almoço e limpar a casa, se eu pegasse a boneca sequer para descansar minha vista na carinha bonita dela, eu podia me preparar para ouvir meia hora de essas bonecas de hoje em dia, esse short curto, as pernas de fora, esse tanto de maquiagem, minha virgem, tenha juízo, Amanda. Era um gosto por me aperrear quando eu parecia ter a menor das alegrias. Se eu não estivesse com cara de sofrida esfregando calcinha no tanque de lavar roupas, eu não estava na minha condição de espírito ideal" (Arraes, 2022, p. 18).

O trecho explicita que a disciplina imposta a Amanda ultrapassa a simples distribuição das tarefas domésticas e alcança a própria possibilidade de experimentar prazer. A oposição entre a boneca e o tanque organiza simbolicamente essa pedagogia: enquanto a primeira remete à infância, ao descanso e à fruição, o segundo representa trabalho, obrigação e renúncia. A ironia presente na expressão "condição de espírito ideal" evidencia que, sob o olhar de Marlene, o sofrimento adquire valor moral, como se a menina somente ocupasse adequadamente seu lugar quando estivesse trabalhando e exibindo no próprio corpo os sinais do cansaço.

Dessa forma, a violência transmitida entre as gerações não consiste na reprodução idêntica das agressões sofridas por Marlene, mas na permanência de uma lógica segundo a qual o corpo feminino deve ser disciplinado pela privação. Ao censurar "a menor das alegrias" da neta, Marlene converte em norma aquilo que também marcou sua trajetória: a associação entre ser mulher, servir e suportar.

Ao censurar "a menor das alegrias" da neta, Marlene converte em norma aquilo que também marcou sua trajetória: a associação entre ser mulher, servir e suportar. Essa continuidade, entretanto, não significa que Marlene, Fabiana e Amanda experimentem a violência da mesma maneira. As formas assumidas pelo sofrimento dependem das diferentes relações de poder que organizam suas experiências. A perspectiva interseccional de Kimberlé Williams Crenshaw (2002) contribui para compreender essa dinâmica ao demonstrar que as vulnerabilidades não operam por simples adição.

No caso de Fabiana, gênero, raça e precariedade econômica não constituem dimensões separadas de sua experiência, às quais posteriormente se acrescentaria a maternidade; articulam-se nas condições concretas em que ela se torna mãe, trabalha e assume o sustento da casa. Por isso, seria insuficiente ler *Corpo desfeito* tomando o gênero como eixo isolado. Precarização do trabalho,

responsabilização materna, ausência paterna e moralização do corpo feminino compõem um mesmo campo de experiência. A literatura torna perceptível essa imbricação ao inscrever relações estruturais de poder nos gestos aparentemente menores da vida cotidiana.

A perspectiva interseccional de Crenshaw (2002) contribui para compreender essa dinâmica ao demonstrar que as vulnerabilidades não operam por simples adição. No caso de Fabiana, gênero, raça e precariedade econômica não constituem dimensões separadas de sua experiência, às quais posteriormente se acrescentaria a maternidade; articulam-se nas condições concretas em que ela se torna mãe, trabalha e assume o sustento da casa. Por isso, seria insuficiente ler *Corpo desfeito* tomando o gênero como eixo isolado. Precarização do trabalho, responsabilização materna, ausência paterna e moralização do corpo feminino compõem um mesmo campo de experiência. A literatura torna perceptível essa imbricação ao inscrever relações estruturais de poder nos gestos aparentemente menores da vida cotidiana.

É importante, nesse sentido, que o romance seja narrado por Amanda em primeira pessoa, já que em *Corpo desfeito*, a experiência individual narrada por Amanda se abre para uma memória feminina e familiar mais ampla. A limitação de seu conhecimento, portanto, não constitui uma falha narrativa, mas um princípio formal: a genealogia surge como algo que precisa ser reconstruído. O passado familiar não é entregue pronto à protagonista; precisa ser lido por ela.

Essa reconstrução produz um movimento decisivo. À medida que Amanda compreende que a violência a precede, torna-se possível deixar de interpretá-la como expressão de uma inadequação individual e reconhecê-la como parte de uma história familiar anterior à sua própria existência. O trauma deixa, assim, de remeter exclusivamente à experiência individual e passa a revelar uma cadeia de relações entre diferentes gerações. Isso não significa abolir a responsabilidade de Marlene. Ao contrário, compreender a origem de sua violência torna sua posição mais complexa sem absolver seus atos. O romance recusa, desse modo, duas simplificações, a demonização absoluta da avó e a transformação de sua condição de vítima em justificativa para a violência que exerce sobre a neta.

A genealogia feminina de *Corpo desfeito* constitui-se, assim, pela transmissão de forças contraditórias, capacidade de trabalho e abandono de si; cuidado e sobrecarga; memória e silêncio; resistência e violência. É nesse ponto que a máquina de costura ganha especial relevo. Herdada da bisavó, ela constitui a forma material pela qual o passado ingressa na economia doméstica do presente. Diferentemente de uma joia ou de uma propriedade, essa herança não representa acumulação de riqueza nem possibilidade imediata de libertação das condições materiais que

cercam essas mulheres. O objeto herdado só adquire valor quando o corpo feminino volta a produzir.

Essa inversão é significativa em uma sociedade na qual a ideia de herança costuma estar associada à transmissão patrimonial. Para Fabiana, aquilo que atravessa as gerações não a retira da precariedade; oferece-lhe um instrumento para continuar sobrevivendo dentro dela. A máquina de costura condensa, dessa maneira, a ambivalência que estrutura a genealogia feminina do romance: é memória e possibilidade de sustento, mas também obrigação; estabelece um vínculo material com as mulheres que a antecederam e, simultaneamente, evidencia a permanência do trabalho como condição difícil de interromper. A herança dessas mulheres não consiste, portanto, apenas no que recebem umas das outras, mas também naquilo que seus corpos continuam sendo obrigados a suportar.

Mulheres que sustentam o mundo: maternidade, trabalho e exaustão

Fabiana ocupa posição central na arquitetura do romance porque sua trajetória articula, de forma particularmente intensa, maternidade, trabalho e renúncia. A gravidez aos dezesseis anos reorganiza sua vida. A ausência paterna de Amanda, em vez de gerar responsabilização masculina, recai sobre a jovem mãe como exigência de autossuficiência. A frase segundo a qual Fabiana não quis "mendigar a paternidade" contém uma ambiguidade decisiva, há nela um gesto de recusa e autonomia, como também a evidência de uma estrutura em que a ausência masculina pode ser naturalizada enquanto a mulher assume integralmente as consequências materiais do nascimento de uma criança.

A narrativa evita romantizar essa autonomia. Fabiana abandona as boas notas, interrompe o vínculo com os esportes e passa a trabalhar com a máquina de costura da bisavó. O que poderia ser lido como história edificante de superação é apresentado como redução progressiva das possibilidades de existência. A jovem que possuía projetos diversos passa a ter sua vida organizada pela urgência. No romance, a urgência pertence sempre aos outros, à família, à filha, às contas, à casa. A subjetividade de Fabiana se produz em um regime em que seu tempo raramente lhe pertence. Esse deslocamento aparece condensado no seguinte trecho:

> Mainha não quis mendigar a paternidade, decidiu que me criaria sozinha [...]. Apesar das ameaças dos punhos encalotados de vô Jorge, que só aceitaria um casamento, ela

> começou a trabalhar na mesma semana em que largou as boas notas e o talento para esportes. Tirou a lona que cobria a máquina de minha bisavó, dona Mocinha, e passou a oferecer serviços de costura a preços abaixo da média. [...] Já com a barriga grande e o umbigo estufado, não conseguia ficar de frente sem se machucar. Estava costurando um vestido quando começou a sentir minha inconveniência doendo, mas só pediu ajuda para ir ao hospital depois de terminar de pregar os botões. Era um vestido de primeira comunhão, a família tinha urgência. Eu não. [...] Aos dezesseis, segurando sua cria com cheiro de mijo, estava apenas começando sua tentativa de autoafirmação. E, pelo costume aprendido nos meses anteriores ao meu nascimento, escolheu o trabalho como condenação. (Arraes, 2022, p. 11-12).

O efeito estético dessa formulação reside na oposição abrupta entre a urgência coletiva e a aparente ausência de urgência da personagem. Fabiana parece não ter direito a necessidades que interrompam o fluxo das obrigações. O corpo em trabalho de parto, a adolescente que ainda tenta afirmar-se e a costureira que precisa terminar encomendas coexistem no mesmo espaço narrativo. O romance transforma a maternidade não em essência feminina, e sim em ponto de encontro de desigualdades anteriores.

Ou seja, a oposição entre “a família tinha urgência” e “eu não” condensa a lógica que organiza a trajetória de Fabiana. A formulação é irônica porque seu corpo está, naquele momento, submetido a uma das experiências mais concretamente urgentes da narrativa, o início do trabalho de parto. Ainda assim, a encomenda precisa ser concluída antes que a dor possa interromper o trabalho. Ao terminar de pregar os botões para somente depois pedir ajuda, Fabiana aparece como um corpo cuja necessidade pode ser adiada em favor da necessidade alheia.

A adolescente, a mãe e a trabalhadora deixam, assim, de constituir posições separadas, sobrepõem-se em uma mesma experiência na qual maternidade, precariedade e trabalho disputam o tempo e o corpo da personagem. A expressão “trabalho como condenação” radicaliza esse movimento, pois impede que sua entrada na costura seja convertida em narrativa edificante de autonomia ou superação.

A leitura feminista negra permite compreender por que é importante não universalizar essa experiência. *Corpo desfeito* não afirma que a maternidade seja necessariamente perda de si. O sofrimento de Fabiana decorre de condições específicas, gravidez precoce, ausência de rede de

apoio, precariedade econômica, abandono paterno, violência familiar e inserção laboral exaustiva. Ao localizar essas condições, o romance recusa uma interpretação biologizante. Não é o ato de tornar-se mãe que produz automaticamente o apagamento; é o modo socialmente desigual como a maternidade é distribuída, julgada e sustentada.

Nesse ponto, Collins (2019) é particularmente pertinente. Ao discutir imagens de controle e a centralidade do trabalho na experiência histórica de mulheres negras, a autora demonstra que maternidade e cuidado podem ser simultaneamente espaços de opressão e de possibilidade de ação. A figura da mãe negra não pode ser reduzida nem ao sacrifício heroico nem à falha moral. Em *Corpo desfeito*, Fabiana ama Amanda, mas não consegue protegê-la de todas as formas de precariedade. Trabalha para sustentar a filha e, justamente por trabalhar continuamente, torna-se ausente em momentos fundamentais. Essa contradição é estrutural, não psicológica.

Por isso, a ausência materna, possui uma causa material. Amanda recorda que demorou a falar e associa esse silêncio à rotina de trabalho da mãe. A formulação "Mainha não desfazia os nós de minha língua, estava sempre trabalhando" (Arraes, 2022, p. 12) aproxima duas imagens, a língua da criança e as mãos ocupadas da mãe. O verbo "desfazer", que mais tarde ressoará no próprio título do romance, aparece ligado àquilo que Fabiana não consegue fazer porque seu corpo está capturado pela sobrevivência. A mãe não dispõe de tempo para desfazer os nós da filha; ela precisa costurar, vender, sustentar.

Costurar e desfazer tornam-se, assim, verbos simbólicos da narrativa, porque a máquina de costura une tecidos, remenda, produz roupas e gera renda; ao mesmo tempo, a vida familiar produz nós que não são desfeitos. A economia material da casa e a economia afetiva da família se espelham. Fabiana costura para manter o corpo da filha alimentado e vestido, porém não consegue reparar todas as rupturas herdadas. Essa tensão impede a condenação fácil da personagem. Sua maternidade é ao mesmo tempo gesto de cuidado e experiência de exaustão.

A transformação de Fabiana é percebida por Amanda por meio das fotografias. A narradora compara a jovem de sorriso aberto, fivelas coloridas e uniforme escolar com a mãe silenciosa que conheceu. A fotografia funciona como prova de uma vida anterior. Ela registra aquilo que a experiência presente quase apagou, a saber: desejos, gestos e possibilidades que não cabem mais na rotina da trabalhadora. Sendo assim, a imagem fotográfica introduz uma temporalidade alternativa no romance, porque permite que Amanda veja a mãe não apenas como "mainha", e sim como menina e jovem que existia antes da maternidade.

Esse gesto é politicamente relevante, porque é uma das formas de naturalização do cuidado que consiste em imaginar que mães sempre foram mães, como se não possuíssem biografias anteriores. A fotografia devolve a Fabiana uma temporalidade própria. Antes de Amanda, havia uma estudante, uma jovem que praticava esportes, uma pessoa que "provava sua existência". O romance força a filha a confrontar a perda de possibilidades que sua própria chegada, combinada às condições sociais da família, produziu na vida da mãe. Não se trata de transformar Amanda em culpada, mas de tornar visível o custo socialmente invisibilizado da maternidade sem apoio.

A expressão "provava sua existência" é significativa porque contrasta com o processo posterior de apagamento. Ou seja, provar a existência implica ocupar espaço, desejar, movimentar-se, produzir marcas que não se reduzem ao serviço prestado aos outros. Depois da gravidez, Fabiana continua existindo, evidentemente, porém sua existência passa a ser medida por funções, mãe, costureira, vendedora, provedora. Dessa forma, a subjetividade é comprimida pelas tarefas. Corpo desfeito encena, desse modo, uma transformação do sujeito em força de trabalho.

A descrição dos "três turnos" de Fabiana radicaliza essa leitura. Ela trabalha no comércio durante a semana e reserva a costura para os fins de semana. A continuidade entre os dois espaços dissolve a fronteira entre tempo de trabalho e tempo de descanso. Se a casa deveria ser o lugar ao qual se retorna depois do emprego, ela se converte em extensão da jornada laboral. O espaço doméstico deixa de representar repouso e passa a abrigar outra forma de produção. Para uma mãe solo em situação de precariedade, não há exterior do trabalho.

Esse aspecto permite aproximar o romance da crítica de Lélia Gonzalez às posições historicamente destinadas às mulheres negras na sociedade brasileira. A inserção laboral dessas mulheres frequentemente ocorreu em atividades mal remuneradas, trabalhos domésticos e serviços marcados pela informalidade, pela exposição e pela subalternização. Fabiana trabalha no comércio popular, como demonstramos na citação a seguir:

> Tanto eu quanto vó dependíamos dela. Eram três os turnos de trabalho. Além do serviço de costura que separava para os sábados e domingos, durante a semana trabalhava numa loja de roupas na rua São Pedro, uma daquelas onde as vendedoras ficam plantadas nos batentes gritando promoções contra quem passa pelas calçadas. (Arraes, 2022, p. 15)

O trecho demonstra que o trabalho, para Fabiana, não aparece como possibilidade de autonomia, e sim como uma exigência imposta pela necessidade. Ao afirmar que "tanto eu quanto vó dependíamos dela", Amanda desloca para a mãe a responsabilidade material pela sobrevivência de três mulheres. Fabiana ocupa, assim, um lugar contraditório dentro da família, embora ainda muito jovem, é ela quem sustenta a casa. A maternidade precoce não apenas interrompe seus estudos, como reorganiza sua vida em torno de uma rotina na qual quase não existe tempo que possa ser chamado de seu.

A frase curta "Eram três os turnos de trabalho" ganha força justamente por sua secura. Não há preparação ou dramatização; a exaustão é apresentada como parte ordinária da vida de Fabiana. A narrativa vai, então, preenchendo concretamente esses turnos, a costura ocupa sábados e domingos, enquanto a loja consome os dias da semana. Mais adiante, soma-se o trabalho noturno como cuidadora. Não se trata, portanto, apenas da conhecida sobreposição entre emprego, maternidade e trabalho doméstico, Fabiana acumula três atividades de trabalho, às quais ainda se acrescentam as responsabilidades ligadas à maternidade e à casa.

Sendo assim, a maternidade de Fabiana, não pode ser interpretada somente em chave afetiva. Ela é uma experiência econômica, corporal e temporal. O corpo materno trabalha no parto, no cuidado e na produção de renda; o tempo materno é ocupado pelas urgências; o desejo materno é continuamente adiado. A força da personagem reside justamente nessa complexidade. Fabiana não é apresentada como "mãe perfeita", tampouco como mãe negligente. O romance pergunta o que significa cuidar quando quase todos os recursos necessários ao cuidado foram retirados.

Bell Hooks (2018) contribui para pensar essa questão ao recusar a naturalização do amor como simples sentimento privado, sobretudo porque as relações de cuidado dependem de condições concretas para florescer e podem ser deformadas por estruturas de dominação. Em *Corpo desfeito*, amar não basta para proteger. Fabiana ama Amanda, mas está imersa em uma rede de violência econômica e familiar que restringe sua capacidade de oferecer segurança. A narrativa impede, desse modo, que o fracasso do cuidado seja atribuído exclusivamente a uma falha individual das mulheres, deslocando a análise para as condições sociais, econômicas e familiares que limitam suas possibilidades de cuidar e proteger.

É justamente por isso que a expressão "mulheres que sustentam o mundo" precisa ser lida criticamente. O sustento material da casa, assumido por Fabiana, é realizado à custa de seu próprio corpo e demonstra a distribuição desigual do cuidado. Com isso, reconhecer sua centralidade, não implica transformar sua sobrecarga em virtude. O romance expõe essa ambiguidade ao mostrar que

sua capacidade de resistir nasce de condições que praticamente não lhe permitem outra escolha. Nesse sentido, a resistência adquire dimensão política quando deixa de ser celebrada isoladamente e passa a revelar as estruturas que a tornam necessária.

Heranças da violência: Marlene, Fabiana e Amanda

Fabiana concentra a herança do trabalho, Marlene concentra de modo mais evidente a transmissão da violência. A mãe de Fabiana é construída a partir de uma posição desconfortável, foi vítima de agressões constantes do marido e, posteriormente, é transformada em agente de violência contra a filha e a neta. Essa passagem da condição de vítima para a de agressora constitui um dos aspectos mais complexos do romance. Jarid Arraes não apresenta uma causalidade simplista segundo a qual pessoas violentadas necessariamente se tornam violentas; tampouco isola a crueldade de Marlene de sua própria história. A narrativa insiste na coexistência entre passado sofrido e responsabilidade presente, como demonstramos no trecho a seguir:

> Quando casou, vó foi ameaçada de morte muitas vezes. Muitas vezes quase foi morta. Jamais faltaram motivos para que vô Jorge, virado na cachaça, aceitasse o impulso de pegar uma peixeira. O arroz sem sal, a camisa engilhada, o som muito alto, o cachorro da vizinha que latia no quintal, se vó sorria sem motivos ou se chorava enquanto guardava as roupas. Tia Margarete era a testemunha das muitas ações mínimas que o atiçavam. E se vó se ressentia, se o rosto falhava em esconder a verdade, isso também era tomado como provocação. (Arraes, 2022, p. 20)

O trecho recupera a violência sofrida por Marlene antes que ela própria apareça, na narrativa, como responsável por práticas violentas contra a filha e a neta. A repetição de “muitas vezes” logo nas primeiras frases afasta qualquer possibilidade de compreender as ameaças como acontecimentos isolados. A violência fazia parte da vida conjugal e mantinha Marlene sob a expectativa permanente de que uma agressão pudesse terminar em morte. A peixeira, nesse contexto, não é apenas um objeto que aparece durante uma briga, mas a presença concreta dessa ameaça.

A enumeração que vem em seguida torna a situação ainda mais perturbadora. “O arroz sem sal, a camisa engilhada, o som muito alto, o cachorro da vizinha” pertencem à banalidade da vida

doméstica e não guardam qualquer proporção com a reação de Jorge. Ao reuni-los, a narrativa mostra que não havia propriamente uma conduta capaz de proteger Marlene da violência. Até manifestações involuntárias de sua subjetividade podiam ser interpretadas como afronta, já que sorrir, chorar ou deixar que o rosto revelasse ressentimento bastava para produzir uma nova "provocação". A violência, assim, não controla apenas suas ações; alcança seus afetos e a maneira como eles aparecem no corpo.

Dessa maneira, a violência de Jorge contra Marlene organiza o primeiro núcleo do ciclo. O alcoolismo, os insultos, a suspeita de traição e a rejeição de Fabiana produzem uma casa na qual o medo e a humilhação se incorporam à rotina. A filha cresce tentando conquistar a aprovação paterna por meio de serviços e gestos de submissão. Quando Amanda rememora que a mãe levava café, água e palavras de afeto ao pai que a rejeitava, o romance expõe uma lógica da carência, a criança aprende que o amor precisa ser conquistado mediante serviço.

Essa forma de tentar conquistar afeto atravessa as gerações, porque Amanda também aprende que afeição e sofrimento estão próximos demais. Em diferentes momentos da narrativa, a narradora associa amor à entrega, punição e renúncia. O que se transmite não é apenas o ato violento, e sim uma definição afetiva. A violência transgeracional opera quando determinados sentidos tornam-se familiares, obedecer parece amar; servir parece demonstrar lealdade; sofrer parece comprovar vínculo. A ruptura exige mais que interromper agressões físicas. Exige alterar a linguagem afetiva por meio da qual as relações são compreendidas.

É nesse ponto que o conceito de trauma nos ajuda a entender a obra, já que Márcio Seligmann-Silva (2005) observa que experiências traumáticas desafiam a elaboração linear e podem reaparecer em fragmentações, silêncios e repetições. Em *Corpo desfeito*, o trauma é uma questão formal, o passado retorna de modo descontínuo, e Amanda precisa juntar sinais para entender o que aconteceu antes dela. Dessa maneira, a memória da família não avança como narrativa transparente; ela insiste como repetição.

A casa ocupa posição decisiva nessa repetição. Em vez de lugar de proteção, é transformada em espaço de vigilância. A divisão convencional entre mundo exterior perigoso e lar seguro é invertida. Amanda encontra na rua, na escola e principalmente, na amizade com Jéssica possibilidades de respiro que muitas vezes não existem no interior doméstico. A casa, por sua vez, concentra trabalho, cobrança, religião disciplinadora e punição. O privado aparece como espaço político porque é nele que os corpos são treinados para obedecer.

A adultização de Amanda é uma das manifestações mais claras desse treinamento. Aos onze anos, a menina relata que já cuidava da casa havia pelo menos três. Cozinhar, limpar, lavar e preocupar-se com a saúde da avó tornam-se atividades regulares de uma infância encurtada. A precariedade familiar transfere à criança tarefas de manutenção da vida. O romance aproxima, assim, a infância de Amanda da juventude interrompida de Fabiana: em ambas, responsabilidades adultas chegam cedo demais.

A violência exercida por Jorge também se manifesta na exploração do cuidado feminino, pois Marlene permanece encarregada de ampará-lo mesmo quando sofre com suas traições e abusos. O cuidado, nesse contexto, deixa de constituir apenas uma prática afetiva e passa a funcionar como obrigação conjugal marcada pela assimetria, exigindo da mulher que suporte e repare continuamente as consequências dos atos do marido, como evidencia a cena em que Marlene precisa cuidar dele após mais um episódio de embriaguez.

> Quando chegaram em casa, o fedor de bosta infestou todas as paredes. Fui de imediato pegar uma bacia com água e *quiboa* e passei a tarde inteira esfregando a casa com a vassoura. Paralela à minha pressa de não permitir mais sujeira para limpar, vó dava banho no marido sem-vergonha. Era muita falta de respeito próprio, desmaiar cagado na rua e contar com o heroísmo da esposa que vive com uma montanha de galha na cabeça, suportando todas as traições e abusos (Arraes, 2022, p. 25).

O trecho mostra que a violência de Jorge ultrapassa a agressão física e se prolonga na exploração do trabalho de cuidado de Marlene. A degradação corporal do homem desmaiar cagado na rua não resulta em responsabilização própria; ao contrário, suas consequências são transferidas às mulheres, Amanda limpa a casa enquanto Marlene dá banho no marido. A expressão “heroísmo da esposa” assume sentido irônico, pois desestabiliza a representação tradicional da mulher que suporta tudo em nome do casamento.

Esse suposto heroísmo não significa autonomia ou grandeza, já que mostra uma ordem conjugal que converte abnegação, tolerância e cuidado em deveres femininos. A imagem da “montanha de galha na cabeça”, deliberadamente coloquial e depreciativa, intensifica essa contradição, Marlene cuida daquele que a trai e violenta. Assim, a obra expõe uma lógica do sacrifício feminino, na qual a

mulher não apenas suporta os abusos masculinos, como também é convocada a reparar material e afetivamente os efeitos produzidos pelo próprio agressor.

A violência mais extrema do romance ocorre quando Amanda, durante uma agressão de Marlene, experimenta a separação de si mesma. Depois de ser arrastada para o banheiro, receber tapas, ter os cabelos puxados e ser pressionada contra a parede, ela vê a avó transformar a mangueira do chuveiro em instrumento de punição: “Dobrou ao meio como um chicote e então eu me despreguei do meu corpo” (Arraes, 2022, p. 97).

A formulação ultrapassa a descrição de uma agressão física. O verbo “despregar” converte a dissociação em imagem espacial, para suportar aquilo que acontece ao corpo, Amanda precisa ocupar imaginariamente um lugar fora dele. Ela passa a observar a própria violência como espectadora, vendo-se “do canto do banheiro”, como se a continuidade entre consciência e corpo tivesse sido provisoriamente rompida.

É nesse ponto que o título do romance adquire maior profundidade, já que o “corpo desfeito” não designa somente um corpo machucado, e sim uma subjetividade cuja relação consigo mesma é continuamente desorganizada pela violência. A palavra *desfeito* pode, assim, ser tomada como princípio estrutural da narrativa, desfaz-se a infância pela adultização; a imagem materna pela transformação de Fabiana em santa; o cuidado quando se confunde com submissão e sacrifício; a memória quando já não consegue organizar integralmente o acontecido; e, por fim, desfaz-se a própria unidade corporal de Amanda. O título condensa, assim, não um acontecimento isolado, mas uma genealogia de desfazimentos.

Essa genealogia começa antes de Amanda. O corpo de Fabiana já registra aquilo que não encontra elaboração discursiva. Em uma das cenas mais significativas da violência exercida por Jorge, ele retira do varal as roupas que eram “em sua maioria de mainha”, coloca-as em um saco preto e as joga fora. A reação de Fabiana é aparentemente contida: “Começou a morder os cantos da boca e as bochechas e um pouquinho de sangue se acumulou”.

Amanda acrescenta uma formulação perturbadora: “O gosto devia ser forte, mas é bem possível que fosse essa a graça de mastigar o próprio corpo. Sentir o sabor das feridas” (Arraes, 2022). A passagem desloca a violência do objeto para o corpo. Jorge destrói ou descarta aquilo que pertence à filha, mas é Fabiana quem fere a própria carne. A agressão, portanto, não permanece exterior, porque foi incorporada ao corpo de Fabiana.

É precisamente nesse contexto que as reflexões de Márcio Seligmann-Silva sobre o trauma se tornam produtivas. Para Seligmann-Silva (2005), a experiência traumática caracteriza-se pela dificuldade de ser plenamente assimilada e integrada à memória, permanecendo como uma ruptura que desafia sua elaboração e retorna de maneira fragmentária. Em *Corpo desfeito*, a violência adquire justamente essa temporalidade: ela não se encerra quando cessa o gesto agressivo, mas permanece inscrita no corpo, na antecipação do perigo e nas formas descontínuas pelas quais a experiência retorna. A cena em que Fabiana morde os cantos da própria boca até fazê-los sangrar materializa essa permanência, diante de uma violência que não encontra possibilidade de enfrentamento direto, o sofrimento desloca-se para o próprio corpo, que passa a registrar aquilo que não pode ser plenamente elaborado.

Em Amanda, essa permanência assume formas ainda mais explícitas. Depois de sucessivos castigos, ela reconhece a dificuldade de delimitar a própria experiência: “eu nem sabia quais eram meus limites, ninguém me ensinou como me equilibrar nas beiras de meu corpo”. Em seguida, a narrativa associa a dor à recorrência de “pesadelos e imagens” e à tentativa insistente de negar aquilo que, paradoxalmente, aconteceu: “Não é real, não é de verdade. Mas também era”. A contradição é decisiva. O acontecimento traumático é apresentado simultaneamente como realidade incontornável e como experiência que a consciência encontra dificuldade para assimilar. A memória não o restitui como sequência estável; conserva resíduos, imagens e sensações que retornam e perturbam o presente.

Essa perspectiva permite precisar o que se pode chamar de transmissão transgeracional da violência. Não se trata de postular uma herança abstrata ou biologicamente transmitida do trauma, e sim de observar a circulação de práticas, silêncios, concepções de autoridade e formas de compreender amor e cuidado. Marlene é violentada por Jorge, mas também aprende no interior dessa ordem uma linguagem de submissão, disciplina e sacrifício que posteriormente mobiliza contra Amanda. O romance torna particularmente incômoda essa continuidade porque recusa posições estáveis de vítima e algoz: sofrer a violência não imuniza Marlene contra sua reprodução.

Nesse sentido, a violência simbólica discutida por Bourdieu (1999) ajuda a compreender a naturalização dos esquemas de dominação, desde que articulada às condições concretas que estruturam a experiência dessas mulheres. A obediência de Amanda não decorre simplesmente do reconhecimento abstrato da autoridade da avó, mas de sua condição de criança, da dependência econômica e afetiva, do isolamento e de uma história familiar em que suportar o sofrimento foi reiteradamente convertido em sinal de pertencimento, amor e dever. A dominação torna-se

particularmente eficaz porque não se apresenta sempre como exterior ao afeto, abrigo e ameaça passam a habitar o mesmo espaço.

Marlene ocupa, assim, uma posição decisivamente ambivalente: é simultaneamente sobrevivente e agente de continuidade de uma ordem que a feriu. Isso não relativiza a violência que exerce contra Amanda; ao contrário, torna mais perturbador o mecanismo que o romance expõe. Não há emancipação automática produzida pelo sofrimento. A vítima pode incorporar práticas, valores e formas de autoridade provenientes da estrutura que a violentou e reproduzi-los quando passa a ocupar uma posição assimétrica em relação a outro sujeito.

Desfazer a herança: corpo, desejo e possibilidade de futuro

Se *Corpo desfeito* constrói uma genealogia na qual violência, trabalho, cuidado e silenciamento passam por três gerações de mulheres, seu desfecho não propõe uma saída simples dessa herança. Jarid Arraes evita a solução conciliatória segundo a qual reconhecer a violência seria suficiente para interrompê-la. Amanda chega ao final marcada por aquilo que viveu, seu corpo aprendeu a antecipar o castigo, sua memória foi organizada pela perda de Fabiana e sua relação com o afeto foi constituída no interior de uma casa em que cuidado e violência frequentemente ocupavam o mesmo espaço. Nesse sentido, romper não significa retornar a uma identidade anterior e intacta, porque não existe, para Amanda, um corpo anterior à história familiar ao qual seja possível simplesmente regressar.

É nesse ponto que Jéssica adquire importância estrutural, uma vez que, reduzir sua presença à descoberta do primeiro amor de Amanda diminuiria a complexidade de sua função no romance. Jéssica introduz uma experiência relacional que não reproduz inteiramente a economia afetiva da família. Depois de ter objetos pessoais descartados pela avó e de assistir à transformação da memória de Fabiana em disciplina religiosa, Amanda deseja estar com a amiga: “Que suas risadas preenchessem todas as perfurações em mim”. A metáfora é particularmente significativa porque Arraes não escreve sobre o desaparecimento das perfurações; elas continuam existindo. O que se altera é aquilo que pode passar a ocupá-las. Jéssica interessa-se pelas histórias de Amanda, abraça-a e, sobretudo, oferece à menina uma experiência decisiva, a de ser escolhida. Ao recordar o início da amizade, Amanda afirma: “Esse foi um sentimento bom, ser escolhida”.

Essa pequena afirmação ganha densidade quando contraposta à genealogia anteriormente narrada. Fabiana passa parte da infância tentando obter o reconhecimento de Jorge; Marlene organiza sua

existência em torno da permanência de um casamento violento; Amanda cresce submetida às expectativas que a avó constrói em nome da filha morta. Em diferentes graus, são mulheres convocadas a adaptar-se para preservar vínculos. Com Jéssica, porém, Amanda experimenta a reciprocidade de outra maneira. Isso não significa que a relação esteja fora da história ou que possa reparar magicamente o trauma, mas que ela oferece à protagonista um termo de comparação. Ao descobrir que proximidade não precisa necessariamente exigir submissão, Amanda começa também a reconhecer como violência aquilo que, dentro de casa, havia sido naturalizado como cuidado, disciplina ou proteção.

Uma cena posterior torna essa oposição ainda mais concreta. Após a agressão em que Marlene a arrasta para o banheiro, bate em seu rosto, arranca seus cabelos e provoca a experiência de "despregar-se" do próprio corpo, é Jéssica quem recolhe do chão as mechas arrancadas, regula a água do chuveiro e pergunta se Amanda quer tomar banho ou apenas trocar de roupa. Diante da resposta da amiga — "Só a roupa" —, não insiste: entrega-lhe um vestido, fecha a porta e diz que a chame caso precise. Mais tarde, ajuda-a a deitar e a beija no rosto "cuidando para não apertar demais os lábios contra minha pele". O contraste é sutil, mas fundamental: de um lado, o corpo manipulado, punido e submetido à vontade de outro; de outro, um cuidado que pergunta. A diferença não está apenas entre violência e carinho, mas entre duas formas de relação com a vontade alheia. Jéssica não reivindica o corpo ferido de Amanda nem decide por ele.

Uma outra cena que merece destaque, é quando Marlene retira a boneca que Amanda ganhou de Fabiana, ainda vale destacar que Susi deixou de ser brinquedo antes mesmo de Marlene decidir descartá-la. Amanda insiste que já não brincava com a boneca; guardava-a. Por isso, o conflito não se estabelece propriamente em torno da brincadeira infantil, e sim em torno daquilo que o objeto preserva, uma ligação material com Fabiana e, sobretudo, uma imagem de futuro que a mãe havia projetado para a filha, como podemos confirmar na citação a seguir:

> Me joguei no chão puxando sua saia e implorando para que ela não tirasse aquela boneca de mim, porque era uma das poucas coisas que me restaram de mainha. Aquela boneca foi a única vez em que mainha me deu um presente com direção, dizendo que a Susi deveria ser minha inspiração para me tornar veterinária. Aquela boneca, com a qual eu já não brincava, não me encantava apenas pela aparência que eu gostaria de copiar ou pelas roupinhas que eu queria muito vestir. Ela apontava meu destino. A minha resposta extrema não causou comoção. A Susi tinha que ir embora. Suas roupas eram imorais, a

> camiseta com o short, brincar com aquilo não era saudável para a mente, não era bom que uma garota de doze anos desejasse ser como aquela boneca e eu não teria tempo para brincadeiras, ela falou mesmo depois que repeti centenas de vezes que não brincava mais, só guardava. Eu não brinco, vó, é só pra lembrar de mainha, vó, por favor, eu juro que eu não brinco, eu já não brincava faz tempo, vó, por favor (Arraes, 2020, p. 49).

A decisão de Marlene de descartar Susi ultrapassa a censura moral dirigida às roupas da boneca. Amanda já não brincava com ela; guardava-a porque constituía "uma das poucas coisas" que lhe restavam de Fabiana e, sobretudo, porque aquele fora o único presente materno recebido "com direção", já que Susi deveria inspirá-la a tornar-se veterinária. Quando a narradora afirma que a boneca "apontava meu destino", o objeto passa a reunir duas temporalidades aparentemente opostas, porque preserva a memória da mãe morta e, ao mesmo tempo, projeta a filha para um futuro ainda não vivido.

Sendo assim, destruí-lo significa interferir tanto na relação de Amanda com Fabiana quanto na possibilidade de imaginar para si uma existência diferente daquela organizada por Marlene. Há nisso uma contradição fundamental, enquanto a avó afirma querer aproximar a neta da mãe, elimina os vestígios da Fabiana concreta e os substitui por uma imagem santificada, fundada no sofrimento e na renúncia. Susi conserva outra Fabiana aquela que ainda podia desejar algo para a filha e, por isso, constitui também um objeto de resistência à memória que Marlene procura instituir. A oposição com a máquina de costura torna esse movimento ainda mais significativo, enquanto a máquina herdada reinscreve as mulheres na continuidade do trabalho, a boneca recebida da mãe guarda a possibilidade de um destino escolhido. Marlene não disputa apenas os objetos de Amanda; disputa quais heranças poderão acompanhá-la e que futuro ela terá permissão para imaginar.

A reflexão de Bell Hooks sobre o amor como prática permite compreender a relevância desse contraste. Se relações fundadas em dominação, coerção e apagamento do outro não devem ser naturalizadas simplesmente porque coexistem com vínculos afetivos, a trajetória de Amanda envolve também um processo de revisão das linguagens por meio das quais aprendeu a reconhecer o amor. Jéssica não é, nesse sentido, a personagem que a "salva"; sua presença torna perceptível a possibilidade de uma relação em que proximidade não seja sinônimo de posse. Essa distinção é importante porque impede uma leitura romântica na qual outro amor viria reparar os danos

produzidos pela família. O romance é mais desconfiado, Jéssica não desfaz o trauma; ela participa da descoberta de que a violência não constitui a única face possível para o afeto.

Essa outra percepção de afeto envolve também o desejo, especialmente, porque a relação entre as meninas não deve ser tratada como aspecto lateral da narrativa, sobretudo porque o controle exercido por Marlene incide reiteradamente sobre a apresentação e a exposição do corpo feminino, roupas, cabelos, depilação, menstruação, postura e sexualidade tornam-se objetos de vigilância. Nesse contexto, desejar Jéssica significa experimentar o corpo para além daquilo que a avó determina que ele seja. A calça jeans oferecida pela amiga concentra exemplarmente essa disputa. Jéssica entrega a Amanda "algo que eu sempre quis", uma calça, uma blusa rosa e um cinto; logo depois, as duas se beijam sob o pé de ciriguela. Com isso, roupa e beijo pertencem, assim, à mesma constelação simbólica, ambos dizem respeito à possibilidade de Amanda escolher como apresentar e como experimentar o próprio corpo.

Há, nessa cena, uma das inversões mais significativas do romance. Durante a agressão de Marlene, Amanda afirma: "então eu me despreguei do meu corpo"; o afastamento de si surge como resposta extrema à dor. Com Jéssica, a imagem retorna modificada. Enquanto segura "as roupas que sempre quis ter" e beija "a garota de quem sempre gostei", Amanda deseja novamente separar-se do corpo, mas agora para contemplar "a visão de minha alegria naquele momento". A repetição lexical não é fortuita. Arraes reapresenta um procedimento anteriormente associado à violência e altera radicalmente seu valor. Antes, Amanda precisa abandonar imaginariamente o corpo porque permanecer nele é insuportável; agora, fantasia afastar-se dele porque deseja enxergar a própria felicidade. O mesmo corpo que fora lugar de fuga torna-se lugar de desejo. Logo, não se trata de apagamento do trauma, e sim de uma disputa pelos significados que o corpo pode assumir.

Por isso, o desejo por Jéssica possui também uma dimensão temporal. Depois do beijo, as duas combinam encontrar-se no dia 25, e Amanda reconhece naquela expectativa "a promessa de uma realidade diferente", a possibilidade de "ter uma pessoa esperando por mim" e de acreditar que "o melhor pudesse acontecer um dia". A formulação é importante em um romance estruturado pela repetição geracional. Marlene suporta Jorge; Fabiana cresce sob a violência paterna e posteriormente permanece presa à urgência do trabalho e da maternidade; Amanda recebe fragmentos dessas experiências como memória, disciplina e modelo de feminilidade. Imaginar um futuro diferente é, nesse contexto, um ato de ruptura porque significa admitir que a repetição não precisa constituir destino.

O romance, contudo, frustra imediatamente qualquer leitura excessivamente otimista dessa abertura. A mesma calça jeans associada ao desejo e à possibilidade de encontro transforma-se em motivo de punição. Amanda acaba trancada por dias e, em seu fluxo de pensamento, formula uma pergunta devastadora: "como é que se acostuma a esse tipo de coisa?". Ao mesmo tempo em que deseja "sair do meu corpo e ser outra coisa", lembra-se de Jéssica esperando por ela na praça. A proximidade entre desejo e castigo explicita aquilo que está em jogo no controle exercido por Marlene, ou seja, disciplinar Amanda significa controlar não somente seus atos, mas as possibilidades de corpo, sexualidade e futuro que escapem ao modelo feminino convertido em culto por meio da imagem de Fabiana.

A ruptura, por isso, não deve ser confundida com uma passagem linear da submissão à liberdade. A própria ideia de que Amanda finalmente se tornaria "sujeito" seria problemática, porque ela nunca deixou de sê-lo. Mesmo quando obedece, silencia ou tenta antecipar as exigências da avó, há percepção, julgamento, desejo e estratégias de sobrevivência. O que se modifica é a margem concreta de ação e, principalmente, sua capacidade de nomear como intolerável aquilo a que havia sido obrigada a adaptar-se. Sendo assim, a resistência emerge menos como transformação heroica do que como desgaste de uma ordem que já não consegue apresentar-se a ela como natural.

É justamente nesse ponto que a noção de trauma discutida por Seligmann-Silva impede que o desfecho seja lido como cura. Se a experiência traumática não se deixa integrar facilmente a uma narrativa contínua do passado, elaborar não equivale a apagar. Amanda permanece envolvida por imagens, lapsos e retornos corporais da violência. O próprio romance conserva formalmente algo dessa descontinuidade, a memória avança por associações, cenas corporais, repetições e deslocamentos temporais, uma vez que, narrar não restitui uma totalidade perdida, cria condições para estabelecer relações entre fragmentos e, sobretudo, disputar o sentido que lhes será atribuído.

Desfazer a herança significa, então, algo mais complexo do que recusá-la. Amanda não pode simplesmente expulsar Marlene e Fabiana de sua constituição subjetiva, assim como não pode retornar a um corpo anterior às marcas deixadas por elas. A possibilidade aberta pelo romance está em distinguir herdar de repetir. A memória das mulheres que vieram antes permanece, mas perde progressivamente o estatuto de mandato. Se Marlene transforma o sofrimento de Fabiana em santidade e procura oferecê-lo à neta como modelo, Amanda começa a produzir uma leitura na qual sofrer deixa de ser condição necessária para pertencer à linhagem feminina.

Podemos inferir, assim, que uma das ambiguidades mais produtivas do título reside no próprio sentido de *desfeito*. Se, por um lado, a palavra nomeia o dano, a infância interrompida, o corpo

violentado, a memória fragmentada e os afetos envolvidos pelo medo, por outro, remete ao verbo desfazer, que comporta uma possibilidade distinta, desfaz-se também um nó, uma imposição, uma ordem anteriormente estabelecida. Essa segunda acepção não significa que Amanda termine refeita, como se pudesse retornar a uma integridade anterior à violência, tampouco que o romance ofereça garantias sobre seu futuro. O que se transforma é a relação da personagem com aquilo que herdou e, sobretudo, a exclusividade que a violência exercia sobre os significados de seu corpo. Ao desejar, escolher, recordar e narrar, Amanda começa a desfazer não a existência da herança, que permanece inscrita em sua história, mas sua pretensão de determinar o que ela deverá continuar sendo.

Considerações finais

A leitura desenvolvida neste artigo partiu da hipótese de que *Corpo desfeito*, de Jarid Arraes, constrói a história de Amanda para além dos limites de uma experiência individual de violência. Embora seja a voz da menina que conduza o leitor pelo romance, aquilo que ela narra começou antes de seu nascimento, nas experiências de Marlene e Fabiana, nos modos pelos quais essas mulheres aprenderam a trabalhar, cuidar, suportar, amar e sobreviver. A genealogia feminina mostrou-se, por isso, uma chave produtiva para compreender a obra, uma vez que permite perceber que a herança, nesse universo ficcional, não corresponde apenas àquilo que uma geração deliberadamente entrega à seguinte. Herda-se também o que permaneceu sem elaboração, o que se naturalizou na vida doméstica e aquilo que, de tão repetido, passou a ser confundido com a própria ordem das coisas.

Nesse percurso, a ancestralidade revelou uma dimensão necessariamente ambivalente. A linhagem constituída por Marlene, Fabiana e Amanda preserva formas de sobrevivência, memória e cuidado, mas carrega também silêncios, renúncias e modos de disciplinamento. Essa ambivalência impede que as personagens sejam convertidas em figuras exemplares da força feminina. A contribuição do feminismo negro e da perspectiva interseccional foi fundamental justamente porque permitiu afastar a leitura de uma ideia abstrata de "mulher", observando como gênero, raça, classe, maternidade, idade e trabalho se articulam nas condições concretas de existência dessas personagens. A resistência, nesse contexto, deixa de ser uma virtude naturalmente feminina para revelar também o seu custo: essas mulheres são fortes porque, muitas vezes, quase nenhuma alternativa lhes foi oferecida além de continuar.

Fabiana torna particularmente visível essa contradição. Sua trajetória mostra que maternidade e trabalho não constituem dimensões separadas, pois ambas disputam o mesmo corpo e o mesmo tempo. A máquina herdada da bisavó sintetiza essa condição: ao mesmo tempo que constitui memória material da linhagem feminina e instrumento que possibilita o sustento, ela reinscreve Fabiana numa história em que sobreviver depende da disponibilidade incessante do corpo para o trabalho. Por isso, a afirmação "a família tinha urgência. Eu não" ultrapassa a circunstância do parto e condensa uma organização mais ampla da existência da personagem, na qual as necessidades dos outros adquirem prioridade sobre as suas. O romance desromantiza, desse modo, tanto a maternidade quanto a capacidade feminina de suportar adversidades, sem reduzir nenhuma delas a uma experiência essencialmente negativa.

A análise de Marlene, por sua vez, tornou necessário enfrentar uma questão mais desconfortável: a experiência de ter sido vítima não impede que alguém reproduza formas de violência. As agressões de Jorge, as ameaças de morte, as traições e a obrigação de continuar cuidando do próprio agressor inscrevem Marlene numa ordem conjugal em que amor, submissão e sacrifício se confundem. Entretanto, compreender essa história não significa absolvê-la da violência posteriormente exercida contra Amanda. É justamente nessa tensão que reside uma das realizações mais complexas do romance. Jarid Arraes não constrói uma causalidade mecânica entre sofrer e fazer sofrer; mostra, antes, como determinadas formas de autoridade, cuidado e pertencimento podem sobreviver à situação que originalmente as produziu e reaparecer modificadas nas relações entre gerações.

Por essa razão, falar em transmissão transgeracional, neste artigo, não significou supor uma herança biológica do trauma. O que circula entre essas mulheres são práticas, silêncios, expectativas e maneiras de compreender o afeto, além de uma distribuição desigual do trabalho e do cuidado. A violência de Jorge contra Marlene e Fabiana não se repete de forma idêntica na relação entre Marlene e Amanda; entretanto, permanece uma lógica segundo a qual o corpo feminino precisa aprender a suportar, servir e renunciar. A casa torna-se o espaço privilegiado dessa aprendizagem, pois aquilo que socialmente deveria significar proteção abriga vigilância, trabalho precoce, punição e controle do corpo.

É também por isso que o corpo se confirmou como uma das categorias estruturantes do romance. Antes de Amanda afirmar que se "despregou" de si durante a agressão da avó, Fabiana já havia transformado em ferida corporal uma violência que não conseguia enfrentar diretamente, mordendo a própria boca depois que Jorge retirou suas roupas do varal e as jogou fora. Nessas cenas, a violência não permanece exterior ao sujeito. Ela alcança a percepção de si, instala-se nos gestos e

perturba a relação entre memória e experiência. A aproximação com Seligmann-Silva permitiu compreender que o traumático, no romance, não se restringe ao momento da agressão, pois continua atuando por meio de fragmentos, retornos, antecipações e imagens corporais. Assim, o corpo funciona como arquivo justamente porque conserva aquilo que a memória nem sempre consegue organizar como relato contínuo.

Contudo, se o romance acompanha a persistência da violência, ele não encerra Amanda em uma narrativa de reprodução inevitável. A relação com Jéssica introduz uma diferença decisiva porque oferece à protagonista uma experiência de afeto em que proximidade não pressupõe necessariamente obediência. O contraste torna-se particularmente expressivo quando, depois de uma agressão, Jéssica pergunta a Amanda se ela deseja tomar banho ou apenas trocar de roupa. Trata-se de um gesto aparentemente pequeno, mas que adquire importância em uma narrativa na qual outras pessoas decidiram reiteradamente o que o corpo da menina deveria vestir, fazer, suportar e desejar. Jéssica pergunta; Amanda responde. Nessa diferença mínima reside uma experiência de escolha que a ordem doméstica lhe recusava.

O desejo amplia essa fissura. A calça jeans, o beijo, a possibilidade de encontrar Jéssica na praça e a expectativa de haver alguém à sua espera introduzem um futuro que não está inteiramente submetido à repetição da história familiar. Talvez a inversão mais significativa do romance ocorra justamente quando Amanda deseja sair do próprio corpo para contemplar sua alegria ao beijar a menina de quem gosta. A imagem recupera, sob outro signo, o gesto de "despregar-se" produzido pela violência. Se antes afastar-se do corpo constituía uma estratégia para suportar aquilo que nele acontecia, agora o mesmo movimento imaginativo nasce do desejo de observar uma felicidade que também lhe pertence. O corpo não deixa de carregar suas marcas, mas a violência começa a perder o monopólio sobre aquilo que ele pode significar.

Por isso, a ruptura proposta pelo romance permanece necessariamente incompleta. Amanda não termina curada, refeita ou restituída a uma identidade anterior à violência, até porque essa identidade jamais existiu fora da história que a constituiu. Tampouco Jéssica desempenha a função de salvá-la. O que se modifica é a possibilidade de Amanda reconhecer, interpretar e contestar aquilo que recebeu. Nesse sentido, narrar torna-se também um gesto decisivo: a menina cuja infância foi atravessada por silêncios passa a ocupar a posição de quem organiza os fragmentos da história familiar e lhes atribui sentido.

Chegamos, assim, à principal distinção sugerida por esta leitura, herdar não é necessariamente repetir. Amanda não pode escolher o que recebeu de Marlene e de Fabiana, tampouco apagar a

história que atravessou seu corpo, mas começa a disputar o que fará com essa herança. É nessa tensão que o título do romance revela toda a sua produtividade. O "corpo desfeito" é, certamente, aquele cuja infância, memória e relação consigo foram envolvidos pela violência; entretanto, *desfazer* não significa apenas destruir.

Também se desfaz o que havia sido atado, naturalizado e transformado em destino. Ao fazer de Amanda simultaneamente herdeira e intérprete de sua genealogia, Jarid Arraes não oferece uma promessa fácil de superação. Oferece algo literariamente mais inquietante: a possibilidade de permanecer ligada às mulheres que vieram antes sem estar condenada a repetir integralmente suas formas de sofrimento. Nesse sentido, o que começa a ser desfeito ao final não é a memória da linhagem, mas a obrigação de reproduzi-la como destino.

Referências

ARRAES, Jarid. **Corpo desfeito**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2022.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e trauma: um novo paradigma. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. **O local da diferença**: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução. São Paulo: Editora 34, 2005.

Autoras:

Márcia do Socorro da Silva Pinheiro

Doutora e Mestra em Letras (Estudos Literários) pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com pós-doutorado pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Professora efetiva da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL).
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4184-9081

Cristiane Viana da Silva Fronza
Doutora em Letras pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Mestra em Letras pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI) e graduada em Letras – Língua e Literatura Portuguesa e Francesa pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professora do quadro permanente do Curso de Letras Português e Francês da UFPI e docente credenciada no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGEL/UFPI). Líder do Grupo de Pesquisa em Literatura e Crítica Feminista (NUA). Desenvolve pesquisas sobre literatura de autoria feminina negra e crítica feminista e realiza estágio de pós-doutoramento na UESPI, com pesquisa sobre a escrita da mulher negra na literatura Ladina Amefricana.
Orcid: https://orcid.org/0000-0001-9638-5352



A nação interrompida: contra-arquivo e temporalidade nas poéticas negras transatlânticas

Serafina Ferreira Machado, Josiane Júnia Facundo de Almeida, Fernanda Silva de Andrade, Manuela Hermann Zamprogna

Resumo: Este artigo analisa como a memória se converte em princípio formal de contra-arquivo na poesia de Conceição Evaristo, Nancy Morejón e Shirley Campbell Barr. O corpus principal compreende "Vozes-mulheres", "Mujer negra" e "Rotundamente negra". Por meio de leitura analítica dos poemas e comparação transversal, examinam-se repetição, paralelismo, montagem, fragmentação e performatividade como procedimentos que reorganizam a temporalidade da narrativa nacional. Propõe-se uma tipologia composta por três modalidades relacionadas, mas não equivalentes: o contra-arquivo genealógico, o épico-diaspórico e o performativo-identitário. A análise demonstra que esses poemas não se limitam a recuperar sujeitos excluídos do arquivo estatal. Eles deslocam os critérios de inteligibilidade histórica ao tensionar a continuidade progressiva por meio de regimes temporais marcados pela reverberação ancestral, pela refundação diaspórica e pela interrupção performativa. Conclui-se que a poesia afro-latino-americana de autoria feminina constitui uma forma de memória crítica que expõe a contingência racial e patriarcal da forma-nação.

Palavras-chave contra-arquivo; temporalidade; poesia afro-latino-americana; mulheres negras; diáspora.

Abstract: This article examines how memory becomes a formal principle of counter-archive in the poetry of Conceição Evaristo, Nancy Morejón, and Shirley Campbell Barr. The primary corpus comprises "Vozes-mulheres," "Mujer negra," and "Rotundamente negra." Through close reading

and cross-comparison, the study considers repetition, parallelism, montage, fragmentation, and performativity as procedures that reorganize the temporality of the national narrative. It proposes three related but non-equivalent modes: the genealogical, epic-diasporic, and performative-identitarian counter-archive. The analysis shows that these poems do more than recover subjects excluded from the state archive. They transform the conditions of historical intelligibility by challenging progressive continuity through temporal regimes shaped by ancestral reverberation, diasporic refoundation, and performative interruption. Afro-Latin American poetry by Black women thus emerges as a form of critical memory that exposes the racial and patriarchal contingency of the nation-form.

Keywords: counter-archive; temporality; Afro-Latin American poetry; Black women; diaspora.

1 Introdução

Nas últimas décadas, os estudos sobre memória, raça e gênero têm demonstrado que lembrar e esquecer não são operações neutras. Arquivos, monumentos, currículos e narrativas nacionais selecionam experiências, distribuem visibilidade e definem quais sujeitos podem comparecer como agentes da história. Nas formações latino-americanas, essa seleção foi decisiva para consolidar imagens homogêneas da comunidade nacional, frequentemente organizadas a partir de sujeitos masculinos, brancos e letrados. As experiências das mulheres negras, quando registradas, foram muitas vezes reduzidas à condição de testemunho lateral ou mediadas por discursos que lhes retiravam a autoridade de narrar.

A poesia afro-latino-americana escrita por mulheres negras intervém nesse regime de memória sem se limitar a preencher suas lacunas. Em vez de apenas acrescentar nomes e experiências ao repertório nacional, ela transforma os modos pelos quais o passado se torna legível. Repetição, coralidade, fragmentação, paralelismo e montagem não aparecem como ornamentos formais: constituem procedimentos por meio dos quais a memória se transmite, retorna e interrompe a aparência de continuidade histórica.

O problema que orienta este artigo pode ser formulado da seguinte maneira: como a organização formal dos poemas de Conceição Evaristo, Nancy Morejón e Shirley Campbell Barr converte a memória em uma prática de contra-arquivo capaz de tensionar a temporalidade da nação? Sustenta-se que essas poéticas produzem regimes temporais distintos da linearidade progressiva que costuma

organizar a história nacional. O passado não é apresentado como etapa superada, mas como reverberação, travessia e conflito ainda ativos no presente.

O corpus principal é composto por “Vozes-mulheres”, de Conceição Evaristo, “Mujer negra”, de Nancy Morejón, e “Rotundamente negra”, de Shirley Campbell Barr. A escolha reúne três contextos nacionais — Brasil, Cuba e Costa Rica — e permite examinar aproximações e diferenças entre poéticas ligadas à experiência negra na América Latina. A análise não pressupõe que as autoras expressem uma identidade diaspórica uniforme. Interessa compreender como cada poema constrói uma relação específica entre voz feminina negra, temporalidade e pertencimento histórico.

Metodologicamente, o estudo articula leitura analítica dos poemas e comparação transversal. Primeiro, identifica-se em cada poema a relação entre composição formal e regime de temporalidade. Em seguida, as recorrências são sistematizadas em três modalidades heurísticas: contra-arquivo genealógico, épico-diaspórico e performativo-identitário. A tipologia resulta da comparação e descreve operações predominantes, admitindo sua coexistência numa mesma obra.

A expressão “poéticas negras transatlânticas” é empregada em diálogo com a formulação do Atlântico Negro de Paul Gilroy (1993). Não designa um período literário homogêneo nem identifica as autoras com um único movimento estético. Refere-se a um campo de relações no qual escravidão, travessia, colonialismo e resistência ultrapassam as fronteiras dos Estados nacionais, permitindo pensar a modernidade a partir da diáspora.

Interessa, assim, deslocar o debate do conteúdo memorialístico para a forma temporal da memória. O contra-arquivo poético não é compreendido como simples acervo alternativo, mas como intervenção na própria organização da historicidade. Esse deslocamento permite mostrar que as três autoras não ocupam uma posição idêntica “fora” da nação. Elas produzem exterioridades internas: revelam seus limites, disputam seus fundamentos e interrompem os mecanismos que naturalizam exclusões raciais e de gênero.

2 Arquivo, nação e temporalidade

O arquivo não constitui um depósito passivo de documentos. Como demonstra Foucault (2008), ele organiza as condições de aparecimento dos enunciados e estabelece regularidades que tornam certos discursos possíveis, enquanto outros permanecem ilegíveis. Derrida (2001), por sua vez, associa a constituição do arquivo à autoridade de selecionar, conservar e interpretar. Arquivar é, portanto, uma prática de poder: produz uma ordem para o passado e interfere nas possibilidades de narrá-lo.

Nas formações nacionais modernas, essa ordem participa da construção de uma memória compartilhada. Anderson (2008) compreende a nação como comunidade imaginada, sustentada por dispositivos culturais que permitem a sujeitos desconhecidos reconhecerem-se como parte de uma mesma continuidade. Essa imaginação histórica, porém, não inclui todos de maneira equivalente. O silêncio não decorre apenas da ausência material de registros. Como argumenta Pollak (1989), lembrar e esquecer integram disputas sociais nas quais determinadas memórias permanecem subterrâneas ou são deslocadas para as margens do relato público.

A dimensão coletiva da memória permite compreender como experiências singulares se articulam a referências compartilhadas. Halbwachs (2006, p. 41) observa que uma lembrança pode ser evocada do ponto de vista de um grupo mesmo quando seus integrantes não estão materialmente presentes. Essa perspectiva oferece uma base para pensar a relação entre voz individual e experiência coletiva nos poemas analisados. A passagem ao contra-arquivo poético exige, contudo, examinar como a composição transforma essas referências e tensiona os critérios que regulam sua visibilidade histórica.

A articulação entre arquivo e nação também é temporal. Bhabha (1990) distingue o tempo pedagógico, associado à continuidade acumulativa do povo nacional, do tempo performativo, produzido nas enunciações descontínuas do presente. O primeiro oferece à nação uma genealogia aparentemente estável; o segundo expõe diferenças e repetições que impedem o fechamento dessa narrativa. A nação não é, nessa perspectiva, uma unidade concluída, mas uma forma continuamente reiterada e contestada.

As exclusões raciais e de gênero precisam ser compreendidas no interior desse processo. Scott (1995) mostra que o gênero organiza relações de poder e categorias de inteligibilidade histórica. Collins (2019) acrescenta que o pensamento feminista negro se constitui a partir de experiências situadas e de formas coletivas de produção de conhecimento. Assim, a marginalização das mulheres negras não pode ser explicada apenas pela falta de documentos: ela envolve critérios de autoridade que definem quem pode falar, quais experiências contam como conhecimento e que temporalidades podem ser reconhecidas como história.

É nesse ponto que propomos a categoria de contra-arquivo poético[1]. Ela designa práticas formais que preservam experiências silenciadas e, simultaneamente, questionam os critérios de

[1] A categoria de contra-arquivo poético é desenvolvida no âmbito do projeto de pesquisa “Forma, memória e contra-arquivo: poesia feminina negra e produção de práticas pedagógicas para a educação pública”, realizado no Instituto Federal do Paraná (IFPR). Neste artigo, a categoria é retomada e aprofundada a partir da relação entre memória, forma poética e temporalidade.

arquivabilidade. O prefixo “contra” não significa exterioridade absoluta nem simples oposição ao arquivo estatal. Indica uma relação crítica com os regimes de classificação, linearidade e autoridade que sustentam a memória oficial. O poema não substitui o documento institucional; torna visíveis os critérios e as exclusões que orientaram sua constituição.

A temporalidade é decisiva para essa definição. O relato nacional frequentemente apresenta a escravidão e o colonialismo como etapas superadas pela independência, pela abolição, pela instauração da república ou pela revolução. Benjamin (2012) critica esse tempo homogêneo e vazio, no qual o progresso converte a violência em momento necessário de uma continuidade. As poéticas analisadas recusam essa pacificação. Elas produzem heterocronias: fazem coexistir tempos que a narrativa progressiva procura separar e convertem a sobrevivência do passado em força crítica do presente.

A noção de segunda natureza em Adorno (2009) contribui de modo pontual para compreender tal naturalização. Processos historicamente produzidos podem adquirir a aparência de evidência ou destino. A narrativa nacional transforma-se em segunda natureza quando sua forma histórica passa a parecer inevitável. Contudo, essa categoria não constitui o centro do argumento. Interessa sobretudo observar como a materialidade dos poemas reabre a historicidade daquilo que a nação apresenta como continuidade natural.

A diáspora, por fim, não é tomada como identidade homogênea, mas como campo de relações e temporalidades. Em Gilroy (1993), o Atlântico Negro desafia modelos culturais centrados exclusivamente no Estado-nação. Travessias, traduções e memórias da escravidão compõem uma modernidade contraditória, na qual liberdade e violência colonial se produzem conjuntamente. A leitura comparativa das três autoras parte dessa tensão, preservando as especificidades de seus contextos.

3 Formas do contra-arquivo poético

3.1 Genealogia e temporalidade espiralar em Conceição Evaristo

Em “Vozes-mulheres”, Conceição Evaristo organiza a memória como transmissão intergeracional. Bisavó, avó, mãe, sujeito lírico e filha aparecem como posições sucessivas de uma mesma arquitetura vocal. A retomada de “A voz”, articulada às relações de parentesco, funciona como anáfora estruturante e organiza a composição como uma linhagem feminina. Cada estrofe retoma a anterior e modifica sua intensidade histórica.

O verbo “ecoar” é central para essa construção. O eco não reproduz uma voz de maneira idêntica: ele a transporta, deforma e faz chegar a outro tempo. Quando a voz da bisavó ressoa nos porões do navio e as gerações seguintes transformam obediência, revolta e perplexidade em afirmação, o poema não descreve uma passagem linear da opressão à liberdade. A dor e a resistência acumulam-se sem que uma etapa anule a anterior (EVARISTO, 2017, p. 21-22).

Essa articulação entre vozes pode ser lida à luz da dimensão coletiva da memória discutida por Halbwachs (2006, p. 41). A evocação das antepassadas situa a voz presente numa rede de relações que ultrapassa a experiência individual. No poema, essa relação adquire uma forma específica: a recorrência de “voz” e “eco” aproxima gerações historicamente distintas, enquanto as mudanças entre as estrofes transformam o legado recebido. A coletividade constitui-se, assim, pela retomada e pela reelaboração das experiências.

A disposição estrófica reforça esse movimento. Os blocos paralelos oferecem uma direção genealógica, mas a recorrência vocabular impede que ela se converta em simples progresso. O passado retorna na voz presente, enquanto a voz da filha projeta uma abertura ainda não realizada. A enumeração temporal que aproxima “ontem”, “hoje” e “agora” reduz a distância entre períodos históricos e produz simultaneidade. A experiência escravista não é confinada ao passado; sobrevive na fala, no corpo e nas condições do presente.

Os enjambements também participam da transmissão. O sentido ultrapassa o limite de um verso e se prolonga na linha seguinte. Esse movimento pode ser interpretado como uma continuidade que depende da passagem entre segmentos, em diálogo com a transmissão entre gerações encenada pelo poema. A relação entre corte e continuidade permite ler a linhagem como uma experiência em transformação, na qual cada geração reelabora o que recebeu da anterior.

Essa operação configura um contra-arquivo genealógico. Em lugar da cronologia estatal, organizada por grandes marcos públicos, o poema estabelece uma historicidade transmitida entre mulheres negras. O corpo e a voz tornam-se suportes de memória. O fundamento desloca-se do território abstrato da nação para a relação entre gerações, mas esse deslocamento não abandona a história brasileira: ele expõe as continuidades que sua narrativa progressiva tende a ocultar.

A espiral constitui imagem mais adequada do que a linha. Há transformação entre as gerações, mas o passado retorna em outro nível, como ressonância que impede o apagamento das continuidades históricas da escravidão. O poema não pede que as mulheres negras sejam acrescentadas a uma narrativa previamente estável. Ele demonstra que a estabilidade nacional dependia de manter suas

vozes na condição de ruído ou silêncio. Ao converter o eco em princípio composicional, Evaristo transforma a linhagem feminina em forma de conhecimento histórico.

3.2 Travessia e refundação diaspórica em Nancy Morejón

"Mujer negra", de Nancy Morejón, produz uma relação diferente entre memória e nação. O poema articula travessia atlântica, trabalho escravizado, rebelião e participação revolucionária por meio de uma primeira pessoa que ultrapassa a biografia individual. O "eu" lírico condensa experiências coletivas e atravessa séculos sem se submeter a uma cronologia documental contínua.

A abertura sensorial — "Todavía huelo la espuma del mar" — mantém a travessia ativa no presente da enunciação (MOREJÓN, 2025, p. 38-39). O advérbio "todavía" recusa o encerramento do passado: o mar permanece como cheiro, memória corporal e marca de violência. A inscrição sensorial da travessia aproxima a violência histórica da experiência corporal e sustenta a presença do passado na enunciação.

A distinção de Halbwachs (2006, p. 78-79) entre história vivida e história aprendida ajuda a compreender essa presença sensorial do passado. Sua aplicação ao poema exige considerar a mediação literária: a voz lírica condensa experiências coletivas que ultrapassam uma biografia individual.

O poema avança por montagem. Episódios históricos aparecem em blocos condensados, separados por saltos que comprimem séculos de experiência. Essa organização preserva uma direção histórica, mas desloca seu sujeito: a mulher negra passa a narrar a travessia, o trabalho e a insurgência a partir de uma primeira pessoa coletiva. A cadência épica articula essas experiências e atribui à voz feminina negra a posição de agente na formação da coletividade.

As perguntas sobre a origem africana não recompõem uma genealogia intacta. Elas registram a lacuna produzida pelo tráfico atlântico. A incerteza não é uma deficiência a ser corrigida pela imaginação de uma origem pura; constitui marca formal de uma violência documental. O poema arquiva tanto a sobrevivência quanto a perda, evitando transformar a diáspora em narrativa harmoniosa de retorno.

Diferentemente de "Vozes-mulheres", "Mujer negra" dialoga diretamente com o enredo nacional. A voz lírica participa das lutas que constituem Cuba e reivindica a terra como resultado de trabalho, insurgência e ação coletiva. Não se trata, portanto, de uma posição simplesmente exterior à nação.

O poema produz uma exterioridade interna: ocupa a narrativa fundacional para alterar seu ponto de origem e revelar que a comunidade nacional dependeu de sujeitos que posteriormente marginalizou.

Essa operação configura o contra-arquivo épico-diaspórico. A épica não é recusada, mas refundada. Seu sujeito deixa de ser o herói masculino individual e passa a ser uma voz feminina negra, coletiva e trans-histórica. A nação permanece como espaço de disputa, enquanto a diáspora impede que sua origem seja apresentada como homogênea. O poema reinscreve a história cubana a partir do corpo escravizado sem apagar a tensão entre pertencimento nacional e memória atlântica.

3.3 Corpo e interrupção performativa em Shirley Campbell Barr

Em “Rotundamente negra”, Shirley Campbell Barr desloca o eixo da narrativa retrospectiva para o presente da enunciação. O poema organiza-se pela repetição da recusa e pela afirmação insistente do corpo negro. “Me niego” inaugura sequências paralelas, enquanto “rotundamente” funciona como refrão e intensificador rítmico. A identidade não é apresentada como resultado pacificado de um percurso histórico; realiza-se como ato verbal reiterado.

A recusa dirige-se às formas de negação da voz, do sangue e da pele. Ao declarar-se “rotundamente negra”, o sujeito poético transforma uma classificação historicamente imposta em autoinscrição deliberada (CAMPBELL BARR, 2017, p. 17). O poema não substitui um estereótipo negativo por uma essência positiva. Sua força reside no ato de interromper a exigência de apagamento e afirmar o direito de nomear o próprio corpo.

A enumeração dos traços corporais, articulada pela coordenação e pela repetição de “rotundamente”, confere destaque rítmico à boca, ao nariz e aos dentes. Inserida na recusa de negar a própria imagem, essa sequência transforma características racializadas em elementos de autoafirmação. A pele integra esse movimento e associa a presença corporal ao gesto de nomear-se.

O refrão produz uma temporalidade intensiva. Em vez de narrar uma sequência de acontecimentos, o poema retorna ao mesmo ponto e aumenta sua força a cada repetição. Essa insistência aproxima a escrita da oralidade performática: dizer é agir, e repetir é impedir que a afirmação seja absorvida por uma narrativa conciliatória. A progressão do poema ocorre pela intensificação da recusa e da autoafirmação, concentradas no presente da enunciação.

Essa operação configura o contra-arquivo performativo-identitário. O corpo feminino negro funciona como documento vivo, não porque contenha uma memória biológica imutável, mas porque

nele se cruzam linguagem, racialização e experiência histórica. O poema arquiva o gesto de recusa e cria condições para que a identidade seja enunciada fora dos termos impostos pelo racismo.

No diálogo com o contexto costarriquenho, essa autoinscrição pode ser lida como uma contestação dos limites do pertencimento nacional. A afirmação da voz, da língua e da história oferece elementos para interpretar o poema como disputa pelo direito de participar da memória coletiva. Seu caráter performativo permite pensar a produção do arquivo no acontecimento da voz e na repetição da autoafirmação.

4 Síntese comparativa entre nação e diáspora

As três modalidades reorganizam a temporalidade histórica por procedimentos distintos. Em Evaristo, predomina a retomada intergeracional: as vozes retornam, acumulam-se e projetam uma continuidade ancestral. Em Morejón, a montagem condensa um percurso histórico e desloca seu sujeito, articulando travessia, trabalho e insurgência. Em Campbell Barr, a repetição concentra a recusa e a autoafirmação no presente da enunciação.

Essas diferenças impedem que a diáspora seja convertida em chave uniforme. O Atlântico aparece como memória da travessia em Morejón, como sobrevivência transmitida entre gerações em Evaristo e como fundo histórico da disputa identitária em Campbell Barr. A comparação não procura dissolver Brasil, Cuba e Costa Rica numa experiência indiferenciada, mas observar como histórias nacionais distintas são atravessadas por estruturas coloniais e raciais relacionadas.

Também variam as relações com a nação. “Vozes-mulheres” desloca a historicidade para uma linhagem que excede os marcos oficiais. “Mujer negra” entra no centro do relato nacional e disputa seu sujeito fundador. “Rotundamente negra” interrompe os regimes cotidianos de identificação sobre os quais a homogeneidade nacional se apoia. Em todos os casos, a posição crítica é interna e externa ao mesmo tempo: os poemas falam de formações nacionais concretas, mas recusam que elas determinem integralmente os limites da memória.

A noção de contra-arquivo ganha precisão justamente nessa variação. Ela não nomeia qualquer discurso de oposição nem depende apenas da identidade social de quem escreve. Designa a articulação entre posição histórica e procedimento formal. Anáfora, paralelismo, montagem, fragmentação e refrão são relevantes porque produzem efeitos específicos de transmissão, refundação e interrupção.

O corpo feminino negro ocupa lugar decisivo nas três configurações. Ele não é simples metáfora do arquivo, nem suporte transparente de uma verdade anterior à linguagem. Constitui uma superfície histórica na qual trabalho, violência, parentesco, racialização e resistência deixam marcas e são reelaborados pela forma poética. Voz, cheiro, sangue e pele tornam sensível aquilo que o documento estatal tende a abstrair.

A memória poética também não garante, por si só, efeitos políticos emancipatórios. Sua eficácia depende de circulação, leitura, instituições e contextos de recepção. O argumento do artigo refere-se às potencialidades estruturais das obras: seus procedimentos possibilitam outras relações com o tempo e expõem as exclusões necessárias à aparência de continuidade nacional. Evita-se, assim, estabelecer equivalência automática entre fragmentação formal e crítica social.

A tipologia proposta deve ser entendida como instrumento descritivo e aberto. Um mesmo poema pode combinar genealogia, épica e performatividade; outras obras podem exigir categorias diferentes. Sua utilidade reside em aproximar análise formal e história sem reduzir o texto literário a documento sociológico. A forma torna visíveis as fraturas da história porque as reorganiza na linguagem.

5 Considerações finais

A leitura comparativa demonstrou que a memória, nos poemas de Conceição Evaristo, Nancy Morejón e Shirley Campbell Barr, não se limita a um conteúdo recuperado do passado. Ela constitui um princípio de organização da linguagem. Repetição, paralelismo, montagem, fragmentação e performatividade produzem regimes temporais que confrontam a continuidade pedagógica da nação.

O conceito de contra-arquivo poético permite nomear essa intervenção sem reduzir as obras a repositórios alternativos. Em “Vozes-mulheres”, a genealogia feminina negra converte o eco em forma de transmissão e impede que a escravidão seja tratada como etapa encerrada. Em “Mujer negra”, a montagem épica reinscreve a mulher escravizada como sujeito fundador e desloca a origem homogênea da nação. Em “Rotundamente negra”, a repetição performativa transforma a afirmação corporal em acontecimento arquivístico do presente.

O estudo também permite qualificar a relação entre poesia e nação. As autoras não escrevem simplesmente fora dela. Produzem exterioridades internas que tornam visíveis seus fundamentos coloniais, raciais e patriarcais. A nação deixa de aparecer como totalidade natural e revela-se forma

histórica disputada. Nesse movimento, a diáspora não substitui o pertencimento nacional, mas impede que ele se feche sobre uma origem única.

A contribuição central do artigo reside, portanto, em deslocar o foco da memória representada para a forma temporal da memória. O contra-arquivo poético preserva experiências ameaçadas pelo apagamento e modifica as condições sob as quais elas podem ser reconhecidas como história. Mulheres negras aparecem não como suplemento de uma modernidade previamente constituída, mas como agentes cuja voz revela e reconfigura suas contradições.

Como desdobramento, a tipologia poderá ser testada em outros gêneros, tradições diaspóricas e contextos linguísticos. Também será necessário investigar as condições materiais de circulação e recepção dessas obras, pois a potência inscrita na forma não produz efeitos universais ou automáticos. Ainda assim, os poemas analisados demonstram que disputar a memória implica disputar as formas que organizam o tempo — e que a interrupção poética pode reabrir aquilo que a narrativa nacional procura apresentar como concluído.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 222-232.

BHABHA, Homi K. DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation. In: BHABHA, Homi K. (ed.). *Nation and narration*. London: Routledge, 1990. p. 291-322.

CAMPBELL BARR, Shirley. *Rotundamente negra y otros poemas*. 2. ed. Madrid: Ediciones Torremozas, 2017.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006. 9. reimpr., 2017.

MOREJÓN, Nancy. *Pájara de cristal, fósforo y aire: poemas escogidos (1964-2025)*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2025.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

Autoras:

Serafina Ferreira Machado

Professora de Língua Portuguesa do Instituto Federal do Paraná (IFPR).

Doutora em Estudos Literários.

E-mail: serafina.machado@ifpr.edu.br.

ORCID: 0009-0007-8345-6415

Josiane Júnia Facundo de Almeida

Professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal do Paraná (IFPR). Doutora em Estudos da Linguagem pela Universidade Estadual de Londrina.

E-mail: josiane.almeida@ifpr.edu.br.

ORCID: 0000-0002-9102-8281

Fernanda Silva de Andrade

Estudante do curso Técnico em Biotecnologia integrado ao ensino médio do Instituto Federal do Paraná (IFPR).

E-mail: fernandasilvadeandrade92@gmail.com.

ORCID: 0009-0008-5092-9308

Manuela Hermann Zamprogna

Estudante do curso Técnico em Informática integrado ao ensino médio do Instituto Federal do Paraná (IFPR).

E-mail: 20251lon0030009@estudantes.ifpr.edu.br.

ORCID: 0009-0007-3513-8068



Viver à margem da impossibilidade - Ser mulher, mãe e negra no Brasil

Emily Bueno Pereira

Em uma viagem, retornando de São Paulo para Sorocaba, minha cidade natal, em meio aos agitos da cidade grande e o desespero em voltar para casa após um longo dia de trabalho e estudos, me deparo com uma cena absolutamente trivial dentro da estrutura social e familiar brasileira. Uma mulher preta e seu filho pequeno, entre 4 e 5 anos, esperavam na fila para entrar no ônibus. Ela tentava controlá-lo e ele queria explorar sozinho a locomoção que nos levaria. Tentei ajudá-la indicando ao menino que sua mãe estava lhe chamando e quando a olhei, o rosto cansado, sozinha e impossibilitada de ir atrás do filho que a escapava, apela pela presença do pai para chamar a atenção da criança, dizendo que ligaria para ele. O menino não demorou para voltar para ela depois do apelo.

Já no ônibus, por acaso sentados na minha frente, o menino diz "o pai não vai falar nada?", enquanto a mãe tentava, sem sucesso, se comunicar com o homem pelo telefone.

Na escravidão

Há meses, desde que iniciei os estudos a nível de mestrado na Universidade de São Paulo, quando fui alocada como orientanda da professora Marília Bueno de Araújo Ariza, que escreve o potente "Mães infames, rebentos venturosos: mulheres e crianças, trabalho e emancipação em São Paulo (século XIX)" (2017), me pego pensando nas impossibilidades da maternidade negra no Brasil. A ideia de maternidade, desde a Colônia, parece ter pesos diferentes em nível de classe e raça. As

amas de leite e a tradição oral do Brasil através das mulheres pretas, com o "pretuguês" de Lélia Gonzalez, que se constrói justamente pela posição social exercida por essas mulheres dentro da casa dos senhores. No futuro, a posição de mãe tomaria um papel fundamental dentro do pensamento social burguês, compreendendo essa relação como central na formação de bons cidadãos. O "não-lugar" ocupado por essas mães pretas torna-se um elemento de reflexão dentro daquela formação social. Anúncios de compra de escravizados indicavam o desejo por "negra de leite bom", em um momento em que o racismo científico passa a tomar forma e estrutura o senso comum acerca das ditas diferenças entre pretos e brancos.

> A crença nos "perigos" do aleitamento mercenário e notadamente das próprias amas ganhavam força no fim do século XIX com a emergência da racionalidade médico-científica, com os discursos racialistas, que miravam a reconstrução da nação, e a própria desagregação da escravidão. Este caldo de cultura fomentava as campanhas pelo aleitamento materno que procuravam alertar os pais e mães das "boas famílias" sobre a contaminação física e moral levada pelas amas escravas e egressas da escravidão ao íntimo de seu lar e à célula de reprodução de sua família – seus filhos. Note-se, entretanto, que as predicações médicas não foram prontamente seguidas pelo abandono efetivo do aleitamento mercenário, tendo o amplo recurso às amas de leite se perpetuado entre as famílias abastadas e remediadas até princípios do século XX, quando as campanhas pelo aleitamento materno seguiam vigorosas e intimamente associadas à difusão da eugenia entre os intelectuais e médicos brasileiros (Ariza, 2017, p. 53, nota 50).

Ainda durante a graduação pude estudar de que forma o catolicismo, durante o século XIX, também se apropria da agência da maternidade para criar seguidores dedicados e alinhados à doutrina católica. O binômio mulher-mãe se torna chave fundamental para a análise da estrutura social brasileira, onde as mulheres-mães pretas são protagonistas da formação do país, a partir de interferências no idioma, com importantes elementos presentes no vocabulário contemporâneo, formação cultural e se posicionando como figuras de poder dentro de uma estrutura onde deveriam ser subalternas dos brancos, ainda que esses fossem apenas recém-nascidos.

As amas eram mães, formadoras de sentido e parte estruturante da realidade social na colônia, no Império, no período da escravidão e no pós-abolição. Eram vendidas, alugadas, tinham seu corpo explorado e eram obrigadas a deixar seus filhos biológicos, sua prole, para cuidar do pequeno senhor. A impossibilidade aqui, atinge a mulher no desejo do outro na exploração do seu corpo de mãe, corpo que amamenta, traz e gera vida. Pretas e pardas, mães escravizadas eram impedidas de exercer sua agência dentro de sua própria constituição familiar, alimentar seu filho biológico passa, então, a ser desafio - ou uma impossibilidade - dentro rotina extenuante.

Na abolição

Pouco parece mudar décadas mais tarde. Os processos de emancipação de mulheres negras não garantia o direito sobre seus filhos. Ariza (2017) encontra no Juízo de Órfãos a recorrente disputa entre libertas e seus ex-senhores pelo direito de educar sua prole, a disputa passa a ser pelo direito de exercer a maternidade autônoma em um cenário tortuoso de mudança de mão de obra, onde os senhores encontram nos menores um caminho para a substituição do trabalho cativo.

É aqui que os elementos do "ser mulher" encontram as categorias de raça e classe. A inadequação feminina para criação de menores se torna elemento fundamental das defesas judiciais pelo direito dos senhores em criar indivíduos de forma adequada e que formaria bons cidadãos para o futuro da nação. Os processos de tutela e soldada[1] se desenvolviam a partir de "predicados das mulheres impróprias para a maternidade" (Ariza, 2017, p. 79), onde mulheres negras "Vistas como insubordinadas, turbulentas, donas de comportamento irregular, distanciavam-se grandemente do modelo de domesticidade e docilidade feminina e materna vigorosos naquelas décadas" (Ariza, 2017, p. 56). Dentro dos elementos fundamentais do feminino, estruturados pela elite branca e patriarcal, a mulher negra representava os elementos nocivos do cativeiro, que educaria os pequenos trabalhadores para a indisciplinaridade.

> Espelhando os múltiplos e contraditórios significados da Lei do Ventre Livre, os autos que registram o recurso de mães libertas à Justiça descrevem verdadeiras epopeias familiares em busca da emancipação. Rita, "parda liberta" que fora escrava de Manoel Joze Barbosa na capital, tendo se alforriado por meio de uma ação de liberdade por

[1] Contratos de soldada eram mecanismos jurídicos para regulamentar a prestação de serviços por menores de idade entre o século XIX e XX.

> arbitramento encerrada pouco tempo antes, requeria em 1880 “tomar a si, para crear devidamente” o filho Elias. Sua petição, amparada no já mencionado dispositivo da lei 2.040 sobre a remissão de serviços de ingênuos menores de oito anos de idade cujas mães eram libertas, recebia como resposta do antigo senhor, em cuja companhia vivia o filho, a breve e peremptória afirmação de que Rita não poderia “devidamente cuidar da educação do menor”. Tendo Barbosa e sua senhora “criado o menor em sua casa”, conforme afirmavam, solicitava sua nomeação como tutor e contratante à soldada, comprometendo-se a “mandar ensinar [Elias] a ler e escrever e aprender qualquer oficio logo que para isso mostre habilitações”. Indeferida, a postulação de Barbosa foi substituída pelo Juízo pela nomeação de Jerônimo José Mendes, patrão de Rita, como tutor e contratante do menor. Em 1884, encerrando-se o contrato de soldada celebrado entre Mendes e Elias, o primeiro relatava ao juiz de órfãos que não lhe convinha dar continuidade à tutela e seguir pagando pelos serviços do menor que se encontrava em companhia da mãe – ao que parece, não mais empregada junto ao mesmo Mendes. Não sendo renovado este arranjo, Elias foi ainda assoldadado mais duas vezes até 1887, quando seu último contratante rescindiu o contrato para que o menor, contando então 15 anos de idade, fosse engajado nas oficinas da Estrada de Ferro. Os autos não esclarecem se Elias acompanhara a mãe nas casas em que ela se empregara, entre 1884 e 1887. A jornada rumo à autonomia havia sido longa para Rita até a metade da década – iniciada com a disputa judicial por sua alforria, continuada pela libertação do filho e seu posterior engajamento como assoldadado do patrão da mãe, alterada pela mudança de emprego sugerida pelos registros de 1884. Haveriam mãe e filho seguido juntos à procura por melhores arranjos de trabalho e condições de vida, ou teriam sido separados pela distribuição judicial da mão de obra de menores de idade? (Ariza, 2017, p. 102).

A liberdade e o direito por uma maternidade autônoma, aparece então, cerceada pelo desejo de uma mão de obra barata dos senhores, que encontram no ideal de mulher da elite argumentos para justificar a tutela de menores filhos de mães negras e o dilaceramento dos vínculos maternos entre mães e seus filhos.

Na “liberdade”

É na liberdade que torna-se nítida a rígida estrutura que mantém o ciclo vicioso do racismo em funcionamento. O pacto da branquitude, conceito elaborado por Cida Bento (2022), mas que se origina ainda na Colônia se mantém ativo na exploração de corpos negros, que acompanhado das, também rígidas, estruturadas patriarcais herdadas da Europa, colocam a mulher negra e pobre na posição mais vulnerável dentro desse pacto silencioso de colaboração.

O silêncio, entretanto, não torna a colaboração de raça menos palpável dentro da realidade brasileira. Sueli Carneiro, quando defende sua tese de doutorado "A construção do outro como não-ser como fundamento do ser" (2005) no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, elabora elementos da formação do "ser negro"- ou não ser branco- no Brasil, onde a maternidade torna-se chave argumentativa ao revelar os traumas de viver uma maternidade negra dentro de lógicas do biopoder. Carneiro parte de argumentos numéricos oriundos de pesquisas contemporâneas ao seu trabalho para entender de que forma a raça se mostra central para se pensar a porcentagem de mortes maternas no país relacionadas a doenças sexo-específicas, como miomas uterinos, ou má condução do processo de parto entre essas mulheres. A autora apresenta dados, pela FioCruz foi realizada uma pesquisa entre 1999 e 2001 que identificou criminalização racial em hospitais e maternidades. "A conclusão do estudo é a existência de tratamento diferenciado para gestantes negras" (Carneiro, 2005, p. 81).

> Os dados encontrados pela pesquisa são: a) Uso de analgesia de parto: apenas 5,1% das brancas não receberam anestesia, contra 1, das negras; b) A ausculta de batimentos cardíacos do feto: 97,6% das brancas tiveram 0 batimento cardíaco fetal auscultado em todas as consultas, contra 95,9% das negras; c) Medida do tamanho do útero durante o pré-natal: 85,4% das brancas responderam sim, contra 81,9% das negras; d) Respostas às dúvidas durante o pré-natal: 73,1% das brancas receberam informações sobre sinais do parto e 83,2% sobre alimentação adequada durante a gravidez, contra apenas, respectivamente, 62,5% e 73,4% das negras; e) permissão de acompanhante antes e durante o parto: 46,2% das brancas puderam ter acompanhante, contra apenas 27% das negras. (Carneiro, 2005, p. 81, nota 36).

Maria Ribeiro, cientista social e professora da Universidade de São Paulo e autora do livro "Ginecológicas: nascimento negro para além da tragédia" (2023) adiciona outra camada à discussão

ao aprofundar os estudos de Carneiro. A violência obstétrica sintetiza a lógica do racismo que animaliza a mulher negra, partindo de preciados médicos herdados do racismo científico. Com Ribeiro vemos que a força física da mulher negra é colocada à prova no momento do parto, são menos anestesiadas que mulheres brancas e mais acometidas a procedimentos enquadrados na categoria de "violência obstétrica". A violência que acomete o corpo negro teria, então, origem no útero, junto à mãe.

Esterilizadas em massa, as mulheres negras veem sua maternidade cerceada pela impossibilidade antes mesmo de sua concepção.

Entre memórias, histórias e permanências

Contar a História, e as histórias, do corpo, saberes e experiências negras, é se deparar com as lacunas deixadas pelo processo afrodiaspórico (Hartman, 2020). Recuperar essas narrativas é chave fundamental para pensar as vivências dos homens e mulheres negras do país a partir da lógica da sobrevivência de estruturas do cativeiro que acometem seu viver. Romper com essa lógica requer revisitar os ambientes em que se deram os pactos entre brancos e formação do negro como "Outro".

As autoras aqui mencionadas dão voz aos diferentes recortes temporais da maternidade negra, alocando essas mulheres como agentes fundamentais na construção social e cultural do país. O direito por educar seus filhos passa a ser interpretado a partir do direito à vida e a liberdade, estudados a partir de diferentes áreas dos saberes humanos. É nesse cenário que a maternidade negra apresenta suas impossibilidades. Encarar os elementos que configuram o "ser mulher, mãe e negra" no Brasil, da diáspora forçada ao Brasil contemporâneo, abre caminhos para uma maternidade autônoma, não violenta e possível.

Referências:

ARIZA, Marília Bueno de Araújo. **Mães infames, rebentos venturosos**: mulheres e crianças, trabalho e emancipação em São Paulo (século XIX). 2017. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Maria Elizabeth Ribeiro. **Procura-se "preta, com muito bom leite, prendada e carinhosa"**: uma cartografia das amas-de-leite na sociedade carioca (1850-1888). 2006. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Org.: Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.

INSTITUTO CONHECIMENTO LIBERTA. **Provocação Histórica**: Nascimento negro para além da tragédia. Entrevistada: Maria Ribeiro. YouTube, 2 jul. 2025. Disponível em: https://youtu.be/Gi8OqHpPO6Y?si=zQEs6qOkufDaNDjg. Acesso em: 29 set. 2026.

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

Autora:

Emily Bueno Pereira

Mestranda em História Social pela Universidade de São Paulo (USP).

Lattes: http://lattes.cnpq.br/4820752510173272



Laudelina de Campos Melo: entre o trabalho doméstico e a ação política

Alcione Nawroski, Sandra Spurek

Resumo

O artigo analisa a trajetória de Laudelina de Campos Melo, mulher negra brasileira cuja atuação esteve relacionada às lutas contra o racismo, às organizações do movimento negro e à defesa das trabalhadoras domésticas. A partir de uma abordagem biográfica, busca-se compreender como experiências vivenciadas desde a infância contribuíram para a constituição de sua trajetória de militância. Nascida em 1904, poucos anos após a abolição da escravidão, Laudelina cresceu em um contexto marcado pela permanência de relações sociais e raciais herdadas do período escravista. As experiências de trabalho precoce, racismo, responsabilidades familiares e interrupção da escolarização atravessaram sua trajetória. Posteriormente, sua participação em organizações negras, sua aproximação com diferentes espaços políticos e sua atuação na organização das trabalhadoras domésticas evidenciam diferentes formas de intervenção social. A análise permite observar que sua trajetória não pode ser compreendida apenas pela perspectiva do trabalho, mas deve considerar a articulação entre raça, gênero e classe na experiência de uma mulher negra brasileira ao longo do século XX. Nesse sentido, sua atuação contribui para tornar visível a participação das mulheres negras na construção das lutas sociais brasileiras.

Palavras-chave: Laudelina de Campos Melo; mulheres negras; trabalho doméstico.

Introdução

"Tu tá me levando pra casa dos teus patrões?"
— Que Horas Ela Volta? (2015), dir. Anna Muylaert.

A pergunta que abre este texto — "Tu tá me levando pra casa dos teus patrões?" —, proferida pela personagem Val, no filme *Que Horas Ela Volta?* (2015), de Anna Muylaert, condensa, em poucas palavras, uma dimensão histórica das relações que atravessam o trabalho doméstico no Brasil. A distinção entre "a casa" e "a casa dos patrões" evidencia que o espaço doméstico, embora apresentado como lugar privado e familiar, também é atravessado por relações de poder, hierarquias sociais e desigualdades historicamente construídas. A pergunta remete, portanto, não apenas à condição de uma trabalhadora doméstica em determinado contexto, mas à permanência de relações sociais que articulam classe, raça e gênero e que marcaram profundamente a constituição do trabalho doméstico no país.

É nesse horizonte histórico que se insere a trajetória de Laudelina de Campos Melo (1904–1991), mulher negra, conhecida também como "Dona Nina", trabalhadora doméstica e militante que transformou sua própria experiência de trabalho em espaço de organização e luta coletiva. Sua trajetória permite deslocar o olhar da trabalhadora doméstica como personagem secundária da história social brasileira para compreendê-la como sujeito histórico e político. Ao longo de sua vida, Laudelina participou da organização das trabalhadoras domésticas, enfrentou práticas de discriminação e contribuiu para a construção de formas coletivas de reivindicação de direitos, conferindo dimensão política a uma atividade durante muito tempo marcada pela invisibilidade e pela informalidade.

Assim, entre a pergunta aparentemente simples da personagem cinematográfica e a trajetória histórica de Laudelina estabelece-se uma relação fundamental: ambas permitem interrogar o lugar social atribuído às mulheres negras no trabalho doméstico e as relações de poder que estruturam esse trabalho. Enquanto a personagem de *Que Horas Ela Volta?* torna visível, no presente, a permanência de fronteiras sociais dentro do espaço doméstico, a biografia de Laudelina possibilita acompanhar historicamente a constituição dessas desigualdades e, sobretudo, as formas de resistência e organização construídas pelas próprias trabalhadoras.

O artigo tem como objetivo analisar a trajetória de Laudelina de Campos Melo a partir da sua história de vida, enfatizando sua presença nos movimentos negros e sua participação na organização

das trabalhadoras domésticas. A hipótese orientadora é que sua militância foi construída progressivamente a partir de experiências concretas de desigualdade e de formas coletivas de organização.

A perspectiva biográfica permite acompanhar a experiência individual sem separá-la das condições históricas nas quais ela se desenvolveu. Nesse sentido, a biografia não deve ser compreendida como tentativa de produzir uma narrativa definitiva sobre determinada pessoa, mas como uma interpretação construída a partir das fontes e do olhar do pesquisador. Como observa Całek (2013; 2016), a discussão sobre o estatuto da biografia conduziu à compreensão de que existem diferentes modalidades biográficas e de que sua função não é apresentar uma verdade acabada, mas buscar a verdade, reconhecendo o caráter interpretativo da investigação.

A trajetória de Laudelina é particularmente significativa porque sua vida atravessa diferentes dimensões da experiência social brasileira no período pós-abolição. Nascida em 1904, em Poços de Caldas, Minas Gerais, ela constituiu a segunda geração de libertos de sua família. Sua história familiar estava, entretanto, diretamente vinculada ao regime escravista e às relações de trabalho que permaneceram depois de 1888. Sua mãe, Maria Maurícia de Campos Melo, conhecida como Dona Sidônia, embora tenha nascido depois da Lei do Ventre Livre (1871), foi criada para servir e cuidar da casa da família Junqueira (PINTO, 1993).

Assim, compreender Dona Nina exige considerar não apenas os acontecimentos de sua vida adulta, mas também as experiências familiares e sociais que marcaram sua infância e juventude. O racismo, o trabalho precoce, a responsabilidade familiar, a interrupção da escolarização e a convivência com situações de violência constituíram experiências que atravessaram sua formação.

Uma infância marcada pela experiência racial e pelo trabalho

A trajetória familiar de Laudelina de Campos Melo estava profundamente marcada pelas relações sociais produzidas durante e após a escravidão. Sua avó havia sido escravizada pela família Junqueira, enquanto sua mãe, embora nascida depois da Lei do Ventre Livre, foi criada para servir e cuidar da casa da mesma família. A experiência de sua mãe evidencia a distância existente entre a liberdade formal estabelecida pela legislação e as condições concretas de vida da população negra (PINTO, 1993).

Essa dimensão é fundamental para compreender a experiência de Laudelina. A abolição da escravidão não significou a eliminação imediata das relações sociais, econômicas e culturais

construídas durante o regime escravista. Ao contrário, muitas dessas relações permaneceram incorporadas às formas de trabalho e às hierarquias sociais do período posterior.

Aos sete anos, Laudelina começou a trabalhar como babá. O trabalho infantil, naquele contexto, relacionava-se à permanência de formas de ocupação historicamente associadas ao trabalho realizado por mulheres negras. Embora tivesse nascido depois da abolição, sua infância foi atravessada por relações que reproduziam aspectos da sociedade escravista (PINTO, 1993). Também desde cedo ela experimentou o racismo de maneira direta. Em depoimentos recuperados pelas pesquisas sobre sua trajetória, Laudelina recordava ter sido chamada por expressões racialmente ofensivas como “negrinha”, “pererê” e “macaca”. Essas experiências revelam que o racismo fazia parte do cotidiano infantil e das relações sociais nas quais ela estava inserida (PINTO, 1993).

A segregação racial também se manifestava nos espaços sociais. Em depoimento concedido em 1990, Laudelina recordou que pessoas negras não podiam frequentar determinados clubes frequentados por pessoas brancas e que, na igreja, eram destinadas aos últimos lugares (SANTANA, 2019). A experiência racial, portanto, não estava restrita ao espaço do trabalho. Ela atravessava instituições, relações comunitárias e espaços de sociabilidade. A infância de Laudelina foi construída nesse cenário de desigualdade, no qual raça e condição social determinavam possibilidades distintas de circulação e pertencimento.

Aos 12 anos, outro acontecimento alterou profundamente sua trajetória. Seu pai morreu enquanto trabalhava no corte de pinho no Paraná. Sua mãe passou a trabalhar em uma lavanderia, e Laudelina, como filha mais velha, assumiu a responsabilidade pelos cinco irmãos e pelos cuidados da casa. Em consequência, interrompeu sua escolarização (SANTANA, 2019). A interrupção da escola é um aspecto particularmente significativo. A experiência de Laudelina evidencia como gênero, idade, raça e condição social podiam produzir trajetórias educacionais profundamente desiguais. A necessidade de assumir responsabilidades domésticas e familiares reduziu suas possibilidades de permanência na escola.

Ao mesmo tempo, a experiência familiar produziu também formas de resistência. Quando sua mãe foi agredida por um capataz branco após recusar-se a cuidar da filha doente dos antigos patrões, Laudelina reagiu em sua defesa. Em seu depoimento, recordou a intensidade da reação diante da violência sofrida pela mãe: “Avancei no pescoço dele, quase matei ele (...) Avancei no português pela garganta..., agarrei na garganta dele, se não me separassem dele eu teria matado de tanto ódio que eu fiquei.” (Depoimento de Laudelina de Campos Mello, apud PINTO, 1993, p. 149).

A partir dessas experiências, a dimensão da injustiça social passou a ocupar lugar importante em sua trajetória. Não se trata de estabelecer uma relação linear entre infância e militância, mas de reconhecer que suas experiências familiares, raciais e de trabalho constituíram parte importante do universo social a partir do qual Laudelina construiu suas formas posteriores de atuação.

Juventude, identidade negra e organização coletiva

Aos 16 anos, Laudelina passou a frequentar bailes e participou da fundação do grupo denominado "Treze de Maio", tornando-se posteriormente sua presidente. A organização representava um espaço de integração da população negra e de construção de formas próprias de sociabilidade (LIMA, 2019; PINTO, 1993). Essa experiência pode ser compreendida como um momento importante da construção de uma identidade coletiva. A organização negra não se limitava à denúncia da discriminação, mas também produzia espaços de convivência, cultura e reconhecimento. Essa dimensão é importante porque permite deslocar a narrativa sobre mulheres negras de uma perspectiva exclusivamente centrada na condição de vítimas da desigualdade. A trajetória de Laudelina mostra também sua capacidade de produzir espaços coletivos, estabelecer vínculos e participar da construção de formas alternativas de sociabilidade.

Sua trajetória posterior demonstra que essa participação em organizações negras não foi episódica. Durante a década de 1930, Laudelina esteve presente na Frente Negra Brasileira (FNB), organização fundada em 1931 e que desenvolveu atividades políticas, educacionais e culturais. A FNB mantinha iniciativas voltadas à educação, inclusive aulas para pessoas analfabetas, além de atividades recreativas e culturais (DOMINGUES, 2007). A presença feminina também fazia parte da estrutura da organização. Segundo Lima (2018), havia duas comissões femininas: "Rosas Negras" e "Cruzada Feminina". Enquanto a primeira estava relacionada principalmente às atividades recreativas, a segunda desenvolvia ações educacionais e culturais. Esse dado permite observar que a atuação das mulheres negras não estava à margem das organizações do movimento negro. Elas participavam da construção de atividades culturais, educacionais e de sociabilidade, entretanto, essas formas de participação tenham recebido menor visibilidade na historiografia.

Entre política e movimento negro

A trajetória de Laudelina também passou por diferentes espaços políticos. Em 1936, ela filiou-se ao Partido Comunista Brasileiro (PCB). Ao observar que na primeira metade do século XX houve

necessidade de reorganizar a sociedade brasileira após o período de escravidão, o programa político do PCB, especialmente em sua primeira fase, não tratava a questão racial como eixo central de sua atuação. Posteriormente, o partido modificou sua posição e buscou aproximação com o movimento negro (CHADAREVIAN, 2012).

No caso das organizações deste tipo, percebe-se a relação entre comunismo, capitalismo e questão negra. Nomeadamente, foi importante apoiar os movimentos negros pelos comunistas, pois apoiar o negro foi considerado igual a opor-se ao capitalismo.

> A IC tomava em consideração o crescimento do protesto negro politicamente organizado no Brasil, como revela um documento da época, e, já a partir de 1934, o PCB tenta uma aproximação com os "frente-negristas". Em panfleto deste mesmo ano, os comunistas brasileiros dirigem-se especificamente aos trabalhadores negros e os conclamam a conquistar a direção da FNB, unindo-se aos brancos na luta contra o imperialismo e contra a feudal-burguesia que os mantinha como "escravos" (CHADAREVIAN, 2012, p. 263-264).

A filiação de Laudelina ao Partido Comunista Brasileiro, em 1936, precisa ser compreendida à luz dessa trajetória anterior de organização e enfrentamento das desigualdades. Pinto (2018) chama atenção para o fato de que não é possível estabelecer uma relação direta entre a filiação partidária de Laudelina e uma adesão integral aos ideários do PCB. Segundo a autora, embora Laudelina tenha mantido vínculos com setores políticos progressistas, a problemática étnico-racial ocupava um lugar central em sua trajetória, enquanto, naquele momento, ela ainda não era suficientemente incorporada ao plano teórico e prático do partido.

Ainda em 1936, mais precisamente em 8 de julho daquele ano fundou:

> a Associação das Empregadas Domésticas e vai ao Congresso do Trabalho por incentivo de Geraldo e Vicente[1]. Juntos, escrevem uma pauta manifesto para sindicalização das empregadas domésticas, a qual foi levada ao que deveria ter sido o I Congresso dos Trabalhadores na cidade do Rio de Janeiro. Como o congresso não

[1] Fundadores da Associação Cultural do Negro, em São Paulo, e integrantes da Frente Negra Brasileira.

> aconteceu, Laudelina consegue se reunir com o Ministro do Trabalho Lindolfo Collor, momento em que solicita que as empregadas domésticas sejam sindicalizadas, porém ele rejeita o pedido por considerar que a categoria não trazia economia ao país. (SCHWARTZ; BETTINI; CAETANO, 2026, p.8).

O episódio evidencia mais do que a reivindicação por direitos trabalhistas: revela as tensões que atravessavam a posição das trabalhadoras domésticas na sociedade brasileira e ajuda a compreender a própria forma como Laudelina construiu sua militância. Seu compromisso com a classe trabalhadora não apagava sua percepção de que a população negra ocupava uma posição específica no mercado de trabalho e nas estruturas políticas e econômicas. Ao contrário, sua experiência como mulher negra e trabalhadora doméstica contribuía para que identificasse a articulação entre desigualdades de classe, raça e gênero. No caso das trabalhadoras domésticas, essa articulação adquiria uma dimensão ainda mais concreta, uma vez que sua atuação política estava diretamente vinculada à organização e à defesa dessas mulheres. Assim, sua militância não se restringia aos espaços partidários, mas se constituía também a partir de redes associativas, religiosas e do movimento negro, entre as quais se destacava sua aproximação com militantes vinculados à Frente Negra Brasileira e à Associação Cultural do Negro.

É nesse sentido que Pinto (2018) chama atenção para o fato de Laudelina desenvolver seu trabalho junto às trabalhadoras domésticas com o apoio da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que mantinha vínculos políticos e religiosos que não eram necessariamente explicitados nos diferentes espaços de atuação. A autora interpreta essa circulação entre diferentes espaços como uma possível estratégia de preservação de sua atuação política e de sua legitimidade junto às trabalhadoras domésticas. Vale a pena mencionar também que nos anos seguintes da sua vida, Dona Laudelina foi ativa nos partidos como Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e Partido dos Trabalhadores (PT).

A participação de Laudelina na vida política pode ser vista como uma das formas pelas quais ela tentou melhorar a situação da classe trabalhadora, e, por extensão, dos negros. Os partidos supostamente mais progressistas, não permitiram que Laudelina de Campos Melo atingisse seus objetivos. Apenas a convenceram de que a política não atendia os problemas das minorias. O que mais, a única maneira de melhorar a situação dos negros do lado político seria criar seu próprio partido político composto apenas por negros. Laudelina de Campos Melo, durante o período como partidária, reforçou sua crença de que a presença de uma mulher negra na formação política era

devidamente simbólica. Os partidos na época pareciam ter a certeza de igualdade nos espaços de raça, classe e gênero. O partido como uma formação na qual Dona Laudelina era a minoria não era capaz de atender ou entender as necessidades dela como uma mulher negra brasileira.

Para Laudelina, os partidos políticos constituíam espaços importantes para a conquista de direitos da população negra, embora esta permanecesse excluída das instâncias de poder. Mesmo os partidos trabalhistas e de esquerda apresentavam dificuldades em reconhecer as especificidades das desigualdades raciais e de gênero, pois, em sua percepção, esse reconhecimento implicaria compartilhar o poder político (PINTO, 2018). Em um depoimento concedido ao Museu de Imagem e Som de Campinas Laudelina destaca:

> Mas o branco tem medo que o negro chegue a criar um partido, porque ele sabe que tem negro que vai brigar contra eles, então tira da ideia do negro de votar no negro pra votar nele (branco): dá cem cruzados pra cada um e bota um cálice de pinga e vota nele. (Depoimento concedido ao Museu de Imagem e Som de Campinas, apud PINTO, 2018, p. 121).

À medida que reconhecia a dificuldade da construção de uma identidade étnica via política, Laudelina também destacava a não identificação de suas causas para com os seus:

> o negro ainda não está conscientizado que ele deve lutar pelo negro ou por ele mesmo. Então o negro está sempre nas campanhas políticas, em vez do negro estar junto com o negro ele está trabalhando para o branco, não se encontrou ainda dentro de uma campanha política que o negro esteja trabalhando pra outro negro. [...] O próprio negro cria preconceito contra o irmão. Você sabe de uma coisa? Nós temos quarenta e dois advogados negros. Não conto com eles em nada... eles não colaboram. Nós já lançamos candidato, o negro não vota no negro, a mulher não vota na mulher, o trabalhador vota no patrão, e assim vai a vida. Não é pra esse século não! O negro, se ele sobe um degrau, ele não conhece o outro, muito difícil. Nós temos esse grupo de advogados formados em Campinas, cansamos de convidar eles pra tomar parte nos Movimentos, e se vai ou não vai, mas não dá uma palavra. É mudo, surdo e cego. Então é muito difícil,

né? (Depoimento concedido ao Museu de Imagem e Som de Campinas, apud PINTO, 2018, p. 121).

Como podemos perceber, Laudelina conseguia perceber que a situação do negro era similar à do trabalhador branco pobre e à da mulher. Na sua narrativa destaca a dificuldade destes grupos reconhecerem para com os seus. Pois isso também dificultava as alianças entre a classe operária, a mulher e negro para o fortalecimento das suas lutas.

Segundo Pinto (2018), sua experiência política contribuiu para reforçar a percepção de que a presença de uma mulher negra em organizações políticas não significava necessariamente que suas demandas específicas fossem compreendidas ou incorporadas. Essa questão é central para uma análise da trajetória de Laudelina a partir da perspectiva de gênero e raça. Sua experiência demonstra que a participação formal em organizações políticas não eliminava as desigualdades existentes dentro dessas próprias estruturas. Portanto, a trajetória de Laudelina não pode ser apresentada como um percurso político linear. Ela transitou por diferentes organizações e espaços, estabelecendo aproximações e afastamentos de acordo com suas experiências e objetivos.

Mulher negra, militante e trabalhadora

A partir de 1949, quando passou a residir em Campinas, Laudelina ampliou sua atuação em iniciativas de caráter comunitário. Entre suas ações encontrava-se a organização de um baile de debutantes negras, iniciativa que possibilitava às mulheres negras ocupar um espaço social anteriormente reservado às mulheres brancas (LIMA, 2018). Essa experiência permite compreender uma dimensão importante de sua militância: a valorização da presença social das mulheres negras. A organização de espaços culturais e de sociabilidade não era secundária diante das demais formas de militância. Ao contrário, contribuía para a construção da autoestima, do pertencimento e da visibilidade social. Laudelina também participou de iniciativas culturais relacionadas ao Teatro Experimental do Negro e ao I Salão das Belas Artes. Na área educacional, participou da organização de um curso para pedreiros, que também frequentou como aluna (LIMA, 2018).

Essas experiências demonstram que sua atuação não se restringia a uma única dimensão. Educação, cultura, trabalho e organização comunitária estavam articulados em sua trajetória. Mas é no trabalho doméstico que sua atuação adquiriu uma dimensão particularmente significativa. O trabalho doméstico brasileiro possui uma relação histórica com a escravidão. Após a abolição, a população

negra libertada permaneceu submetida a estruturas sociais marcadas por hierarquias de raça, gênero e classe. Nesse contexto, o trabalho doméstico constituiu um dos espaços em que essas desigualdades se reproduziram. É nesse cenário que ganha relevância a atuação de Laudelina na criação, em 1936, da associação voltada às trabalhadoras domésticas. A escolha de organizar trabalhadoras domésticas possui significado particular. Trata-se de um segmento profissional historicamente associado ao trabalho realizado por mulheres negras e frequentemente situado em uma posição de menor reconhecimento social. A organização coletiva constituía, nesse contexto, uma forma de produzir visibilidade para essas trabalhadoras e reivindicar reconhecimento de sua condição profissional.

Por meio da trajetória de Laudelina de Campos Melo, percebemos que as mulheres negras já participavam de organizações sociais e políticas desde a primeira metade do século XX. Nesse sentido, Dona Nina constitui uma referência importante para compreender formas anteriores de participação política feminina negra. Seu percurso passou por diferentes espaços: família, trabalho, associações negras, organizações políticas, atividades culturais, iniciativas educacionais e organização das trabalhadoras domésticas. Não se trata, portanto, de uma militância restrita a uma única instituição. Essa multiplicidade, construída tanto na esfera das organizações políticas quanto em iniciativas comunitárias e culturais, é uma das características relevantes de sua experiência.

Considerações finais

A trajetória de Laudelina de Campos Melo evidencia como a experiência de uma mulher negra brasileira no século XX foi atravessada por diferentes dimensões de desigualdade e, simultaneamente, por diversas formas de organização e resistência. Nascida poucos anos depois da abolição, cresceu em uma família diretamente marcada pelas relações escravistas. Sua mãe e sua avó vivenciaram formas de trabalho e subordinação relacionadas à estrutura social do período. A própria Laudelina iniciou o trabalho ainda criança, sofreu manifestações de racismo, assumiu responsabilidades familiares precocemente e interrompeu sua escolarização (PINTO, 1993; SANTANA, 2019).

Essas experiências não determinaram mecanicamente sua trajetória posterior, mas constituíram parte importante do contexto no qual se formaram suas percepções sobre injustiça, desigualdade e organização coletiva. Ao longo da vida, Laudelina participou de organizações negras, aproximou-se de diferentes espaços políticos, desenvolveu atividades culturais e educacionais e atuou na

organização das trabalhadoras domésticas, atravessando múltiplas formas de militância das mulheres negras.

A experiência de Laudelina também permite compreender que raça, gênero e classe não podem ser analisados isoladamente em sua trajetória. Sua condição de mulher negra estava diretamente relacionada às possibilidades de trabalho, educação, circulação social e participação política que lhe eram oferecidas. Ao organizar trabalhadoras domésticas, Laudelina atuou sobre uma dimensão central das desigualdades brasileiras: a permanência de formas de trabalho historicamente associadas à população negra e às mulheres. Sua atuação tornou visível uma categoria profissional que durante muito tempo ocupou uma posição marginal nas representações sobre trabalho e direitos.

Referências

CAŁEK, Anita. Biografia científica: da concepção à narrativa. Interdisciplinaridade, teorias, métodos de pesquisa. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013.

CAŁEK, Anita. Biografia como representação. Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Poetica, v. 4, n. 1, p. 25-41, 2016.

CHADAREVIAN, Pedro C. Raça, classe e revolução no Partido Comunista Brasileiro (1922-1964). *Política & Sociedade*, v. 11, n. 20, p. 255-283, abr. 2012. Disponível em: https://doi.org/10.5007/2175-7984.2012v11n20p255. Acesso em: 1 ago. 2022.

DOMINGUES, Petrônio J. Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta antirracista no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 345-374, jan./jun. 2007.

LIMA, Dulcilei da Conceição. Trajetórias políticas de mulheres negras na primeira metade do século XX: Laudelina de Campos Mello, Maria de Lurdes Vale Nascimento e Maria Brandão dos Reis. In: SILVA, Maria L. da; FARIAS, Marcio; OCARIZ, Maria C.; NETO, Augusto S. (orgs.). *Violência e sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro*. São Paulo: Escuta, 2018. p. 191-205.

LIMA, Mirelle J. Associação de empregadas domésticas de Santos (1936-1946): gênero, raça e classe no sindicalismo do trabalho doméstico. 2019. Dissertação – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019.

PINTO, Elisabete Aparecida. Etnicidade, gênero e educação: a trajetória de vida de Laudelina de Campos Mello (1904-1991). 1993. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

PINTO, Elisabete Aparecida. Política, raça e gênero: Laudelina de Campos e a presença negra nas organizações político-partidárias. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, Goiânia, v. 10, n. 26, p. 101-140, mar./jun. 2018. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/610. Acesso em: 8 ago. 2022.

SANTANA, Bianca (org.). *Vozes insurgentes de mulheres negras*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2019.

SCHWARTZ, Rosana M. P. B.; BETTINI, Lúcia Helena Polleti; CAETANO, Sheila Cristina Silva Aragão. Trabalho doméstico no Brasil: o protagonismo de Laudelina de Campos Melo (1904-1991). *Práticas Educativas, Memórias e Oralidades - Rev. Pemo*, [S. l.], v. 8, p. e15951, 2026. DOI: 10.47149/pemo.v8.e15951. Disponível em: https://revistas.uece.br/index.php/revpemo/article/view/15951. Acesso em: 29 set. 2026.

Autoras:

Alcione Nawroski - Doutora em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora adjunta na UEVA - Universidade Estadual do Vale do Acaraú/Ceará

E-mail: alcione.nawroski@gmail.com

Lattes: http://lattes.cnpq.br/0040026117770498

ORCID: 0000-0002-9036-7169

Sandra Spurek — Licenciada em Estudos Ibero e Ibero-Americanos, especialidade em estudos de língua e cultura portuguesa e brasileira pela UW - Universidade de Varsóvia/Polônia.

E-mail: spurek.sandra@gmail.com

ORCID: 0009-0002-3098-2087



A corporificação da linguagem e a performatividade na canção "serei a", de Linn da Quebrada

Adriano Israel Carvalho; Gabriel Marcelo Teixeira-Santos

Resumo

Este artigo busca mobilizar "O que o corpo produz de significado ao enunciar?". Para responder este questionamento utilizaremos a canção "Serei A" da cantora e compositora travesti Linn da Quebrada, o objetivo é analisar usos linguísticos, observando e destacando como as escolhas contribuem para evocar e acessar determinados significados, que mobilizam as teorias de gênero e sexualidade em Butler e Preciado e como se relacionam ao corpo e à inteligibilidade. Para realizar a análise as teorias serão articuladas, sobretudo as áreas da pragmática, com as teorias dos atos de fala de Austin e por conseguinte a pragmática social por Rajagopalan, associada ao conceito de performance. Para tanto, utilizaremos também um arcabouço histórico para sustentar a linguagem a fim de dar corpo aos significados que a artista mobiliza e opera em seu discurso.

Palavras-chave: Corpo, travesti, gênero, pragmática, sexualidade.

Abstract

This article aims to mobilize the question: "What meaning does the body produce when enunciating?" To answer this question, we will use the song "Serei A" by the travesti singer and songwriter Linn da Quebrada. The objective is to analyze linguistic uses, observing and highlighting how the choices contribute to evoking and accessing certain meanings that mobilize theories of gender and sexuality in Butler and Preciado, and how they relate to the body and intelligibility. To carry out the analysis, the theories will be articulated, particularly within the field

of pragmatics, with Austin's speech act theory and, consequently, social pragmatics according to Rajagopalan, associated with the concept of performance. To this end, we will also use a historical framework to support the language, to bring embodiment to the meanings that the artist mobilizes and operates through her discourse.

Keywords: Body, travesti, gender, pragmatic, sexuality.

Introdução

A proposta deste artigo é analisar a relação que se estabelece entre corpo, gênero e espaços materiais e enunciativos de corpos dissidentes de gênero, bem como a relação semiótica entre a canção e seus significados atribuídos pelas imagens mentais evocadas pelos atos de fala. Para tanto, utilizaremos a música "Serei A", composta por Linn da Quebrada e incluída no álbum *Pajubá*, do ano de 2017.

Neste sentido, o artigo investiga a possibilidade de pensar as relações entre o corpo e o discurso e de que forma eles se atravessam e se sobrepõem um ao outro. Para isso, é importante entendermos não apenas o corpo de Linn da Quebrada, mas a visão do corpo possivelmente transmitida em sua música e a bagagem histórica que ele carrega. Assim, o corpo que canta não aparece como elemento externo ao discurso; ele integra o acontecimento por meio do qual o discurso se produz e circula.

Desta maneira, o que se busca aqui é responder a questionamentos que envolvem essas relações em uma abordagem qualitativa, realizando uma análise dos atos de fala, seus efeitos performativos, suas relações sociais e suas possibilidades de circulação.

Para tanto, o artigo propõe uma articulação entre gênero, sexualidade e dissidência de gênero com as teorias pragmáticas, a fim de possibilitar um percurso de aprofundamento na análise do discurso, partindo da perspectiva de Bakhtin e de conceitos fundamentais do discurso, passando então por Austin e sua teoria dos atos de fala, seguindo para Butler, que amplia o conceito de ato de fala, e, posteriormente, para Rajagopalan e Preciado, a fim de explorar a performatividade dos discursos, bem como sua inserção social e sua relação com o corpo.

Butler (2022), uma vez que ela amplia a visão de Austin (1990) sobre os atos de fala ao propor que a performatividade não se restringe aos atos de fala, mas também envolve atos corpóreos, e deste ponto entende-se que o enunciado não emana de uma consciência abstrata; é ativamente produzido

por uma materialidade física que performa o discurso. Por este viés a performatividade não corresponde à expressão de uma identidade anterior ao discurso, mas à repetição reiterada de normas sociais que tornam determinados corpos inteligíveis.

Por conseguinte, Kanavillil Rajagopalan (2010) permite ampliar a reflexão pragmática ao deslocar a análise dos atos de fala para as condições sociais, políticas e históricas de sua produção. Se, em Austin (1990), o dizer pode ser compreendido como uma forma de ação, essa ação não ocorre fora das relações sociais que determinam quem pode falar, em quais circunstâncias e com quais possibilidades de reconhecimento. A linguagem, nessa perspectiva, encontra-se permanentemente atravessada por relações de poder.

A reflexão de Rajagopalan vai ao encontro da reflexão proposta dialogando com "Desfazendo *o gênero"*, de Judith Butler (2022). Conforme a autora, os próprios termos que conferem caráter de humanidade a determinados sujeitos são também responsáveis por produzir a exclusão de outros, estabelecendo uma hierarquia entre o humano e o "menos-que-humano" (Butler, 2022, p. 12).

Nessa perspectiva, a linguagem, não apenas representa uma realidade previamente constituída: em determinadas circunstâncias, ela intervém sobre o mundo social. Nessa mesma direção, a perspectiva de Mikhail Bakhtin (1981) contribui para compreender a linguagem como um fenômeno essencialmente social, constituído na relação entre diferentes vozes, discursos e sujeitos. A partir dos conceitos de dialogismo e polifonia, o enunciado não pode ser compreendido como uma produção isolada, pois todo dizer estabelece relações com outros dizeres e com as condições sociais e históricas em que se produz.

Como descreve Preciado (2022), o corpo não preexiste ao discurso como dado ontológico puro; o autor afirma que os indivíduos constroem o corpo e o adquirem, sendo pago um alto preço político e afetivo por este corpo, uma vez que o autor trata a sexualidade e a corporalidade como uma instituição coletiva, cabendo ao coletivo o papel de legitimá-lo ou deslegitimá-lo.

Para operacionalizar essa dimensão da linguagem, Austin (1990) distingue três dimensões analíticas do ato de fala: o ato locucionário, que corresponde ao ato de produzir um enunciado dotado de estrutura linguística e significado, envolvendo escolhas lexicais, sintáticas e semânticas; o ato ilocucionário, que se refere à força convencional do enunciado, isto é, à ação realizada no próprio ato de dizer, como denunciar, reivindicar, ordenar, interpelar ou prometer; e o ato perlocucionário, que diz respeito aos efeitos produzidos pelo enunciado sobre os interlocutores e sobre a situação discursiva, podendo envolver convencimento, persuasão, medo, identificação, incômodo ou outras

consequências. Essa tripartição permite a análise de manifestações artísticas, uma vez que permite observar não apenas aquilo que um texto diz, mas também aquilo que realiza e os efeitos que potencialmente produz em sua circulação social.

Assim, Linn da Quebrada, ao reproduzir uma linguagem subversiva que desafia as normas de gênero preestabelecidas pela hegemonia heterossexual masculina, produz, por meio dos atos de fala, um discurso que participa da produção, da inteligibilização e da disputa dos sentidos do corpo. Ela utiliza-se da música para tensionar as relações de gênero e sexualidade e se apropria de recursos linguísticos que lhe possibilitam reexistir e se colocar em lugar de importância que é previamente negado ao seu corpo.

Corpo, materialidade e inteligibilidade

Partindo do questionamento motivador em que se indaga o que o corpo faz ao enunciar, o corpo travesti percorre uma trajetória distinta daquela dos corpos validados pela normatividade[1], uma vez que, ao enunciar, o corpo entra em uma disputa por significado e inteligibilidade.

Deste modo, propõe-se compreender o corpo como um signo ideológico que participa da constituição do enunciado concreto, cuja performatividade responde dialogicamente às formações discursivas que regulam sua inteligibilidade, produzindo processos de resistência, reexistência e ressignificação.

Diante deste cenário, entende-se que nem todos os corpos ocupam igualmente a posição de sujeitos da enunciação. Certos corpos são previamente reconhecidos como legítimos, enquanto outros precisam disputar continuamente sua inteligibilidade social.

Tal inteligibilidade social opera socialmente a ponto de o corpo se inscrever como um arquivo orgânico da humanidade, desta maneira certos padrões são naturalizados enquanto outros são omitidos ou ainda eliminados.

[1] A normatividade referida no texto se relaciona a um conjunto de normas estabelecidas socialmente e reiteradas nas instituições do que é considerado aceito, neste sentido o corpo é validado sob uma perspectiva racializada e generificada, desta maneira a norma dita dois sexos “naturais” (masculino e feminino), uma sexualidade que prevê um desejo essencialmente heterossexual e que família e reprodução são o destino esperado para todos. Assim, todos os corpos que não integram esse espaço são marginalizados e violentados. Butler (1990)

Este corpo submetido ao jugo da inteligibilidade social é produzido por meio da performatividade. Assim a performatividade não é, portanto, um "ato" singular, pois sempre é a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e na medida em que adquire a condição de ato no presente, ela oculta ou dissimula as convenções que possibilitam importância, materialidade e significado ao corpo, como afirma Butler (2019) o corpo será materializado, a princípio o que importa sobre aquele corpo, e esta será sua inteligibilidade, isto é, a possibilidade de compreender o significado de algo e aquilo que faz com que esse algo importe, sendo assim, "importar" é, ao mesmo tempo, "materializar" e por sua vez "significar".

Ao desafiar a binariedade e agregar características tidas como pertencentes a um ou outro gênero, ou mesmo características associadas a ambos, o corpo travesti é socialmente invalidado pelos parâmetros da normatividade, esta afirmação é sustentada por Preciado (p.38, 2022):

> [...] os corpos se reconhecem a si mesmos e aos outros corpos não como homens ou mulheres, mas como corpos vivos; reconhecem em si mesmos a possibilidade de aceder a todas as práticas significantes, assim como a todas as posições de enunciação, enquanto sujeitos, que a história determinou como masculinas, femininas ou perversas.

Diante das restrições de inteligibilidade impostas à travestilidade, Linn da Quebrada insere sua produção justamente nessa brecha discursiva. A artista agrega materialidade e densidade semântica ao seu corpo, inscrevendo-o pelo discurso como um território digno de existência e soberania. Como observado nas investigações de Teixeira-Santos e Lima (2025) sobre a necropolítica e a linguagem em obras da artista, a materialidade corporal e a linguagem nas canções de Linn da Quebrada tensionam as estruturas normativas ao articularem o discurso como espaço de resistência e visibilidade estratégica.

O percurso realizado até aqui focou na construção do corpo travesti. Neste momento, deve-se entender os meios pelos quais Linn da Quebrada produz a inteligibilidade do corpo. O principal recurso do qual ela se apropria é a linguagem, compreendida como força motriz e participante da construção e da inteligibilidade do corpo. É a partir do discurso, portanto, que essa relação entre linguagem, corpo e produção de sentidos será analisada.

Em "Serei A", Linn da Quebrada apropria-se de recursos de modalização linguística e produz significados. Os atos de fala encenados na composição integram a construção social do corpo: o ato de fala realiza-se em simultaneidade com a performance corporal. Os atos de fala imbricam-se no corpo, e este participa ativamente da enunciação. A partir de Butler (2022), podemos compreender

o corpo não apenas como um receptáculo biológico formado por garganta, laringe e boca que produzem som, mas como materialidade que mobiliza e desloca significados no próprio ato de enunciar. Assim, o corpo socialmente significado participa daquilo que esse som pode fazer e significar.

Linn da Quebrada opera uma integração entre o estético, o linguístico e o social, mobilizando significados que se inscrevem no corpo, ao passo que a artista travesti não se encontra apartada do estético e da linguagem; ela é o sujeito sobre o qual a linguagem e os estéticos hegemônicos tentaram exercer uma exclusão. Para aprofundar a análise das relações estabelecidas na música, traçaremos, portanto, um percurso histórico-artístico, buscando possíveis atravessamentos entre corpo, discurso e imagens mentais.

Transformação dos corpos

Na canção, o trecho analisado a Sereia do asfalto ironiza e personifica a ideia de hibridismo do corpo travesti. Sereia do asfalto Sereia meio peixe meio mulher. A travesti, como figura desafiante da binaridade do gênero, "serei a" projeta aquilo que se pretende ser no futuro do pretérito modalizando a possibilidade. Alusão às ruas, ao asfalto, local onde as travestis são empurradas.

A aproximação entre sereia e travesti, portanto, estabelece uma analogia entre corpos que não se deixam reduzir a uma única forma. A sereia atravessou diferentes configurações e significados ao longo da história, desde a etimologia da palavra, que, segundo a *Infopédia* da Porto Editora, deriva do latim *sirēna*, que por sua vez, veio do grego *Seirēn* (Σειρήν), até a representação de seu corpo e a narrativa de origem para essas criaturas. Linn da Quebrada, por sua vez, constrói sua obra a partir da transformação e da reinvenção corporal e linguística, fazendo com que seu corpo atravesse categorias previamente estabelecidas e produza novos sentidos para si.

Por isso, é mais adequado falar em formação e transformação da figura das sereias do que em uma origem única e linear. Da mesma forma, podemos interpretar o corpo e o trabalho de Linn da Quebrada como elementos em constante transição. O mais importante para esta análise é reconhecer que a tradição já apresenta a sereia como um ser marcado pela transformação e pelo hibridismo, assim como os corpos dissidentes atravessam as definições de gênero e sexo da sociedade ocidental.

Sereia: do mar ao asfalto

Para entendermos as mutações no conceito de sereia e traçarmos um paralelo com o trabalho e a persona de Linn da Quebrada, seguiremos uma linha temporal histórica, iniciando na Antiguidade, passando pelo período medieval até chegarmos à contemporaneidade.

Nas fontes literárias gregas mais antigas que foram preservadas, as sereias aparecem sobretudo associadas ao canto, à sedução e à morte dos navegantes. No canto XII de *A Odisseia*, de Homero, composta por volta do século VIII a.C., Circe adverte Odisseu de que aqueles que escutam o canto das sereias não retornam para casa; a cena enfatiza, portanto, a voz como instrumento de atração e perigo.

Neste período, contudo, a representação física das sereias não corresponde à imagem contemporânea da mulher-peixe. Na iconografia grega arcaica, elas são representadas como seres híbridos de mulher e ave. Um vaso conservado pelo The British Museum datado aproximadamente de 480-470 a.C. (figura 1) retrata Homero amarrado ao mastro enquanto sereias aladas cercam a embarcação. Uma estátua e um vaso (figuras 2 e 3), ambos em forma de uma criatura parte mulher, parte ave, associada ao canto que conduz os marinheiros à morte, estão preservados e expostos no Metropolitan Museum of Art, sendo datados de 550-500 a.C.

Na *Argonáutica*, de Apolônio de Rodes, datada do período helenístico, as sereias aparecem novamente como criaturas cujo canto ameaça os navegantes. No livro IV, Orfeu toca sua lira para sobrepor sua música ao canto das sereias, enquanto Butes é atraído pela voz delas e se lança ao mar. Assim, entre Homero e Apolônio, permanece a associação fundamental entre sereia, canto e perigo.

Essa característica torna-se especialmente significativa quando observamos a passagem da imagem mulher-pássaro para a imagem mulher-peixe enquanto a associação ao canto permanece. Estudos sobre as tradições e mitos medievais mostram que as duas formas coexistiram durante determinado período, mas a figura mulher-peixe ganhou progressivamente maior importância. O Liber monstrorum, catálogo latino de criaturas maravilhosas e monstruosas geralmente datado do final do século VII ou início do VIII e de autoria desconhecida, constitui um testemunho importante desse processo. A obra descreve criaturas próximas aos humanos e participa da cultura medieval de classificação da monstruosidade, assim como os bestiários da Igreja Católica do mesmo período.

Estudos sobre a tradição das sereias apontam justamente para esse processo de transformação da figura clássica da mulher-pássaro em direção à mulher-peixe. O trabalho de Onni Gust, por exemplo, observa que as sereias foram representadas de diferentes maneiras durante os períodos clássico e medieval e que, posteriormente, os termos “siren” e “mermaid” passaram a ser

empregados de maneira mais intercambiável para designar o híbrido humano-peixe. Gust (2024) também chama atenção para a utilização da sereia como figura relacionada à duplicidade feminina e à vaidade, frequentemente representada com espelho e pente.

É também durante o período medieval que a sereia passa a receber interpretações morais mais sistemáticas. Para a Igreja católica, a forma metade humana-metade animal poderia servir como símbolo para a natureza dupla do ser humano. Já o canto sedutor é associado à tentação, ao perigo e aos prazeres que podem conduzir o indivíduo à perdição.

Outra tradição relevante para a história da mulher-peixe é a da deusa síria Atargatis. Segundo o *Oxford Classical Dictionary* (2014), Atargatis era uma divindade associada à fertilidade e, em Ascalon, era representada como metade mulher e metade peixe. Isso não significa que Atargatis seja a "origem" da sereia ocidental, mas sua iconografia desempenha um papel importante na história das representações que fundem o corpo feminino e forma aquática.

A transformação da sereia não se limita, portanto, à passagem da forma de ave para uma forma de peixe. Cada configuração corporal também produz novos sentidos. A sereia mulher-pássaro da Antiguidade, a sereia mulher-peixe medieval e a sereia moderna não são exatamente a mesma figura, embora compartilhem uma genealogia cultural. Sua continuidade está justamente em sua capacidade de ser transformada.

O corpo travesti pode ser pensado como um corpo que reescreve sentidos historicamente atribuídos à monstruosidade e à transgressão. A monstruosidade, aqui, é uma categoria historicamente produzida para estabelecer fronteiras entre o que é considerado normal e aquilo que aparece como exceção. Onni Gust (2024), por exemplo, analisa a relação entre a sereia e a construção histórica das fronteiras entre o humano e aquilo que é colocado fora dele, aproximando essa discussão de questões da história trans e intersexo.

É justamente essa sereia — bela, sedutora, híbrida e moralizada — que pode ser aproximada da construída por Linn da Quebrada na música "Serei a", como reapropriação da figura historicamente associada à transgressão dos limites corporais. Se o corpo híbrido foi transformado em imagem de perigo, desejo e desvio por certas tradições, Linn reescreve essa condição para outro entendimento: o corpo considerado dissidente passa a constituir possibilidade de existência, potência e soberania.

Nesse sentido, a sereia de Linn pode ser compreendida como uma **sereia urbana**. Ela não pertence ao espaço natural idealizado do mar mitológico, mas ao asfalto da cidade. A própria letra a apresenta como "sereia do asfalto" e "rainha do luar", articulando elementos marítimos e urbanos,

enquanto o verbo “travecar” associa navegação, travessia e identidade. O asfalto, assim, deixa de ser apenas espaço de marginalidade e torna-se território de construção de linguagem e soberania. A sereia apropriou-se do local que lhe foi designado para ali apenas existir e o transformou em seu reino.

Assim, a sereia de Linn insere-se em uma longa história de metamorfoses — mulher-pássaro, mulher-peixe, criatura sedutora, figura moralizada e símbolo de transformação. Se certas tradições utilizam a criatura para representar o perigo de ultrapassar limites, o corpo que atravessa esses limites pode transformar a própria transgressão em linguagem.

Análise de "serei a"

A fim de pensar a operacionalização da linguagem em transgressão, é fundamental compreender a arte travesti articulada à dissidência de gênero, sobretudo em espaços nos quais circulam discursos excludentes e nos quais se produzem violências institucionais por meio da linguagem por meio da linguagem. Tais violências são tratadas de forma contundente na arte travesti, principalmente na produção de Linn da Quebrada, que, em sua obra, busca ressignificar espaços de enunciação, a fim de ocupar lugares antes negados às travestis.

Tais escolhas linguísticas não se configuram como uso arbitrário, puramente estético ou apenas constatativo. Este artigo apropria-se das teorias que compreendem o discurso como fenômeno ideológico, atravessado pelo que Bakhtin (1981) teoriza como polifonia e dialogismo: a linguagem humana é sociointerativa e constrói-se em relação constitutiva com outros discursos e vozes.

Neste sentido, é fundamental entender o local onde Linn da Quebrada produz seu discurso, uma vez que fala a partir de um corpo travesti, e essa posição corporal modifica as condições de produção, circulação e interpretação do enunciado frente à normatividade.

Para realizar a análise, selecionamos excertos em que os fenômenos linguísticos se mostram mais evidentes, a fim de mobilizar os significados possíveis atribuídos aos discursos presentes na composição.

Sob a ótica da tripartição austiniana dos atos de fala, podemos compreender o enunciado “continue a travecar” a partir de três dimensões: o ato locucionário, que corresponde à construção do enunciado “continue a travecar”, mobilizando o modo imperativo e um léxico específico; o ato ilocucionário, que se refere à força do enunciado, que ordena, incita e convoca à ação de “travecar”;

e o ato perlocucionário, que diz respeito aos efeitos que o enunciado pode produzir em sua circulação, como identificação, estranhamento, confronto, incômodo ou fortalecimento. O enunciado "continue a travecar" operacionaliza um comando por meio do verbo no imperativo. Linn apropria-se de um termo historicamente associado à nomeação pejorativa da travestilidade e o transforma em verbo de ação, construindo um destinatário cúmplice e transformando a travestilidade em ação, reiteração volitiva e práxis de resistência.

Ao dirigir seu comando a um destinatário que pode ser compreendido, no contexto da composição, como parte da experiência travesti, exortando-o a continuar a "travecar", a transposição do vocábulo para a forma verbal confere-lhe valor volitivo e afirmativo. Quem recebe o comando já vivenciava essa condição e passa a ter sua ação reforçada pelo próprio ato de enunciação.

O emprego da forma verbal "travecar" configura um movimento de ressignificação por meio de derivação sufixal, convertendo um termo pejorativo em verbo de ação e estado. Ao atribuir ao verbo a forma que expressa continuidade em "continue a travecar", o enunciado realiza uma ação discursiva que desloca os sentidos atribuídos à travestilidade: ela deixa de funcionar como um rótulo passivo imposto pelas normas regulatórias e passa a ser apresentada como ação volitiva, como modo de habitar, transitar e inventar novos territórios de existência.

Linn constrói na canção um encadeamento de imperativos que marca essa transição da passividade para a volição. Ao tensionar a sequência “Deixa que lave, que leve, que livre, que love, que lute” com o verso adversativo “Mas, não se esqueça, levante a cabeça”, o eu lírico desloca o sentido de simples concessão associado ao verbo “deixar”. A metáfora idiomática do “levantar a cabeça” convoca à resistência, transformando o sujeito poético de afetado em agente de sua enunciação.

Paralelamente, a composição realiza uma semelhança fonética entre “serei a” e “sereia”, em que “a” é o artigo feminino definido. A promessa e enunciado "Serei a..." apresenta uma estrutura sintática incompleta e aberta, composta pelo verbo ser flexionado no futuro e seguido pelo artigo feminino definido, apontando para a construção de uma feminilidade disputada. Com essa inconclusão sintática, a compositora busca ressignificar e legitimar espaços de enunciação a fim de ocupar espaços antes negados.

Quando o eu lírico afirma que esse corpo será entregue “somente a quem possa carregar”, o verbo “Entregue” no imperativo, funciona como conselho ou advertência. Em seguida, o pronome possessivo “seu” reafirma a produção e reiteração do corpo – da posse ao sujeito. Em seguida, temos “somente a quem”, que estabelece uma condição, isto é, o corpo não deve ser entregue a

qualquer pessoa. Já a construção “carregar seu corpo” pode ultrapassar a literalidade, a ponto de o verbo poder fugir de seu uso prototípico e passar a representar algo como cuidar ou proteger, por exemplo. “Seu corpo” pode ainda revelar certa ambiguidade na construção da composição: pode sugerir tanto a entrega física quanto uma entrega afetiva, o que reforça a ideia já trabalhada do corpo como atravessado e produzido pelo discurso.

Deste modo, este trecho produz uma afirmação de valor e exigência: trata-se de um corpo cuja complexidade não pode ser reduzida às categorias daqueles que o observam e não precisa ser resolvido, pois sua potência está em permanecer entre categorias e revelar que elas são construções históricas.

A “sereia” que emerge de “serei a”, portanto, anuncia um devir. “Serei a” é promessa de transformação; “sereia” é a figura que já carrega em seu corpo uma história de metamorfoses. Entre o verbo e o substantivo, entre aquilo que se é e aquilo que se está tornando, Linn da Quebrada constrói uma existência que não necessita escolher entre duas formas. Sua voz, como a da sereia, transforma o corpo em linguagem: um corpo que, depois de tantas tentativas de ser convertido em monstro, reivindica para si a possibilidade de reinar sob o luar.

Considerações finais

A análise da canção "Serei A", de Linn da Quebrada, demonstra como a prática artística travesti corporifica a linguagem ao transformar a travestilidade em posição de enunciação e lugar de produção de conhecimento. O corpo que canta não se reduz a um suporte biológico passivo; ele atua como signo ideológico e materialidade política que intervém diretamente nas condições de produção e recepção do discurso.

A articulação entre a teoria dos atos de fala de Austin, a expansão performativa e corpórea de Butler, a crítica política da linguagem de Rajagopalan, a teoria sobre o corpo de Preciado e o dialogismo bakhtiniano permitiu apreender o enunciado "serei a" em sua dupla dimensão sintático-semântica. A oscilação entre o verbo flexionado no futuro (*serei a*) e o substantivo mítico (*sereia*) projeta um devir de transformação constante que recusa as imposições da binaridade de gênero.

Ao ressignificar a injúria por meio da criação do verbo "travecar", a artista converte um termo pejorativo em ação volitiva, de movimento e de reexistência. Da mesma forma, ao inscrever a "sereia do asfalto" no cenário urbano, Linn desestabiliza a associação histórica entre travestilidade,

abjeção e marginalidade, convertendo o espaço da rua em território de soberania discursiva e poética. O corpo travesti, portanto, ao tensionar as fronteiras da inteligibilidade social, reivindica o direito de enunciar, significar e existir em seus próprios termos.

Referências

APOLÔNIO DE RODES. *Argonáuticas*. Livro IV. Tradução de R. C. Seaton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação.* Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski.* Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

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

BUTLER, Judith. *Desfazendo o gênero.* Tradução de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

GUST, Onni. Of mermaids and monsters: transgender history and the boundaries of the human in eighteenth- and early-nineteenth-century Britain. *Gender & History*, v. 36, n. 1, p. 112-129, 2024. DOI: 10.1111/1468-0424.12769.

HOMERO. *Odisseia*. Livro XII. Tradução de Manoel Odorico Mendes. Prefácio de Silveira Bueno. São Paulo: Atena Editora, [s.d.]. Disponível em: http://www.ebooksbrasil.org. Acesso em: 29 set. 2026.

McFADDEN, Brian. Liber monstrorum. *In*: *Wiley Online Library: Major Reference Works*. Hoboken: Wiley, 2017. DOI: 10.1002/9781118396957.wbemlb132.

PRECIADO, Paul B. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual.* Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

QUEBRADA, Linn da. *Serei A*. Participação de Liniker. *In*: QUEBRADA, Linn da. **Pajubá**. São Paulo: Tratore, 2017. 1 CD. Faixa 13.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

TEIXEIRA-SANTOS, Gabriel Marcelo; LIMA, Kelly Mendes. Linguagem, performatividade e necropolítica: análise literária da letra da canção "Oração" de Linn da Quebrada. *In*: ENCONTRO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA E PÓS-GRADUAÇÃO DO IFSP - CAMPUS SÃO PAULO (EICPOG), 10., 2025, São Paulo. *Anais* **[...]**. São Paulo: IFSP-SPO, 2025. v. 10, n. 1. Publicado em: 6 fev. 2026. Disponível em: https://congressos.spo.ifsp.edu.br/index.php/eicpog/issue/view/anais_eicpog_2025. Acesso em: 29 set. 2026.

TERRACOTA *statuette of a siren* [c. 550-500 a.C.]. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/257513. Acesso em: 30 set. 2026.

TERRACOTA *vase in the form of a siren* [c. 550-500 a.C.]. Disponível em: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/252625. Acesso em: 30 set. 2026.

THE *siren vase* [c. 480-470 a.C.]. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1843-1103-31 Acesso em: 30 set. 2026.

WALTON, Francis Redding. Atargatis. *In*: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2014. DOI: 10.1093/acrefore/9780199381135.013.896.

Autores

Adriano Israel Carvalho

Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Pós-graduado em História da Arte pela Facuminas. Pós-graduado em Direção de Arte para Propaganda, TV e Vídeo pela Facuminas.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/2570718465178223

Gabriel Marcelo Teixeira-Santos

Docente na rede estadual de São Paulo. Graduado em Letras pelo Instituto Federal de São Paulo (IFSP). Pesquisador colaborador no IFSP, é membro voluntário do Núcleo de Gênero e Sexualidade (NUGS) e Associado da Associação Brasileira de Estudos Trans-homocultura (ABETH). Integra o Grupo de Pesquisa em Literatura e Estudos Culturais (GPLEC).

Lattes: http://lattes.cnpq.br/1912002976159273



Reflexões acerca do trabalho no cotidiano das mulheres que residem em áreas rurais

Adriely de Freitas Veiga

A presente resenha analisa o artigo *"Essa dor que você sente é falta de serviço": interseções da violência e trabalho no cotidiano de mulheres que vivem em áreas rurais", de Luciane Stochero*, *Michelle Bernardino e Liana Wernesbach Pinto* que apresenta uma discussão sobre a relação entre a violência e o trabalho no cotidiano das mulheres que residem em áreas rurais, buscando compreender e evidenciar como esses fatores se relacionam e contribuem para situações de exploração, sobrecarga, dependência econômica e o adoecimento.

As autoras enfatizam a opressão e a violência contra as mulheres, que estão enraizadas em estruturas patriarcais e são resultado de um processo histórico que naturalizou a desigualdade de gênero, legitimando diferentes formas de silenciamento e dominação feminina. O artigo apresenta essa discussão e demonstra a necessidade de refletir sobre o contexto de desigualdade e violência enfrentado por essas mulheres.

A análise parte da compreensão de que a divisão sexual do trabalho foi historicamente construída. Nesse contexto, o trabalho produtivo, associado à geração de renda e capital, foi predominantemente atribuídos aos homens, enquanto as atividades domésticas e de cuidado ficaram sob responsabilidade das mulheres. Essa divisão contribuiu para a desigualdade entre homens e mulheres de uma mesma classe social e para a desvalorização das tarefas desempenhadas pelas mulheres, muitas vezes vistas como uma obrigação e não como trabalho.

Nas áreas rurais, muitas mulheres enfrentam violências psicológicas, sexuais, morais e patrimoniais, além da exclusão dos processos de decisão, da sobrecarga de trabalho, da falta de documentação e

da limitação de sua autonomia econômica. O conjunto desses elementos desencadeia o apagamento e a invisibilidade do trabalho dessas mulheres, comprometendo o exercício de direitos sociais, como a aposentadoria.

Na área rural, essa divisão torna-se mais complexa, pois o local de moradia também costuma ser o local de trabalho. Nesse ambiente, a mulher acumula atividades domésticas, de cuidado e agrícolas, exercidas de forma contínua e sem horários definidos para começar ou terminar. Dessa forma, os limites entre o trabalho reprodutivo e o trabalho produtivo tornam-se pouco definidos, fazendo com que essas atividades se misturem no cotidiano das mulheres.

O artigo realizou uma análise de relatos de mulheres com o objetivo de compreender as interseções entre a violência e o trabalho vivenciadas por aquelas que residem na zona rural. Para isso, as autoras desenvolveram uma pesquisa qualitativa baseada no Método História de Vida, utilizado para compreender experiências concretas a partir das vivências das participantes.

A pesquisa foi realizada em 2022, em dois municípios localizados no Rio Grande do Sul. Ao todo, foram realizadas 29 entrevistas, das quais cinco foram selecionadas para integrar o artigo devido à densidade temática e à riqueza das narrativas e experiências relatadas. As cinco mulheres selecionadas tinham entre 48 e 69 anos e apresentavam características e trajetórias de vida distintas. A análise dos relatos e das experiências foi dividida em dois temas: o primeiro, intitulado *"O trabalho invisível e invisibilizante"*, e o segundo, *"A violência doméstica como mecanismo de controle e manutenção do trabalho feminino"*.

No contexto da primeira temática, evidencia-se a desigualdade enfrentada por essas mulheres, que começa na infância. Durante as entrevistas, além da ausência de recursos financeiros e das dificuldades de acesso à escola, algumas entrevistadas relataram que interromperam ou tiveram seus estudos limitados devido à necessidade de auxiliar nas atividades domésticas e familiares, que faziam parte de seu cotidiano desde muito cedo.

O artigo aborda que, com a chegada da vida adulta, a situação das mulheres se torna mais acumulativa em razão das novas tarefas e responsabilidades que passam a assumir. Apesar dessa rotina intensa e dessa jornada de trabalho complexa, o trabalho realizado por essas mulheres muitas vezes não recebe o devido reconhecimento.

Na segunda temática, o artigo enfatiza a violência psicológica e moral dos homens contra as mulheres como uma forma de controle. Desse modo, a desvalorização, o isolamento e as ameaças surgem

como mecanismos para manter essas mulheres em uma posição de inferioridade, contribuindo para o enfraquecimento de sua autoestima, dificultando a busca por independência e autonomia.

A pesquisa enfatiza a relação econômica como um dos principais fatores que dificultam o rompimento dessas mulheres com seus companheiros. Algumas entrevistadas relatam que contribuíam diretamente para a renda familiar por meio do próprio trabalho, porém não tinham acesso ao dinheiro que ajudavam a produzir, pois o parceiro exercia total controle e domínio sobre esses valores, fazendo com que a mulher se tornasse dependente e sem autonomia para realizar até mesmo necessidades básicas com o próprio dinheiro.

O artigo escancara e contribui para a análise dos diversos fatores que fazem parte da rotina das mulheres das áreas rurais, mostrando como eles se interligam e se correlacionam. Dessa forma, evidencia a realidade enfrentada por essas mulheres, que sofrem com a sobrecarga de trabalho, a dependência, a desvalorização e diferentes formas de violência. Mesmo realizando as tarefas da casa, cuidando dos filhos e familiares e trabalhando na lavoura, seu trabalho permanece invisibilizado, reforçando sua condição de dependência e perpetuando as desigualdades de gênero presentes no meio rural.

Em um dos momentos, a pesquisa discorre sobre o título do artigo que está relacionado a um dos relatos apresentados pelas entrevistadas. Em um dos casos, uma das mulheres conta que, mesmo sentindo dores e enfrentando problemas de saúde devido à rotina de trabalho, seu marido afirmava que aquilo era apenas “falta de serviço”. Esse relato demonstra como o sofrimento e a saúde das mulheres são frequentemente desvalorizados, além de evidenciar uma forma de violência.

Apesar dessas dificuldades, o artigo também destaca o processo de reconstrução da independência de uma das entrevistadas, que relata que, após a separação, conquistou mais autonomia e passou a realizar atividades que antes não conseguia devido ao controle exercido pelo companheiro.

Além disso, a pesquisa apresenta uma discussão relevante ao evidenciar que a violência contra as mulheres rurais vai além das agressões físicas, manifestando-se também por meio da desvalorização do trabalho feminino, da dependência econômica e do controle exercido pelos parceiros. A utilização dos relatos das entrevistadas fortalece a argumentação das autoras e aproxima o leitor da realidade vivenciada por essas mulheres. Dessa forma, o estudo contribui para ampliar o debate sobre as desigualdades de gênero no meio rural e reforça a necessidade de ações e políticas públicas voltadas para a garantia de direitos e promoção da autonomia feminina.

Conclui-se que as dimensões de gênero, integradas às tarefas domésticas, de cuidado e ao trabalho agrícola, estão interligadas, resultando na exploração e na constante sobrecarga física e mental dessas mulheres. Essas condições acabam afetando diretamente sua qualidade de vida e saúde, contribuindo para o adoecimento. Diante disso, o artigo defende a importância da ampliação de políticas públicas voltadas às mulheres que vivem em áreas rurais, garantindo o acesso a direitos, oportunidades e serviços de saúde, com o objetivo de promover sua independência, autonomia e autoestima.

REFERÊNCIAS

STOCHERO, Luciane; BERNARDINO, Michelle; PINTO, Liana Wernersbach. “Essa dor que você sente é falta de serviço”: interseções da violência e trabalho no cotidiano de mulheres que vivem em áreas rurais. Revista Brasileira de Saúde Ocupacional, v. 51, 2026.

Autora

Adriely de Freitas Veiga

Graduanda em Licenciatura em Pedagogia pelo Instituto Federal de São Paulo – Câmpus de Registro.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/9643706017600968



Resumo do artigo "Olhares para a formação e escolarização de mulheres travestis e transexuais"

Adriely de Freitas Veiga

Este resumo apresenta os principais pontos do artigo *"Olhares para a formação e escolarização de mulheres travestis e transexuais"*, de Maria Hermínia Lage Fernandes Laffin, Gabriela da Silva e Samira de Moraes Maia Vigano, que discute questões relacionadas à sexualidade e ao gênero a partir das experiências vivenciadas por estudantes travestis e transexuais inseridas no contexto da Educação de Jovens e Adultos (EJA). A pesquisa teve como objetivo compreender os significados da escolarização para essas estudantes, considerando os desafios, as discriminações e os processos de evasão escolar presentes em suas trajetórias. Para isso, as autoras analisaram as chamadas cartas-corpo, inspiradas na obra teórica de Evaristo, por meio das quais as participantes relataram suas vivências e trajetórias de vida.

Inicialmente, as autoras abordam a realidade vivenciada por pessoas travestis e transexuais no Brasil, destacando os altos índices de violência, assassinatos e violações de direitos enfrentados por essa população. A partir disso, o artigo discorre sobre o conceito de cisheteronormatividade, entendido como um modelo social que considera as pessoas cisgêneras e heterossexuais como padrão, fazendo com que aquelas que não se enquadram nesse perfil sejam submetidas a diferentes formas de preconceito e discriminação.

O artigo enfatiza que existe um processo de exclusão e violência contra essas pessoas ao longo de suas trajetórias de vida, que também se reflete no processo de escolarização. A partir dos relatos, torna-se evidente que muitas dessas mulheres enfrentaram preconceito, transfobia e exclusão durante toda a trajetória escolar. As formas de violência contra essas mulheres tiveram início ainda

na infância, quando eram vítimas de apelidos, ofensas, discriminação em razão da identidade de gênero e dificuldades de permanência na escola.

Muitas vezes, o preconceito e a discriminação não partiam apenas dos colegas, mas também de docentes e funcionários que acabavam reproduzindo esse tipo de violência. Esses fatores contribuíram para a expulsão dessas mulheres do ambiente escolar, uma vez que a evasão, nesses contextos, não pode ser compreendida apenas como um ato voluntário, mas também como resultado de situações de exclusão e violência simbólica presentes no cotidiano das instituições de ensino.

As autoras discutem como raça, gênero, sexualidade e classe social se articulam e contribuem para a reprodução da vulnerabilidade social, tendo um papel relevante nos processos de exclusão. O estudo evidencia que mulheres travestis e transexuais enfrentam diversas formas de discriminação, mas também desenvolvem estratégias de resistência para permanecer nos espaços sociais e no ambiente escolar, lutando pelo reconhecimento de suas identidades e pela garantia de seus direitos.

O texto ressalta a importância da Educação de Jovens e Adultos (EJA) como um espaço capaz de transformar trajetórias, possibilitando a retomada e a conclusão dos estudos, além de contribuir para a reconstrução da autoestima dessas mulheres. A educação é vista pelas participantes como uma ferramenta de inclusão social, ampliação de oportunidades, autonomia e emancipação, possibilitando novas perspectivas de vida.

Além disso, as autoras apontam que, no contexto da EJA, é necessário desenvolver práticas de escuta e valorização das experiências e dos saberes que essas mulheres trazem de suas trajetórias de vida e de escolarização. Também destacam a importância de uma instituição que promova a produção de conhecimento e a valorização da diversidade, buscando ampliar a compreensão sobre a pluralidade existente na sociedade e nos espaços ocupados por travestis e transexuais.

Por fim, a pesquisa ressalta que a educação pode desempenhar um papel fundamental na promoção da cidadania, do respeito às diferenças e na construção de uma sociedade mais justa. No entanto, para que isso aconteça, é necessário investir em práticas mais inclusivas, em políticas públicas de acolhimento e em uma formação docente que promova o debate sobre as questões de gênero e sexualidade.

REFERÊNCIAS

LAFFIN, Maria Hermínia Lage Fernandes; SILVA, Gabriela da; VIGANO, Samira de Moraes Maia. **Olhares para a formação e escolarização de mulheres travestis e transexuais**. *Educação & Formação*, Fortaleza, v. 10, e15316, 2025. Disponível em: https://revistas.uece.br/index.php/redufor/article/view/e15316.

Autora

Adriely de Freitas Veiga

Graduanda em Licenciatura em Pedagogia pelo Instituto Federal de São Paulo – Câmpus de Registro.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/9643706017600968



Barbárie e pós-educação

Matheus Oliveira de Paula

Este texto surge como um ponto de chegada. As anotações realizadas aqui são derivadas de reflexões realizadas em uma disciplina de filosofia da educação, no curso de Letras/Literaturas. Escolho o ensaio, pois, como gênero discursivo, ele me permite produzir um pensamento filosófico mais amplo e livre. Isso se justifica pois, é precisamente de abertura e de liberdade que a educação hoje, mais do que nunca, precisa.

Quando cheguei à disciplina, trazia experiências desfavoráveis a filosofia enquanto campo de conhecimento. Em minha educação, à filosofia foi relegada o lugar do cânone ocidental: de 'Platão e Aristóteles', de 'Roma e de Grécia'; a reprodução de um discurso idealista, ocidental e abstrato. Tive dúvidas no que de efetivo a filosofia poderia contribuir para a educação. Ironicamente, essa atividade de dúvida é extremamente filosófica – como aprendi ao longo da disciplina – portanto, questionar a própria capacidade da filosofia é uma atitude filosófica. Por isso, saio da disciplina com um novo olhar para a filosofia e para a filosofia da educação: a compreensão de que questionar, duvidar, tensionar e criticar é uma tarefa cotidiana a ser realizada em todos os espaços de formação humana.

Enquanto profissional da educação, meu horizonte é "ensinar para transgredir", como bell hooks. Mais do que subverter: transgredir, deslocar, produzir outros imaginários. Questionar todo tipo de instituído como não natural. Isso quer dizer: descortinar as relações e os processos culturais, políticos e sociais que produzem a naturalização. Entendendo o quanto esse percurso moldou o meu modo de olhar para a filosofia da educação e para a reflexão sobre os horizontes educacionais, neste ensaio, me oriento pela seguinte pergunta: o que da reflexão sobre a filosofia da educação, como campo de estudos, persiste e torna-se sintomático para a análise da realidade educacional hoje? Com ela quero tentar contribuir para a produção de caminhos que nos leve a respostas à pergunta da

atividade, que é: Que experiências formativas podem ser pensadas e como poderiam contribuir para a superação/contenção das crises e das barbáries atuais?

Em primeiro lugar, a disciplina e os dispositivos de controle dos corpos. Para analisar e intervir na crise atual, é fundamental retomar a crítica aos aspectos disciplinadores dos corpos através da escola. Ao mesmo tempo, é preciso deslocar o discurso do plano do direito à educação e criticar a própria ideia burguesa de direito que está no bojo da sociedade capitalista. Digo isso porque, como nos lembra Foucault (2024), as estratégias disciplinadoras são arregimentadas pelo discurso jurídico que produz normas e, por consequência, um regime de verdade que dá sustentação ao sistema social que é desigual.

Em vigiar e punir, Foucault (1977) apresenta como a construção da escola vai associar elementos militares em sua organização e que ela se desenvolverá a partir do controle dos corpos, do indivíduo. Nesse entendimento, o poder não é algo que se 'tem', mas ele se materializa no exercício. Ele é disperso, esparso; por isso, complexo e invisível. Esses elementos da 'microfísica' do poder, sempre tiveram na escola o seu lugar privilegiado. E, nessa época de acirramento dos conflitos sociais, devido ao aprofundamento da crise estrutural do capitalismo, em fase neoliberal, que realça discursos conservadores, revisionistas e eugenistas, a educação se encontra em novas (e velhas) encruzilhadas.

As escolas, hoje, no enquadramento neoliberal, tornam-se, cada vez mais, uma 'máquina' de fabricar sujeitos dóceis para o assentimento ao instituído, a norma, e para a promoção da competição entre os indivíduos. No espaço da escola, ordena-se, hierarquiza-se, fiscaliza-se e pune-se qualquer tipo de desvio da norma estabelecida.

Circula um discurso que assume o modelo disciplinar de sociedade como ultrapassado. Segundo ele, as novíssimas e modernas pedagogias trazem 'competência' ao docente e ao discente, promovem maior autonomia discente e valorizam a diferença e a diversidade na sala de aula. De fato, avançamos, mas ao revés: aprimoramos dispositivos de disciplina e de controle, de modo que, hoje, eles são parte do cotidiano educativo a ponto de não percebermos. As diferentes pedagogias e modos de fazer educação não nos deixaram mais 'competentes', ou eficientes como quer a escola-empresa, mas, ao contrário, diminuíram a capacidade crítica e a criatividade no processo de trabalho docente. As questões de diversidade, diferença e identidade no ambiente escolar, que já foram analisadas por Silva (2000), ainda não avançaram e continuam na retórica essencialista e liberal que utiliza o respeito e a tolerância recursivamente.

A insegurança e a vigilância são condicionantes dos processos que constituem a sociedade e a educação contemporânea. Câmeras em salas de aula, em salas de professores, em espaços de

socialização, capturam nossas relações individuais e sociais. Elas veem para organizar, instituir e auditar comportamentos e, se necessário, interditar o 'desviante' da norma. A educação, no seu sentido de formação humana, para além da escolarização moderna, se perdeu. Mas, reduz-se ainda mais: hoje, educação é sinônimo de cursos, apostilas, métodos de ensino, metodologias ativas, eficiência, qualidade, produtividade, competição. É a continuidade (e o aprofundamento) da crise que já havia sido escrutinada por Arendt (1972).

Em segundo lugar, a educação reduzida a um conjunto de técnicas. A prática educativa foi destituída do seu caráter formativo (social, histórico e humano) e triunfou a dimensão instrumental. A retórica do 'progresso' e do 'desenvolvimento', que pautou o século XX, corolários da modernização como processo histórico da racionalidade moderna, não encontra mais materialidade político-econômica em meio as diferentes crises (ambiental, social, política, econômica) vivenciadas neste século.

A anunciada 'morte das utopias', com o fim do socialismo real, colocou, na ordem ideológica, a sociedade capitalista, em fase neoliberal, como única forma de organização social possível. Ou seja, naturalizou, instituiu como natural, destituindo a mudança de qualquer horizonte possível. Por isso, horizontes anunciadamente críticos vêm sendo asfixiado, desde a década de 1990. Quando digo crítico, refiro-me a qualquer dissenso com o instituído. Nesta época, o mercado a tudo engole e rearranja os discursos críticos para dar um 'ar de modernidade' e uma (re)adequação ao sistema. O dissenso é reduzido a consenso em todos os espaços sociais e, sobretudo, na educação.

A globalização, o novo regime informacional e a mudança nas sociabilidades, com a disseminação da internet e das comunicações digitais, não produziu um mundo mais multipolar e intercultural. Ao contrário, hoje, observamos o crescimento da xenofobia e do nacionalismo e a afirmação das fronteiras, tanto físicas, quanto simbólicas. Com a adoção de novas tecnologias digitais, criou-se a imagem de que os problemas educacionais estavam resolvidos. Afinal, seriam problemas técnicos solucionados pela adoção de novas tecnologias de informação e comunicação.

Nesse caldo cultural, a ideia de 'fim do trabalho' foi propalada como o novo horizonte do século XXI. O discurso da 'sociedade do conhecimento' foi propulsor para contrarreformas educacionais. Surgiram diferentes metodologias, técnicas e instrumentos que buscaram responder os problemas educacionais de nossa época. Na educação, as clivagens entre arcaico e moderno foram reposicionadas; trocam-se as 'metodologias tradicionais' por 'metodologias ativas', mantém-se todo o sistema hierárquico, disciplinador e desigual e muda-se apenas o nome. Afinal, é um problema técnico que pode ser consertado pelo adequado uso de tecnologias e metodologias. A reflexão

crítica com o empenho para uma nova práxis ético-política na educação foi sendo trocada por técnicas padronizadas e normalizadas.

A redução do mundo à racionalidade instrumental não é um problema deste século, ainda que seja recente, pois, nos parece ser uma característica do desenvolvimento da modernidade capitalista. Esses problemas vão aparecer no ensaio Experiência e Pobreza, de Walter Benjamin (1933) que vai questionar a redução da experiência; a miséria que acompanhou o desenvolvimento dessa sociabilidade, e das condições produzidas por ela, a partir do vultuoso desenvolvimento da técnica. Esse processo experimentado hoje na educação, que foi exponenciado pelo modelo neoliberal, tem suas dimensões históricas mais amplas que remetem ao desenvolvimento e consolidação do capitalismo.

Para Adorno (1995), a redução da educação a um conjunto de técnicas nos levou a barbárie ocorrida com o fascismo. Para ele, a educação é exigência primeira para um horizonte de sociedade que não reproduza Auschwitz. No mesmo sentido, Arendt (1972) relaciona a racionalidade instrumental e os mecanismos que levam a banalidade do mal. O processo de normalização e naturalização organiza e institui a desigualdade como natural, radicalizando a separação entre o ‘nós’ e os ‘outros’.

As críticas e o esforço teórico-políticos desses intelectuais, e de muitos outros, como Freire (2017) e hooks (2027), para a produção de uma ‘outra’ educação que não reproduzisse a barbárie, ainda não foi adotada como horizonte histórico. Ao contrário, enquanto sociedade, adotamos a barbárie como forma de vida. Assim, naturalizamos as desigualdades, destituímos a crítica ao instituído e a mudança como possibilidade.

Em nosso tempo, o fetiche da técnica e da tecnologia chegou a níveis extremos. Essa reificação revela a desintegração dos vínculos sociais e a substituição da solidariedade pela violência. Durante boa parte da história ocidental, a educação foi objeto de discussão teórica, sendo investida uma grande autoridade em sistemas educacionais e políticas sociais relacionadas à educação, que buscavam responder aos problemas sociais e engendrar novos conhecimentos para o ‘bem-estar’ social; ela, por vezes, foi tomada como panaceia.

Agora, a educação perde seu estatuto ‘redentor’ da sociedade. A investida contra a educação, contra a figura do professor e contra o conhecimento institui a barbárie. É, pois, uma sociedade na qual a educação não é mais necessária, nem fator de integração social. Vivemos em um mundo pós-educação, cujo princípio ordenador é a negação e a ausência do conhecimento. A pós-educação é o despotismo do mercado, da técnica e da tecnologia no comando da vida e das relações sociais.

Não acho que tudo está perdido. Meu pessimismo não é fatalismo, estou com Gramsci na máxima "o pessimismo da razão e o otimismo da vontade". Ainda acredito na educação e no vir-a-ser. Acredito em uma pedagogia crítica, engajada e transgressora. Para enfrentar a crise atual, precisamos nos posicionar como sujeitos políticos, concebendo educação como formação humana, que vai além de aplicação de métodos e técnicas. A educação para ser formação humana precisa ser anticapitalista, antirracista, anticolonialista e feminista. Enquanto educadores, precisamos produzir, conjuntamente aos educandos, novos imaginários que constituam sentidos outros para o mundo. Deslocar o hegemônico.

Para responder à disciplina, é necessário indisciplina. A transgressão e o questionamento do instituído são modos de dizer 'não'. Um indisciplinamento coletivo, de alunos e de professores. Que a alteridade entre esses dois sujeitos da educação sedimente-se na relação educador-educando de que nos fala Freire (2019), porque as pessoas se educam em relação. Foucault (2024) nos lembra que onde há poder há resistência. A crise e sua contraface, as estratégias para uma outra educação, vem à tona em greves, mobilização e paralisação estudantil, ocupações e revoltas.

E, mais do que subverter: transgredir. No corpo e no amor estão as possibilidades da educação desta época, conforme hooks (2017) e Freire (2019). Deslocar o centro, ir à margem. Perspectivar o imaginário centro-margem como constituintes de pontos de vista. Na sala de aula, desorganizar a hierarquia professor-aluno por intermédio da roda, do círculo, como prática pedagógica. Interromper o silêncio. O silêncio ensurdecedor que destitui o estudante da sua própria voz, da palavra. Essa palavra que é poder, como nos lembra Brandão (2012). E que tem de ser tomada, restituída, como nos lembra Freire.

Dizer a palavra. Possibilitar o diálogo, a comunicação, o comum, a partilha. O silêncio tem como causa disciplina. Precisamos favorecer a indisciplina. Defendo, como Paulo Freire (2024, p.76), que eduquemos para uma "educação que (...) propicie a reflexão sobre o seu próprio poder de refletir (...). Que as palavras de Paulo Freire saiam do livro e se tornem prática na educação brasileira, para que possamos abandonar a barbárie e restituir a educação ao seu devido lugar: como formação humana.

Referências

ADORNO, Theodor.W. "Educação após Auschwitz". In: ADORNO, Theodor **Palavras e sinais. Modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza In.: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I:** Magia e técnica, arte e política. 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

ARENDT, Hannah. **A crise na educação.** In.: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação popular.** São Paulo: Brasiliense, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 17 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** 57 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 67 ed. Rio de janeiro: Paz e Terra, 2019.

hooks,bel. **Ensinando a tarsngredir:** a educação como prática da liberdade. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) **Identidade e diferença a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Autor

Matheus Oliveira de Paula

Graduando em Letras: Português-Literaturas (UFRJ) e Doutorando em Informação e Comunicação em Saúde (Fiocruz).

Orcid: https://orcid.org/0000-0002-6602-9987 ;

Lattes: http://lattes.cnpq.br/9784708294500326



Por uma epistemologia ch'ixi da ia em chave de uma lógica paraconsistente: nem oposição binária tecnologia/tradição, nem fusão harmônica

Alianna Caroline Sousa Cardoso Vançan, Michele Marta Moraes Castro

RESUMO

Este ensaio propõe deslocar a crítica decolonial à inteligência artificial de um vocabulário de oposição entre a tecnologia versus tradição e o algoritmo versus ancestralidade, para a categoria aymara de ch'ixi, elaborada por Silvia Rivera Cusicanqui. Argumenta-se que pensar a IA a partir da colonialidade do poder (Quijano) e da desumanização do colonizado (Fanon) é necessário, mas insuficiente, se não se acrescenta a crítica ao colonialismo interno e à extração epistêmica que a própria teoria decolonial pode reproduzir quando converte práticas situadas em objeto de tese. A hipótese central é que a relação entre inteligência artificial e saberes ancestrais não deve ser lida como síntese harmônica nem como antagonismo puro, mas como zona ch'ixi: um entrelaçamento tenso, contraditório e não resolvido, em que dois princípios de organização do conhecimento coexistem sem se fundir e sem se anular. Propõe-se, ainda, um parentesco formal entre essa categoria e a lógica paraconsistente do filósofo brasileiro Newton da Costa, que demonstrou ser logicamente possível a coexistência controlada de contraditórios sem trivialização do sistema, parentesco tal, que se explicita com a ressalva de não reduzir o ch'ixi a uma mera tradução formal, sob pena de repetir o próprio extrativismo epistêmico que este ensaio critica. Conclui-se que uma epistemologia ch'ixi da IA exige menos a denúncia do algoritmo como máquina colonial e mais a atenção às práticas concretas, a partir de que lugar, com que reciprocidade e sob que autoria em que comunidades manejam o digital.

Palavras-chave: inteligência artificial; ch'ixi; colonialismo interno; Silvia Rivera Cusicanqui; lógica paraconsistente.

1. INTRODUÇÃO

Boa parte da crítica decolonial à inteligência artificial se organiza em torno de uma imagem relativamente estável: de um lado, o algoritmo como dispositivo de captura, classificação e governo dos corpos, herdeiro direto da colonialidade do poder descrita por Aníbal Quijano (2005); de outro, os saberes ancestrais, tais como quilombolas, indígenas, campesinos, entre outros, como reserva de sentido e resistência frente a essa captura.

Trabalho anterior de uma das autoras deste ensaio seguiu essa chave, lendo o advento das tecnologias preditivas como as inteligências artificiais, como continuidade da desumanização do colonizado denunciada por Frantz Fanon (2005) e opondo-lhe a força dos saberes pluriversais como epistemologias insurgentes (Vançan, 2025), atribuindo à presença inescapável das tecnologias nos modos de vida a partir de uma ideia de governamentalidade.

Nesse contexto, o termo governamentalidade retoma, em chave digital, a noção foucaultiana de governamentalidade como conduta da conduta: um exercício de poder que não reprime diretamente os sujeitos, mas estrutura de antemão o campo possível de suas ações e escolhas (Foucault, 2008). Aplicado ao algoritmo, esse deslocamento é preciso: plataformas de recomendação, sistemas de crédito e dispositivos de vigilância não proíbem condutas, mas as tornam mais ou menos prováveis, redesenhando continuamente o espaço do que é visível, acessível e "recomendável" para cada sujeito. Nesse recorte, o gesto de posicionar a mencionada governamentalidade a partir de uma perspectiva decolonial tem mérito: desnaturaliza a neutralidade técnica e devolve historicidade ao objeto IA, frequentemente tratado como puro presente.

O termo mais preciso para esse deslocamento, contudo, não é de Foucault, mas de Antoinette Rouvroy e Thomas Berns, que cunharam a expressão "governamentalidade algorítmica" para descrever uma mutação específica desse modo de governo: um poder que já não precisa mais confrontar o sujeito reflexivo, pois opera por antecipação estatística, correlacionando dados infra-individuais a partir de rastros de consumo e cliques, para produzir perfis e modelos de comportamento supra-individuais, sem nunca convocar o sujeito a se explicar ou a se posicionar diante de uma norma (Rouvroy e Berns, 2013).

Se a governamentalidade foucaultiana ainda supõe um sujeito a ser conduzido, ainda que sutilmente, por meio de dispositivos de saber e poder, a governamentalidade algorítmica dispensa esse momento: ela não pergunta quem o sujeito é ou deveria ser, apenas calcula o que ele provavelmente fará, e ajusta o ambiente antes mesmo que a ação ocorra. É esse deslizamento, do sujeito a ser conduzido para o dado a ser correlacionado, que torna a categoria de Rouvroy e Berns mais precisa que a governamentalidade foucaultiana em sentido estrito para descrever sistemas de recomendação, *credit scoring* e policiamento preditivo, e é a partir dela, e não apenas de Foucault, que este ensaio e o trabalho anterior que o precede (Vançan, 2025) qualificam o funcionamento do algoritmo como dispositivo colonial.

O sistema COMPAS [*Correctional Offender Management Profiling for Alternative Sanctions*], usado por tribunais estadunidenses para estimar risco de reincidência criminal, ilustra esse mecanismo, ainda que de modo contestado: uma investigação da ProPublica reportou que réus negros eram rotulados como alto risco a taxas de falso-positivo quase duas vezes mais altas que réus brancos (Angwin et al., 2016), sem que qualquer réu tivesse acesso ao modelo que gerou sua pontuação; a empresa responsável pelo algoritmo e outros pesquisadores contestaram essa leitura, argumentando que o sistema atinge paridade preditiva equivalente entre grupos raciais quando avaliado por outra métrica de justiça (Dieterich et al., 2016). A disputa entre essas duas métricas, irreconciliáveis do ponto de vista formal, mas defensáveis do ponto de vista estatístico, é, ela mesma, sintoma de como a governamentalidade algorítmica força um veredito binário (enviesado/não enviesado) sobre situações que talvez só admitam descrição adequada em termos não binários.

Essa irreconciliabilidade não é uma impressão retórica: Kleinberg, Mullainathan e Raghavan (2016) demonstraram formalmente que calibração entre grupos (a métrica que Northpointe[1] invoca) e paridade de taxas de erro entre grupos (a métrica que a ProPublica invoca) são, exceto em condições degeneradas, matematicamente incompatíveis entre si quando as taxas-base de reincidência diferem entre os grupos comparados, resultado corroborado por Chouldechova (2017) para o caso específico de instrumentos de predição de reincidência. Não se trata, portanto, de um impasse hermenêutico entre duas leituras possíveis dos mesmos dados, mas de uma prova de que nenhum sistema de classificação pode satisfazer as duas exigências de justiça simultaneamente:

[1] Northpointe Inc. é a empresa que desenvolveu e comercializa o COMPAS, instrumento utilizado por tribunais estadunidenses para estimar risco de reincidência criminal; posteriormente renomeada Equivant. Foi a responsável pelo estudo que contestou a leitura da ProPublica, argumentando que o instrumento atinge paridade preditiva equivalente entre grupos raciais quando avaliado por outra métrica de justiça (Dieterich et al., 2016).

duas condições desejáveis, sob um único critério, não podem ser conjuntamente satisfeitas, e precisam ser mantidas em tensão em vez de resolvidas por decreto técnico.

Mas o próprio vocabulário da oposição binária tem um custo. Quando a tecnologia ocupa o polo da dominação e a tradição o polo da resistência, corre-se o risco de reproduzir, em outro registro, a mesma lógica classificatória que se pretende criticar: de um lado o que é puramente colonial, de outro o que é puramente ancestral, como se ambos os campos não estivessem já, e desde sempre, contaminados um pelo outro. É esse risco que a socióloga aymara[2] Silvia Rivera Cusicanqui[3] permite nomear e evitar. Em *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* publicado em 2010 e traduzido para o português em 2021 com o título *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores***,** Rivera Cusicanqui recusa tanto o multiculturalismo que celebra a diferença sem tocar nas relações de poder quanto o discurso descolonial que, ao se tornar categoria acadêmica globalizada, volta a tratar as práticas indígenas como matéria-prima de teorização alheia, comportando um extrativismo epistêmico que espelha, em outro plano, o extrativismo de dados que a própria crítica à IA denuncia.

Este ensaio propõe, portanto, não repetir a tese de que a IA é colonial e os saberes ancestrais são seu antídoto, mas deslocar o problema: pensar a relação entre inteligência artificial e ancestralidade a partir da categoria de *ch'ixi*, ou seja, o que é e não é ao mesmo tempo, sem síntese e sem dissolução. Retomam-se, quando pertinentes e devidamente referenciados, exemplos e formulações já elaborados por uma das autoras deste ensaio em texto anterior (Vançan, 2025), não para repeti-los, mas para submetê-los a uma chave de leitura distinta.

2. COLONIALISMO INTERNO E A FICÇÃO DA EXTERNALIDADE DIGITAL

A crítica decolonial situa comumente a dominação em um eixo geográfico: Norte global versus Sul global (Quijano, 2005), quadro que a literatura sobre inteligência artificial retoma para descrever a relação entre *Big techs* e comunidades tradicionais (Tello, 2023). Esse eixo é real e produtivo, mas Rivera Cusicanqui (2015; 2021) insiste em outro, menos confortável: ‘colonialismo interno’,

[2] Aymara é um dos povos indígenas originários dos Andes centrais, com presença histórica no altiplano boliviano, peruano e chileno e que possui língua própria: o aimará, hoje uma das línguas oficiais do Estado Plurinacional da Bolívia. Categorias como *pachakuti* (destruição-renovação cíclica) e *ch'ixi* integram a cosmologia aymara e constituem parte do repertório epistêmico do qual Rivera Cusicanqui parte para formular sua crítica à colonialidade (Gonçalves, 2019).

[3] Silvia Rivera Cusicanqui (La Paz, 1949) é socióloga, historiadora e ensaísta boliviana, professora emérita da Universidad Mayor de San Andrés (La Paz), onde lecionou Sociologia por mais de trinta anos, e fundadora do Taller de Historia Oral Andina (THOA). Integra atualmente o Colectivo Ch'ixi, espaço de formação e autogestão dedicado à produção de saberes descolonizadores (Gonçalves, 2019).

categoria que o sociólogo mexicano Pablo González Casanova já havia formulado décadas antes, para descrever como relações de dominação colonial se reproduzem dentro do próprio Estado-nação latino-americano, entre uma elite urbana e mestiça e populações indígenas e camponesas internamente subordinadas, sem que essa subordinação dependa de qualquer potência estrangeira (González Casanova, 1969).

Essa categoria, porém, não nasce unívoca, e sua genealogia é mais heterogênea do que a atribuição isolada a González Casanova sugere. Como reconstrói Quintero (2018), a noção de colonialismo interno remonta a uma proposta secundária formulada pelo sociólogo estadunidense Charles Wright Mills em seminário ministrado no Brasil em 1960, reunida postumamente por Irving Horowitz em 1964; a partir daí, González Casanova a adota e desenvolve para o caso mexicano, enquanto Rodolfo Stavenhagen a aplica, paralelamente, aos povos indígenas da Mesoamérica. Mais relevante para este ensaio é a diferença estrutural que Quintero (2018) identifica entre as duas apropriações: González Casanova concebe o colonialismo interno operando sobre uma sociedade dual ou plural, cujos grupos permanecem claramente diferenciados e separados entre si, de forma homogênea e sem contradição; Stavenhagen, em contraste, o trata como uma totalidade social inter-relacionada, não estruturas fechadas que meramente coabitam o mesmo Estado-nação, mas uma formação histórico-social comum, ainda que segmentada. É a versão stavenhageniana, e não a de González Casanova, que se aproxima da lógica *ch'ixi* proposta neste ensaio: não a dualidade estável entre blocos separados, mas o entrelaçamento contraditório dentro de uma mesma formação.

O critério dessa aproximação merece explicitação, para que não permaneça apenas sugerida pela sequência do argumento. Em González Casanova, os grupos dominante e dominado permanecem, ainda que coabitando o mesmo Estado, analiticamente separáveis: é possível descrever cada um sem contradição, apenas em relação hierárquica de exploração. Em Stavenhagen, na leitura de Quintero (2018), os grupos não são separáveis nem mesmo analiticamente: constituem uma única formação histórico-social cujos elementos só existem enquanto tais em função uns dos outros. É essa segunda estrutura, ou seja, a impossibilidade de descrever os termos em separado, e não apenas sua desigualdade relacional, que replica, no plano sociológico, o que o *ch'ixi* nomeia no plano epistêmico: não dois blocos que se tocam, mas um único tecido cuja descrição exige manter, ao mesmo tempo, dois predicados que a dualidade de González Casanova manteria convenientemente apartados. Assim, quando Rivera Cusicanqui retoma o colonialismo interno para o terreno epistêmico, filia-se, ainda que não o diga explicitamente, à vertente que já continha, desde a origem do conceito, uma resistência ao modelo dual e separatista.

Rivera Cusicanqui retoma essa tradição sociológica e a desloca para o terreno epistêmico: aquele que opera entre elites urbanas e populações indígenas e camponesas, entre a universidade e os corpos que ela estuda, entre quem enuncia a crítica decolonial e quem vive as condições que essa crítica descreve. Para a autora, a modernidade latino-americana não é apenas importada de fora; ela é produzida internamente por elites que, ao se autodenominarem mestiças ou universais, apagam a persistência de mundos indígenas e afrodescendentes que continuam operando, de modo contraditório e não resolvido, sob a superfície do Estado-nação.

Transposta para a discussão sobre IA, essa categoria desloca a pergunta. Não basta perguntar como as *Big techs* do Norte capturam dados do Sul; é preciso perguntar como universidades, órgãos de fomento, políticas públicas de dados e a própria pesquisa decolonial latino-americana operam colonialismos internos ao decidir quem fala sobre IA, em nome de quem, e com que retorno concreto para as comunidades citadas. Isso porque, a partir da leitura aqui apresentada, considera-se que o colonialismo digital[4] não é uma fronteira externa que separa "nós" (Sul global, saberes ancestrais) de "eles" (*Big techs*, Norte global); ele atravessa o próprio campo de quem produz a crítica. Uma universidade pública brasileira que discute algoritmos e ancestralidade sem construir reciprocidade concreta com as comunidades que cita reproduz, em escala menor, a mesma lógica extrativista que denuncia nas plataformas digitais.

Essa reformulação tem uma consequência metodológica direta. Se o problema fosse apenas a oposição Norte/Sul, a solução seria substitutiva: trocar algoritmos coloniais por algoritmos "decoloniais", ou incluir dados indígenas em bases de treinamento como reparação. Rivera Cusicanqui obriga a ir além: a pergunta não é apenas o que entra no sistema, mas quem decide, quem se apropria do valor gerado e sob que forma de autoria e retorno. Isso não é uma questão técnica de representatividade de dados; é uma questão política de quem detém a palavra sobre a própria imagem. Um problema que a autora já havia formulado, décadas antes da IA generativa, em sua reflexão sobre a sociologia da imagem colonial andina. É desse mesmo solo, ou seja, a partir da

[4] Emprega-se aqui "colonialismo digital", e não "colonialidade digital", com intenção terminológica. Seguindo a distinção que Mignolo (2003 apud Quintero, 2018) estabelece entre os dois conceitos, colonialismo designa uma relação política e econômica na qual a soberania de um povo reside no poder de outro, que expropria a natureza e os produtos do trabalho dos colonizados; colonialidade, por sua vez, designa um padrão estrutural de poder nascido do colonialismo moderno, mas que sobrevive a ele e não se limita a uma relação de poder entre sociedades, abrangendo como trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas se articulam pelo mercado capitalista e pela diferença colonial. Nos termos de Quintero (2018), "o colonialismo precede à colonialidade [e] esta última sobrevive ao colonialismo". Ao falar em colonialismo digital, e não em colonialidade digital, este ensaio nomeia relações de poder ainda ativas e identificáveis acerca de quem controla servidores, capital e infraestrutura, e não apenas um padrão estrutural difuso e persistente. Quando a discussão se volta à extração epistêmica reproduzida pela própria pesquisa decolonial (seção 2, adiante), o termo mais adequado passaria a ser colonialidade, já que se trata de um padrão que sobrevive a qualquer relação de dominação pontual identificável.

pergunta sobre quem tem o direito de narrar e quem é reduzido a objeto da narrativa, que nasce a categoria que dá nome a este ensaio: o *ch'ixi*, à qual se dedica a seção seguinte.

3. CH'IXI COMO CATEGORIA: NEM SÍNTESE, NEM OPOSIÇÃO

Esta seção apresenta a categoria *ch'ixi* em três movimentos. Primeiro, situa-se sua origem na cosmologia[5] aymara e na autoria oral que lhe deu forma (3.1). Em seguida, propõe-se seu parentesco formal com a lógica paraconsistente de Newton da Costa, com a ressalva que essa aproximação exige (3.2). Por fim, contrasta-se o *ch'ixi* com a tese da "resistência pluriversal" e com as duas tentações que ele permite recusar (3.3): tecnofóbica e de fusão harmônica.

3.1 *Ch'ixi*: etimologia aymara e autoria oral

O termo *ch'ixi* designa, na cosmologia aymara, uma cor ou textura que resulta da justaposição de pontos claros e escuros tão próximos que, à distância, parecem se fundir em cinza, mas que, de perto, permanecem distintos: nem branco nem preto, e ao mesmo tempo os dois (Rivera Cusicanqui, 2021). Essa lógica de justaposição sem síntese não é excêntrica à filosofia andina, mas consistente com sua estrutura mais ampla: Estermann (1998), em seu estudo sistemático da filosofia andina, descreve a racionalidade andina como fundamentalmente relacional e não dicotômica, na qual pares como masculino/feminino ou céu/terra se definem por complementaridade contrastante, e não por oposição excludente, o que a cosmologia andina nomeia chácana[6], e não dilema.

O *ch'ixi* não é, tampouco, uma criação sem genealogia teórica própria: Rivera Cusicanqui o elabora em diálogo direto com a noção de *'lo abigarrado'*, cunhada pelo sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado para descrever a formação social boliviana como justaposição de modos de produção,

[5] Opta-se por "cosmologia", e não "cosmogonia", com precisão conceitual. Cosmogonia designa o gênero narrativo mítico voltado à origem do cosmos, ou seja, como o mundo veio a existir, enquanto cosmologia designa o sistema estrutural, presente e operante, de ordenação da realidade: suas categorias espaciais, temporais, ontológicas e relacionais. O ch'ixi não é um relato de origem; é um princípio classificatório e relacional que organiza como as coisas são e coexistem no presente, não como o mundo começou. A literatura especializada em filosofia andina consolida esse uso: Estermann (1998), na obra de referência sobre o tema, dedica um capítulo inteiro nominado "Pachasofía: Cosmología Andina" à estruturação espaço-temporal (pacha) e relacional do pensamento andino, tratando-a como sistema cosmológico presente, distinto de narrativas de gênese. É nesse sentido, e não no de mito de origem, que o termo é empregado neste ensaio.

[6] Chácana (ou chakana) é o termo quéchua e aymara para a cruz andina, símbolo que organiza pares complementares (masculino/feminino, céu/terra, vida/morte) em torno de um centro comum sem hierarquizá-los ou fundi-los, onde cada polo permanece distinto e necessário à figura como um todo (Milla Villena, 1992). O termo é aqui mencionado apenas como referência à estrutura de complementaridade não dicotômica da cosmologia andina da qual o ch'ixi de Rivera Cusicanqui é uma elaboração específica, e não como sinônimo do próprio ch'ixi, que designa antes a justaposição tensa e não resolvida de elementos do que sua organização simétrica em torno de um centro.

temporalidades e formas culturais que coexistem sem se fundir em unidade homogênea (Zavaleta Mercado, 1983). Creditar essa filiação é coerente com o próprio método deste ensaio: assim como a seção 2 recusou atribuir o colonialismo interno a uma origem única e descontextualizada, também aqui importa reconhecer que o *ch'ixi* sintetiza, e não inaugura sozinho, uma reflexão sociológica sobre a heterogeneidade não resolvida da formação boliviana.

Rivera Cusicanqui recorre a essa imagem para recusar tanto o mestiço enquanto síntese harmônica (a ideia de que a mistura resolve a contradição colonial produzindo algo novo e pacificado) quanto o multiculturalismo enquanto simples coexistência de blocos separados e estáveis. Essa oposição ao mestiço enquanto síntese pacificadora situa-se em um debate mais amplo sobre os usos políticos da mestiçagem na Bolívia andina, que Gonçalves (2019) reconstrói em sua análise dos sujeitos políticos da descolonização boliviana. Desta forma, o *ch'ixi* é antes um modo de estar contraditoriamente dentro da modernidade sem nela se dissolver: a mesma pessoa, a mesma prática, o mesmo objeto, pode ser moderno e não moderno a um só tempo, sem que essa tensão precise ser resolvida (Rivera Cusicanqui, 2021).

A própria autora situa a gênese dessa imagem fora do vocabulário acadêmico: em entrevista, relata que o conceito lhe chegou por meio de uma metáfora comunicada pelo escultor aymara Victor Zapana, a partir de animais como a serpente e o lagarto, enquanto seres que habitam simultaneamente "de cima" e "de baixo", que reúnem em si o masculino e o feminino sem que uma dimensão anule a outra (Narváez e Barber, 2019). É dessa dualidade constitutiva, e não de uma elaboração teórica prévia, que Rivera Cusicanqui extrai o modelo para pensar a mestiçagem como força descolonizadora: longe da fusão ou da hibridez, trata-se de conviver e habitar as contradições, sem negar nenhuma das partes e sem buscar síntese (Narváez e Barber, 2019). Essa origem oral e nomeada, e não uma abstração colhida de "campo" por um pesquisador, é o próprio tipo de relação que a seção anterior deste ensaio defende como alternativa ao extrativismo epistêmico: Rivera Cusicanqui credita a autoria da metáfora a Zapana antes de elaborá-la teoricamente, preservando o reconhecimento de quem a formulou primeiro. É justamente o que essa origem oral e nomeada ilustra, no próprio conceito de *ch'ixi*, o modo de autoria que Rivera Cusicanqui reivindica para o pensamento indígena: não abstração colhida por um pesquisador, mas formulação creditada a um interlocutor concreto.

Essa formulação exige distinção de um conceito próximo, mas não equivalente, na teoria pós-colonial anglófona. O 'terceiro espaço' de Homi Bhabha (1994) descreve a hibridez cultural como lugar de enunciação onde significados coloniais são traduzidos e negociados, produzindo sentido

novo que não pertence inteiramente a nenhuma cultura de origem, o que aliás, denota um gesto que, ao recusar a pureza essencialista, ainda supõe uma terceira posição, resultante da mescla. O *ch'ixi* recusa esse próprio movimento de terceiridade: não há posição nova a ser ocupada, apenas a coexistência, sempre desconfortável e nunca sintetizada, das posições de origem. É essa recusa até mesmo da terceiridade, e não apenas da dualidade, mas de qualquer lugar estável de resolução, que torna o *ch'ixi* uma categoria mais radical que a hibridez, e mais próxima, como se argumenta a seguir, de uma lógica que tolera formalmente a contradição sem produzir um novo valor de verdade que a substitua.

3.2 *Ch'ixi* e lógica paraconsistente: um parentesco formal, com ressalva

Essa recusa da síntese já foi lida por outros comentadores da obra de Rivera Cusicanqui, em chave lógico-formal: o prólogo de Tinta Limón à edição de *Ch'ixinakax utxiwa* descreve o *ch'ixi* como obediente a uma 'lógica do terceiro incluído', em diálogo com a tradição de Stéphane Lupasco e Basarab Nicolescu. A aproximação proposta neste ensaio é distinta e mais específica: não se trata da lógica do terceiro incluído, que admite um valor intermediário entre verdadeiro e falso, mas da lógica paraconsistente de Newton da Costa, que tolera formalmente a coocorrência de contraditórios sem introduzir esse terceiro valor. A diferença importa: a lógica do terceiro incluído resolveria a tensão criando uma posição nova entre os polos, que é precisamente o movimento de terceiridade que a seção 3.1 já mostrou que o *ch'ixi* recusa. A paraconsistência, ao contrário, não cria posição nova alguma; apenas sustenta os dois polos originais sem colapso. É esse parentesco mais estrito, e não uma vaga afinidade com lógicas não clássicas em geral, que este ensaio propõe.

Antes de precisar esse parentesco, cabe fixar o que se entende, em termos gerais, por lógica paraconsistente. Diz-se paraconsistente todo sistema lógico que rejeita, ou ao menos restringe, o princípio de explosão (*ex contradictione quodlibet*), segundo o qual, em lógica clássica, de uma contradição, ou seja, a afirmação conjunta de uma proposição e de sua negação, pode-se derivar validamente qualquer proposição, verdadeira ou falsa. Um cálculo paraconsistente admite a presença formal de contradições dentro do sistema sem que essa presença trivialize o sistema inteiro, isto é, sem que ele passe a demonstrar qualquer coisa indiscriminadamente. Isso não equivale a demonstrar que sua violação pontual e circunscrita é logicamente administrável, e não catastrófica para o sistema como um todo (da Costa, 1963; Priest, 2006). É nesse sentido técnico e restrito, e não como sinônimo impreciso de "lógica que tolera qualquer coisa", que o termo é empregado ao longo deste ensaio.

Sob essa leitura mais forte, a recusa da síntese não é apenas uma escolha retórica ou uma sensibilidade estética diante da imagem andina; ela encontra um parentesco formal preciso na lógica paraconsistente desenvolvida pelo filósofo brasileiro Newton da Costa[7]. Em *Sistemas Formais Inconsistentes* (1963), tese de cátedra apresentada à Universidade Federal do Paraná, da Costa construiu sistemas lógicos que circunscrevem o princípio de não contradição a um domínio particular de aplicação, revogando sua validade universal e suspendendo, com isso, o princípio de explosão, segundo o qual, em lógica clássica, como já dito, de uma contradição pode-se derivar qualquer proposição. Em um sistema paraconsistente, duas proposições contraditórias podem coexistir sem que o sistema colapse em trivialidade: a contradição é circunscrita e controlada, não expulsa nem resolvida em síntese superior (da Costa, 1963). Cabe notar que da Costa não afirma que ambas as proposições contraditórias sejam verdadeiras, vez que sua lógica é paraconsistente, não dialeteísta[8] no sentido que Graham Priest (2006) daria ao termo décadas depois. O que da Costa demonstra é que um sistema pode tolerar a coocorrência formal de P e não-P sem trivialização, não que P e não-P sejam ambas verdadeiras. Se este ensaio pretendesse afirmar que uma prática é de fato e verdadeiramente moderna e não moderna ao mesmo tempo, e não apenas que essa coocorrência pode ser sustentada sem colapso, estaria assumindo um compromisso dialeteísta que extrapola o que da Costa oferece, e que precisaria ser justificado à parte. O uso que se faz aqui de da Costa é o mais conservador: recorre-se a ele para mostrar que a tolerância formal à contradição é logicamente viável, não para afirmar a verdade simultânea de ambos os polos do *ch'ixi*.

É precisamente essa estrutura que mantém a contradição mantida, e não superada, que a imagem aymara do *ch'ixi* nomeia em outro vocabulário e a partir de outra genealogia, muito anterior e independente da lógica formal ocidental: uma prática pode ser moderna e não moderna, tecnológica e ancestral, sem que a coexistência dessas predicações contraditórias autorize concluir qualquer

[7] Newton Carneiro Affonso da Costa (Curitiba, 1929 – Florianópolis, 2024) é considerado o principal fundador da lógica paraconsistente, campo que passou a desenvolver de modo independente a partir da década de 1950, sistematizando as chamadas "lógicas-C" — uma hierarquia de sistemas que admitem contradições controladas sem trivialização. Foi professor titular da Universidade de São Paulo e um dos fundadores do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Unicamp. Recebeu, entre outras honrarias, o título de Doutor *Honoris Causa* pela Universidade Federal de Santa Catarina (2010) e o Prêmio Jabuti em Ciências Exatas (1995), sendo o primeiro brasileiro a integrar o Institut International de Philosophie, de Paris (1989) (D'OTTAVIANO, 2024).

[8] Dialeteísmo é a tese filosófica, defendida por Graham Priest, segundo a qual algumas contradições são não apenas formalmente toleráveis, mas efetivamente verdadeiras: existiriam sentenças *p* tais que tanto *p* quanto sua negação são verdadeiras (Priest, 2006). É uma tese sobre o valor de verdade das proposições, não apenas sobre a arquitetura do sistema lógico que as comporta. A paraconsistência de da Costa é compatível com o dialeteísmo, mas não o pressupõe nem o implica: um sistema paraconsistente pode tolerar formalmente P e não-P coexistindo sem trivialização. Exatamente o que da Costa demonstra e sem que isso comprometa o lógico com a tese, mais forte, de que P e não-P sejam ambas de fato verdadeiras, que é precisamente o que somente o dialeteísmo afirma. É essa distinção entre tolerância formal e compromisso ontológico que a ressalva no corpo do texto preserva.

coisa a seu respeito, e sem que uma das predicações precise ser falsa para que a outra seja verdadeira.

É necessário, neste ponto, evitar uma ambiguidade que comprometeria a precisão da aproximação proposta. Se o *ch'ixi* designar apenas que uma mesma prática é moderna sob um aspecto e não moderna sob outro, por exemplo, tecnológica quanto ao meio e ancestral quanto ao propósito, trata-se de mera predicação relativa a respeitos distintos, plenamente admissível pela lógica clássica desde Aristóteles (2012, 1005b) e sem necessidade de qualquer aparato paraconsistente. O parentesco com da Costa só se sustenta, portanto, se o que o *ch'ixi* nomeia for mais forte do que isso: não a coexistência de predicados distintos sob aspectos distintos, mas a atribuição de predicados genuinamente contraditórios sob o mesmo respeito e ao mesmo tempo, ou seja, moderno e não moderno enquanto o mesmo predicado, aplicado ao mesmo sujeito, no mesmo sentido. É esta leitura mais forte, e não a mais fraca, que Rivera Cusicanqui parece ter em mente ao recusar tanto a síntese quanto a separação em blocos estáveis (Rivera Cusicanqui, 2021), e é apenas sob essa leitura que a paraconsistência deixa de ser ilustração e se torna estrutura formal necessária.

Essa arquitetura formal se aprofunda em trabalho posterior de da Costa, em coautoria com o filósofo da ciência Steven French. Em *Science and Partial Truth* (2003), os autores propõem a noção de quase-verdade: uma teoria ou modelo pode ser quase-verdadeiro em relação a uma estrutura parcial de dados, sem que essa quase-verdade precise ser completada rumo a uma verdade total no sentido tarskiano clássico[9] (da Costa e French, 2003). A quase-verdade não é uma verdade incompleta a caminho da verdade plena; é um regime epistêmico autônomo, adequado a teorias que funcionam apesar de, ou por meio de, sua parcialidade.

É importante não confundir os dois aparatos, ainda que ambos sejam úteis a este ensaio: a paraconsistência de 1963 responde ao problema da *contradição*, indicando como tolerar formalmente P e não-P sem trivialização, ao passo que a quase-verdade de 2003 responde a um problema distinto, o da *parcialidade*, solucionando como reconhecer validade epistêmica a uma teoria que não corresponde integralmente a nenhuma estrutura total, sem que essa parcialidade pressuponha qualquer contradição interna. Uma teoria pode ser quase-verdadeira sem ser, em

[9] Refere-se à concepção semântica de verdade formulada por Alfred Tarski, segundo a qual uma sentença é verdadeira quando corresponde àquilo que descreve, conforme o esquema formal conhecido como Convenção T: uma definição de verdade é adequada se, e somente se, implica todas as instâncias do esquema "'p' é verdadeira se, e somente se, p" (por exemplo: "a neve é branca" é verdadeira se, e somente se, a neve é branca). Tarski exigiu ainda que essa definição fosse formulada em uma metalinguagem distinta e mais forte que a linguagem-objeto à qual se aplica, de modo a evitar paradoxos semânticos como o do mentiroso. É esse padrão que posiciona verdade como correspondência total, bivalente, estabelecida por uma metalinguagem externa, que da Costa e French (2003) contrastam com a noção de quase-verdade, na qual uma sentença pode ser parcialmente verdadeira em relação a uma estrutura de dados incompleta, sem precisar satisfazer o critério tarskiano de verdade plena.

nenhum sentido, contraditória. Transposta ao problema deste ensaio, a distinção rende dois argumentos complementares, mas não equivalentes: os cálculos de 1963 sustentam que o *ch'ixi* pode conter tensões contraditórias sem colapsar; a quase-verdade de 2003 sustenta, independentemente disso, que o *ch'ixi* não precisa ser integrado a um único regime de verdade (o da ciência ocidental) para ser epistemicamente válido enquanto parcial. Assim, o *ch'ixi*, lido por essa chave, não é uma verdade incompleta que espera ser integrada à ciência ocidental para se tornar plenamente verdadeira, nem uma alternativa total que a substituiria; é, ele mesmo, quase-verdadeiro em relação a mais de uma estrutura ao mesmo tempo moderna e não moderna, sem que essa parcialidade seja um defeito a corrigir.

Essa aproximação exige, contudo, uma ressalva que a própria argumentação deste ensaio torna inevitável. Da Costa (1963) formulou sua lógica para resolver problemas internos à matemática e à filosofia da ciência, que, na sua estrutura, são teorias historicamente produtivas, apesar de conterem contradições locais, como o cálculo infinitesimal antes de sua fundamentação rigorosa, e não como categoria política ou decolonial. Transpor sua formalização ao *ch'ixi* sem essa ressalva repetiria, em miniatura, o problema discutido na seção anterior: tomar uma prática situada, aymara, como ilustração de um aparato conceitual alheio, extraindo dela apenas o que confirma uma tese já pronta. O uso proposto aqui é, portanto, deliberadamente parcial: recorre-se a da Costa não para traduzir o *ch'ixi* à lógica formal, o que dissolveria sua especificidade histórica e cosmológica, mas para mostrar, a um público filosófico habituado ao princípio de não contradição como pressuposto inegociável do pensamento rigoroso, que a coexistência de contraditórios sem colapso não é uma leniência retórica, e sim uma possibilidade logicamente demonstrável. O *ch'ixi* permanece, ainda assim, irredutível à formalização: nomeia uma prática de vida, não apenas uma relação entre proposições.

3.3 Contra a resistência pluriversal: duas tentações a recusar

Essa categoria oferece uma alternativa precisa ao vocabulário que opõe, sem mediação, algoritmo e ancestralidade. A tese da "resistência pluriversal" (Vançan, 2025), segundo a qual saberes ancestrais constituiriam mundos autônomos e intraduzíveis, radicalmente exteriores à lógica digital, tem o mérito de proteger a diferença da captura, mas corre o risco de reinstalar uma pureza que a própria história colonial já tornou impossível: comunidades quilombolas, indígenas e campesinas não vivem hoje fora do digital, tampouco puramente dentro dele; vivem-no *ch'ixi*, usando drones para

defender território e cantos para narrar o que o drone não capta, sem que uma prática cancele a outra.

Pensar a IA como zona *ch'ixi* significa recusar duas tentações simétricas. A primeira é a tentação tecnofóbica[10], que trata todo uso do digital por comunidades tradicionais como contaminação ou perda de autenticidade, como se a ancestralidade só fosse legítima quando purificada de qualquer mediação técnica. A segunda é a tentação da fusão harmônica, hoje muito presente no discurso corporativo de "IA ética" e "IA inclusiva", que celebra a incorporação de saberes tradicionais como mais um dado de treinamento, uma curva de diversidade a otimizar, sem alterar em nada a estrutura de propriedade, autoria e extração que sustenta esses sistemas (Wagner, 2018). Essa segunda tentação é a mais perigosa justamente por parecer reparadora: ao incluir cosmovisões indígenas como conteúdo, sem tocar em quem controla a infraestrutura, o capital e os direitos sobre os modelos, a "IA inclusiva" produz uma síntese fictícia que Rivera Cusicanqui recusaria com a mesma firmeza com que recusa a mestiçagem oficial.

A epistemologia *ch'ixi*, aplicada à IA, propõe então uma terceira via: nem a comunidade tradicional purificada de todo digital, nem o algoritmo purificado por inclusão de conteúdo ancestral, mas o reconhecimento de que ambos coexistem em tensão não resolvida, e que essa tensão, longe de ser um problema a superar, é o próprio lugar onde a crítica e a prática política acontecem. Não se trata de decidir se a IA é ou não compatível com a ancestralidade em abstrato, mas de examinar, caso a caso, prática a prática, quem ganha e quem perde em cada configuração concreta desse entrelaçamento.

3.4 Ch'ixi em prática: a soberania de dados indígenas

Essa arquitetura conceitual não precisa permanecer no plano da metáfora: já existe um caso institucional que a realiza. Em 2019, a Aliança Global de Dados Indígenas [Global Indigenous Data Alliance - GIDA], reunindo redes de soberania de dados indígenas dos Estados Unidos, Nova Zelândia e Austrália, publicou os Princípios CARE[11] [*Collective Benefit, Authority to Control,*

[10] A oposição entre "tentação tecnofóbica" e "tentação da fusão harmônica" é uma categoria analítica proposta pelas autoras deste ensaio para nomear os dois desvios simétricos que a epistemologia ch'ixi permite evitar; não corresponde a uma formulação de Rivera Cusicanqui, ainda que dela derive.

[11] Os Princípios CARE foram formulados a partir de uma oficina intitulada "Indigenous Data Sovereignty Principles for the Governance of Indigenous Data", organizada por Stephanie Russo Carroll e Maui Hudson em novembro de 2018, em Gaborone, Botsuana, no âmbito do Grupo de Interesse Internacional em Soberania de Dados Indígenas da Research Data Alliance. O documento final, publicado em setembro de 2019 pela Aliança Global de Dados Indígenas (GIDA), reúne contribuições de redes de soberania de dados indígenas dos Estados Unidos, da Nova Zelândia (Te Mana Raraunga – Māori Data Sovereignty Network) e da Austrália (Maiam nayri Wingara Aboriginal and Torres Strait

Responsibility, Ethics] para a Governança de Dados Indígenas: Benefício Coletivo, Autoridade para Controlar, Responsabilidade e Ética (Carroll et al., 2020). Os princípios nasceram de uma tensão nomeada pelos próprios formuladores: de um lado, proteger direitos indígenas sobre seus dados e conhecimentos tradicionais; de outro, a pressão por dados abertos e aprendizado de máquina que caracteriza a pesquisa contemporânea (Carroll et al., 2020). A resposta não é a recusa do digital nem sua aceitação irrestrita sob os princípios FAIR [*Findable, Accessible, Interoperable, Reusable*] que orientam, no mesmo acordo entabulado, a ciência de dados aberta: localizável, acessível, interoperável e reutilizável. Assim, os mesmos dados podem estar simultaneamente disponíveis para uso científico e sob autoridade indígena de controle, sem que uma condição cancele a outra, reivindicando a coexistência controlada de predicados contraditórios (aberto e soberano) como o mesmo tipo de coexistência que os cálculos de da Costa (1963) mostram ser formalmente possível em outro domínio, e que o *ch'ixi* nomeia, em registro próprio e anterior a qualquer formalização, como modo de vida. Não é apenas metáfora aplicável à IA: é protocolo em vigor, com adesão de instituições de pesquisa em diferentes países, que subverte a lógica da contradição ao recusar-se a escolher entre os dois polos que a tornariam trivial: o silêncio de dados ou a extração de dados. Insiste, em vez disso, em ocupar ambos a um só tempo, sob termos que a própria comunidade define.

4. SOCIOLOGIA DA IMAGEM E CONTRA-NARRATIVAS ALGORÍTMICAS

Antes de escrever sobre *ch'ixi*, Rivera Cusicanqui já havia elaborado uma "sociologia da imagem" a partir da história colonial andina (Rivera Cusicanqui, 2015): uma reflexão sobre quem detém o direito de narrar visualmente o outro, e sobre como as imagens coloniais que vão do cronista ao fotógrafo etnográfico, fixam o indígena em um tempo passado, negando-lhe coetaneidade[12] com o presente, mecanismo que a antropologia já havia nomeado como negação da coetaneidade (Fabian, 1983). Esta é uma reflexão que antecipa, com décadas de vantagem, o problema central dos sistemas de IA generativa contemporâneos: quem treina os modelos que produzem imagens e textos

Islander Data Sovereignty Collective). Os Princípios CARE foram concebidos explicitamente como complemento aos Princípios FAIR (Findable, Accessible, Interoperable, Reusable), que orientam a ciência de dados aberta desde 2016: enquanto o FAIR é centrado no dado, o CARE é centrado nas pessoas e nos propósitos aos quais o dado se refere.

[12] Coetaneidade traduz o termo *coevalness*, cunhado por Johannes Fabian (1983) para designar o compartilhamento de um mesmo tempo entre observador e observado. Fabian denominou "negação da coetaneidade" (*denial of coevalness*), ou alocronismo, o dispositivo discursivo pelo qual a antropologia clássica situa os povos estudados em um tempo distinto do presente do pesquisador, tratando-os como sobrevivências de estágios anteriores da humanidade, tal como o "primitivo" ou o "tradicional", mesmo quando compartilham o mesmo momento histórico da observação. Para Fabian, esse alocronismo não é efeito colateral inocente da narrativa etnográfica, mas cumpre função política: ao negar a contemporaneidade do outro, autoriza-se sua administração e tutela como se pertencesse a um tempo já superado. Trata-se, portanto, da ideia de que é um *dispositivo de poder*, não uma constatação neutra de tempo).

sobre povos indígenas e quilombolas, com que arquivo, e sob que direito de resposta essas populações contam quando o sistema as representa. Exemplos já discutidos em trabalho anterior de uma das autoras deste ensaio (Vançan, 2025) podem ser relidos sob essa chave, não como ilustrações de "resistência pluriversal" genérica, mas como disputas específicas pela sociologia da própria imagem. O uso de câmeras e redes sociais por jovens indígenas para registrar e denunciar invasões territoriais não é apenas apropriação instrumental de ferramenta colonial, mas uma reversão do dispositivo de captura da imagem: quem antes era objeto fotografado passa a decidir o que, quando e como será mostrado.

Da mesma forma, rádios comunitárias quilombolas que utilizam plataformas digitais para ampliar sua voz não estão apenas "resistindo à captura digitocrática" (Vançan, 2025) em termos abstratos; estão disputando, no sentido preciso que Rivera Cusicanqui dá ao termo, o controle sobre a própria narrativa de si, o que a autora chamaria de recusa a serem, mais uma vez, falados por outros. Essa reversão do aparelho técnico já havia sido descrita por Fanon (1959) a propósito do rádio na revolução argelina: o mesmo dispositivo que serviu à administração colonial como instrumento de vigilância e propaganda tornou-se, apropriado pela resistência, meio pelo qual a nação em formação passou a narrar a si mesma, sem que o aparelho deixasse de ser, materialmente, o mesmo objeto. O rádio colonial e o rádio revolucionário não são duas tecnologias distintas, mas são a mesma tecnologia sob relações de propriedade e narrativa invertidas, o que é, precisamente, o tipo de coexistência contraditória que a categoria *ch'ixi* nomeia: não a substituição de uma tecnologia "ancestral" por uma "moderna", nem a purificação de uma pela outra, mas a mesma materialidade técnica ocupada por forças em disputa. Essa relocalização importa porque desloca o critério de avaliação.

Sob a chave da "resistência pluriversal", bastaria constatar que uma comunidade usa tecnologia digital para afirmar sua vitalidade epistêmica. Sob a chave *ch'ixi* e da sociologia da imagem, a pergunta se torna mais exigente: quem detém os dados gerados por esse uso, quem lucra com eles, quem pode revogar o acesso, e a comunidade mantém autoria sobre sua própria narrativa ou apenas alimenta, com sua imagem, um sistema que ela não controla? Essa exigência de sustentar, sem colapso, que a mesma prática possa ser simultaneamente resistência epistêmica e captura extrativista tem, no plano metodológico, um paralelo esclarecedor naquilo que a lógica paraconsistente de Newton da Costa (1963) demonstra ser possível em sistemas formais: circunscrever a contradição em vez de resolvê-la em veredito único. O paralelo, como já esclarecido na seção 3.2, é heurístico: a legitimidade política de sustentar essa ambivalência decorre da análise concreta da relação entre a comunidade e a plataforma, não da lógica formal. A diferença entre uma

rádio comunitária que hospeda seu próprio conteúdo e um perfil que depende de algoritmos de recomendação de uma plataforma privada não é de grau, mas de estrutura e é exatamente esse tipo de distinção que uma leitura meramente oposicional (tecnologia versus tradição) tende a apagar.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deslocar a crítica decolonial da IA do vocabulário da oposição para o vocabulário *ch'ixi* não é um exercício de nuance terminológica, mas uma mudança de critério: tem consequências práticas para como se pesquisa, ensina e pratica a filosofia da tecnologia a partir da América Latina. Em primeiro lugar, obriga a uma autocrítica que este ensaio tentou exercer, e não apenas anunciar, ao interrogar, na seção 2, o colonialismo interno da própria produção acadêmica decolonial: se ela cita comunidades como sujeitos de prática situada ou as converte em exemplo ilustrativo de uma tese já decidida de antemão. Essa pergunta, contudo, não se responde uma vez por todas; precisa ser refeita a cada novo texto, inclusive nos que sucederem este. Em segundo lugar, desloca a pergunta de "a IA é colonial ou emancipatória" para perguntas mais precisas e mais difíceis de responder em abstrato: quem controla a infraestrutura, quem detém autoria sobre os dados, que reciprocidade concreta existe entre quem pesquisa e quem é pesquisado.

Os Princípios CARE de governança de dados indígenas e a distinção estrutural entre a rádio comunitária que hospeda seu próprio conteúdo e o perfil refém de algoritmos de plataforma mostram que essas perguntas já têm resposta institucional e prática em curso, ainda que parcial e desigual: não se trata de um programa de pesquisa a inaugurar, mas de um deslocamento a reconhecer e ampliar.

Uma epistemologia *ch'ixi* da IA não promete uma síntese pacificada entre algoritmo e ancestralidade, tampouco uma separação que preserve a pureza de um lado contra a contaminação do outro. Propõe reconhecer que a inteligência artificial e os saberes ancestrais já coexistem, em tensão não resolvida, no mesmo território, na mesma comunidade, às vezes na mesma pessoa e que essa tensão, como a lógica paraconsistente ajudou a mostrar sem a fundamentar, pode ser nomeada e sustentada sem exigir sua resolução em síntese ou sua dissolução em contradição trivial. É justamente nessa zona não resolvida, e não em sua superação, que se pode formular uma crítica filosófica capaz de acompanhar, sem se deixar capturar por otimismo ou por nostalgia, a disputa concreta pelo controle sobre o digital.

DECLARAÇÃO DE USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Ferramentas de inteligência artificial foram utilizadas em fases específicas e delimitadas da produção deste ensaio, sem substituir a autoria ou a elaboração teórica das signatárias. O Grammarly foi utilizado para revisão gramatical e de estilo. O Perplexity e o Consensus foram utilizados na localização e triagem preliminar de fontes acadêmicas relevantes aos temas tratados. O Claude (Anthropic) foi utilizado sobretudo como interlocutor em discussões filosóficas sobre a argumentação do ensaio, precisamente e especialmente, testando a consistência de aproximações conceituais, apontando tensões e ressalvas a considerar, e secundariamente no apoio à verificação bibliográfica. Todo o conteúdo submetido foi escrito, revisado e reescrito pelas autoras, que assumem integral responsabilidade pelo conteúdo final, incluindo a verificação de todas as citações, interpretações e argumentos apresentados.Nenhuma ferramenta de IA foi utilizada para gerar conclusões teóricas ou interpretações originais, que são de exclusiva autoria das signatárias. Nesse sentido, a própria produção deste ensaio ocorre em zona *ch'ixi*: nem redigido por inteligência artificial, nem produzido em pureza alheia a ela, mas elaborado no entrelaçamento tenso entre discussão filosófica humana e ferramentas de apoio, sem que uma instância dissolva ou substitua a outra. O uso desses recursos, ele mesmo, ilustra em plano metodológico a tese do ensaio: não a substituição do pensamento situado por automação, nem sua pureza asséptica em relação a ela, mas o entrelaçamento não resolvido de ambos, sob autoria e responsabilidade que permanecem, em última instância, humanas.

REFERÊNCIAS

ANGWIN, Julia et al. Machine Bias. **ProPublica**, 23 mai. 2016. Disponível em: https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing. Acesso em: 14 Jul. 2026.

ARISTÓTELES. Metafísica. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. Bauru: Edipro, 2012.

BHABHA, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

CARROLL, Stephanie Russo et al. The CARE Principles for Indigenous Data Governance. **Data Science Journal**, v. 19, n. 43, p. 1-12, 2020.

CHOULDECHOVA, Alexandra. Fair prediction with disparate impact: a study of bias in recidivism prediction instruments. Big Data, v. 5, n. 2, p. 153-163, 2017.

DA COSTA, Newton C. A. *Sistemas formais inconsistentes*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1963.

DA COSTA, Newton C. A.; FRENCH, Steven. *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

DIETERICH, William; MENDOZA, Christina; BRENNAN, Tim. COMPAS Risk Scales: Demonstrating Accuracy Equity and Predictive Parity. Northpointe Inc., 2016.

D'OTTAVIANO, Ítala M. L. Expoente da lógica contemporânea, Newton da Costa morre aos 94 anos. **Jornal da Unicamp**, Campinas, 17 abr. 2024. Disponível em: https://jornal.unicamp.br/noticias/2024/04/17/expoente-da-logica-contemporanea-newton-da-costa-morre-aos-94-anos/. Acesso em: 12 jul. 2026.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.** Quito: Abya-Yala, 1998.

FABIAN, Johannes. **Time and the other: how anthropology makes its object.** New York: Columbia University Press, 1983.

FANON, Frantz. Ici la voix d'Algérie. In: FANON, Frantz. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero, 1959. p. 51-82.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GONÇALVES, Chryslen Mayra Barbosa. **Epistemologias manchadas: mestiçagem e sujeitos políticos da descolonização na Bolívia andina.** 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 2019.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Sociología de la explotación.** México: Siglo XXI, 1969.

KLEINBERG, Jon; MULLAINATHAN, Sendhil; RAGHAVAN, Manish. Inherent trade-offs in the fair determination of risk scores. arXiv preprint arXiv:1609.05807, 2016.

MILLA VILLENA, Carlos. Génesis de la cultura andina. 3. ed. Lima: Fondo Editorial C.A.P., 1992.

NARVÁEZ, Nora; BARBER, Kattalin. Silvia Rivera Cusicanqui: "Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano". **El Salto Diario**, Feminismo poscolonial, 17 fev. 2019. Disponível em: https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena. Acesso em: 12 jul. 2026.

PRIEST, Graham. In Contradiction: A Study of the Transconsistent. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais — perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126.

QUINTERO, Pablo. Colonialismo interno, Neocolonialismo, Colonialidade do Poder: Contribuições, limites e problemas dos modelos teóricos sobre os povos indígenas e as situações coloniais na América Latina. **In:** 31ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2018, Brasília. **Trabalhos da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia.** Brasília: Universidade de Brasília, 2018. p. 1-12.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen: ensayos.** Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores.** Tradução de Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par la relation. **Réseaux**, Paris, n. 177, p. 163-196, 2013.

TARSKI, Alfred. Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. **Studia Philosophica**, v. 1, p. 261-405, 1935.

TARSKI, Alfred. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 4, n. 3, p. 341-376, 1944.

TELLO, Andrés. Sobre el colonialismo digital: datos, algoritmos y colonialidad tecnológica del poder en el sur global. *Inmediaciones de la Comunicación*, Montevideo, v. 18, n. 2, p. 89-110, dez. 2023.

TINTA LIMÓN EDICIONES. Principio Silvia Rivera Cusicanqui: fragilizar el pensamiento para hacerlo rebelde. Prólogo à edição de *Ch'ixinakax utxiwa*. Buenos Aires: Tinta Limón, [s.d.]. Disponível em: https://tintalimon.com.ar/post/principio-silvia-rivera-cusicanqui-fragilizar-el-pensamiento-para-hacerlo-rebelde/. Acesso em: 14 jul. 2026.

VANÇAN, Alianna Caroline Sousa Cardoso. Governamentalidade algorítmica e resistência pluriversal: tensões entre saberes digitocráticos e ancestrais no Sul Global. **In:** SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO, 33., 2025, Cuiabá. **Anais do 33º Seminário de Educação (SemiEdu): confluências entre saberes quilombolas, indígenas, campesinos e acadêmicos na construção de educações**

decoloniais. Cuiabá: UFMT/Instituto de Educação, 2025. v. 14, p. 82-92. ISSN 2447-8776. Disponível em: https://setec.ufmt.br/eventos/semiedu/anais-2025/. Acesso em: 08 Jun. 2026

WAGNER, Ben. Ethics as an escape from regulation: from ethics-washing to ethics-shopping. In: HILDEBRANDT, Mireille (Ed.). **Being profiled: cogitas ergo sum**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018. p. 84-89.

ZAVALETA MERCADO, René. Las masas en noviembre. In: ZAVALETA MERCADO, René (Org.). Bolivia Hoy. México: Siglo XXI, 1983.

Autoras:

Alianna Caroline Sousa Cardoso Vançan

Professora Assistente do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT; Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas – UFPel; Mestra em Filosofia e Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT – ORCID https://orcid.org/0000-0001-8570-627X

Michele Marta Moraes Castro

Doutora e Mestra em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT; pesquisadora do grupo de estudos Laboratório de Estudos sobre Tecnologias da Informação e Comunicação na Educação (CNPq) da UFMT; Professora do Instituto Cuiabano de Educação (ICE)

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4902-3815



Nietzsche e o livro de Isaías: entre a morte de Deus e a esperança messiânica

Nietzsche and the book of Isaiah: between the death of god and messianic hope

Marco Aurélio da Silva

Resumo

Este artigo investiga criticamente as tensões filosóficas, hermenêuticas e civilizacionais entre Friedrich Nietzsche e o Livro de Isaías, recusando interpretações simplificadoras que reduzem essa relação à oposição entre ateísmo e religião. Partindo da genealogia nietzschiana da moral e da crítica à transcendência metafísica, o estudo analisa em que medida a tradição profética hebraica participa da constituição da moral ascética denunciada por Nietzsche e, simultaneamente, em que medida a experiência profética isaiana ultrapassa essa interpretação ao constituir-se como linguagem de denúncia histórica, resistência política e crítica da decadência civilizacional. Entre a voz do profeta que anuncia juízo sobre reis, impérios e injustiças e a voz do filósofo que proclama a morte de Deus diante do colapso espiritual do Ocidente, emerge uma disputa radical pelo sentido da existência humana. O artigo examina os problemas da culpa, do ressentimento, do sofrimento, da esperança messiânica, do niilismo e da criação de valores, articulando hermenêutica filosófica, genealogia da moral e filosofia da religião em diálogo com Martin Heidegger, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, Walter Benjamin e Northrop Frye. Sustenta-se como tese central que Isaías e Nietzsche, embora situados em horizontes ontológicos inconciliáveis, constituem vozes rivais da crise do Ocidente: um insiste que sem transcendência a história sucumbe à violência absoluta; o outro denuncia precisamente a transcendência como origem do niilismo e da negação da vida.

Conclui-se que o confronto entre Isaías e Nietzsche permanece decisivo para compreender a crise contemporânea do sentido, da linguagem e da condição humana após o colapso dos fundamentos metafísicos tradicionais.

Palavras-chave: Nietzsche; Isaías; niilismo; transcendência; moral profética; crise civilizacional.

Abstract

This article critically investigates the philosophical, hermeneutic, and civilizational tensions between Friedrich Nietzsche and the Book of Isaiah, rejecting reductive interpretations that confine their relationship to a mere opposition between atheism and religion. Drawing upon Nietzsche's genealogy of morality and his critique of metaphysical transcendence, the study examines to what extent the Hebrew prophetic tradition participates in the ascetic morality denounced by Nietzsche and, at the same time, how Isaian prophecy exceeds such interpretation by constituting a language of historical denunciation, political resistance, and critique of civilizational decay. Between the voice of the prophet proclaiming judgment against kings, empires, and injustice and the voice of the philosopher announcing the death of God amid the spiritual collapse of the West, there emerges a radical dispute over the meaning of human existence. The article explores the problems of guilt, resentment, suffering, messianic hope, nihilism, and the creation of values through an interdisciplinary dialogue involving philosophical hermeneutics, genealogy of morality, and philosophy of religion, engaging critically with Martin Heidegger, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, Walter Benjamin, and Northrop Frye. The central thesis argues that Isaiah and Nietzsche, although situated within irreconcilable ontological horizons, emerge as rival voices of the Western crisis: one insists that without transcendence history collapses into absolute violence, while the other denounces transcendence itself as the origin of nihilism and the negation of life. The study concludes that the confrontation between Isaiah and Nietzsche remains crucial for understanding the contemporary crisis of meaning, language, and human existence after the collapse of traditional metaphysical foundations.

Keywords: Nietzsche; Isaiah; nihilism; transcendence; prophetic morality; civilizational

Introdução

A relação entre Friedrich Nietzsche e a tradição bíblica permanece como um dos problemas mais densos e controversos da filosofia contemporânea porque envolve não apenas a crítica da religião,

mas uma disputa radical em torno dos fundamentos morais, metafísicos, políticos e civilizatórios do Ocidente. Em grande parte da recepção acadêmica, tal relação foi frequentemente reduzida a uma oposição simplificadora entre “ateísmo” e “fé”, “filosofia” e “teologia”, “modernidade” e “tradição religiosa”. Essa leitura, entretanto, obscurece o verdadeiro alcance da crítica nietzschiana e empobrece a complexidade histórica da literatura profética hebraica. Nietzsche não se limita a negar Deus ou a atacar o cristianismo institucional; sua filosofia constitui uma investigação genealógica sobre a origem dos valores que estruturaram a civilização ocidental. O problema central desloca-se, portanto, da crença para a moral, da religião para a produção histórica do sentido, da metafísica para os mecanismos de domesticação da existência.

Nesse horizonte, a tradição profética bíblica particularmente o Livro de Isaías, adquire relevância filosófica singular. Isaías não pode ser reduzido a um discurso exclusivamente espiritual ou escatológico. Sua profecia emerge em um contexto histórico concreto de crise política, expansão imperial assíria, colapso institucional de Judá, concentração de riqueza, exploração econômica e corrupção das elites de Jerusalém. A linguagem profética nasce, assim, da experiência histórica da ruína. O profeta denuncia governantes injustos, sacerdotes corrompidos, acúmulo de propriedade e degradação ética da vida coletiva. Em Isaías 1, a crítica ao ritual religioso desvinculado da justiça social revela a centralidade política de sua profecia: o culto torna-se ilegítimo quando separado da defesa do órfão, da viúva e do oprimido. Já em Isaías 5, a condenação daqueles que “ajuntam casa a casa e campo a campo” explicita crítica social dirigida à concentração de terras e à destruição da vida comunitária. A transcendência, nesse contexto, não opera apenas como promessa de salvação ultramundana, mas como princípio crítico de desnaturalização do poder histórico.

É precisamente nesse ponto que o encontro entre Nietzsche e Isaías torna-se filosoficamente fecundo. Ambos aparecem como intérpretes radicais da decadência de sua época. Ambos diagnosticam processos históricos de corrupção civilizacional. Ambos denunciam formas de falsificação da vida coletiva. Contudo, aquilo que cada um entende por decadência revela divergência ontológica profunda. Para Nietzsche, a decadência nasce da negação da vida promovida pela moral ascética. A tradição judaico-cristã teria transformado fraqueza em virtude, sofrimento em valor espiritual e renúncia em superioridade moral. Em Genealogia da Moral, o filósofo identifica na moral sacerdotal a produção histórica do ressentimento: incapazes de exercer potência efetiva sobre o mundo, os fracos transformam sua impotência em princípio ético universal. O niilismo emerge quando a existência concreta passa a ser julgada a partir de ideais transcendentes que depreciam a imanência da vida.

Isaías, entretanto, opera com diagnóstico distinto da crise histórica. A decadência não decorre da afirmação da compaixão ou da transcendência, mas da ruptura da justiça coletiva, da corrupção política e da destruição da responsabilidade ética comunitária. O problema central não é o excesso de moralidade, mas precisamente a degradação histórica da justiça. A crítica isaiana à violência das elites, à idolatria do poder e à instrumentalização da religião revela uma concepção segundo a qual a ruína histórica nasce da perversão da ordem ética e social. Dessa forma, enquanto Nietzsche interpreta a transcendência como sintoma de negação da vida, Isaías compreende a transcendência como instância crítica capaz de julgar historicamente a corrupção do poder humano. Surge, então, uma tensão decisiva: aquilo que Nietzsche denuncia como moral da decadência aparece, em Isaías, como linguagem de resistência histórica.

Essa tensão impede tanto a redução apologética de Isaías quanto a simplificação antirreligiosa de Nietzsche. O profeta não pode ser compreendido apenas como representante da resignação espiritual, assim como Nietzsche não pode ser interpretado apenas como destruidor da religião. Ambos constituem formas concorrentes de interpretação da crise civilizacional. Isaías interpreta a história a partir da soberania divina e da exigência ética da justiça; Nietzsche interpreta a história a partir da genealogia dos valores e da crítica da metafísica ocidental. O primeiro compreende o sofrimento como expressão histórica da ruptura moral coletiva; o segundo denuncia a glorificação do sofrimento como mecanismo de domesticação da vida. Ambos, entretanto, compartilham uma percepção radical da falsidade das estruturas sociais estabelecidas.

A própria linguagem utilizada por ambos evidencia essa aproximação paradoxal. Isaías não escreve como sistematizador teológico abstrato, mas como anunciador da crise histórica. Sua escrita é marcada por imagens apocalípticas, metáforas violentas, oráculos de julgamento e promessas de restauração. De maneira semelhante, Assim Falou Zaratustra abandona deliberadamente o modelo tradicional do tratado filosófico e aproxima-se estruturalmente da linguagem profética. Zaratustra desce da montanha para anunciar a morte de Deus e a necessidade de criação de novos valores. Sua fala assume tom performativo, simbólico e oracular. Nietzsche combate a metafísica cristã utilizando uma forma literária profundamente próxima da tradição profética que critica. Tal ambiguidade revela que sua ruptura com a tradição bíblica não elimina completamente sua proximidade estrutural com ela.

Nesse sentido, o problema filosófico central deste artigo consiste em investigar em que medida a crítica nietzschiana da transcendência e da moral ascética pode ser aplicada ao Livro de Isaías sem reduzir a tradição profética a uma interpretação homogênea do ressentimento religioso. Trata-se de compreender não apenas se Isaías participa da genealogia da moral denunciada por Nietzsche, mas

também se sua experiência profética contém elementos políticos, históricos, poéticos e éticos que resistem à redução da religião ao niilismo. Mais do que estabelecer oposição entre filosofia e religião, o artigo busca analisar o confronto entre duas ontologias da crise histórica: de um lado, a crítica nietzschiana da decadência produzida pela metafísica moral; de outro, a interpretação isaiana da ruína civilizacional como consequência da corrupção da justiça.

O objetivo geral consiste em analisar criticamente as tensões entre transcendência, moral profética, sofrimento, niilismo e afirmação da existência na relação entre Nietzsche e o Livro de Isaías. Especificamente, pretende-se: investigar a genealogia nietzschiana da moral judaico-cristã; examinar o conceito de decadência em Nietzsche e Isaías; analisar a relação entre transcendência e crítica histórica na tradição profética; compreender a tensão entre niilismo e esperança messiânica; interpretar o problema do sofrimento e da compaixão; e investigar as aproximações estruturais entre linguagem profética e escrita filosófico-poética.

A hipótese central sustenta que, embora Nietzsche critique radicalmente a tradição judaico-cristã como produtora de moral ascética e niilismo, o Livro de Isaías apresenta elementos de crítica histórica, denúncia política e intensidade estética que impedem sua redução à lógica do ressentimento religioso. A profecia isaiana não representa apenas submissão transcendental, mas constitui forma de resistência simbólica e interpretação radical da crise civilizacional. A relação entre Nietzsche e Isaías revela-se, assim, ambígua e dialética: ambos denunciam a decadência histórica, mas divergem radicalmente quanto às origens da crise, ao significado do sofrimento e à possibilidade de redenção.

A tese defendida neste estudo afirma que Nietzsche e Isaías representam dois diagnósticos concorrentes da crise da civilização ocidental. Enquanto Isaías compreende a decadência como ruptura da justiça e afastamento da soberania divina, Nietzsche interpreta a decadência como resultado da negação da vida produzida pela moral transcendente. O confronto entre ambos revela duas respostas radicalmente distintas para o problema do sentido humano: a esperança escatológica fundada na justiça divina e a afirmação imanente da existência por meio da criação trágica de valores.

Do ponto de vista metodológico, o artigo articula genealogia da moral como método crítico-histórico de investigação dos valores, hermenêutica filosófica da linguagem simbólica e análise discursiva da tradição profética. O diálogo com Martin Heidegger, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Gilles Deleuze, Walter Benjamin e Northrop Frye permite evitar tanto interpretações teológicas

dogmáticas quanto leituras simplificadoras da crítica nietzschiana da religião, buscando compreender a dimensão histórica, política, simbólica e estética da profecia.

A estrutura do artigo organiza-se em quatro movimentos analíticos interdependentes. Na primeira seção, examina-se a genealogia nietzschiana da moral e sua crítica à tradição profética, discutindo ressentimento, culpa, ascetismo e decadência. Na segunda, analisa-se a figura do profeta em Isaías e do filósofo em Nietzsche, enfatizando linguagem, performatividade discursiva e crítica histórica. Na terceira seção, discute-se a tensão entre niilismo e esperança messiânica, investigando as diferentes respostas de Nietzsche e Isaías à crise do sentido. A quarta seção aborda o problema do sofrimento, da compaixão e da redenção, confrontando a figura do servo sofredor isaiano com a crítica nietzschiana da glorificação moral da dor.

A relevância deste estudo reside precisamente na tentativa de construir uma leitura interdisciplinar capaz de compreender Nietzsche e Isaías não como representantes abstratos de "ateísmo" e "religião", mas como intérpretes rivais da decadência histórica e da crise civilizacional do Ocidente. Ao aproximar filosofia, hermenêutica, crítica cultural e teologia política, o artigo busca demonstrar que a tensão entre transcendência e afirmação da vida permanece central para compreender os impasses contemporâneos ligados ao niilismo, à crise dos valores, à violência política e à disputa em torno do sentido da existência humana.

A genealogia da moral e a crítica da tradição profética

A crítica formulada por Friedrich Nietzsche à tradição judaico-cristã constitui uma das mais profundas tentativas modernas de desmontar os fundamentos morais da civilização ocidental. Entretanto, reduzir essa crítica a um simples ataque à religião significa obscurecer o verdadeiro alcance de seu projeto filosófico. Nietzsche não combate apenas a crença em Deus, mas uma determinada estrutura metafísica de interpretação da existência que, segundo ele, transformou a vida em culpa, o sofrimento em virtude e a renúncia em ideal moral. Em Genealogia da Moral, a moral deixa de ser compreendida como princípio universal transcendente e passa a ser investigada como produto histórico das relações de força. O filósofo desloca a pergunta clássica da ética, "o que é o bem?", para uma questão radicalmente genealógica: "quem produziu o bem, em quais condições históricas e com quais interesses?". A moral passa, então, a ser interpretada como campo de disputa política, psicológica e civilizatória.

Essa ruptura metodológica altera profundamente a compreensão da tradição religiosa. Para Nietzsche, os valores dominantes do Ocidente não nasceram da afirmação da vida, mas da reação

dos impotentes diante daqueles que possuíam força, potência e capacidade criadora. A chamada "moral dos escravos" emerge quando o ressentimento transforma a fraqueza em superioridade ética. Aquilo que os aristocratas antigos afirmavam como expressão da grandeza humana coragem, expansão, orgulho, intensidade vital, é reinterpretado como pecado, violência ou corrupção moral. Em contrapartida, humildade, submissão, obediência e sofrimento tornam-se virtudes. O ressentimento não destrói diretamente a força; ele a desqualifica moralmente. A genealogia nietzschiana identifica precisamente nesse movimento a origem da moral ascética que culminaria no cristianismo.

Todavia, quando Nietzsche aproxima a tradição profética hebraica dessa inversão moral, surge um problema hermenêutico decisivo. O Livro de Isaías não pode ser compreendido apenas como antecipação da moral da resignação denunciada por Nietzsche. Isaías emerge em contexto histórico marcado por guerras, desigualdade social, corrupção das elites de Jerusalém, concentração de riquezas e crise política do reino de Judá. Sua linguagem profética nasce da experiência concreta da ruína histórica e não simplesmente da elaboração abstrata de um sistema moral transcendente. O profeta não fala prioritariamente sobre culpa individual; ele denuncia estruturas coletivas de injustiça. Em Isaías 1, por exemplo, a crítica dirige-se diretamente ao ritual religioso esvaziado de responsabilidade ética: "aprendei a fazer o bem; praticai o que é reto; ajudai o oprimido; fazei justiça ao órfão; tratai da causa das viúvas". A crítica profética não se limita ao pecado metafísico; ela alcança o funcionamento material da sociedade.

Nesse aspecto, Isaías introduz um problema que resiste parcialmente à leitura genealógica nietzschiana. Se Nietzsche interpreta a moral religiosa como mecanismo de domesticação da vida, Isaías utiliza precisamente a transcendência como instrumento de desnaturalização do poder histórico. Deus, no discurso profético, não legitima automaticamente a ordem social existente; ao contrário, torna-se fundamento da crítica radical às elites políticas e econômicas. A soberania divina relativiza a soberania dos reis. A transcendência funciona, assim, não apenas como promessa de salvação ultramundana, mas como linguagem ética de confrontação histórica. O profeta denuncia acumulação de riquezas, exploração econômica e corrupção institucional. Em Isaías 5, a condenação daqueles que "ajuntam casa a casa e campo a campo" revela uma crítica explícita à concentração de propriedade e à desigualdade social. O problema central do texto não é a negação da vida terrena, mas a degradação histórica da justiça.

Esse ponto produz uma tensão filosófica decisiva entre Nietzsche e Isaías. Para Nietzsche, a transcendência constitui mecanismo de desvalorização da existência concreta. A promessa de um além-mundo impede a afirmação trágica da realidade. Em O Anticristo, o filósofo sustenta que o

cristianismo transformou a compaixão em princípio supremo e, com isso, converteu o sofrimento em fundamento moral da civilização. O problema da religião não estaria apenas em suas crenças, mas no fato de glorificar a fraqueza e transformar a impotência em virtude espiritual. Entretanto, Isaías parece operar em direção parcialmente distinta. Sua denúncia não glorifica simplesmente os fracos; ela denuncia a injustiça produzida pelos fortes. O sofrimento, em Isaías, não é automaticamente santificado; ele aparece como consequência histórica da corrupção social e da ruptura da justiça coletiva.

Nesse sentido, Isaías pode ser lido não apenas como representante da transcendência religiosa, mas como crítico radical da decadência civilizacional. E precisamente aqui emerge uma aproximação inesperada com Nietzsche. Ambos interpretam sua época como experiência de crise histórica profunda. Ambos denunciam sociedades corroídas internamente por formas de falsidade moral. Ambos desconfiam da superficialidade das instituições estabelecidas. Ambos assumem a linguagem como instrumento de ruptura. Contudo, enquanto Nietzsche interpreta a decadência como resultado da negação da vida produzida pela moral ascética, Isaías compreende a decadência como consequência da corrupção da justiça e da destruição da aliança ética entre povo, poder e transcendência.

A diferença é decisiva porque revela duas ontologias distintas da crise histórica. Nietzsche entende a decadência como enfraquecimento da vontade de potência. O homem moderno tornou-se incapaz de criar valores porque permanece aprisionado a ideais metafísicos decadentes. O niilismo surge quando os valores transcendentes perdem credibilidade, mas continuam organizando inconscientemente a cultura ocidental. Isaías, ao contrário, interpreta a crise a partir da ruptura da ordem moral inscrita na relação entre justiça e soberania divina. Não é o excesso de transcendência que produz a ruína histórica, mas a perda da responsabilidade ética coletiva. Onde Nietzsche vê ressentimento, Isaías vê corrupção. Onde Nietzsche denuncia culpa interiorizada, Isaías denuncia violência social objetiva.

Essa divergência torna-se ainda mais complexa quando se observa a questão do sofrimento. Em Isaías 53, a figura do servo sofredor aparece associada à permanência ética diante da violência histórica. O sofrimento não possui apenas dimensão individual; ele assume significado coletivo e político. A dor do servo representa a experiência histórica de um povo submetido à destruição, ao exílio e à opressão. Nietzsche, entretanto, interpreta a glorificação do sofrimento como uma das expressões máximas da moral decadente. Para ele, transformar a dor em valor espiritual significa impedir a superação afirmativa da existência. A compaixão prolongaria o sofrimento ao invés de criar potência. Contudo, a leitura isaiana introduz uma dimensão que Nietzsche tende a subestimar:

a possibilidade de que o sofrimento seja não celebração da fraqueza, mas denúncia da violência estrutural da história.

A contribuição de Paul Ricoeur torna-se fundamental para compreender essa tensão. Ricoeur demonstra que o símbolo religioso não opera apenas como mecanismo de alienação, mas como linguagem de interpretação radical da experiência humana. O discurso profético não se reduz à moral disciplinadora; ele produz imaginação ética e reorganização simbólica do mundo histórico. Em Isaías, o símbolo não paralisa a ação; ele convoca transformação histórica. O profeta rompe a naturalização da injustiça precisamente porque introduz uma instância transcendente de julgamento capaz de relativizar o poder político existente.

De maneira semelhante, Walter Benjamin observa que a tradição profética contém potência crítica contra a linearidade triunfal da história. A profecia interrompe a normalização da barbárie. Isaías não anuncia apenas redenção futura; ele denuncia o presente histórico como estruturalmente injusto. Essa dimensão aproxima o profeta da própria radicalidade crítica de Nietzsche. Ambos recusam reconciliações fáceis com o mundo existente. Ambos percebem que a civilização produz formas sofisticadas de violência moral e política. Contudo, enquanto Isaías ainda acredita em uma justiça transcendente capaz de redimir a história, Nietzsche sustenta que qualquer esperança metafísica prolonga precisamente o niilismo que destrói a potência da vida.

A própria linguagem utilizada por ambos revela essa proximidade paradoxal. Isaías não escreve como teólogo sistemático; escreve como anunciador da crise. Sua palavra é imagética, poética, performativa e simbólica. O mesmo ocorre em Assim Falou Zaratustra. Nietzsche abandona deliberadamente o discurso filosófico tradicional e aproxima-se estruturalmente do tom profético. Zaratustra desce da montanha para anunciar uma ruptura civilizacional: a morte de Deus e a necessidade da criação de novos valores. Assim como Isaías denuncia Jerusalém corrompida, Zaratustra denuncia a mediocridade espiritual do homem moderno. Ambos falam em nome de uma crise histórica; ambos utilizam metáforas, parábolas e imagens apocalípticas; ambos procuram despertar seus ouvintes da acomodação moral de sua época.

Entretanto, a convergência formal da linguagem não elimina a ruptura ontológica entre ambos. Isaías ancora a possibilidade de redenção na soberania divina e na restauração escatológica da justiça. Nietzsche recusa qualquer fundamento transcendente e exige a afirmação imanente da existência em meio ao caos do devir. O profeta ainda acredita que a história possui direção moral; Nietzsche insiste que o universo não oferece garantias metafísicas. A tensão entre ambos revela,

portanto, duas formas radicalmente distintas de responder à experiência da decadência: a esperança messiânica da justiça futura e a afirmação trágica da vida sem transcendência.

Dessa maneira, a genealogia da moral diante do Livro de Isaías revela uma relação muito mais ambígua e complexa do que aquela sugerida pela simples oposição entre religião e ateísmo. Nietzsche identifica com profundidade os mecanismos históricos de culpabilização e ascetização presentes na tradição ocidental. Contudo, Isaías resiste à redução da profecia ao ressentimento porque sua linguagem contém potência crítica, denúncia histórica e imaginação ética. O profeta não é apenas sacerdote da submissão; é intérprete radical da injustiça histórica. Nietzsche, por sua vez, não é apenas destruidor da religião; é pensador trágico da crise civilizacional moderna. O confronto entre ambos revela duas formas concorrentes de crítica da decadência humana e duas respostas profundamente distintas ao problema do sofrimento, da justiça e do sentido da existência.

Sofrimento, compaixão e redenção: a disputa entre Isaías e Nietzsche pelo sentido da dor humana

O problema do sofrimento constitui um dos pontos mais explosivos da tensão filosófica entre Nietzsche e o Livro de Isaías porque nele se confrontam duas interpretações radicalmente distintas da condição humana, da justiça e do próprio valor da existência. Não se trata apenas de divergência moral ou religiosa, mas de disputa ontológica acerca do significado da dor. Em Isaías, o sofrimento pode tornar-se linguagem histórica da redenção e memória coletiva da injustiça. Em Nietzsche, a transformação da dor em valor espiritual representa precisamente o sintoma mais profundo da decadência ocidental. Ambos reconhecem que o sofrimento ocupa posição central na experiência humana; contudo, divergem radicalmente quanto à pergunta decisiva: a dor deve ser redimida, suportada ou afirmada?

A tradição profética isaiana interpreta o sofrimento no interior de uma crise histórica concreta. O servo sofredor de Isaías 52:13–53:12 não surge como figura abstrata da espiritualidade individual, mas como símbolo coletivo atravessado pela violência política, pela humilhação histórica e pela destruição social. “Era desprezado e o mais rejeitado entre os homens; homem de dores e experimentado nos sofrimentos” (Is 53:3). O sofrimento aparece ligado ao colapso de Judá, ao exílio, à dominação imperial e à experiência de ruína civilizacional. O corpo do servo torna-se espaço de inscrição da violência histórica. “Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões e esmagado por causa das nossas iniquidades” (Is 53:5). A dor não é apenas psicológica ou metafísica;

ela é corporal, política e coletiva. O sofrimento do servo carrega a marca concreta da brutalidade da história.

Entretanto, Isaías não apenas descreve a dor; ele a interpreta teologicamente. É precisamente aqui que emerge o conflito decisivo com Nietzsche. O sofrimento do servo não permanece absurdo ou contingente. Ele é incorporado a uma economia simbólica da redenção. “Pelas suas feridas fomos sarados” (Is 53:5). A dor adquire significado salvífico. A violência histórica é reinterpretada à luz de uma soberania transcendente que promete restauração futura da justiça. O sofrimento deixa de ser apenas destruição e converte-se em possibilidade escatológica de redenção coletiva. Essa operação é central para a tradição bíblica: a catástrofe histórica não representa simples caos sem sentido, mas momento inscrito em uma narrativa maior de julgamento, purificação e restauração.

É precisamente essa moralização transcendente da dor que Nietzsche considera uma das formas mais perigosas de negação da vida. Em O Anticristo, o filósofo sustenta que o cristianismo herdeiro radicalizado da tradição profética judaica, transformou o sofrimento em fundamento moral da civilização. A dor deixa de ser experiência trágica da existência para tornar-se valor espiritual. O fraco converte sua impotência em superioridade ética; a vítima torna-se moralmente elevada; a compaixão passa a ser celebrada como virtude universal. Nietzsche vê nesse processo não libertação, mas enfraquecimento fisiológico da vida. A compaixão, afirma ele, “multiplica a miséria no mundo”. Em vez de superar a decadência, ela a conserva.

A crítica nietzschiana possui dimensão muito mais radical do que uma simples rejeição da piedade. O problema da compaixão é, para ele, corporal, fisiológico e civilizacional. Nietzsche interpreta a moral ascética como domesticação dos impulsos vitais. O sofrimento, quando transformado em virtude, impede a afirmação trágica da existência. A dor deixa de ser enfrentada como realidade inevitável do devir e passa a funcionar como instrumento de culpabilização da vida. Em Genealogia da Moral, o sacerdote ascético aparece como aquele que reorganiza o sofrimento mediante interiorização da culpa. O homem sofre, mas em vez de afirmar tragicamente sua condição, aprende a interpretar a própria dor como dívida moral diante de Deus. Surge, assim, a “má consciência”: o sofrimento torna-se punição, pecado e mecanismo de controle espiritual.

Nesse ponto, Isaías e Nietzsche entram em colisão direta. Para Isaías, a dor do servo revela precisamente a profundidade da injustiça humana e da corrupção histórica. O sofrimento denuncia a violência do mundo. Já para Nietzsche, transformar a vítima em centro moral da história significa instaurar uma civilização fundada na glorificação da fraqueza. O que Isaías interpreta como redenção coletiva, Nietzsche interpreta como triunfo do niilismo. A dor redentora, para o filósofo,

constitui forma sofisticada de hostilidade contra a vida. O sofrimento deixa de ser força trágica da existência e converte-se em justificativa metafísica da impotência.

Entretanto, reduzir Isaías à lógica da passividade ascética constitui simplificação hermenêutica problemática. O servo sofredor não representa apenas submissão; ele também encarna resistência histórica diante da destruição. A dor não é celebrada como prazer masoquista nem como ideal abstrato de renúncia. Ela aparece como consequência concreta da violência coletiva. Isaías não romantiza o sofrimento: ele expõe a brutalidade histórica que atravessa os corpos dos vencidos. “Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca; como cordeiro foi levado ao matadouro” (Is 53:7). O silêncio do servo não significa necessariamente aceitação passiva; pode ser interpretado como testemunho extremo da violência civilizacional. Aqui, o sofrimento torna-se memória histórica da barbárie.

A leitura de Walter Benjamin torna essa dimensão particularmente importante. Benjamin sustenta que a história oficial é construída pelos vencedores e tende a apagar o sofrimento dos derrotados. A tradição profética rompe essa lógica ao tornar visível aquilo que o poder procura ocultar. O servo sofredor pode ser lido, portanto, como imagem histórica dos vencidos da civilização. Sua dor denuncia a violência estrutural do progresso político e imperial. Contudo, Benjamin distancia-se de Nietzsche exatamente porque não considera toda redenção necessariamente niilista. Para Benjamin, a esperança messiânica preserva a possibilidade de interromper a continuidade da barbárie histórica. Nietzsche, ao contrário, suspeitaria que qualquer redenção ainda mantém o homem prisioneiro da transcendência.

Essa divergência revela duas concepções opostas de justiça. Isaías interpreta o sofrimento como exigência ética de restauração histórica. A dor do servo convoca transformação da ordem social. Já Nietzsche vê na compaixão um mecanismo que enfraquece a capacidade humana de afirmar a existência. A compaixão impede seleção, intensificação e criação. O filósofo considera profundamente decadente uma civilização organizada em torno da proteção da fraqueza. O problema não é apenas moral; é ontológico. A cultura da compaixão produz, segundo Nietzsche, esgotamento das forças afirmativas da vida.

A interpretação de Gilles Deleuze radicaliza essa leitura ao afirmar que Nietzsche constrói uma filosofia da afirmação contra todas as formas reativas de existência. O sofrimento torna-se negativo quando aprisiona o sujeito em ressentimento, culpa ou identidade vitimária. A moral do sofrimento impede criação de novos valores porque fixa a existência na memória da dor. Entretanto, Isaías parece operar precisamente na direção contrária: a memória do sofrimento coletivo deve

permanecer viva para impedir naturalização da injustiça histórica. O que Nietzsche chama de ressentimento, Isaías poderia interpretar como exigência ética de memória diante da violência.

Aqui emerge uma questão decisiva: Nietzsche e Isaías disputam não apenas o significado do sofrimento, mas o próprio direito de interpretar a dor humana. Para Nietzsche, redimir o sofrimento significa negar sua realidade trágica. A dor deve ser afirmada sem transcendência, sem compensação metafísica e sem promessa escatológica. Já Isaías recusa aceitar a violência histórica como simples fato bruto do mundo. O sofrimento exige julgamento, memória e restauração da justiça. O profeta não aceita a eternização trágica da dor; Nietzsche desconfia profundamente de qualquer esperança de redenção.

A leitura de Martin Heidegger aprofunda ainda mais o problema ao compreender Nietzsche como pensador da consumação do niilismo ocidental. Para Heidegger, Nietzsche identifica que toda metafísica transcendente acaba desvalorizando o mundo sensível em favor de um além. O sofrimento redentor seria uma das expressões máximas dessa estrutura metafísica. Isaías, entretanto, permanece inscrito precisamente nessa lógica transcendente. A dor do servo possui sentido porque existe soberania divina capaz de reintegrar a história a uma ordem escatológica maior. Para Nietzsche, isso impede a afirmação radical do devir.

Entretanto, a própria filosofia nietzschiana mantém relação ambígua com o sofrimento. Nietzsche não busca eliminar a dor; ao contrário, considera-a condição da criação. Em Assim Falou Zaratustra, a grandeza humana nasce frequentemente da travessia do sofrimento. O problema não é sofrer, mas transformar o sofrimento em fundamento moral absoluto. A dor afirmativa intensifica a vida; a dor moralizada produz decadência. Surge aqui a dimensão corporal central da filosofia nietzschiana. O sofrimento deve ser compreendido como experiência das forças vitais e não como mecanismo de salvação transcendente. O corpo, para Nietzsche, é campo de potência; para Isaías, é frequentemente espaço onde a violência histórica e o juízo divino se manifestam.

A contribuição de Karl Jaspers permite compreender essa tensão como confronto entre duas respostas às "situações-limite" da existência. O sofrimento revela a precariedade radical da condição humana. Entretanto, Isaías responde à dor mediante esperança escatológica e justiça divina, enquanto Nietzsche exige enfrentamento trágico da existência sem qualquer garantia transcendente. O primeiro busca redenção; o segundo busca superação afirmativa. Ambos recusam superficialidade moral, mas divergem radicalmente sobre o destino humano diante da dor.

A dimensão poética dessa disputa também é decisiva. Northrop Frye demonstra que a linguagem bíblica opera por imagens de exílio, destruição, ruína e restauração. O sofrimento em Isaías não é

apenas conceito moral; é experiência imagética da catástrofe histórica. Nietzsche, por sua vez, utiliza metáforas trágicas, aforismos e imagens apocalípticas para pensar o niilismo moderno. Ambos compreendem que a dor ultrapassa os limites da linguagem racional abstrata. Contudo, enquanto Isaías utiliza a poética para preservar esperança de redenção, Nietzsche a utiliza para anunciar a necessidade de afirmar a existência após a morte de todos os fundamentos metafísicos.

O confronto entre Isaías e Nietzsche revela, portanto, duas ontologias radicalmente distintas do sofrimento. Isaías interpreta a dor como memória histórica da injustiça e possibilidade escatológica de restauração da justiça divina. Nietzsche vê na redenção do sofrimento a continuação do niilismo metafísico e da hostilidade contra a vida. O profeta exige justiça para os corpos feridos da história; o filósofo exige libertação da existência diante da moralização da dor. Ambos reconhecem a violência constitutiva da condição humana, mas respondem a ela por caminhos profundamente incompatíveis.

Essa tensão conduz diretamente à próxima problemática do artigo: a relação entre niilismo e esperança messiânica. Se Isaías interpreta o sofrimento como possibilidade de redenção histórica e Nietzsche denuncia a redenção como negação da vida, então a questão decisiva desloca-se para o problema do sentido. A esperança messiânica constitui superação da barbárie ou perpetuação do niilismo? A afirmação trágica da existência liberta o homem ou o abandona ao vazio? Entre transcendência e imanência, Isaías e Nietzsche oferecem duas respostas radicalmente distintas para a crise da civilização ocidental.

Niilismo e esperança messiânica: entre a morte de Deus e a promessa de restauração da história

O confronto entre Nietzsche e o Livro de Isaías atinge sua forma mais radical no problema do niilismo. Não porque ambos discutam simplesmente a existência ou inexistência de Deus, mas porque representam respostas ontologicamente incompatíveis à crise do sentido humano. A questão decisiva não é teológica, mas civilizacional: a existência humana suporta viver sem redenção? Isaías responde negativamente. Nietzsche exige precisamente essa travessia. O profeta recusa aceitar que a violência histórica tenha a última palavra; o filósofo suspeita que toda esperança de salvação constitui incapacidade de afirmar tragicamente o real. Entre ambos, abre-se uma disputa irreconciliável acerca do destino da humanidade após o colapso das garantias metafísicas.

O conceito de niilismo em Nietzsche ultrapassa amplamente o sentido vulgar de pessimismo ou ausência subjetiva de esperança. O niilismo designa um processo histórico-metafísico no qual os

valores supremos que sustentavam a civilização ocidental perdem eficácia ontológica. A "morte de Deus", anunciada em A Gaia Ciência, não representa mera negação da religião, mas ruína do próprio fundamento transcendental da verdade, da moral e da finalidade histórica. O homem moderno continua utilizando categorias cristãs verdade universal, igualdade moral, redenção da humanidade, progresso mesmo após a erosão da crença metafísica que lhes dava sustentação. O niilismo emerge precisamente quando a estrutura moral permanece, mas o fundamento transcendente desaparece. O resultado não é libertação imediata, mas vertigem ontológica. O mundo já não possui eixo absoluto; a história perde direção; o sofrimento deixa de possuir finalidade superior.

Nietzsche considera que o niilismo não nasce da destruição da transcendência, mas da própria tradição metafísica que subordinou a vida a um além-mundo. A genealogia do niilismo começa justamente quando o real passa a ser julgado insuficiente diante de uma ordem superior imaginada como verdadeira. A esperança escatológica, nesse horizonte, torna-se um dos mecanismos mais sofisticados de desvalorização da existência concreta. Em O Anticristo, o filósofo acusa o cristianismo de transformar a vida em mera preparação para outro mundo. A dor do presente torna-se suportável apenas porque existe promessa futura de compensação transcendental. O sofrimento histórico é espiritualizado; a injustiça torna-se pedagogia divina; a impotência converte-se em virtude. Nietzsche vê nisso não superação do niilismo, mas sua forma mais profunda: a vida perde valor em si mesma.

É precisamente aqui que Isaías se torna adversário filosófico decisivo. O profeta recusa radicalmente a ideia de que a história possa ser abandonada ao caos ou à contingência absoluta. Sua esperança messiânica nasce da experiência concreta da devastação histórica: guerra, exílio, colapso político, corrupção das elites e destruição da ordem coletiva. O horizonte escatológico emerge como resistência contra o desespero absoluto produzido pela barbárie histórica. "O povo que andava em trevas viu grande luz" (Is 9:2). A esperança não funciona apenas como consolo espiritual; ela constitui recusa política e ontológica de aceitar a violência como verdade definitiva da história.

Todavia, Isaías não formula apenas promessa de conforto. Sua profecia é profundamente violenta. O mesmo Deus que promete restauração também julga, destrói e condena. "Porque o dia do Senhor dos Exércitos será contra todo soberbo e altivo" (Is 2:12). A esperança messiânica não elimina a lógica do juízo; ela a radicaliza. Em Isaías, a história encontra-se submetida à soberania absoluta de Deus. Nações são destruídas, reis são humilhados e povos inteiros atravessam catástrofes interpretadas como expressão do julgamento divino. A transcendência não aparece apenas como consolo dos oprimidos, mas também como poder terrível que reorganiza violentamente a história.

Aqui emerge um ponto decisivo frequentemente suavizado pelas leituras contemporâneas: Isaías não é humanista liberal nem mero defensor abstrato da justiça social; ele pensa a história sob o signo de uma soberania transcendente absoluta diante da qual nenhuma potência humana possui autonomia definitiva.

É precisamente essa estrutura que Nietzsche identifica como núcleo do niilismo ocidental. O problema não é apenas moral, mas ontológico: o homem aprende a odiar a contingência do real porque espera reconciliação futura da história. O sofrimento deixa de ser afirmado tragicamente e passa a exigir compensação metafísica. Nietzsche suspeita que toda esperança escatológica nasce de incapacidade profunda de suportar o devir. A promessa messiânica transforma-se, então, em vingança contra o tempo. Em vez de afirmar a impermanência, o acaso e a finitude, a tradição metafísica cria horizontes absolutos nos quais a existência finalmente será corrigida. A esperança torna-se ressentimento temporalizado.

Nesse ponto, o confronto entre Isaías e Nietzsche atinge dimensão extrema. Isaías considera intolerável reconciliar-se plenamente com um mundo marcado pela injustiça histórica. Nietzsche considera intolerável subordinar a vida a qualquer promessa transcendente de redenção. O profeta exige que a história seja julgada; o filósofo exige que ela seja afirmada. Isaías anuncia novos céus e nova terra: “Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas” (Is 65:17). Nietzsche responde com o pensamento mais terrível do eterno retorno: viver como se cada dor, cada violência e cada instante devessem repetir-se eternamente. A escatologia isaiana promete ruptura da história; o eterno retorno destrói qualquer fuga possível do devir. Isaías espera redenção do tempo; Nietzsche exige fidelidade radical ao tempo.

A oposição entre ambos não poderia ser mais profunda. Em Isaías, a história caminha em direção à restauração da justiça divina. Em Nietzsche, não existe finalidade transcendente do devir. O eterno retorno constitui precisamente a destruição de toda esperança escatológica. O homem verdadeiramente afirmativo seria aquele capaz de desejar eternamente a própria existência sem necessidade de compensação metafísica. Aqui o niilismo atinge seu núcleo mais abissal: o mundo não possui fundamento moral último, não existe reconciliação garantida da história e nenhuma transcendência salvará os vencidos da violência do tempo. O eterno retorno não consola; ele testa a capacidade humana de suportar a ausência absoluta de redenção.

A leitura de Heidegger aprofunda radicalmente essa tensão ao interpretar Nietzsche como consumação extrema da metafísica ocidental. Para Heidegger, o niilismo não significa simples perda de valores, mas abandono do ser em favor da lógica da representação e do domínio técnico do

ente. Entretanto, Nietzsche permanece ambíguo: ao destruir a transcendência, ainda busca fundamento na vontade de potência. Isaías, ao contrário, preserva estrutura ontológica na qual a história possui sentido porque existe soberania transcendente capaz de ordenar o caos histórico. O conflito entre ambos revela duas formas inconciliáveis de habitar a crise do Ocidente: uma exige superação da metafísica mediante afirmação trágica do devir; a outra responde à catástrofe histórica mediante intensificação da esperança escatológica.

A contribuição de Jaspers permite compreender esse confronto como experiência-limite da civilização. Tanto Isaías quanto Nietzsche emergem em épocas de colapso histórico. Ambos falam diante da ruína das formas tradicionais de mundo. Entretanto, enquanto Isaías transforma a crise em possibilidade de redenção futura, Nietzsche radicaliza a própria experiência do abismo. O filósofo exige que o homem suporte a ausência de garantias metafísicas sem recorrer à esperança transcendental. O profeta interpreta a crise como julgamento divino; Nietzsche interpreta a crise como consequência inevitável da própria tradição metafísica ocidental.

A leitura de Ricoeur torna a tensão ainda mais sofisticada ao compreender a esperança bíblica como reorganização simbólica do tempo histórico. A linguagem messiânica permite reconfigurar o sofrimento coletivo sem reduzi-lo ao absurdo absoluto. Entretanto, Nietzsche suspeitaria que toda narrativa redentora continua funcionando como mecanismo hermenêutico de proteção contra a violência do real. A esperança, para Isaías, preserva possibilidade ética da justiça; para Nietzsche, preserva incapacidade de afirmar a contingência radical da existência.

É nesse ponto que a interpretação de Walter Benjamin introduz dimensão decisiva. Benjamin aproxima-se da tradição messiânica judaica precisamente porque recusa a normalização histórica da barbárie. Para ele, os mortos e os vencidos continuam exigindo redenção. A história não pode ser simplesmente afirmada porque está saturada de violência. Aqui Benjamin aproxima-se frontalmente de Isaías contra Nietzsche. O eterno retorno nietzschiano pareceria, sob esse ponto de vista, incapaz de responder adequadamente ao sofrimento histórico acumulado. Como amar eternamente uma história construída sobre massacres, exploração e destruição? Entretanto, Benjamin compartilha com Nietzsche a crítica à ideia moderna de progresso contínuo. Ambos percebem que a civilização produz simultaneamente cultura e catástrofe.

A leitura de Deleuze radicaliza ainda mais a dimensão afirmativa do pensamento nietzschiano. O eterno retorno não significa repetição mecânica do mesmo, mas seleção ontológica daquilo que pode ser plenamente afirmado. Retorna apenas aquilo que suporta a prova extrema da afirmação. Nesse horizonte, a esperança messiânica aparece como força reativa porque subordina a vida a um

futuro transcendente. Isaías, entretanto, opera precisamente pela recusa da aceitação integral do real. Sua profecia nasce do escândalo diante da injustiça histórica. O profeta não deseja repetir eternamente o mundo; deseja sua transformação radical.

A contribuição de Frye permite compreender que ambos organizam suas filosofias mediante imaginação apocalíptica. Isaías constrói imagens de destruição cósmica e restauração messiânica; Nietzsche produz imagens de abismo, morte de Deus, superação e eterno retorno. Ambos escrevem em tempos de crise civilizacional e utilizam linguagem simbólica para pensar aquilo que excede os limites da racionalidade sistemática. Contudo, enquanto Isaías imagina reconciliação final da história, Nietzsche destrói precisamente a possibilidade de qualquer reconciliação definitiva.

O conflito entre Isaías e Nietzsche revela, assim, duas ontologias irreconciliáveis do sentido histórico. Isaías sustenta que sem transcendência a história sucumbe ao caos moral da violência infinita. Nietzsche responde que a transcendência constitui precisamente a origem da desvalorização da vida. O profeta acredita que a humanidade necessita esperança para resistir à barbárie; o filósofo acredita que a esperança impede a coragem trágica de afirmar o real sem garantias metafísicas. Isaías exige redenção da história; Nietzsche exige superação da necessidade de redenenção.

Não existe síntese pacífica entre ambos. O que está em jogo não é apenas religião contra filosofia, mas duas respostas incompatíveis para o problema fundamental da existência humana após o colapso das certezas absolutas: ou a história possui horizonte transcendente de justiça, ou o homem deve aprender a habitar o abismo sem promessa de salvação.

Profecia, linguagem e criação de sentido: Isaías e Zaratustra como vozes da crise civilizacional

A crise que aproxima o Livro de Isaías e Assim Falou Zaratustra não é apenas moral, religiosa ou política; trata-se de uma crise da própria linguagem enquanto fundamento de sentido histórico. Ambos emergem em momentos nos quais o mundo parece ter perdido estabilidade simbólica: Isaías fala diante da ameaça imperial, da corrupção das elites de Judá e da ruína de Jerusalém; Nietzsche escreve após aquilo que interpreta como esgotamento metafísico da civilização ocidental. Em ambos, a palavra já não funciona como simples descrição do real, mas como tentativa extrema de impedir a dissolução do mundo no caos. O profeta e o filósofo falam porque a ordem histórica entrou em colapso. Sua linguagem nasce da catástrofe. Por isso, tanto Isaías quanto Zaratustra não argumentam apenas: anunciam, denunciam, amaldiçoam, convocam e produzem atmosferas de ruptura. A linguagem torna-se acontecimento civilizacional.

Entretanto, a origem da voz em cada um deles revela oposição ontológica radical. Isaías recebe a palavra; Zaratustra precisa inventá-la após a morte de todo fundamento transcendente. Em Isaías 6, a legitimidade profética nasce da experiência aterradora da revelação: “Vi o Senhor assentado sobre um alto e sublime trono” (Is 6:1). O profeta não escolhe falar; ele é violentamente convocado pela transcendência. Sua voz deriva de uma autoridade absoluta anterior ao sujeito. Já Zaratustra surge precisamente no vazio deixado pela destruição dessa autoridade. Nietzsche elimina a revelação, mas preserva paradoxalmente sua estrutura performativa. O filósofo desce da montanha não porque recebeu mandato divino, mas porque o mundo tornou-se incapaz de suportar a ausência de sentido produzida pela morte de Deus. Aqui emerge uma contradição decisiva: quem autorizou Zaratustra a falar? Isaías possui legitimidade transcendente; Zaratustra fala sem fundamento. Sua autoridade nasce precisamente do abismo.

Esse paradoxo constitui uma das tensões mais profundas da obra de Friedrich Nietzsche. Nietzsche destrói a metafísica da revelação, mas não abandona a forma profética. Ao contrário: radicaliza-a. Frye demonstra que a tradição profética bíblica opera mediante linguagem visionária, imagens cósmicas, temporalidade apocalíptica e ruptura violenta da ordem histórica. Zaratustra move-se exatamente nesse registro. Ele fala por aforismos, hinos, maldições, parábolas e anúncios. Sua escrita rompe deliberadamente a linearidade argumentativa da filosofia clássica. Nietzsche compreende que o colapso da metafísica não pode ser expresso pela linguagem estável da racionalidade sistemática. A morte de Deus exige uma linguagem atravessada pela própria experiência da ruína. Por isso, Assim Falou Zaratustra não é tratado filosófico convencional, mas texto performático que oscila entre evangelho invertido, tragédia poética e profecia sem transcendência.

A aproximação entre Isaías e Zaratustra torna-se ainda mais inquietante quando se percebe que ambos estruturam sua linguagem em torno da experiência do fim. Isaías anuncia juízo contra reis, impérios e civilizações: “Porque as estrelas dos céus e os seus astros não darão a sua luz” (Is 13:10). O cosmos inteiro participa da desordem histórica. O mundo parece aproximar-se do colapso. Entretanto, o apocalipse isaiano preserva horizonte escatológico de reconciliação: “E o Senhor enxugará as lágrimas de todos os rostos” (Is 25:8). Já Nietzsche radicaliza a experiência do fim sem permitir qualquer promessa definitiva de redenção. A morte de Deus não inaugura novo reino reconciliado; inaugura vertigem ontológica. O homem moderno descobre que não existe fundamento último capaz de garantir sentido absoluto à história. O apocalipse nietzschiano não promete salvação expõe o vazio deixado pela destruição de toda transcendência.

A leitura de Heidegger permite compreender que essa transformação envolve uma mutação decisiva da própria experiência da linguagem no Ocidente. Se "a linguagem é a morada do ser", então a morte de Deus significa também crise da palavra metafísica. Em Isaías, a linguagem ainda participa de uma ordem ontológica estável: Deus fala, e o mundo encontra fundamento na revelação. A palavra profética organiza o caos histórico porque deriva de soberania transcendente absoluta. Em Nietzsche, essa estabilidade colapsa. A linguagem perde centro metafísico e torna-se fragmentária, excessiva, instável. Zaratustra fala em um mundo no qual já não existe garantia definitiva da verdade. Sua escrita encena precisamente essa experiência de destituição ontológica. O filósofo não apresenta sistema reconciliado; oferece linguagem em estado de crise. Cada metáfora, ruptura e excesso estilístico revela um mundo que perdeu fundamento.

Entretanto, Nietzsche não transforma a crise da linguagem em silêncio. Ao contrário: converte-a em criação. Aqui a leitura de Deleuze torna-se decisiva. Para Deleuze, o estilo nietzschiano não possui função ornamental, mas intensiva. Zaratustra não pretende convencer racionalmente; pretende deslocar afetos, destruir hábitos metafísicos e produzir novas possibilidades de existência. Sua linguagem é corporal, rítmica, violenta e frequentemente delirante. Nietzsche compreende que não basta criticar valores antigos — é necessário romper a própria gramática espiritual que sustentava a civilização ocidental. Isaías realiza operação semelhante ao mobilizar imagens aterradoras de fogo, ruína, trevas e devastação. Ambos sabem que épocas de colapso exigem linguagem extrema. Contudo, enquanto Isaías utiliza a palavra para reinscrever a história sob soberania divina, Nietzsche transforma a linguagem em espaço trágico de criação sem fundamento. O profeta anuncia redenção da história; o filósofo anuncia a necessidade de criar sentido no interior do abismo.

A contribuição de Benjamin radicaliza ainda mais essa tensão ao mostrar que toda linguagem da história envolve disputa entre memória e ruína. Isaías preserva a memória do sofrimento coletivo e recusa permitir que a violência imperial seja naturalizada. "Ai dos que decretam leis injustas" (Is 10:1). A palavra profética interrompe a continuidade triunfal da história dos vencedores. Nietzsche, entretanto, suspeita que determinadas formas de memória aprisionam a existência ao ressentimento. Surge então antagonismo decisivo: Isaías insiste na lembrança ética da injustiça; Nietzsche procura libertar o homem da necessidade metafísica de justificar o sofrimento histórico. O profeta fala para salvar a memória dos vencidos; o filósofo fala para impedir que a vida permaneça eternamente subordinada à culpa, à dívida e à esperança de compensação transcendente.

É precisamente nesse ponto que a figura de Zaratustra assume dimensão filosoficamente devastadora: ele é um profeta impossível. Anuncia sem revelação, funda sem fundamento, proclama após a morte de toda autoridade transcendente. Sua palavra emerge de um mundo no qual Deus já

não garante nem verdade, nem moral, nem finalidade histórica. Isaías ainda pode afirmar: “Toda carne é erva, mas a palavra de nosso Deus permanece eternamente” (Is 40:6-8). Nietzsche já não dispõe dessa estabilidade. Após o colapso metafísico, resta apenas a tarefa terrível de criar sentido sem garantia de redenção. O confronto entre Isaías e Zaratustra revela, portanto, duas respostas radicalmente inconciliáveis à crise da civilização ocidental. O profeta sustenta que sem transcendência a história sucumbe ao caos moral da violência absoluta; o filósofo insiste que a própria transcendência constitui a origem da negação da vida. Entre ambos, permanece aberta a ferida central da modernidade: a humanidade ainda necessita salvação ou deve aprender finalmente a habitar o mundo sem promessa de redenção?

Conclusão

Ao final deste percurso, torna-se impossível reduzir o confronto entre Nietzsche e o Livro de Isaías a uma disputa convencional entre filosofia e religião, fé e ateísmo ou transcendência e imanência. O que se revelou foi algo mais profundo e perturbador: duas vozes erguidas em épocas de colapso histórico tentando responder, cada uma à sua maneira, à mesma experiência civilizacional da ruína. Isaías fala diante da ameaça imperial, da corrupção dos reis, da violência institucionalizada e da destruição de Jerusalém. Nietzsche escreve diante daquilo que interpreta como decomposição espiritual do Ocidente após o esgotamento dos fundamentos metafísicos da verdade, da moral e de Deus. Ambos surgem quando o mundo parece perder sustentação simbólica. Ambos falam porque o silêncio já não é possível.

Entretanto, aquilo que em Isaías aparece como convocação profética da transcendência, em Nietzsche transforma-se em denúncia radical da própria transcendência. O profeta olha para a história e vê corrupção moral que exige juízo divino; o filósofo olha para a história do Ocidente e vê precisamente na metafísica religiosa uma das origens da decadência humana. Isaías anuncia: “Ai dos que decretam leis injustas” (Is 10:1). Nietzsche responde suspeitando que toda moral fundada em absolutos termina produzindo domesticação da vida, ressentimento e negação dos impulsos vitais. O primeiro exige redenção da história; o segundo exige libertação da própria necessidade metafísica de redenção.

Mas o antagonismo entre ambos jamais se estabiliza em oposição simples. Quanto mais Nietzsche combate a tradição profética, mais sua escrita aproxima-se paradoxalmente dela. Zaratustra desce da montanha como figura visionária; proclama ruptura civilizacional; anuncia novos valores; fala em tom revelatório; utiliza metáforas cósmicas, parábolas e imagens apocalípticas. Nietzsche destrói a

autoridade da revelação e, no entanto, preserva a estrutura da voz profética. Surge então uma das contradições mais profundas da modernidade filosófica: Zaratustra fala como profeta precisamente em um mundo onde já não existe Deus para autorizar a palavra do profeta.

É aqui que o problema central deste estudo se radicaliza. Isaías pode falar porque foi chamado: "Quem enviarei?" (Is 6:8). Sua palavra ancora-se na soberania divina. Zaratustra, entretanto, fala após a morte de toda garantia transcendente. Sua voz emerge sem fundamento absoluto. O profeta hebraico recebe a verdade; o filósofo trágico precisa criá-la em meio ao colapso do sentido. A modernidade encontra-se precisamente suspensa entre essas duas experiências extremas da linguagem: a palavra revelada e a palavra abandonada ao abismo da criação humana.

Ao longo deste artigo, tornou-se evidente que tanto Isaías quanto Nietzsche recusam o conformismo diante da decadência histórica. Ambos denunciam a corrupção do presente. Ambos transformam a linguagem em acontecimento crítico. Ambos compreendem que épocas de crise exigem ruptura da normalidade discursiva. Entretanto, divergem radicalmente quanto ao destino da existência. Isaías insiste que sem transcendência a história dissolve-se na violência absoluta dos impérios e da injustiça. Nietzsche insiste que foi precisamente a transcendência que ensinou o homem a odiar o mundo concreto em nome de um além redentor. Um vê salvação na soberania divina; o outro vê libertação apenas na coragem trágica de afirmar a existência sem garantias metafísicas.

O confronto torna-se ainda mais dramático no problema do sofrimento. Isaías recusa aceitar que a dor dos vencidos permaneça sem redenção histórica. Nietzsche suspeita que a sacralização da dor transforma-se em mecanismo de perpetuação do niilismo. Isaías preserva a esperança messiânica; Nietzsche propõe o eterno retorno como destruição radical de toda promessa escatológica. O profeta deseja reconciliação da história; o filósofo exige fidelidade absoluta ao devir, mesmo quando ele se apresenta sob a forma da catástrofe. Entre ambos, a humanidade parece condenada a oscilar entre duas impossibilidades igualmente profundas: a impossibilidade de viver plenamente sem esperança e a impossibilidade de continuar acreditando ingenuamente nela após a crise da metafísica.

Talvez seja precisamente essa irresolução que torne o diálogo entre Isaías e Nietzsche filosoficamente incontornável para compreender a condição contemporânea. A modernidade não abandonou completamente a necessidade de redenção, mas também já não consegue habitar integralmente o universo simbólico da transcendência tradicional. Continua exigindo justiça para os vencidos da história, mas suspeita das promessas absolutas que tentam reconciliar definitivamente o sofrimento humano. Continua procurando sentido, embora desconfie de toda verdade que se

apresente como eterna. Entre o profeta e o filósofo permanece aberta uma ferida que o pensamento moderno jamais conseguiu fechar.

No limite, Isaías e Nietzsche talvez representem não apenas duas teorias rivais sobre a existência, mas duas formas inconciliáveis de habitar o colapso civilizacional. Isaías insiste que a história necessita esperança para não sucumbir ao desespero absoluto; Nietzsche insiste que a esperança frequentemente constitui a última forma refinada de negação da vida. O profeta continua ouvindo uma voz que promete redenção; Zaratustra continua caminhando após o silêncio deixado pela morte de Deus. E talvez a modernidade permaneça precisamente entre ambos: incapaz de retornar plenamente à transcendência, mas igualmente incapaz de suportar sem vertigem um mundo definitivamente privado dela.

Referências bibliográficas

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

Friedrich Nietzsche. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Friedrich Nietzsche. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Friedrich Nietzsche. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Friedrich Nietzsche. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Friedrich Nietzsche. **O anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Gilles Deleuze. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

Martin Heidegger. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

Martin Heidegger. **Carta sobre o humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

Martin Heidegger. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 2 v.

Martin Heidegger. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

Northrop Frye. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo, 2004.

Paul Ricoeur. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

Paul Ricoeur. **A simbólica do mal**. Tradução de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.

Paul Ricoeur. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

Paul Ricoeur. **Tempo e narrativa**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1994. 3 v.

Karl Jaspers. **Nietzsche: introdução à compreensão de seu filosofar**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016.

Walter Benjamin. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

Walter Benjamin. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Autor:

Marco Aurélio da Silva

Doutor em Extensão Rural -UFSM; Mestre em Ciências Sociais - UFSM; Mestre em Educação - UNISC. Tem desenvolvido pesquisas sobre economia solidária, cooperativismo escolar, gestão educacional.

E-mail: marcoaurelio22000@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0009-0006-7358-5814

Lattes: http://lattes.cnpq.br/6665383866556823



O empobrecimento da experiência como forma contemporânea da barbárie: um diálogo entre Nietzsche e Foucault

The impoverishment of experience as a contemporary form of barbarism: a dialogue between Nietzsche and Foucault

Marco Aurélio da Silva

Resumo

Este artigo analisa as contribuições filosóficas de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault para a compreensão das formas contemporâneas de barbárie. Parte da hipótese de que ambos desenvolveram diagnósticos críticos da modernidade capazes de revelar mecanismos de sujeição, normalização e controle da subjetividade. A pesquisa caracteriza-se como estudo bibliográfico qualitativo, fundamentado na análise hermenêutica e genealógica de obras centrais dos autores. Inicialmente, examina-se a crítica nietzschiana do niilismo e sua relação com a crise de sentido da cultura ocidental. Em seguida, discutem-se a microfísica do poder, os dispositivos disciplinares e os processos de subjetivação em Foucault. Argumenta-se que a barbárie contemporânea ultrapassa a violência explícita, manifestando-se no empobrecimento da experiência humana e na limitação das possibilidades criativas. Conclui-se que a resistência assume a forma de uma ética da liberdade e da criação.

Palavras-chave: Nietzsche; Foucault; barbárie contemporânea; genealogia; subjetivação.

Abstract

This article critically examines the philosophical contributions of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault to understanding contemporary forms of barbarism. It is based on the hypothesis that both thinkers developed radical critiques of modernity capable of revealing historical processes of subjection, normalization, and the capture of subjectivity. Methodologically, the study is a qualitative bibliographic investigation grounded in hermeneutic and genealogical analysis of key works by both authors. First, it explores Nietzsche's critique of nihilism and its relation to the crisis of meaning in Western culture. It then discusses Foucault's concepts of microphysics of power, disciplinary dispositifs, and processes of subjectivation. The article argues that contemporary barbarism extends beyond explicit violence, appearing in the impoverishment of human experience and the restriction of creative possibilities. It concludes that resistance takes the form of an ethics of freedom and self-creation.

Keywords: Nietzsche; Foucault; contemporary barbarism; genealogy; subjectivation.

Introdução

A contemporaneidade é marcada por profundas transformações sociais, tecnológicas, econômicas e culturais. Ao mesmo tempo em que amplia possibilidades de comunicação, conhecimento e participação política, produz novas formas de desigualdade, vigilância, controle e violência. Guerras, intolerâncias, crises ambientais, manipulação informacional e processos de desumanização revelam que o progresso técnico não significou necessariamente progresso moral. Nesse cenário, torna-se necessário revisitar autores que problematizaram criticamente os fundamentos da modernidade e suas formas de dominação. Entre eles, destacam-se Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, cujas reflexões oferecem instrumentos teóricos para compreender as barbáries contemporâneas e os mecanismos históricos que as sustentam (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

O conceito de barbárie empregado neste estudo não se refere à ausência de civilização nem à mera manifestação de violência exterior à ordem social. Pois, a barbárie contemporânea não se caracteriza prioritariamente pela destruição da vida, mas pela administração de suas possibilidades de experiência. Em perspectiva genealógica, a barbárie designa processos históricos de desvalorização da vida, normalização das diferenças, sujeição dos indivíduos e administração dos

corpos que se realizam precisamente no interior das sociedades modernas. Nessa interpretação, a barbárie não constitui o oposto da civilização, mas uma possibilidade imanente às racionalidades políticas, morais e epistemológicas que organizam a modernidade ocidental. As formas contemporâneas de exclusão, vigilância e controle revelam que a violência pode ser produzida não apenas pela suspensão da ordem, mas também pelo funcionamento regular de instituições, saberes e dispositivos socialmente legitimados (Nietzsche, 2020; Foucault, 2008).

Embora a relação entre Nietzsche e Foucault seja amplamente reconhecida na literatura filosófica, grande parte dos estudos concentrou-se na influência da genealogia nietzschiana sobre a arqueogenealogia foucaultiana, bem como nas questões relativas à crítica da verdade e do sujeito. Menor atenção tem sido dedicada à potência analítica dessa interlocução para interpretar as formas contemporâneas de barbárie associadas aos processos de subjetivação, normalização e gestão da vida. Desse modo, este artigo busca contribuir para esse debate ao examinar como a articulação entre os dois autores possibilita compreender fenômenos contemporâneos que desafiam as categorias tradicionais da filosofia política e da teoria social (Deleuze, 2018; Veyne, 2014).

A aproximação entre Nietzsche e Foucault não implica a eliminação das diferenças que atravessam seus projetos filosóficos. Tampouco pretende reduzir a originalidade de cada autor a uma matriz teórica comum. Trata-se de reconhecer uma afinidade crítica fundada na recusa dos universalismos metafísicos, na historicização dos regimes de verdade e na investigação das condições históricas que produzem sujeitos, valores e formas de vida. Em ambos os casos, a filosofia assume a tarefa de interrogar aquilo que se apresenta como natural, necessário ou universal, revelando os processos históricos e as relações de força que sustentam as formas dominantes de racionalidade (Foucault, 2014; Nietzsche, 2020).

O objetivo deste artigo é analisar criticamente as contribuições filosóficas de Nietzsche e Foucault para a compreensão das formas contemporâneas de poder, subjetivação e barbárie. Busca-se demonstrar que ambos os pensadores desenvolveram diagnósticos radicais da cultura ocidental, identificando processos históricos que produzem sujeição, normalização e empobrecimento da vida humana. Sustenta-se, como hipótese central, que a convergência entre a genealogia nietzschiana dos valores e a analítica foucaultiana das relações de poder permite compreender a barbárie contemporânea não como um resíduo pré-moderno ou uma anomalia histórica, mas como um efeito imanente dos próprios dispositivos morais, políticos e epistemológicos que estruturam a modernidade ocidental (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

O problema que orienta a investigação pode ser formulado nos seguintes termos: de que modo as críticas de Nietzsche e Foucault às estruturas morais, políticas e epistemológicas da modernidade permitem compreender as formas contemporâneas de violência, controle social e produção da subjetividade? Tal questão emerge da constatação de que muitos fenômenos atuais não podem ser adequadamente explicados apenas pelas categorias clássicas da soberania, da legitimidade política ou do contrato social. Torna-se necessário mobilizar instrumentos analíticos capazes de revelar os mecanismos invisíveis que organizam as relações de poder, produzem regimes de verdade e constituem modos específicos de existência (Foucault, 2010; Nietzsche, 2017).

A relevância desta pesquisa reside tanto em sua contribuição filosófica quanto em sua pertinência para a compreensão dos desafios contemporâneos. Em uma época marcada pela intensificação dos mecanismos de vigilância, pela expansão das tecnologias de controle, pela mercantilização da vida e pela fragilização dos espaços democráticos, as reflexões de Nietzsche e Foucault permanecem decisivas para compreender os processos pelos quais indivíduos e coletividades são governados. Ao problematizarem as formas de sujeição presentes nas estruturas morais, políticas e epistemológicas do Ocidente, ambos os autores oferecem instrumentos teóricos capazes de iluminar os impasses da contemporaneidade e de pensar possibilidades de resistência e de novas formas de vida (Nietzsche, 2018; Foucault, 2008).

Metodologicamente, a pesquisa caracteriza-se como um estudo bibliográfico de natureza qualitativa, fundamentado na análise hermenêutica e genealógica das obras de Nietzsche e Foucault. A investigação privilegia textos centrais dos autores, articulando-os com contribuições de comentadores contemporâneos, a fim de identificar aproximações conceituais, divergências teóricas e potencialidades interpretativas para a análise dos fenômenos contemporâneos. O procedimento adotado não busca estabelecer uma relação de filiação entre os autores, mas construir um campo de interlocução filosófica capaz de evidenciar a atualidade crítica de suas reflexões diante das formas contemporâneas de barbárie (Deleuze, 2018; Machado, 2017).

Além desta introdução, o artigo está organizado em cinco seções. Na primeira, examina-se a crítica nietzschiana da modernidade, do niilismo e da decadência dos valores. Na segunda, analisa-se a concepção foucaultiana das relações de poder, dos dispositivos disciplinares e da biopolítica. Na terceira, discute-se a genealogia como método crítico compartilhado pelos dois autores e suas implicações para a desconstrução dos universais modernos. Na quarta, investigam-se os processos de subjetivação e governo dos indivíduos na contemporaneidade. Na quinta, desenvolve-se uma reflexão acerca das possibilidades de resistência, criação e liberdade a partir da interlocução entre Nietzsche e Foucault. Por fim, a conclusão retoma os principais argumentos desenvolvidos e aponta

as contribuições da perspectiva genealógica para a compreensão crítica das barbáries contemporâneas.

A barbárie como niilismo: a crise do sentido na modernidade

A crítica da modernidade ocupa posição central no pensamento de Friedrich Nietzsche. Contudo, sua análise não se dirige prioritariamente às instituições políticas, às formas econômicas ou às transformações tecnológicas que caracterizam o mundo moderno. Seu diagnóstico alcança uma dimensão mais profunda. Nietzsche procura compreender os processos históricos que conduziram à crise dos fundamentos de sentido da civilização ocidental. O problema fundamental da modernidade não consiste apenas em suas contradições sociais ou políticas. Consiste na dissolução dos horizontes de significado que durante séculos organizaram a experiência humana. A questão decisiva torna-se, então, compreender como uma cultura que proclamou a emancipação da razão acabou produzindo novas formas de vazio existencial, conformismo e empobrecimento da vida. Em outras palavras, o problema central da modernidade reside na transformação da própria experiência do sentido. É nesse contexto que emerge o conceito de niilismo, talvez o mais importante diagnóstico filosófico elaborado por Nietzsche sobre o destino do Ocidente (Nietzsche, 2017).

O conceito de niilismo não deve ser confundido com simples pessimismo, desespero ou descrença individual. Em Nietzsche, o niilismo designa um processo histórico muito mais amplo e profundo. Ele ocorre quando os valores supremos que orientavam uma civilização perdem sua capacidade de conferir sentido à existência. Trata-se da experiência histórica na qual as referências tradicionais deixam de exercer sua função organizadora, sem que novos valores tenham sido criados para ocupar seu lugar. O niilismo representa, assim, a condição de uma cultura que continua vivendo sob categorias esvaziadas de significado. Sua gravidade não reside apenas na perda das antigas certezas, mas na incapacidade de produzir novos horizontes de sentido capazes de orientar a vida. O niilismo não destrói apenas crenças. Ele atinge a própria capacidade humana de atribuir significado ao mundo (Nietzsche, 2020).

A célebre afirmação da "morte de Deus" deve ser compreendida nesse horizonte filosófico. Frequentemente interpretada de forma superficial como declaração de ateísmo, ela possui um significado muito mais radical. Deus simboliza o conjunto de fundamentos transcendentais que sustentaram a cultura ocidental: a verdade absoluta, a moral universal, a finalidade da história e a crença em uma ordem objetiva do mundo. A morte de Deus significa o colapso dessas referências. O problema, entretanto, não consiste simplesmente em sua destruição. O verdadeiro drama da

modernidade reside no fato de que os indivíduos continuam organizando suas vidas a partir de categorias herdadas de um mundo cujos fundamentos já não possuem legitimidade. A cultura moderna permanece habitada por valores que perdeu a capacidade de justificar. Surge, assim, uma experiência histórica marcada pela tensão entre a ruína dos antigos fundamentos e a ausência de novos critérios de orientação existencial (Nietzsche, 2017).

É precisamente nesse contexto que Nietzsche identifica a origem das formas modernas de barbárie. A barbárie não representa o retorno a um estágio pré-civilizatório nem a simples ausência de cultura. Ela emerge no interior da própria civilização moderna. Sua origem encontra-se na incapacidade de responder criativamente à crise do sentido. Quando uma cultura perde seus fundamentos sem produzir novos valores, abre-se espaço para processos de massificação, conformismo e submissão. A ausência de sentido não produz necessariamente liberdade. Frequentemente produz novas formas de dependência. Os indivíduos tornam-se mais vulneráveis à autoridade, ao dogmatismo e às promessas de segurança oferecidas por sistemas políticos, religiosos ou ideológicos. A barbárie moderna nasce quando o vazio deixado pela crise dos valores é preenchido por formas empobrecidas de existência (Nietzsche, 2020).

A genealogia nietzschiana demonstra que essa crise possui raízes históricas profundas. A cultura ocidental foi progressivamente estruturada por uma tradição moral que privilegiou a negação da vida em favor de valores transcendentes. A moral cristã, a metafísica platônica e determinadas formas de racionalismo moderno compartilham, segundo Nietzsche, uma mesma lógica fundamental: a subordinação da existência concreta a princípios considerados superiores. O mundo sensível foi desvalorizado em nome de uma realidade ideal. Os impulsos vitais foram submetidos a códigos morais rígidos. A diferença foi interpretada como ameaça. A singularidade foi frequentemente sacrificada em favor da uniformidade. Esse movimento produziu uma cultura orientada menos pela afirmação da vida do que por sua regulação permanente (Nietzsche, 2017).

Nesse contexto, o conceito de ressentimento assume importância decisiva. O ressentimento designa uma forma de relação com o mundo fundada na incapacidade de afirmar a própria potência. Em vez de criar valores, o sujeito ressentido limita-se a reagir contra aquilo que percebe como ameaça. Sua identidade constrói-se pela negação. Sua moral organiza-se a partir da condenação da diferença. Sua relação com a vida é marcada pela suspeita e pelo medo. Nietzsche identifica no ressentimento uma das principais matrizes psicológicas da cultura ocidental. Ele não produz apenas indivíduos ressentidos. Produz instituições, moralidades e formas de pensamento que transformam a fraqueza em virtude e a submissão em ideal moral. A barbárie moderna encontra nesse processo uma de suas condições mais profundas de possibilidade (Nietzsche, 2018).

O ressentimento adquire relevância ainda maior quando articulado ao conceito de ideal ascético. O ascetismo não se limita às práticas religiosas de renúncia. Ele constitui uma tecnologia cultural de governo da vida. Sua função consiste em dirigir a força vital contra ela mesma. Desejos tornam-se culpa. Impulsos transformam-se em objeto de vigilância. A potência converte-se em autocontrole permanente. A interioridade moderna nasce precisamente desse processo de interiorização da força. O sujeito aprende a administrar a si mesmo segundo critérios que frequentemente não escolheu. Aprende a desconfiar de seus afetos. Aprende a medir continuamente sua conduta. A barbárie deixa então de depender apenas de mecanismos externos de dominação. Ela passa a operar no interior da própria subjetividade (Nietzsche, 2017).

A originalidade do diagnóstico nietzschiano reside em demonstrar que a crise moderna não resulta da ausência de racionalidade, mas de determinadas formas históricas de racionalização. A razão moderna frequentemente apresenta-se como instrumento de emancipação. Contudo, quando convertida em princípio absoluto, pode tornar-se mecanismo de empobrecimento da experiência humana. A busca incessante por ordem, previsibilidade e controle tende a reduzir a complexidade da existência. A pluralidade dos modos de vida é substituída por critérios homogêneos de normalidade. A diferença passa a ser administrada. A singularidade torna-se objeto de classificação. A racionalidade deixa de servir à vida e passa a exigir que a vida se adapte às suas categorias. A barbárie manifesta-se, então, não como ausência de civilização, mas como excesso de racionalização aplicado à experiência humana (Nietzsche, 2020).

Essa análise permite compreender por que Nietzsche considera o niilismo o destino fundamental da modernidade. O niilismo não representa um acontecimento passageiro. Constitui uma condição histórica. Ele expressa a dificuldade de uma civilização em criar sentidos após a dissolução de seus fundamentos tradicionais. Sua gravidade não reside apenas no desaparecimento dos antigos valores, mas na persistência de estruturas culturais incapazes de produzir novas formas de afirmação da vida. O resultado é uma sociedade marcada pela expansão da conformidade, pela fragilização da experiência e pela crescente incapacidade de criar horizontes coletivos de significado. A barbárie surge quando a vida deixa de ser experimentada como criação e passa a ser reduzida à adaptação.

Entretanto, a filosofia de Nietzsche não se encerra nesse diagnóstico. Sua crítica do niilismo possui caráter profundamente afirmativo. A destruição dos antigos fundamentos não deve ser compreendida apenas como perda. Ela representa também a abertura de novas possibilidades históricas. A crise do sentido pode tornar-se ocasião para a criação de novos valores. A ausência de fundamentos absolutos pode libertar a existência das estruturas que durante séculos limitaram sua potência criadora. O problema decisivo não consiste em restaurar antigas certezas, mas em assumir

a responsabilidade pela produção de novos sentidos. Surge, assim, a exigência da transvaloração dos valores. A superação da barbárie não depende do retorno a fundamentos transcendentes. Depende da capacidade de transformar a própria vida em fonte de criação, experimentação e afirmação (Nietzsche, 2020).

A partir desse ponto, a investigação desloca-se da crise dos fundamentos para os mecanismos concretos que organizam a vida social moderna. Se Nietzsche demonstrou como a barbárie emerge do niilismo e da dissolução dos horizontes de sentido, Foucault procurará compreender como as relações de poder produzem sujeitos adaptados a determinadas formas de ordem social. O problema deixa de ser apenas a perda do sentido e passa a ser a fabricação cotidiana da normalidade. A questão central torna-se investigar como os indivíduos são governados, classificados e disciplinados por dispositivos que operam no interior das instituições modernas. É nesse contexto que a análise da microfísica do poder adquire relevância decisiva para compreender as formas contemporâneas de barbárie.

Foucault e a microfísica do poder

A reflexão de Michel Foucault sobre o poder constitui uma das mais importantes rupturas epistemológicas da filosofia contemporânea. Ao contrário das tradições políticas que concebiam o poder como uma propriedade concentrada no Estado, na soberania ou em determinadas instituições centrais, Foucault propõe uma compreensão radicalmente distinta. O conceito de poder deixa de designar uma entidade localizada e passa a referir-se a uma multiplicidade de relações que atravessam todo o corpo social. O poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce. Não constitui uma estrutura fixa, mas uma prática permanente que organiza comportamentos, produz saberes e modela formas de existência. Essa mudança de perspectiva desloca o problema filosófico da questão da legitimidade para a investigação dos mecanismos concretos por meio dos quais os indivíduos são governados. O interesse de Foucault não consiste em identificar quem detém o poder, mas em compreender como ele funciona, como circula e quais efeitos produz sobre os sujeitos (Foucault, 2014).

Essa redefinição do poder implica igualmente uma revisão crítica da tradição jurídica e repressiva que dominou grande parte da filosofia política moderna. Segundo Foucault, o erro das teorias clássicas consiste em compreender o poder prioritariamente como proibição, censura ou coerção. Embora essas dimensões existam, elas não esgotam a complexidade do fenômeno. O poder moderno revela sua maior eficácia precisamente quando deixa de atuar exclusivamente por meio da repressão e passa a operar como força produtiva. Ele produz discursos, conhecimentos, identidades,

comportamentos e subjetividades. Produz modos de perceber o mundo e modos de relacionar-se consigo mesmo. A originalidade da análise foucaultiana reside na demonstração de que o poder não age apenas limitando ações possíveis; ele participa ativamente da constituição dos próprios sujeitos que governa. A dominação torna-se mais sofisticada à medida que se apresenta não como imposição externa, mas como parte constitutiva da experiência cotidiana (Foucault, 2014).

Nesse contexto emerge o conceito de microfísica do poder. A expressão designa o conjunto de mecanismos difusos e capilares que operam nos níveis mais cotidianos da vida social. A microfísica do poder desloca a análise das grandes instituições políticas para os espaços ordinários nos quais os indivíduos aprendem a agir, sentir, pensar e comportar-se. O poder não se encontra apenas nos centros decisórios da sociedade. Ele manifesta-se nas relações familiares, nos processos educativos, nos sistemas de avaliação, nas práticas médicas, nos dispositivos de segurança e nas múltiplas formas de regulação da vida cotidiana. Sua eficácia decorre precisamente dessa capilaridade. Quanto mais disseminado e incorporado às práticas sociais, menos perceptível ele se torna. A microfísica do poder revela que os processos de dominação não dependem necessariamente de grandes aparatos repressivos. Eles podem operar através de procedimentos aparentemente banais que organizam silenciosamente a experiência humana (Foucault, 2014).

A noção de dispositivo ocupa posição central nessa arquitetura conceitual. Em Foucault, um dispositivo corresponde a uma rede heterogênea composta por instituições, normas, discursos, práticas, saberes e formas de organização espacial que se articulam em torno de determinados objetivos históricos. O dispositivo não age apenas pela proibição. Sua função consiste em estruturar campos de possibilidade, definir critérios de normalidade e orientar modos específicos de comportamento. Conforme observa Machado (2017), a originalidade do projeto foucaultiano consiste em deslocar a filosofia da busca por fundamentos universais para a investigação histórica das condições de emergência dos discursos, das instituições e das formas de subjetivação.

Escolas, hospitais, prisões, quartéis e fábricas constituem exemplos privilegiados dessa lógica. Mais do que edifícios ou organizações administrativas, eles funcionam como tecnologias de produção da subjetividade. Sua importância filosófica reside na demonstração de que os indivíduos não existem previamente aos mecanismos sociais que os governam. Eles são constituídos no interior desses dispositivos, que produzem formas específicas de percepção, conduta e identidade (Foucault, 1987).

Entre os diversos dispositivos analisados por Foucault, a disciplina ocupa lugar privilegiado. O conceito de disciplina refere-se a uma tecnologia política orientada para a administração minuciosa dos corpos. Diferentemente das formas tradicionais de punição que atuavam por meio do espetáculo

da violência, a disciplina opera através da organização detalhada dos comportamentos. Ela distribui corpos no espaço, regula horários, controla movimentos, estabelece padrões de desempenho e produz sistemas permanentes de avaliação. O objetivo não é simplesmente punir. É fabricar indivíduos úteis, previsíveis e funcionalmente integrados às exigências da ordem social. O corpo converte-se em objeto de observação contínua e intervenção sistemática. Surge uma nova economia do poder baseada não na destruição das capacidades humanas, mas na sua administração racional. A disciplina transforma a obediência em hábito e a conformidade em disposição subjetiva (Foucault, 1987).

O modelo do panoptismo representa a formulação mais sofisticada dessa racionalidade disciplinar. Inspirando-se no projeto arquitetônico concebido por Jeremy Bentham, Foucault identifica no panóptico um princípio geral de funcionamento das sociedades modernas. Seu fundamento consiste na possibilidade permanente de vigilância. Não é necessário que os indivíduos estejam efetivamente sendo observados. Basta que saibam que podem ser observados a qualquer momento. O efeito produzido por esse mecanismo é a internalização da vigilância. O sujeito passa a monitorar a si mesmo de acordo com as normas que lhe são impostas. O controle torna-se mais eficiente porque deixa de depender exclusivamente da presença física da autoridade. O poder penetra na subjetividade e transforma-se em autogoverno. A modernidade inaugura, assim, formas de dominação que operam menos pela força e mais pela produção de sujeitos capazes de reproduzir espontaneamente os padrões desejados (Foucault, 1987).

A análise da disciplina conduz inevitavelmente à questão da subjetividade. Um dos aspectos mais originais da filosofia foucaultiana consiste na rejeição da concepção moderna de sujeito como entidade autônoma, racional e universal. Para Foucault, o sujeito não constitui o ponto de partida da reflexão filosófica, mas um problema histórico a ser investigado. O conceito de subjetivação designa precisamente os processos pelos quais os indivíduos são constituídos como sujeitos em determinadas formações históricas. Não existe uma essência humana anterior às relações sociais. Existem práticas, discursos e dispositivos que produzem formas específicas de identidade e experiência. A subjetividade deve ser compreendida como resultado de processos históricos de constituição e não como fundamento transcendental da ação humana. Essa perspectiva desloca profundamente a maneira de compreender a liberdade, a identidade e a própria condição humana (Foucault, 2014).

Entretanto, a subjetivação não corresponde a um processo passivo de interiorização das normas sociais. Embora os sujeitos sejam produzidos por relações de poder, eles não são reduzidos a simples efeitos dessas relações. A subjetividade constitui também um campo de tensão, conflito e

transformação. Os indivíduos podem problematizar as formas pelas quais são governados, questionar os regimes de verdade que os constituem e desenvolver práticas de resistência. A filosofia foucaultiana afasta-se, assim, de qualquer determinismo sociológico. O sujeito não é soberano, mas tampouco é completamente capturado pelos dispositivos que o produzem. Entre sujeição e liberdade existe um espaço de disputa permanente. É precisamente nesse espaço que emergem as possibilidades de transformação ética e política (Foucault, 2004).

A relação entre poder e saber constitui outro eixo decisivo dessa reflexão. O conceito de saber-poder expressa a impossibilidade de separar completamente a produção do conhecimento das relações históricas de força. Foucault não afirma que toda verdade seja falsa ou que todo conhecimento seja mera manipulação ideológica. Sua análise procura demonstrar que o conhecimento emerge sempre em contextos históricos específicos e participa da organização das relações sociais. Não existem saberes completamente neutros. Toda formação discursiva está associada a práticas institucionais que determinam quais discursos serão legitimados, quais sujeitos poderão falar e quais formas de conhecimento serão reconhecidas como válidas. O saber não apenas descreve a realidade. Ele contribui para produzi-la e organizá-la (Foucault, 2010).

Essa articulação conduz ao conceito de regime de verdade. Cada sociedade estabelece mecanismos específicos para definir aquilo que pode ser considerado verdadeiro. Universidades, sistemas educacionais, instituições científicas, tribunais e meios de comunicação participam ativamente dessa produção. A verdade não aparece como revelação neutra de uma realidade objetiva e imutável. Ela emerge de práticas históricas que organizam a circulação dos discursos e estabelecem critérios de legitimidade. O problema filosófico desloca-se, portanto, da busca por fundamentos universais para a investigação das condições históricas que tornam determinadas verdades possíveis. A crítica passa a dirigir-se não apenas ao conteúdo dos discursos, mas aos processos que os tornam socialmente reconhecidos como verdadeiros (Foucault, 2010).

A partir da década de 1970, Foucault amplia significativamente seu campo de análise por meio do conceito de biopolítica. Enquanto a disciplina concentra-se nos corpos individuais, a biopolítica dirige-se à gestão das populações. O conceito refere-se ao conjunto de estratégias políticas destinadas a administrar fenômenos relacionados à vida biológica, tais como natalidade, mortalidade, saúde pública, sexualidade, circulação populacional e expectativa de vida. A existência biológica torna-se objeto privilegiado da ação governamental. O poder deixa de preocupar-se apenas com a obediência dos indivíduos e passa a administrar as condições gerais de reprodução da vida social. Surge uma nova racionalidade política na qual governar significa gerir processos vitais em escala coletiva (Foucault, 2008).

A compreensão desse movimento exige a introdução de um conceito ainda mais abrangente: a governamentalidade. Trata-se de uma das contribuições mais sofisticadas do pensamento foucaultiano. Governamentalidade designa o conjunto de racionalidades, técnicas e estratégias por meio das quais a conduta dos indivíduos é orientada sem depender exclusivamente da coerção direta. Governar não significa apenas impor leis ou exercer autoridade. Significa organizar o campo das ações possíveis, moldar expectativas, estruturar escolhas e orientar comportamentos. A singularidade dessa racionalidade consiste no fato de que ela opera através da liberdade. Os indivíduos são estimulados a agir livremente, mas dentro de parâmetros previamente definidos. Quanto mais os sujeitos se percebem como autônomos, mais profundamente podem ser integrados aos mecanismos que orientam sua conduta. A governamentalidade moderna não busca apenas disciplinar corpos ou administrar populações. Ela procura produzir sujeitos capazes de governar a si mesmos segundo critérios considerados desejáveis para a ordem social (Foucault, 2008).

Essa dinâmica alcança um novo patamar com a expansão da racionalidade neoliberal. Conforme demonstra Foucault em suas análises sobre o nascimento da biopolítica, o neoliberalismo não deve ser compreendido apenas como teoria econômica. Trata-se de uma forma específica de governamentalidade. O mercado deixa de constituir uma esfera limitada da sociedade e transforma-se em princípio organizador da existência. Os indivíduos passam a ser incentivados a compreender a si mesmos como empreendedores de si, gestores permanentes de seus recursos e responsáveis exclusivos por seus êxitos ou fracassos. A competição converte-se em norma existencial. O desempenho transforma-se em critério de valor. A subjetividade passa a ser continuamente medida segundo parâmetros de produtividade, eficiência e rendimento. Nesse contexto, a liberdade deixa de funcionar como contraponto ao poder e passa a constituir um de seus principais instrumentos. O sujeito torna-se simultaneamente governado e gestor de sua própria sujeição (Foucault, 2008; Dardot; Laval, 2016).

As transformações tecnológicas das últimas décadas aprofundam ainda mais essa lógica. Plataformas digitais, sistemas algorítmicos, bancos de dados e dispositivos inteligentes ampliaram enormemente a capacidade de monitoramento das condutas humanas. Entretanto, a singularidade dessas formas contemporâneas de poder não reside em sua invisibilidade absoluta. Sua eficácia decorre da capacidade de apresentar-se sob a linguagem da liberdade, da participação e da autonomia. Os indivíduos não são apenas observados. São continuamente convidados a participar dos mecanismos que os classificam, monitoram e orientam. Produzem dados, compartilham informações e contribuem ativamente para a construção dos sistemas que regulam suas próprias condutas. A adesão voluntária converte-se em um dos principais recursos das tecnologias

contemporâneas de governo. O poder torna-se mais eficaz justamente porque passa a operar através da participação ativa dos sujeitos (Han, 2018; Foucault, 2008).

É nesse horizonte que emerge a hipótese central desta seção. A principal contribuição de Foucault para a compreensão da barbárie contemporânea consiste em demonstrar que os processos de dominação não atuam apenas sobre os indivíduos, mas participam diretamente de sua constituição. O sujeito moderno não é simplesmente vítima do poder. Ele é também um de seus efeitos históricos. Sob essa perspectiva, a barbárie não deve ser compreendida como explosão irracional de violência ou como simples ruptura da ordem civilizatória. Neste estudo, a barbárie é entendida como processo histórico de normalização que reduz a pluralidade da experiência humana a formas administráveis de existência. Ela emerge quando os indivíduos passam a reproduzir espontaneamente as normas que os governam, reconhecendo como naturais exigências historicamente produzidas. A eficácia da dominação contemporânea reside precisamente nessa capacidade de transformar mecanismos de sujeição em práticas aparentemente livres e voluntárias (Foucault, 2014).

Genealogia, verdade e barbárie: a desnaturalização dos universais modernos

A genealogia constitui um dos mais significativos pontos de convergência entre Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Em ambos os autores, ela representa uma ruptura radical com as tradições filosóficas que buscaram fundamentar os valores humanos em essências universais, princípios transcendentes ou leis necessárias da história. O conceito de genealogia designa um modo específico de investigação que desloca a atenção dos fundamentos para os processos históricos de constituição dos fenômenos. Em vez de perguntar o que as coisas são em sua essência, a genealogia interroga como elas se tornaram aquilo que são. Seu objetivo não consiste em descobrir origens puras nem reencontrar fundamentos perdidos, mas reconstruir os conflitos, disputas e relações de força que possibilitaram o surgimento de determinadas formas de verdade, moralidade, subjetividade e organização social. A genealogia substitui a busca metafísica pelos fundamentos pela análise histórica da contingência, transformando a filosofia em uma prática crítica voltada para a problematização das evidências que organizam a experiência humana (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

A especificidade da genealogia torna-se ainda mais evidente quando comparada às formas tradicionais de investigação histórica. Enquanto a historiografia clássica frequentemente procura continuidades, causalidades lineares e princípios explicativos universais, a genealogia concentra-se nos processos de emergência. Seu interesse não reside na descoberta de um ponto inicial puro capaz

de explicar o desenvolvimento posterior dos acontecimentos. Pelo contrário, ela procura demonstrar que aquilo que se apresenta como origem frequentemente resulta da sobreposição de acidentes, conflitos, apropriações, deslocamentos e disputas históricas. O conceito de emergência assume, portanto, importância decisiva. Ele desloca a análise da necessidade para a contingência, da unidade para a multiplicidade e da essência para os acontecimentos. A genealogia não procura reencontrar uma verdade originária obscurecida pelo tempo. Ela procura revelar que os próprios fundamentos frequentemente são construções históricas produzidas por relações de força (Foucault, 2014).

Essa perspectiva conduz a uma profunda crítica das filosofias da história que interpretam o desenvolvimento humano como realização progressiva da razão, da liberdade ou da civilização. Tanto Nietzsche quanto Foucault rejeitam a ideia de que a história possua uma direção universal ou um sentido intrínseco. A história não constitui uma marcha contínua em direção ao progresso. Ela é atravessada por descontinuidades, rupturas, inversões e conflitos. Os fenômenos históricos não emergem porque correspondem a uma necessidade racional inscrita no curso do tempo. Eles resultam de processos contingentes nos quais diferentes forças disputam a definição do mundo social. A genealogia procura precisamente restituir essa dimensão agonística da história, desmontando as narrativas que apresentam as instituições modernas como expressões naturais e inevitáveis da evolução humana. Sua função crítica consiste em demonstrar que aquilo que existe poderia ter sido diferente e que aquilo que parece necessário é frequentemente resultado de circunstâncias históricas específicas (Nietzsche, 2017; Foucault, 2014).

Nesse sentido, a genealogia pode ser compreendida como uma filosofia do acontecimento. O acontecimento não corresponde simplesmente a um fato cronológico ou a um episódio isolado da história. Ele designa a emergência de novas configurações de saber, poder e subjetividade capazes de transformar profundamente as condições de experiência de uma época. A constituição da prisão moderna, a medicalização da vida, a invenção da sexualidade como objeto científico ou o surgimento das técnicas contemporâneas de governo são exemplos de acontecimentos nesse sentido filosófico. O interesse genealógico não consiste em descrever esses fenômenos, mas em investigar as condições históricas que tornaram possível sua emergência. O acontecimento rompe a linearidade histórica e revela a contingência das formas sociais existentes. Ao privilegiar o acontecimento, a genealogia afasta-se das explicações fundadas em essências permanentes e dirige sua atenção para os processos concretos de transformação histórica (Foucault, 2014).

No pensamento de Nietzsche, a genealogia surge inicialmente como uma investigação crítica da moral. O filósofo parte da suspeita de que os valores morais dominantes não possuem a origem nobre e racional que tradicionalmente lhes foi atribuída. Seu objetivo não é negar a existência dos

valores, mas questionar as condições históricas de sua produção. A genealogia demonstra que conceitos como bem, mal, culpa, dever e justiça não derivam de princípios universais da razão nem expressam uma ordem moral transcendente. Eles resultam de conflitos históricos específicos e refletem determinadas relações de força. A moral deixa de aparecer como manifestação de uma verdade eterna e passa a ser compreendida como construção humana situada. Ao revelar a historicidade dos valores, Nietzsche desestabiliza as pretensões universalistas da tradição moral ocidental e restitui à filosofia sua função crítica de interrogação permanente (Nietzsche, 2017).

A análise genealógica conduz Nietzsche à identificação de uma profunda inversão de valores na cultura ocidental. Segundo sua interpretação, a moral afirmativa dos fortes foi progressivamente substituída por uma moral fundada no ressentimento. O conceito de ressentimento ocupa posição central nesse diagnóstico. Ele designa a incapacidade de afirmar a própria potência, convertida em sistema moral de condenação da diferença. O ressentimento não produz apenas sentimentos individuais. Ele produz valores, instituições e formas de interpretação da realidade. A genealogia revela que muitos princípios apresentados como universais nasceram de conflitos históricos específicos e expressam interesses particulares que, ao longo do tempo, adquiriram legitimidade social. A universalidade da moral aparece, assim, como resultado de processos históricos de naturalização e não como evidência racional autojustificada (Nietzsche, 2020).

Foucault retoma essa inspiração metodológica e amplia significativamente seu alcance. Enquanto Nietzsche concentra-se predominantemente na moralidade, Foucault dirige a análise genealógica para os saberes, as instituições, os discursos e os dispositivos que estruturam a experiência moderna. Seu interesse não consiste em descobrir essências ocultas nem reconstruir origens fundadoras. A genealogia foucaultiana procura identificar as condições históricas que tornaram possíveis determinadas formas de experiência. Hospitais, prisões, escolas, sistemas psiquiátricos e práticas jurídicas deixam de ser compreendidos como respostas naturais a necessidades universais. Passam a ser analisados como formações históricas contingentes produzidas por articulações específicas entre saber e poder. A genealogia converte-se, desse modo, em uma crítica sistemática das evidências que organizam a vida social moderna (Foucault, 2014).

A reflexão genealógica conduz inevitavelmente ao problema da verdade. Tanto Nietzsche quanto Foucault rejeitam a ideia de uma verdade situada acima da história e independente das condições concretas de sua produção. Isso não significa que defendam um relativismo absoluto ou a impossibilidade do conhecimento. O alvo de sua crítica é a pretensão de determinadas formas de saber de apresentarem-se como universais, neutras e definitivas. A verdade não aparece como descoberta de uma essência eterna do real. Ela emerge de processos históricos, institucionais e

discursivos que definem aquilo que pode ser reconhecido como verdadeiro em determinado contexto. O conhecimento deixa de ser concebido como simples representação objetiva do mundo e passa a ser analisado como prática historicamente situada, inseparável das relações de força que atravessam a sociedade (Nietzsche, 2020; Foucault, 2010).

Nesse ponto, torna-se importante reconhecer uma diferença decisiva entre os dois pensadores. Em Nietzsche, a crítica da verdade está associada ao perspectivismo. Toda interpretação emerge de uma determinada perspectiva vinculada à dinâmica da vida e da vontade de potência. Não existe um ponto de vista absoluto capaz de apreender a totalidade do real. Em Foucault, por sua vez, a análise desloca-se para os regimes históricos de verdade. Seu interesse concentra-se menos nas perspectivas individuais e mais nos dispositivos institucionais que legitimam determinados discursos como verdadeiros. Embora distintos, esses enfoques convergem na rejeição da ideia de um fundamento universal capaz de garantir definitivamente a verdade. Ambos demonstram que aquilo que se apresenta como verdade universal é resultado de processos históricos específicos e, portanto, permanece aberto à crítica (Nietzsche, 2018; Foucault, 2010).

Em ambos os autores, a genealogia constitui igualmente uma crítica radical da metafísica ocidental. Desde Platão, grande parte da tradição filosófica organizou-se em torno da busca de fundamentos estáveis capazes de garantir a verdade, a identidade e a ordem do mundo. Nietzsche e Foucault invertem essa lógica. Em vez de procurar aquilo que permanece, investigam aquilo que se transforma. Em vez de buscar essências, analisam relações. Em vez de partir de fundamentos universais, interrogam processos históricos de constituição. A genealogia pode ser compreendida, nesse sentido, como uma filosofia da contingência. Sua tarefa consiste em demonstrar que as estruturas consideradas naturais ou necessárias são resultados provisórios de processos históricos sempre abertos à transformação (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

A crítica genealógica alcança sua máxima intensidade quando se dirige aos universais modernos. Conceitos como razão universal, natureza humana, progresso, desenvolvimento, normalidade, civilização e eficiência foram frequentemente apresentados como categorias neutras e válidas para toda a humanidade. Entretanto, a genealogia revela que tais conceitos possuem história. Eles emergem em contextos específicos, respondem a determinadas necessidades políticas e cumprem funções concretas nas relações de poder. Sua universalidade não decorre de uma validade transcendental, mas de processos históricos de legitimação. A genealogia não substitui um universal por outro. Sua tarefa consiste em desnaturalizar aquilo que se apresenta como necessário e evidenciar a contingência dos critérios que organizam a experiência social (Foucault, 2010).

A hipótese defendida neste artigo consiste em afirmar que a principal contribuição da genealogia para a compreensão da contemporaneidade não reside na negação da verdade, mas na historicização de seus regimes de produção. A questão central deixa de ser se a verdade existe e passa a ser como determinadas verdades tornam-se socialmente legítimas. Essa mudança de perspectiva permite compreender que os conflitos políticos modernos não envolvem apenas disputas pelo controle das instituições, mas também disputas pelos critérios que definem aquilo que pode ser reconhecido como verdadeiro. A genealogia desloca o problema filosófico da verdade para a análise das condições históricas de sua produção, circulação e legitimação social (Foucault, 2010; Nietzsche, 2020).

Essa reflexão possui consequências decisivas para a compreensão da barbárie contemporânea. Grande parte das formas atuais de dominação opera precisamente através da naturalização de categorias históricas. Quando determinadas racionalidades econômicas, padrões culturais ou formas de organização política são apresentadas como inevitáveis, reduz-se a capacidade coletiva de imaginar alternativas. A barbárie não se manifesta apenas na violência explícita, na exclusão ou na repressão direta. Ela emerge também quando estruturas históricas de poder conseguem apresentar-se como expressões naturais da realidade. A genealogia desempenha, nesse contexto, uma função crítica fundamental. Ao revelar a historicidade das instituições, dos discursos e dos valores, ela rompe a aparência de necessidade que sustenta as formas contemporâneas de dominação e restitui à filosofia sua capacidade de questionar aquilo que parece evidente (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

A atualidade dessa crítica torna-se particularmente visível diante da expansão dos discursos tecnocráticos e gerencialistas que caracterizam as sociedades contemporâneas. Termos como produtividade, desempenho, eficiência, inovação, competitividade e excelência são frequentemente apresentados como critérios neutros de organização social. Entretanto, uma investigação genealógica demonstra que essas categorias não são universais nem historicamente inevitáveis. Elas expressam formas específicas de racionalidade política e econômica associadas a determinados modos de governo. O que frequentemente aparece como exigência técnica constitui, na realidade, resultado de escolhas históricas e disputas sociais concretas. A genealogia permite compreender que nenhuma racionalidade dominante está acima da crítica e que toda forma de organização social permanece aberta à contestação (Dardot; Laval, 2016; Foucault, 2008).

Todavia, a genealogia não conduz ao niilismo epistemológico nem à impossibilidade da crítica. Pelo contrário. Ao demonstrar a historicidade dos discursos e dos valores, ela cria condições para uma crítica mais rigorosa das formas de dominação. A ausência de fundamentos absolutos não elimina a responsabilidade filosófica; ela a intensifica. Se não existem verdades garantidas por instâncias

transcendentes, torna-se ainda mais necessário investigar os processos pelos quais determinadas verdades são produzidas e legitimadas. A genealogia não destrói a crítica. Ela redefine seu campo de atuação. A filosofia deixa de buscar fundamentos eternos e assume a tarefa de problematizar as evidências que organizam a experiência humana (Foucault, 2014; Nietzsche, 2020).

Sob essa perspectiva, a genealogia emerge como uma das mais importantes formas contemporâneas de resistência intelectual. Sua força crítica não deriva da apresentação de novos fundamentos universais, mas da capacidade de desnaturalizar aquilo que se apresenta como evidente. Ao revelar a historicidade dos valores, das verdades e das instituições, a genealogia impede que as formas existentes de poder sejam confundidas com expressões necessárias da realidade. Sua relevância filosófica reside precisamente nessa abertura permanente da experiência ao questionamento. Em uma época marcada pela proliferação de discursos que reivindicam validade absoluta, a genealogia recorda que toda verdade possui história, toda identidade possui condições de emergência e toda ordem social permanece atravessada pela possibilidade de transformação.

Se a genealogia permite compreender como verdades, valores e instituições são historicamente produzidos, torna-se necessário investigar de que modo esses processos participam da constituição dos próprios sujeitos. A questão deixa de ser apenas como determinadas verdades emergem, para tornar-se também como elas moldam formas de experiência, identidade e conduta. É nesse ponto que a reflexão de Nietzsche e Foucault converge para o problema da subjetividade. Ambos demonstram que os indivíduos não existem fora das relações históricas que os constituem. A produção da subjetividade aparece, então, como um campo privilegiado de exercício do poder, de interiorização dos valores e de disputa pelos sentidos da existência. A próxima seção examinará como os sujeitos são produzidos, governados e conduzidos nas sociedades modernas e contemporâneas, evidenciando as relações entre subjetivação, poder e barbárie.

A Barbárie como captura da interioridade: vida, subjetivação e autogoverno

A questão decisiva da modernidade não consiste apenas em compreender como os indivíduos são governados, mas em investigar como aprendem a governar a si mesmos. Essa transformação representa uma das mudanças mais profundas da história do poder. Durante séculos, a dominação foi associada à coerção visível, à autoridade soberana e à imposição direta de normas. Entretanto, as sociedades modernas desenvolveram formas muito mais sofisticadas de governo. O poder torna-se mais eficaz à medida que deixa de atuar apenas sobre os corpos e passa a organizar a própria relação que os indivíduos estabelecem consigo mesmos. Surge, então, uma modalidade de barbárie

que não se manifesta prioritariamente pela violência explícita, mas pela captura da interioridade. O problema fundamental deixa de ser a obediência imposta e torna-se a adesão espontânea. A pergunta já não é apenas quem governa, mas como os sujeitos aprendem a desejar aquilo que os governa (Foucault, 2008; Nietzsche, 2020).

Nietzsche e Foucault ocupam posição singular na filosofia contemporânea porque deslocam a análise do poder para o interior dos processos de constituição do sujeito. Ambos rejeitam a ideia de uma subjetividade originária, autônoma e transparente a si mesma. O sujeito não representa um ponto de partida. Constitui um resultado. Aquilo que os indivíduos experimentam como identidade pessoal emerge de processos históricos de produção da subjetividade. O eu deixa de ser fundamento e torna-se problema filosófico. A questão central passa a ser compreender como determinadas formas de vida produzem determinadas formas de sujeito. Em ambos os autores, a subjetividade não designa uma essência. Ela constitui um acontecimento histórico permanentemente atravessado por relações de força, disputas de sentido e mecanismos de governo (Nietzsche, 2018; Foucault, 2014).

O conceito de vida assume importância decisiva nesse diagnóstico. Contudo, nem Nietzsche nem Foucault compreendem a vida como simples realidade biológica. Em Nietzsche, a vida designa uma multiplicidade de forças em constante expansão, interpretação e produção de si. Ela não possui finalidade externa nem fundamento transcendente. Sua característica fundamental é a potência de diferenciação. A vida afirma-se produzindo novas formas, novos sentidos e novas possibilidades de existência. Em Foucault, embora ausente qualquer ontologia da vontade de potência, a vida também aparece como campo de experimentação histórica. Ela constitui o espaço onde se exercem as práticas de governo, mas igualmente onde emergem as possibilidades de resistência. Em ambos os casos, a vida não é objeto passivo das estruturas sociais. Ela permanece como força que excede continuamente os dispositivos destinados a organizá-la (Nietzsche, 2020; Foucault, 2004).

É precisamente por essa razão que a captura da interioridade torna-se uma questão central para a modernidade. Governar os indivíduos significa, em última instância, governar a própria vida. Não apenas seus comportamentos externos, mas seus desejos, afetos, expectativas e formas de interpretação do mundo. A barbárie moderna distingue-se das formas tradicionais de violência porque não busca simplesmente reprimir a vida. Ela procura administrá-la. Seu objetivo não é destruir a subjetividade. É produzi-la segundo critérios específicos de normalidade, utilidade e previsibilidade. Quanto mais profundamente a vida é integrada às racionalidades de governo, mais difícil se torna perceber a própria dominação (Foucault, 2008).

Nietzsche identifica a origem desse processo na longa história da interiorização moral que caracteriza a civilização ocidental. A tradição filosófica frequentemente apresentou a consciência como expressão da liberdade humana. Nietzsche propõe uma interpretação inversa. A consciência possui uma história. Ela surge quando os impulsos que anteriormente encontravam expressão no exterior passam a voltar-se contra o próprio indivíduo. A força transforma-se em culpa. O desejo converte-se em vigilância. A potência converte-se em autocontrole. O conceito de ideal ascético designa precisamente esse movimento pelo qual a vida aprende a desconfiar de si mesma. A interioridade moderna nasce da transformação dos impulsos em mecanismos permanentes de autogoverno. O indivíduo torna-se simultaneamente prisioneiro e vigilante de si próprio (Nietzsche, 2017).

A grande originalidade da crítica nietzschiana consiste em demonstrar que a barbárie não começa quando a vida é destruída, mas quando ela é separada de sua potência criadora. Uma existência integralmente regulada continua sendo vida. Entretanto, trata-se de uma vida enfraquecida, incapaz de produzir novos valores e novas formas de experiência. A domesticação dos impulsos não elimina a força vital. Ela a redireciona. A vida passa a consumir a si mesma em processos contínuos de avaliação, culpa e autocontrole. Surge uma subjetividade cuja principal atividade consiste em administrar permanentemente a própria existência. A barbárie manifesta-se, assim, como empobrecimento da experiência e da potência criadora da vida (Nietzsche, 2018).

Foucault desloca essa análise para os mecanismos institucionais que produzem sujeitos governáveis. Seu conceito de subjetivação designa os processos históricos pelos quais os indivíduos são constituídos como sujeitos de determinadas práticas, saberes e relações de poder. O sujeito moderno não existe antes das instituições. Ele emerge através delas. Escolas, hospitais, prisões, discursos científicos e tecnologias administrativas não apenas regulam comportamentos. Produzem formas específicas de experiência de si. A subjetividade torna-se um dos principais efeitos das relações entre saber e poder. O indivíduo aprende a reconhecer-se segundo categorias historicamente produzidas. Aprende a narrar a si mesmo a partir de discursos que não criou. Aprende a interpretar sua própria vida segundo racionalidades que lhe são apresentadas como naturais (Foucault, 2014).

É nesse ponto que a captura da interioridade alcança sua forma mais sofisticada. O poder deixa de depender da vigilância constante de uma autoridade externa. Os próprios sujeitos assumem a tarefa de monitorar seus comportamentos. O autogoverno torna-se uma tecnologia política. Governar já não significa apenas impor condutas. Significa produzir indivíduos capazes de conduzir a si mesmos segundo objetivos socialmente desejáveis. A barbárie contemporânea manifesta-se quando a liberdade passa a funcionar como instrumento de governo. Os indivíduos acreditam agir

autonomamente, enquanto reproduzem racionalidades que organizam seus desejos, expectativas e escolhas (Foucault, 2008).

As tecnologias digitais intensificam significativamente essa dinâmica. Plataformas digitais, algoritmos e sistemas permanentes de monitoramento transformam a subjetividade em objeto de observação contínua. Entretanto, sua eficácia não depende da coerção. Depende da participação ativa dos próprios indivíduos. Os sujeitos produzem voluntariamente informações sobre si, expõem sua intimidade e ajustam seus comportamentos às expectativas dos sistemas que os observam. A captura da interioridade atinge um novo estágio. A vida torna-se simultaneamente objeto de gestão, recurso econômico e matéria-prima para a produção de novas formas de governo. O sujeito transforma-se em empresário de si mesmo, administrador de sua identidade e gestor permanente de sua própria existência (Han, 2018; Foucault, 2008).

A barbárie contemporânea encontra precisamente aqui uma de suas expressões mais profundas. Sua violência não reside prioritariamente na proibição, mas na produção de formas de vida incapazes de escapar às racionalidades que as organizam. A interioridade converte-se em território administrado. Desejos são orientados. Afetos são modelados. Sonhos são programados. A existência é continuamente traduzida em desempenho, eficiência e adaptação. A vida não desaparece. Ela é capturada. A subjetividade não é destruída. Ela é organizada segundo critérios que reduzem sua capacidade de autossuperação. A barbárie manifesta-se como colonização da experiência interior. Sua força consiste precisamente em tornar a dominação compatível com a sensação de liberdade (Nietzsche, 2020; Foucault, 2008).

Todavia, tanto Nietzsche quanto Foucault recusam qualquer interpretação fatalista desse processo. A vida jamais coincide integralmente com as formas que procuram governá-la. Existe sempre um excedente. Uma potência de diferenciação. Uma capacidade de criação que escapa aos mecanismos de captura. Em Nietzsche, essa possibilidade aparece na autossuperação e na criação de novos valores. Em Foucault, manifesta-se nas práticas de liberdade e na problematização das formas históricas de subjetivação. A resistência torna-se possível porque a vida nunca é completamente absorvida pelos dispositivos que procuram administrá-la. É precisamente nessa tensão entre captura e criação, governo e liberdade, sujeição e invenção, que se decide o destino da subjetividade moderna (Nietzsche, 2020; Foucault, 2004).

Se a barbárie contemporânea encontra uma de suas expressões mais sofisticadas na captura da interioridade e na administração da própria vida, a questão filosófica decisiva passa a ser compreender de que modo a liberdade ainda pode ser pensada. A reflexão desloca-se, então, dos

processos de subjetivação para as possibilidades de resistência. Em Nietzsche, essa passagem ocorre mediante a transvaloração dos valores e a afirmação criadora da vida. Em Foucault, manifesta-se nas práticas de liberdade e na elaboração ética de si. O problema já não consiste apenas em compreender como somos governados, mas em investigar como podemos transformar as formas de vida que nos governam. É essa articulação entre resistência, criação e liberdade que será examinada na próxima seção.

Resistência, criação e ética da liberdade: contra o empobrecimento da experiência

Se as análises desenvolvidas até aqui revelaram que a modernidade produziu formas cada vez mais refinadas de sujeição, normalização e captura da subjetividade, a questão decisiva deixa de ser a descrição dos mecanismos de poder e passa a ser a possibilidade de sua superação. Contudo, essa superação não pode ser compreendida apenas em termos políticos ou institucionais. O problema é mais profundo. Nietzsche e Foucault demonstram que as formas contemporâneas de dominação atingem a própria experiência da existência. A barbárie moderna não se manifesta apenas através da violência visível. Ela emerge sobretudo quando a vida perde sua capacidade de criar sentidos, afirmar diferenças e produzir novos modos de habitar o mundo. O que está em jogo não é simplesmente a liberdade política dos indivíduos, mas a própria riqueza da experiência humana. A resistência torna-se necessária porque a modernidade tende continuamente a reduzir a pluralidade da vida a formas previsíveis, administráveis e normalizadas de existência (Nietzsche, 2020; Foucault, 2004).

O conceito de experiência assume, nesse contexto, um significado filosófico central. Experienciar não significa apenas viver acontecimentos. Significa ser capaz de atribuir sentidos, produzir interpretações e transformar a própria existência. A experiência constitui o espaço onde a vida encontra possibilidades de diferenciação e transfiguração. Quando os indivíduos passam a reproduzir automaticamente valores, comportamentos e formas de subjetividade previamente estabelecidas, a experiência empobrece. A existência continua biologicamente ativa, mas torna-se existencialmente reduzida. A barbárie contemporânea encontra precisamente nesse processo uma de suas expressões mais profundas. Ela não elimina a vida. Ela restringe suas possibilidades de experimentação (Nietzsche, 2018; Foucault, 2014).

Em Nietzsche, a crítica do niilismo conduz diretamente a esse problema. O niilismo não representa apenas a perda dos antigos valores. Ele designa a incapacidade de criar novos sentidos para a existência. Quando a vida deixa de produzir interpretações afirmativas de si mesma, instala-se uma

condição de empobrecimento espiritual. Os indivíduos passam a habitar um mundo organizado por valores herdados, mas incapazes de inspirar criação. A existência torna-se repetição. O pensamento converte-se em adaptação. A cultura transforma-se em administração da conformidade. O niilismo não destrói apenas crenças. Ele enfraquece a capacidade humana de experimentar o mundo como campo de possibilidades. Sua consequência mais profunda é a estreitamento da experiência da vida à mera conservação de si mesma (Nietzsche, 2017).

É precisamente contra essa condição que emerge o conceito de transvaloração dos valores. A transvaloração não consiste na substituição de uma moral por outra. Seu objetivo é restituir à vida sua potência criadora. Nietzsche compreende que nenhuma transformação política possui sentido duradouro se não for acompanhada pela transformação dos critérios a partir dos quais os indivíduos interpretam a realidade. A resistência começa quando os valores dominantes deixam de ser percebidos como inevitáveis. A liberdade surge quando a existência recupera sua capacidade de criar novas formas de avaliação. O ato de criar valores representa, nesse sentido, uma recusa do empobrecimento da experiência. Criar significa impedir que a vida seja reduzida à repetição do já dado (Nietzsche, 2020).

Essa perspectiva conduz Nietzsche a uma concepção singular da ética. O problema ético fundamental não consiste em determinar normas universais de conduta. Consiste em investigar quais formas de vida ampliam a potência da existência. A ética torna-se inseparável da criação. Surge uma estética da existência na qual viver significa produzir uma forma singular de relação consigo mesmo e com o mundo. A liberdade deixa de ser compreendida como simples autonomia racional. Ela aparece como capacidade de transformar a própria vida em obra aberta, sempre inacabada e permanentemente exposta à experimentação. O sujeito ético não busca adequação. Busca intensificação da vida (Nietzsche, 2018).

O conceito de além-do-homem adquire significado particular nesse horizonte. Longe de representar um ideal antropológico fixo, ele simboliza a superação de toda identidade encerrada em si mesma. O além-do-homem expressa a possibilidade de ultrapassar formas históricas de subjetividade que se apresentam como definitivas. Sua figura filosófica afirma que a existência humana permanece aberta ao devir. O homem não é uma essência. É uma travessia. A liberdade manifesta-se precisamente nessa capacidade de tornar-se outro. A resistência deixa de ser mera negação da ordem existente e converte-se em criação de novas possibilidades de vida (Nietzsche, 2017).

Foucault desloca essa problemática para o campo das práticas de liberdade. Diferentemente das concepções clássicas, ele não identifica a liberdade com a ausência de poder. Toda experiência

humana permanece atravessada por relações de poder. Entretanto, exatamente porque o poder não constitui uma estrutura absoluta, nenhuma forma de governo consegue eliminar completamente as possibilidades de transformação. A resistência emerge no interior das próprias relações que procuram conduzir a conduta dos indivíduos. Sua força reside na capacidade de problematizar aquilo que se apresenta como natural, inevitável ou verdadeiro. A liberdade não aparece como estado originário. Ela constitui uma prática crítica permanente (Foucault, 2004).

É nesse contexto que o conceito de cuidado de si adquire centralidade. O cuidado de si representa uma tecnologia ética voltada para a transformação da relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Sua importância não reside na busca de autenticidade nem na valorização do individualismo. Seu objetivo consiste em impedir que a subjetividade seja inteiramente capturada pelas racionalidades dominantes. O indivíduo passa a interrogar os processos pelos quais foi constituído. Aprende a problematizar seus hábitos, desejos e modos de pensamento. A existência converte-se em trabalho ético sobre si. O cuidado de si constitui uma prática de resistência porque restitui à experiência humana sua dimensão criadora (Foucault, 2004).

Apesar das convergências, é necessário reconhecer uma diferença filosófica importante entre os autores. Nietzsche permanece vinculado a uma ontologia da vida. Sua crítica parte da afirmação da potência vital como princípio interpretativo fundamental. Foucault, por sua vez, evita qualquer fundamento ontológico universal. Seu interesse concentra-se na historicidade das práticas, dos discursos e das formas de subjetivação. Em Nietzsche, a resistência emerge da afirmação da vida contra aquilo que a enfraquece. Em Foucault, ela surge da contingência das relações de poder e da possibilidade permanente de transformá-las. Essa divergência não reduz a proximidade entre ambos. Pelo contrário. Revela a riqueza de um diálogo filosófico que articula ontologia, história e crítica social sem dissolver as singularidades de cada pensamento (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

A convergência fundamental entre Nietzsche e Foucault encontra-se na recusa das formas de existência que reduzem a pluralidade da vida. Ambos compreendem que a barbárie contemporânea não se caracteriza apenas pela violência física ou pela exclusão social. Sua expressão mais profunda manifesta-se no empobrecimento da experiência. A barbárie emerge quando a criatividade é substituída pela adaptação, quando a diferença torna-se inadequação e quando a vida passa a ser administrada segundo critérios externos de eficiência, desempenho e normalização. Ela não elimina a liberdade. Ela a organiza. Não elimina a liberdade. Ela a governa. Não impede a criação. Ela a converte em funcionalidade. Sua força reside precisamente na capacidade de transformar conformidade em virtude e adaptação em ideal de existência (Foucault, 2008; Nietzsche, 2020).

Diante desse cenário, a resistência assume um significado que ultrapassa a esfera política. Ela torna-se afirmação da própria possibilidade da experiência. Resistir significa preservar a abertura da vida contra todas as formas de fechamento. Significa impedir que o presente seja confundido com destino. Significa afirmar que nenhuma ordem histórica possui a última palavra sobre aquilo que os seres humanos podem ser. A liberdade emerge exatamente nessa capacidade de criar novos sentidos, novas interpretações e novas formas de vida. Sua força não reside na fuga do mundo, mas na transformação incessante das condições sob as quais a existência é vivida.

Sob essa perspectiva, a filosofia recupera sua vocação mais profunda. Ela deixa de ser mera contemplação da realidade e torna-se prática de transfiguração da existência. Sua tarefa não consiste em oferecer fundamentos absolutos nem respostas definitivas. Consiste em abrir fissuras nas evidências que organizam a experiência histórica. Filosofar significa interromper a familiaridade com o presente. Significa revelar a contingência daquilo que parece necessário. Significa criar condições para que a vida volte a experimentar sua própria potência. Em Nietzsche e Foucault, pensar é resistir. E resistir é impedir que a experiência humana seja reduzida às formas de existência que procuram governá-la.

Conclusão

O empobrecimento da experiência constitui a forma contemporânea da barbárie. Assim, aproximação entre Nietzsche e Foucault permite compreender que a barbárie contemporânea não pode ser reduzida a fenômenos excepcionais nem a episódios isolados de violência. Sua presença manifesta-se no interior dos próprios processos que organizam a vida moderna. Ela emerge nas racionalidades que naturalizam a desigualdade, legitimam formas de exclusão, produzem subjetividades adaptadas e transformam relações históricas de poder em evidências aparentemente incontestáveis. A barbárie não representa o fracasso da civilização. Ela constitui uma de suas possibilidades internas. Surge quando os dispositivos destinados a organizar a vida convertem-se em mecanismos de redução da pluralidade humana (Nietzsche, 2020; Foucault, 2014).

A genealogia revelou que os valores, as verdades e as instituições que estruturam a modernidade não possuem fundamento transcendental. São resultados contingentes de disputas históricas. A crítica da subjetividade demonstrou que o sujeito não constitui origem do poder, mas um de seus principais efeitos. A análise da resistência evidenciou que nenhuma forma de dominação consegue eliminar completamente a capacidade humana de transformação. Essas três dimensões articulam-se

em um mesmo movimento filosófico: a recusa de aceitar como necessário aquilo que a história produziu como contingente.

O diálogo entre Nietzsche e Foucault permite identificar uma das ilusões centrais da modernidade: a crença de que a racionalidade conduz inevitavelmente à emancipação. Ambos demonstram que as formas de racionalização podem produzir mecanismos cada vez mais sofisticados de sujeição. A razão não é necessariamente libertadora. A verdade não é necessariamente emancipatória. A moral não é necessariamente ética. O progresso não é necessariamente humano. Quando deixam de ser objeto de crítica, esses elementos podem converter-se em instrumentos de normalização, domesticação e governo da vida.

Entretanto, a originalidade de ambos os filósofos não reside apenas na radicalidade de suas críticas. Sua importância encontra-se sobretudo na abertura de um horizonte afirmativo. A liberdade deixa de ser concebida como essência universal ou estado final da história. Ela emerge como prática permanente de problematização de si, dos valores e das formas de vida. Não existe liberdade sem crítica. Não existe criação sem ruptura. Não existe transformação sem resistência. A existência humana permanece aberta porque nenhuma forma histórica consegue esgotar integralmente suas possibilidades.

Talvez essa seja a principal lição filosófica de Nietzsche e Foucault para o presente. O problema decisivo não consiste em descobrir quem somos, mas em interrogar aquilo que estamos nos tornando. Em uma época marcada pela expansão dos dispositivos de controle, pela gestão crescente da vida e pela intensificação dos processos de normalização, a tarefa crítica da filosofia torna-se ainda mais urgente. Pensar significa desafiar as evidências do presente. Significa romper a familiaridade com aquilo que parece inevitável. Significa preservar a capacidade de imaginar outras formas de existência.

Talvez o problema mais urgente de nosso tempo não seja a ausência de liberdade, mas a dificuldade crescente de reconhecer as formas pelas quais ela é administrada. Não vivemos apenas sob regimes de poder. Vivemos sob regimes de verdade, de visibilidade e de subjetivação que delimitam aquilo que pode ser pensado, desejado e experimentado. É precisamente nesse ponto que a filosofia conserva sua atualidade. Não porque ofereça fundamentos seguros ou respostas definitivas, mas porque desestabiliza as evidências sobre as quais repousa o presente.

Nietzsche e Foucault mostram que nenhuma forma histórica de vida possui caráter definitivo e que toda verdade permanece atravessada pela contingência, pela luta e pela possibilidade de transformação. Diante do empobrecimento da experiência que caracteriza a contemporaneidade,

permanece em aberto uma questão decisiva: que formas de vida ainda somos capazes de criar quando os próprios modos de sentir, desejar e existir se tornam objetos de administração? A filosofia não encerra essa pergunta. Sua tarefa consiste em mantê-la viva, impedindo que o presente se converta em destino e que a experiência humana seja reduzida aos limites daquilo que já existe.

Referências

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a Genealogia e a História**. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a Filosofia e a Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Autor:

Marco Aurélio da Silva

Doutor em Extensão Rural -UFSM; Mestre em Ciências Sociais - UFSM; Mestre em Educação - UNISC. Tem desenvolvido pesquisas sobre economia solidária, cooperativismo escolar, gestão educacional.

E-mail: marcoaurelio22000@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0009-0006-7358-5814

Lattes: http://lattes.cnpq.br/6665383866556823



A cruz e o martelo: Nietzsche contra Paulo de Tarso e a genealogia do cristianismo

The Cross and the Hammer: Nietzsche Against Paul of Tarsus and the Genealogy of Christianity

Marco Aurélio da Silva

Resumo

O presente artigo analisa o confronto filosófico entre Paulo de Tarso e Friedrich Nietzsche como uma das rupturas mais profundas da tradição ocidental. A investigação parte da hipótese de que a crítica nietzschiana ao cristianismo constitui, sobretudo, uma crítica genealógica da produção histórica da subjetividade culpada. Em Paulo, a cruz transforma o sofrimento em fundamento espiritual da redenção e estrutura uma antropologia marcada pela culpa, pela transcendência e pela dependência da graça. Em Nietzsche, ao contrário, emerge uma filosofia trágica da afirmação da vida que rejeita toda metafísica fundada na negação do corpo, dos afetos e da contingência da existência. O artigo articula genealogia filosófica, hermenêutica e fenomenologia da existência, mobilizando o diálogo com Søren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Sigmund Freud e Emil Cioran. Sustenta-se que a modernidade secularizada não superou integralmente o cristianismo, mas internalizou suas estruturas morais sob novas formas históricas de culpa, ressentimento e autoexploração subjetiva. Conclui-se que o embate entre cruz e martelo permanece central para compreender a crise espiritual da modernidade contemporânea.

Palavras-chave: Nietzsche; Paulo de Tarso; cristianismo; genealogia; sofrimento; culpa; niilismo; modernidade.

Abstract

This article analyzes the philosophical confrontation between Paul of Tarsus and Friedrich Nietzsche as one of the deepest ruptures within the Western tradition. The study is grounded on the hypothesis that Nietzsche's critique of Christianity constitutes, above all, a genealogical critique of the historical production of guilty subjectivity. In Paul, the cross transforms suffering into the spiritual foundation of redemption and establishes an anthropology marked by guilt, transcendence, and dependence on divine grace. In Nietzsche, by contrast, there emerges a tragic philosophy of life affirmation that rejects every metaphysics grounded in the negation of the body, affects, and the contingency of existence. The article articulates philosophical genealogy, hermeneutics, and phenomenology of existence through dialogue with Søren Kierkegaard, Arthur Schopenhauer, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Sigmund Freud, and Emil Cioran. It argues that secular modernity did not fully overcome Christianity, but rather internalized its moral structures under new historical forms of guilt, resentment, and subjective self-exploitation. The article concludes that the conflict between the cross and the hammer remains central to understanding the spiritual crisis of contemporary modernity.

Keywords: Nietzsche; Paul of Tarsus; Christianity; genealogy; suffering; guilt; nihilism; modernity.

Introdução

A história da civilização ocidental pode ser lida como a história de suas tentativas de conferir sentido ao sofrimento humano. Entre tragédia, redenção, culpa, angústia e niilismo, o Ocidente construiu não apenas sistemas filosóficos e teológicos, mas formas específicas de subjetividade, modelos de racionalidade moral e regimes históricos de produção do sentido da existência. Nesse horizonte, poucas tensões alcançam densidade tão decisiva quanto o confronto entre Paulo de Tarso e Friedrich Nietzsche. Mais do que uma oposição entre cristianismo e ateísmo, entre fé e niilismo ou entre religião e modernidade, trata-se de uma ruptura ontológica entre duas interpretações radicalmente distintas da condição humana: de um lado, a metafísica da transcendência fundada na culpa, na redenção e na promessa salvífica; de outro, a ontologia trágica da imanência, baseada na afirmação da vida, do corpo e do sofrimento como dimensões constitutivas da existência.

A centralidade desse conflito reside no fato de que ele atravessa os próprios fundamentos espirituais da modernidade ocidental. A questão do sofrimento tornou-se um dos núcleos estruturantes da filosofia moderna porque concentra o problema decisivo do sentido da existência diante da finitude, do vazio e da morte. Søren Kierkegaard identifica o desespero como enfermidade espiritual da subjetividade diante do absoluto; Arthur Schopenhauer compreende o sofrimento como expressão metafísica da vontade cega; Martin Heidegger percebe na angústia a abertura originária do ser diante do nada; Jean-Paul Sartre transforma a liberdade em experiência de abandono ontológico; Albert Camus diagnostica o absurdo como fratura entre a exigência humana de sentido e o silêncio do mundo; Sigmund Freud revela a culpa como mecanismo civilizacional de repressão pulsional; enquanto Emil Cioran radicaliza a experiência do colapso metafísico e da ruína existencial da modernidade tardia. Entretanto, é em Nietzsche que essas tensões convergem de modo singular, pois sua filosofia desloca a interpretação do sofrimento do campo da redenção para o campo da afirmação trágica da existência.

No interior desse horizonte, Paulo de Tarso ocupa posição fundacional na constituição espiritual do Ocidente. Sua elaboração teológica universaliza o cristianismo mediante uma estrutura soteriológica fundada nas categorias de pecado, culpa, graça e salvação. A cruz deixa de representar apenas um acontecimento histórico para converter-se em princípio metafísico da existência humana. O homem passa a ser concebido como ser essencialmente faltoso, espiritualmente endividado e dependente da transcendência divina para alcançar reconciliação. O sofrimento adquire valor redentor; a dor transforma-se em economia espiritual da salvação; o corpo torna-se espaço de suspeita moral; e a subjetividade passa a organizar-se em torno da interiorização da culpa. Forma-se, assim, uma antropologia da insuficiência constitutiva.

É precisamente contra essa estrutura que a crítica nietzschiana se ergue. Em O Anticristo, Genealogia da Moral e Assim Falou Zaratustra, Nietzsche interpreta o cristianismo paulino não apenas como religião, mas como dispositivo histórico de domesticação da vida, produção do ressentimento e despotencialização da existência. Sua genealogia da moral procura demonstrar que os valores cristãos não emergem de fundamentos transcendentes universais, mas de relações históricas de poder vinculadas à inversão dos valores afirmativos da antiguidade. O paulinismo representa, nesse sentido, o momento decisivo da transformação da fraqueza em virtude moral universal.

O problema central que orienta esta investigação consiste em compreender de que modo a crítica nietzschiana ao cristianismo paulino constitui simultaneamente uma crítica da metafísica ocidental da redenção e uma denúncia da produção histórica da subjetividade culpada. Pergunta-se, portanto,

se o cristianismo paulino emerge como resposta espiritual ao sofrimento humano ou como estrutura histórica de interiorização da culpa e negação da potência vital. Tal questão exige analisar categorias centrais que organizam esta pesquisa: sofrimento, culpa, ressentimento, ascetismo, redenção, niilismo, transcendência, imanência, corpo, vontade de potência e afirmação trágica da existência.

A hipótese central sustenta que Nietzsche identifica no paulinismo o núcleo genealógico da constituição de uma racionalidade moral fundada na culpabilização da vida e na sacralização do sofrimento. Mais do que atacar uma tradição religiosa específica, sua filosofia realiza uma desconstrução ontológica da subjetividade ocidental baseada na transcendência, na negação do corpo e na promessa metafísica de salvação. Em contraposição, Nietzsche propõe uma ontologia da imanência trágica na qual o sofrimento deixa de exigir justificação transcendente e passa a ser afirmado como dimensão inevitável e constitutiva da própria vida.

A relevância teórica desta pesquisa decorre da permanência contemporânea das estruturas morais analisadas por Nietzsche. Mesmo após a secularização moderna e o anúncio da "morte de Deus", persistem formas difusas de culpa, ressentimento e moralização da existência que atravessam instituições sociais, discursos políticos, patologias psíquicas e experiências subjetivas contemporâneas. Em uma época marcada pelo esgotamento existencial, pela crise de sentido, pela expansão das patologias da ansiedade e pela intensificação do niilismo, o confronto entre Paulo e Nietzsche revela-se decisivo para compreender os fundamentos antropológicos e espirituais da modernidade tardia.

Do ponto de vista metodológico, o artigo articula três perspectivas complementares. A genealogia filosófica será utilizada para investigar a constituição histórica da moral cristã e da subjetividade culpada; a hermenêutica orientará a interpretação das epístolas paulinas e das obras de Nietzsche; enquanto a fenomenologia da existência permitirá analisar as experiências do sofrimento, da culpa, da angústia e do desespero na constituição da subjetividade moderna. O estudo mobiliza principalmente as epístolas paulinas e as obras O Anticristo, Genealogia da Moral, Assim Falou Zaratustra, O Desespero Humano, O Mundo como Vontade e Representação, Ser e Tempo, O Ser e o Nada e O Mito de Sísifo.

Ao final, este artigo procura demonstrar que o embate entre a cruz e o martelo não representa apenas uma disputa teológica, mas o conflito entre duas ontologias inconciliáveis: de um lado, a metafísica da transcendência fundada na culpa, na redenção e na promessa de reconciliação; de outro, a ontologia trágica da imanência fundada na afirmação da vida em sua contingência, finitude

e ausência de garantias metafísicas. Entre Paulo e Nietzsche desenha-se, portanto, o drama mais profundo da modernidade ocidental: a tensão irresoluta entre a necessidade humana de redenção e a possibilidade filosófica de afirmar tragicamente a existência.

Paulo de Tarso e a metafísica da culpa

A transformação operada por Paulo de Tarso ultrapassa os limites da experiência religiosa antiga. Não se trata apenas da expansão histórica do cristianismo. Trata-se da constituição de uma nova gramática espiritual da existência. Com Paulo, o sofrimento deixa de ocupar o plano contingente da experiência humana e passa a integrar uma economia metafísica da salvação. A cruz converte-se em princípio universal de inteligibilidade do homem, da dor e da história. O padecimento já não aparece como acidente trágico da condição humana, mas como linguagem espiritual da redenção.

Mais do que o Paulo histórico em sua complexidade exegética, interessa aqui o paulinismo enquanto matriz histórico-cultural da subjetividade cristã ocidental e enquanto objeto privilegiado da crítica genealógica de Nietzsche. Nesse sentido, o paulinismo não designa apenas um conjunto de formulações teológicas, mas uma estrutura antropológica fundada na interiorização da culpa, na espiritualização do sofrimento e na subordinação da vida a um horizonte transcendente de salvação.

A originalidade radical dessa estrutura consiste na ontologização do pecado. Em Paulo, o homem não é culpado apenas porque erra. Ele nasce marcado por uma insuficiência constitutiva. A falta antecede a ação. A dívida antecede a consciência moral. O pecado deixa de ser evento localizado para tornar-se condição existencial permanente. Surge, assim, uma antropologia da fratura. O sujeito humano aparece como ser incapaz de reconciliar-se consigo mesmo sem mediação transcendental. A graça torna-se necessidade ontológica.

Essa transformação produz consequências decisivas para a constituição da subjetividade ocidental. A culpa deixa de operar apenas como imputação moral externa e converte-se em estrutura interiorizada da consciência. O julgamento desloca-se para dentro do sujeito. A vigilância torna-se permanente. O homem passa a existir diante de si mesmo como problema moral incessante. Forma-se uma subjetividade fundada no autoexame, na suspeita dos impulsos e na administração espiritual do desejo.

É precisamente nesse ponto que a leitura genealógica de Nietzsche alcança profundidade singular. Em Genealogia da Moral, a noção de culpa aparece inseparável da ideia de dívida. A palavra alemã *Schuld* concentra simultaneamente os sentidos de culpa moral e débito. Essa ambivalência é

decisiva. A existência humana passa a ser interpretada como condição de endividamento permanente diante de uma transcendência absoluta. A dor converte-se em compensação espiritual da falta. O sofrimento adquire função moral.

Nietzsche identifica nesse processo o nascimento da "má consciência". A violência que antes se dirigia para fora volta-se contra o próprio sujeito. Os impulsos reprimidos interiorizam-se. A agressividade transforma-se em autoculpabilização. O homem torna-se inimigo de si mesmo. A moral ascética emerge precisamente dessa interiorização da força vital. O sofrimento deixa de ser apenas experiência da finitude e converte-se em mecanismo de disciplinamento espiritual.

Séculos depois, Sigmund Freud reconhecerá dinâmica semelhante em O Mal-Estar na Civilização. Para Freud, a civilização produz culpa mediante repressão pulsional e internalização da punição. O superego constitui a continuidade psíquica dessa violência interiorizada. Contudo, aquilo que Freud descreve no plano clínico, Nietzsche já havia intuído no plano histórico-genealógico: a civilização ocidental estrutura-se sobre a transformação da vida em dívida moral permanente.

A tensão torna-se ainda mais profunda quando articulada ao pensamento de Søren Kierkegaard. Em O Desespero Humano, o desespero aparece como enfermidade espiritual produzida pela incapacidade do eu de reconciliar-se consigo mesmo diante de Deus. A subjetividade religiosa nasce da fratura interior. Entretanto, enquanto Kierkegaard vê nessa experiência possibilidade de reencontro com a transcendência, Nietzsche percebe nela o aprofundamento da negação da vida. O sofrimento religioso deixa de expressar apenas a condição trágica da existência e transforma-se em sintoma de enfraquecimento vital.

O corpo ocupa posição central nessa ruptura. Em Paulo, a carne frequentemente aparece associada à queda, ao desejo desordenado e à distância de Deus. A experiência corporal torna-se espaço de suspeita moral. Nietzsche reage violentamente contra essa tradição dualista. Para ele, o corpo não constitui simples suporte biológico da consciência nem obstáculo à espiritualidade. O corpo é campo originário de forças, afetos, impulsos e interpretações. Toda consciência emerge de uma dinâmica corporal anterior. A desvalorização cristã do corpo representa, portanto, uma despotencialização ontológica da própria vida.

Essa crítica torna-se decisiva porque Nietzsche percebe que o cristianismo paulino não elimina o sofrimento: ele o moraliza. A cruz não apenas promete redenção. Ela produz historicamente a subjetividade que necessita ser redimida. O homem aprende a interpretar seus desejos como culpa, sua dor como punição e sua existência como insuficiência. Forma-se uma civilização estruturada pela interiorização da dívida e pela sacralização do sofrimento.

Entretanto, essa estrutura contém uma contradição profunda. Ao absolutizar a transcendência como fundamento último do sentido, o cristianismo prepara silenciosamente a crise niilista da modernidade. A “morte de Deus” anunciada por Nietzsche não destrói apenas a religião; ela dissolve o horizonte metafísico que sustentava a interpretação redentora do sofrimento. Permanece a culpa. Permanece a interiorização disciplinar. Permanece a má consciência. Mas desaparece o fundamento transcendente capaz de justificar a dor.

É precisamente dessa fratura que emerge o ressentimento moderno. Quando a vida é impedida de afirmar seus impulsos, suas forças e sua potência criadora, a impotência converte-se em valor moral. A culpa produz interiorização; a interiorização produz enfraquecimento; o enfraquecimento produz ressentimento. É nesse ponto que a genealogia nietzschiana desloca sua análise da culpa para a investigação da moral ascética e da inversão dos valores afirmativos da existência.

Nietzsche e a genealogia do ressentimento

A crítica de Nietzsche ao cristianismo não nasce de uma simples recusa da religião. Sua radicalidade é mais profunda. Nietzsche interroga as condições históricas, fisiológicas e espirituais que possibilitaram a formação dos valores morais do Ocidente. Em Genealogia da Moral, a questão central já não consiste em saber se determinados valores são verdadeiros ou falsos, mas quais formas de vida eles expressam, quais afetos os sustentam e quais forças procuram conservar. A genealogia desloca o problema moral do campo da transcendência para o campo da produção histórica da subjetividade.

Nesse deslocamento, o ressentimento ocupa posição decisiva. Nietzsche não o interpreta como sentimento episódico ou simples reação psicológica. O ressentimento constitui uma estrutura espiritual produzida pela incapacidade de afirmar diretamente a própria potência. Quando a força encontra obstáculos permanentes à sua expansão, ela não desaparece; ela interioriza-se. A agressividade reprimida volta-se contra o próprio sujeito. A impossibilidade de agir converte-se em julgamento moral. O ressentido não cria valores a partir da abundância da vida, mas da negação daquilo que não consegue viver.

A grande originalidade da genealogia nietzschiana consiste em demonstrar que a moral cristã nasce precisamente dessa inversão afetiva. No mundo aristocrático antigo, os valores afirmativos estavam ligados à força, à coragem, à grandeza e à intensidade vital. O cristianismo paulino rompe essa lógica. A humildade substitui a potência. A obediência substitui a criação. A resignação substitui a

afirmação. A dor adquire dignidade espiritual. O sofrimento deixa de ser experiência trágica da existência e transforma-se em categoria moralizada da salvação.

Nietzsche não reduz esse processo a uma transformação exclusivamente religiosa. Trata-se de uma mutação fisiológica da própria civilização. O ressentimento produz um tipo humano específico: fatigado, culpabilizado e hostil aos impulsos vitais. A moral ascética opera como mecanismo de enfraquecimento das forças afirmativas da existência. O corpo deixa de ser espaço de expansão da potência e converte-se em território de vigilância moral. Os afetos passam a ser administrados pela culpa. A interiorização do sofrimento transforma-se em sintoma de decadência fisiológica.

Essa dimensão fisiológica distingue profundamente Nietzsche de Schopenhauer. Em O Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer interpreta a dor como essência metafísica do mundo. O desejo condena o homem à insatisfação permanente. A vontade produz sofrimento incessante. Inicialmente Nietzsche aproxima-se dessa visão pessimista, sobretudo porque reconhece o caráter cruel e conflitivo da existência. Contudo, posteriormente rompe radicalmente com Schopenhauer.

A ruptura ocorre porque Schopenhauer ainda procura redenção na negação da vontade. Seu pessimismo permanece atravessado por uma metafísica da pacificação. A suspensão do desejo aparece como possibilidade de alívio diante da dor. Nietzsche recusa essa saída. Para ele, toda tentativa de escapar do sofrimento revela enfraquecimento diante da vida. O problema não consiste em eliminar a dor, mas em suportar a existência sem recorrer à transcendência. Surge então uma inversão decisiva: o sofrimento deixa de exigir justificação metafísica e passa a integrar a própria dinâmica afirmativa da vida.

Essa transformação reorganiza completamente a questão do niilismo. O cristianismo havia atribuído sentido transcendente ao sofrimento. Schopenhauer ainda procura aliviar a dor mediante negação da vontade. Nietzsche rompe simultaneamente com ambos. Contudo, ao destruir o fundamento transcendente da moral ocidental, emerge uma nova crise: a vida perde seu horizonte metafísico de justificação. A “morte de Deus” não representa apenas o colapso da religião; representa o colapso das estruturas últimas de sentido que sustentavam a civilização europeia.

É precisamente nesse vazio que o niilismo moderno emerge. Permanecem a culpa, a interiorização disciplinar e a moralização da existência, mas desaparece a transcendência capaz de justificar o sofrimento. O homem moderno herda a estrutura psíquica do cristianismo sem sua promessa metafísica de redenção. O ressentimento sobrevive secularizado.

Nesse ponto, a proximidade entre Nietzsche e Camus torna-se significativa. Em O Mito de Sísifo, Camus descreve o absurdo como ruptura entre a exigência humana de sentido e o silêncio

indiferente do mundo. O universo já não responde às expectativas metafísicas da consciência. Entretanto, Camus ainda procura preservar uma ética da revolta diante do absurdo. Nietzsche desloca ainda mais radicalmente o problema. Não basta resistir ao vazio; é necessário afirmar a existência mesmo desprovida de fundamento transcendente. Surge então o amor fati: não apenas suportar o destino, mas amá-lo integralmente.

A tensão torna-se ainda mais aguda quando confrontada com Cioran. A filosofia de Cioran habita o esgotamento metafísico da modernidade. Sua escrita move-se entre ruína, fadiga existencial e decomposição do sentido. Como Nietzsche, Cioran percebe o colapso das ilusões transcendentes. Como Nietzsche, reconhece o vazio deixado pela morte de Deus. Contudo, onde Cioran encontra esterilidade ontológica, Nietzsche procura potência criadora. Atravessar o niilismo, para Nietzsche, não significa sucumbir ao vazio, mas criar novas possibilidades de existência.

Essa dimensão criadora é decisiva. Nietzsche não deseja apenas destruir valores antigos. Sua filosofia procura tornar possível uma transvaloração dos valores. A crítica ao ressentimento possui finalidade afirmativa. Trata-se de libertar a vida das estruturas morais que a culpabilizam, enfraquecem e impedem sua expansão criadora. O homem afirmativo não necessita transformar sofrimento em mérito espiritual nem converter impotência em superioridade moral. Ele afirma a existência em sua contingência, conflito e intensidade.

É precisamente nesse contexto que Paulo de Tarso ocupa posição central na genealogia nietzschiana. Nietzsche identifica no paulinismo o grande momento histórico da espiritualização do ressentimento. A cruz universaliza a lógica da culpa. O sofrimento converte-se em valor moral. A fraqueza adquire dignidade espiritual. Forma-se uma subjetividade dividida contra si mesma, permanentemente submetida à vigilância da consciência e à suspeita dos impulsos.

A consequência mais profunda desse processo talvez seja a crise moderna da subjetividade. Quando a transcendência perde sua capacidade organizadora, mas a interiorização da culpa permanece ativa, o sujeito moderno torna-se espaço de tensão permanente. O corpo converte-se em campo de conflito. A consciência fragmenta-se. A existência já não encontra reconciliação metafísica. É precisamente nesse horizonte que a filosofia contemporânea deslocará a problemática do ressentimento para as categorias da angústia, da corporeidade e da crise da subjetividade moderna.

Angústia, corpo e subjetividade

O problema do corpo constitui um dos núcleos mais profundos da ruptura entre Paulo de Tarso e Nietzsche. Mais do que uma divergência moral ou religiosa, trata-se de um conflito ontológico acerca da própria condição humana. Em Paulo, a carne aparece frequentemente associada à fragilidade espiritual, ao desejo desordenado e à distância em relação a Deus. O corpo torna-se espaço de tensão permanente entre transcendência e pecado. A subjetividade cristã organiza-se a partir da vigilância dos impulsos, da disciplina dos desejos e da interiorização da culpa. Forma-se, assim, uma antropologia marcada pela cisão interior, na qual o homem aprende a desconfiar de sua própria corporeidade e a interpretar seus afetos sob o signo da insuficiência moral.

Essa estrutura não produz apenas uma ética religiosa; produz uma forma histórica de subjetividade. O sofrimento corporal deixa de ser simples experiência da finitude humana e converte-se em linguagem espiritual da redenção. A renúncia adquire valor moral. O ascetismo transforma-se em racionalidade existencial. O sujeito passa a existir diante de si mesmo como problema ético permanente. A consciência torna-se tribunal interior. O corpo, antes integrado ao fluxo trágico da existência antiga, converte-se em objeto de suspeita contínua.

É precisamente contra essa tradição que a crítica nietzschiana se levanta. Em O Anticristo e Genealogia da Moral, o ascetismo cristão aparece como sintoma de decadência fisiológica e espiritual. Nietzsche interpreta a moral cristã não apenas como sistema de valores, mas como mecanismo histórico de enfraquecimento das forças vitais. A repressão dos impulsos, a culpabilização do desejo e a negação do corpo produzem subjetividades fatigadas, incapazes de afirmar plenamente a existência. O sofrimento deixa de ser vivido como dimensão trágica da vida e passa a ser moralizado pela lógica da culpa e da redenção.

Contudo, a originalidade de Nietzsche não reside em simples exaltação instintiva da vida biológica. Sua filosofia realiza um deslocamento muito mais radical: o corpo deixa de ocupar posição secundária diante da consciência e torna-se campo originário de forças, afetos e interpretações. Toda racionalidade emerge de dinâmicas corporais anteriores. O pensamento não paira acima da vida; nasce inscrito em uma fisiologia, em uma economia de impulsos, em uma determinada potência de existir. O corpo deixa então de ser obstáculo espiritual e converte-se em condição ontológica da própria interpretação do mundo.

Essa inversão possui consequências decisivas para a compreensão moderna da subjetividade. O sujeito já não pode ser concebido como unidade estável, transparente e plenamente racional. A consciência perde centralidade metafísica. O homem torna-se multiplicidade de forças em tensão permanente. Desejos, afetos e impulsos subterrâneos atravessam aquilo que tradicionalmente se

chamava de “eu”. A subjetividade deixa de ser essência fixa e transforma-se em processo, conflito e instabilidade. A existência humana já não encontra fundamento último nem na transcendência religiosa nem na racionalidade absoluta.

É nesse ponto que a interlocução com Heidegger adquire relevância singular. Em Ser e Tempo, a angústia não constitui mero estado psicológico, mas experiência ontológica fundamental. A angústia dissolve as familiaridades cotidianas e expõe o ser humano diante de sua própria finitude. O mundo perde estabilidade. As certezas habituais entram em colapso. O homem confronta-se com o nada e percebe a ausência de garantias metafísicas definitivas. A existência revela-se estruturalmente precária.

A crítica nietzschiana à metafísica ocidental antecipa parcialmente essa experiência. A “morte de Deus” dissolve o horizonte transcendente que organizava historicamente o sentido da existência ocidental. Contudo, diferentemente de Heidegger, Nietzsche não transforma a angústia em fundamento último da experiência humana. A negatividade não deve converter-se em destino absoluto da existência. O sofrimento e o vazio pertencem à condição humana, mas não esgotam a potência da vida. É precisamente por isso que Nietzsche procura ultrapassar o niilismo mediante uma afirmação trágica da existência.

Essa problemática reaparece em Sartre. Em O Ser e o Nada, a angústia emerge da liberdade radical do sujeito. O homem encontra-se condenado a construir sentido sem fundamentos transcendentes prévios. Não existe essência anterior à existência. Cada escolha torna-se responsabilidade absoluta. A liberdade produz desamparo ontológico. Entretanto, mesmo em Sartre, a consciência ainda preserva certa centralidade filosófica. Em Nietzsche, a subjetividade é mais instável, mais corporal e mais atravessada por forças que escapam ao domínio transparente da racionalidade consciente.

Essa crise da subjetividade intensifica-se na contemporaneidade. A transcendência perde progressivamente sua legitimidade cultural, mas as estruturas de culpabilização permanecem ativas. O ascetismo assume novas formas. A lógica da salvação desloca-se para o desempenho, para a produtividade e para a exigência permanente de performance. O indivíduo contemporâneo já não se ajoelha diante de Deus, mas diante da necessidade incessante de otimizar a si mesmo. O corpo converte-se simultaneamente em objeto de culto, controle e exaustão. Ansiedade, fadiga psíquica e esgotamento existencial revelam a permanência secularizada das estruturas disciplinares anteriormente analisadas por Nietzsche.

Nesse horizonte, a angústia deixa de ser apenas categoria filosófica abstrata e transforma-se em condição estrutural da modernidade tardia. A subjetividade contemporânea oscila entre

hiperestimulação e vazio, excesso de informação e ausência de sentido, liberdade formal e profundo esgotamento interior. O niilismo já não aparece apenas como problema teórico; infiltra-se na experiência cotidiana do corpo e da consciência. A vida perde transcendência sem alcançar verdadeira reconciliação imanente.

É precisamente nesse cenário que a filosofia nietzschiana recupera sua atualidade radical. Sua resposta não consiste em restaurar fundamentos metafísicos perdidos nem em prometer reconciliações transcendentais. Tampouco busca eliminar o sofrimento. O que emerge é uma estética trágica da existência fundada na possibilidade de afirmar a vida em sua contingência, conflito e finitude. O corpo deixa de ser espaço de culpa para tornar-se potência interpretativa, criação de sentido e afirmação da própria existência.

Essa afirmação não dissolve o problema do sofrimento; ela o radicaliza. Quando desaparecem as promessas metafísicas de redenção, permanece a questão decisiva da modernidade: como suportar a dor em um universo privado de garantias transcendentes? Como afirmar a existência diante do absurdo, da finitude e do silêncio do mundo? É precisamente dessa tensão entre sofrimento, vazio e desejo de sentido que emergirá a próxima etapa desta investigação: a relação entre absurdo, redenção e experiência trágica da existência.

Sofrimento, absurdo e redenção

Poucas questões atravessam a história do pensamento ocidental com intensidade tão persistente quanto esta: por que o homem sofre? Em torno dessa pergunta ergueram-se religiões, metafísicas, sistemas morais e filosofias inteiras da existência. O sofrimento nunca constituiu apenas problema psicológico ou biológico. Ele sempre representou uma crise de sentido. Uma fratura ontológica. A dor humana desorganiza o mundo porque confronta o homem com a finitude, o desamparo e a possibilidade do vazio.

Entretanto, nem todo sofrimento possui a mesma estrutura. Existe o sofrimento físico da dor corporal. Existe o sofrimento moral da culpa. Existe o sofrimento existencial produzido pela perda de sentido. Existe ainda o sofrimento niilista da modernidade tardia: uma dor difusa, frequentemente sem transcendência, sem ritual e sem linguagem simbólica capaz de organizá-la. A experiência contemporânea do sofrimento já não se inscreve facilmente em narrativas coletivas de redenção. O homem moderno sofre em meio ao excesso de informação, à hiperestimulação permanente e à fragmentação subjetiva. A dor permanece. O sentido enfraquece.

É precisamente nesse horizonte que a resposta de Paulo de Tarso adquire profundidade histórica singular. Em Paulo, o sofrimento deixa de ser mero acidente da existência e converte-se em linguagem espiritual da redenção. A cruz organiza simbolicamente a experiência humana da dor. O padecimento participa do drama salvífico da história. Sofrer aproxima o homem da transcendência divina. A dor torna-se mediação espiritual entre humanidade e eternidade.

Essa interpretação possui enorme potência antropológica. O sofrimento deixa de ser absurdo absoluto porque passa a integrar um horizonte escatológico de reconciliação. A existência humana já não permanece abandonada à contingência cega do mundo. Mesmo a morte torna-se interpretável. A dor adquire inteligibilidade transcendental. O cristianismo paulino oferece ao homem uma narrativa capaz de suportar simbolicamente a violência da finitude.

Mais do que simples moralização da dor, o paulinismo responde ao trauma radical da existência humana diante da morte, da culpa e da precariedade da vida. Em um mundo atravessado por perseguições, violência imperial e insegurança histórica, a cruz não representava apenas submissão espiritual; representava também promessa de esperança universal. O sofrimento podia ser integrado a uma economia transcendente de sentido. A dor deixava de ser puro abandono.

É, precisamente essa necessidade de justificação metafísica do sofrimento que Friedrich Nietzsche colocará sob suspeita radical. Em O Anticristo e Genealogia da Moral, o cristianismo aparece como tentativa de proteger o homem diante do caráter trágico da existência. A promessa de redenção suaviza a violência do real. A transcendência transforma-se em mecanismo espiritual de compensação. A dor recebe sentido porque a consciência humana não suporta plenamente a contingência da vida.

A radicalidade nietzschiana emerge precisamente nesse ponto. O sofrimento não possui finalidade oculta. A dor não purifica necessariamente o homem. Não existe reconciliação metafísica capaz de justificar integralmente a existência. O mundo não foi criado para responder às exigências humanas de sentido. A tentativa de transformar sofrimento em mérito espiritual revela, para Nietzsche, uma incapacidade mais profunda: a incapacidade de afirmar a vida sem recorrer a garantias transcendentes.

Contudo, Nietzsche não reduz o sofrimento à pura negatividade. Seu pensamento desloca completamente a questão. A dor não deve ser eliminada nem moralizada; deve ser incorporada à própria dinâmica da existência. A grandeza humana não consiste em escapar do sofrimento, mas em atravessá-lo sem ressentimento. Surge então uma ética trágica da afirmação. A vida deve ser assumida em sua totalidade: criação e destruição, alegria e perda, potência e finitude.

Essa afirmação, porém, não é abstrata. Ela exige transformação da própria maneira de existir. O *amor fati* nietzschiano não significa resignação passiva diante do destino, mas capacidade de transfigurar a experiência da dor em potência criadora. O sofrimento deixa de ser apenas peso e converte-se em possibilidade estética de reinvenção da existência. Criar valores. Criar sentidos. Criar formas de vida capazes de suportar a ausência de fundamento transcendente.

É nesse contexto que o diálogo com Albert Camus torna-se decisivo. Em O Mito de Sísifo, o absurdo nasce do confronto entre a necessidade humana de sentido e o silêncio indiferente do universo. O homem deseja inteligibilidade; o mundo não responde. Nenhuma transcendência garante reconciliação definitiva. A existência revela-se ontologicamente desprovida de fundamento último.

Contudo, Camus recusa tanto a esperança metafísica quanto o desespero absoluto. Sua resposta ao absurdo é a revolta lúcida. O homem absurdo continua vivendo mesmo diante do vazio. Continua criando dignidade no interior da contingência. Continua recusando o suicídio físico e metafísico. Existe em Camus uma ética da lucidez: reconhecer o absurdo sem fugir dele por meio de ilusões transcendentes.

Nietzsche desloca ainda mais radicalmente o problema. Camus permanece vinculado à experiência da revolta diante do absurdo. Nietzsche procura ultrapassar inclusive essa negatividade residual. Não basta resistir ao vazio; é necessário afirmar integralmente a existência. Amar o destino. Amar inclusive aquilo que fere. O *amor fati* constitui talvez a formulação mais extrema da imanência filosófica moderna.

Essa divergência revela duas maneiras distintas de enfrentar o sofrimento após o colapso das grandes metafísicas ocidentais. Camus preserva a dignidade humana diante do absurdo. Nietzsche procura transformar o próprio absurdo em possibilidade afirmativa da vida. Ambos rejeitam a transcendência redentora. Mas apenas Nietzsche leva até o limite a tentativa de reconciliar o homem com a contingência radical da existência.

É precisamente aqui que o conflito entre Paulo e Nietzsche alcança sua máxima profundidade. O cristianismo paulino procura salvar o homem do mundo. Nietzsche procura reconciliá-lo com o mundo. Em Paulo, a existência terrena permanece incompleta sem transcendência. Em Nietzsche, não existe exterioridade salvífica capaz de justificar a vida. O homem permanece entregue à imanência da finitude, do corpo e do tempo.

Essa tensão organiza duas ontologias irreconciliáveis. De um lado, a metafísica da redenção fundada na transcendência, na culpa e na esperança escatológica de reconciliação final. De outro, a

ontologia trágica da imanência fundada na afirmação da contingência, da finitude e da ausência de garantias metafísicas. O sofrimento ocupa posição central em ambas, mas assume sentidos radicalmente distintos: em Paulo, a dor conduz à salvação; em Nietzsche, ela revela o próprio caráter trágico da existência.

O problema torna-se ainda mais agudo na modernidade tardia. A transcendência enfraquece culturalmente, mas o sofrimento permanece. A experiência contemporânea já não encontra facilmente narrativas coletivas capazes de organizar simbolicamente a dor. O indivíduo sofre de maneira isolada. Sofre sob pressão de desempenho. Sofre diante da hiperprodutividade, da aceleração digital e da exigência permanente de autoaperfeiçoamento. Burnout, ansiedade crônica, depressão e sensação difusa de vazio revelam novas formas históricas do sofrimento niilista.

A sociedade contemporânea medicaliza dores que frequentemente possuem raízes ontológicas e existenciais mais profundas. O sofrimento transforma-se simultaneamente em espetáculo e silêncio. Nunca houve tanta exposição pública da intimidade e, ao mesmo tempo, tanta incapacidade coletiva de elaborar simbolicamente a dor. O sujeito contemporâneo oscila entre excesso de estímulos e empobrecimento de sentido. A vida perde transcendência sem conquistar verdadeira afirmação trágica da imanência.

É precisamente nessa fratura que a questão do sofrimento retorna com intensidade extrema. Após a morte de Deus, permanece o vazio. Permanece a finitude. Permanece a dor. O homem moderno encontra-se suspenso entre nostalgia de redenção e consciência do absurdo. E talvez seja exatamente nesse intervalo entre a cruz e o abismo que a modernidade revela sua verdade mais profunda.

A morte de Deus e o vazio da modernidade

A modernidade não aboliu o sofrimento humano. Não suprimiu a angústia. Não libertou o homem da experiência da finitude. O que efetivamente entrou em colapso foram os fundamentos metafísicos que, durante séculos, organizaram simbolicamente a existência ocidental. A secularização dissolveu os horizontes transcendentes da verdade, da moral e da salvação, mas não eliminou a necessidade humana de sentido. A dor permaneceu. O vazio permaneceu. O desamparo permaneceu. O homem moderno despertou em um mundo progressivamente privado de garantias últimas.

É precisamente nesse horizonte que emerge o diagnóstico decisivo de Friedrich Nietzsche: a morte de Deus. Muito além de uma proposição ateísta, essa formulação descreve um acontecimento civilizacional profundo. Deus não morre apenas como entidade teológica; morre como fundamento absoluto da realidade. Colapsam as certezas transcendentes que sustentavam a ordem moral, a ideia de verdade universal e a esperança metafísica de redenção. O Ocidente perde seu eixo espiritual sem ainda saber como habitar plenamente essa ausência.

O impacto mais radical da morte de Deus não consiste na destruição das antigas crenças, mas na abertura de um vazio histórico e existencial. A modernidade dissolve os fundamentos transcendentes sem conseguir substituí-los integralmente. O homem conquista autonomia, mas perde estabilidade ontológica. Ganha liberdade, mas perde orientação metafísica. O resultado não é simples emancipação racional, mas uma experiência ambígua de expansão e desamparo.

Nietzsche percebe que esse processo conduz inevitavelmente ao niilismo. Não se trata apenas de pessimismo subjetivo ou crise psicológica individual. O niilismo constitui experiência histórica da perda de sentido absoluto. Os valores supremos deixam de possuir evidência incontestável. A transcendência perde força organizadora. O mundo já não oferece finalidade garantida capaz de justificar sofrimento, morte ou existência.

Essa experiência assume formas distintas. Existe um niilismo passivo, marcado pela fadiga, pela resignação e pelo esgotamento da vontade. Um niilismo incapaz de criar novos valores após o colapso dos antigos fundamentos. Mas existe também um niilismo ativo: momento destrutivo e criador no qual a ruína das antigas verdades abre espaço para reinvenção radical da existência. A filosofia nietzschiana move-se precisamente nessa tensão. O martelo destrói, mas também prepara terreno para novas possibilidades de afirmação.

A modernidade tardia, entretanto, parece oscilar predominantemente no interior do niilismo passivo. O sujeito contemporâneo vive cercado por excesso de estímulos, informação e velocidade, mas profundamente fragilizado em sua capacidade de produzir sentido duradouro. A aceleração técnica intensifica a dispersão subjetiva. O tempo fragmenta-se. A experiência perde continuidade. A atenção torna-se instável. A interioridade dissolve-se em hiperconectividade permanente.

Em Ser e Tempo, Heidegger identifica nessa transformação o avanço do esquecimento do ser. A técnica deixa de ser mero instrumento e converte-se em racionalidade dominante da modernidade. Tudo passa a ser interpretado segundo critérios de funcionalidade, eficiência e disponibilidade. O mundo transforma-se em estoque manipulável. A existência perde espessura contemplativa. A velocidade substitui permanência. O cálculo substitui silêncio.

Essa mutação reorganiza profundamente a experiência cotidiana. O homem contemporâneo desperta e imediatamente encontra-se imerso em fluxos incessantes de imagens, notificações e exigências de desempenho. A subjetividade já não experimenta apenas repressão externa; internaliza mecanismos contínuos de monitoramento e autocorreção. O indivíduo contemporâneo observa a si mesmo ininterruptamente. Mede produtividade, visibilidade, desempenho, aparência, emoções e reconhecimento social.

A exaustão emerge lentamente.

Primeiro o cansaço difuso.

Depois a incapacidade de repousar.

Depois o vazio.

Burnout, ansiedade crônica, depressão difusa e sensação persistente de inadequação revelam dimensões profundamente existenciais da crise contemporânea. A subjetividade neoliberal transforma a vida em projeto interminável de otimização. O sujeito deve constantemente melhorar a si mesmo, aperfeiçoar competências, administrar emoções e maximizar performance. A antiga disciplina religiosa reaparece secularizada sob forma de autoexploração contínua.

O sofrimento contemporâneo possui estrutura peculiar. Diferentemente da dor trágica antiga ou da culpa religiosa tradicional, ele frequentemente se manifesta como esgotamento silencioso. Um desgaste sem transcendência. Um cansaço que não encontra linguagem simbólica capaz de organizá-lo plenamente. Muitos já não acreditam em salvação metafísica, mas continuam incapazes de habitar o vazio sem ansiedade. A secularização enfraqueceu os antigos deuses, mas não libertou o homem da necessidade de absolutos.

É precisamente aqui que a reflexão de Jean-Paul Sartre adquire relevância decisiva. Em O Ser e o Nada, a ausência de transcendência produz abandono existencial. O homem encontra-se condenado à liberdade. Não existe essência prévia capaz de garantir sentido último à existência. Cada escolha torna-se responsabilidade radical. A liberdade deixa de ser apenas possibilidade emancipatória e converte-se também em peso ontológico.

A angústia emerge dessa condição.

Nada garante antecipadamente o sentido.

Nada absolve definitivamente o sujeito.

Nada elimina a contingência.

Mas talvez a formulação mais extrema do vazio moderno apareça em Emil Cioran. Sua filosofia transforma lucidez em experiência devastadora. Após o colapso das ilusões metafísicas, resta a consciência fatigada diante da inutilidade da existência. O sofrimento já não conduz à redenção nem à reconciliação transcendental. Permanece apenas a erosão silenciosa da interioridade diante de um universo indiferente.

Nietzsche identifica algo ainda mais profundo do que o simples desaparecimento da religião. A morte de Deus não destrói automaticamente as estruturas morais do cristianismo. Mesmo em sociedades secularizadas, continuamos habitando formas históricas derivadas da lógica cristã da culpa, da expiação e do ressentimento. A genealogia nietzschiana revela precisamente essa sobrevivência subterrânea do paulinismo no interior da modernidade.

A modernidade não superou integralmente o cristianismo; apenas o secularizou. A lógica da salvação deslocou-se da transcendência para a política, para a moral e para a subjetividade contemporânea. Permanecem as exigências de purificação, vigilância e condenação moral. Permanecem as dinâmicas coletivas de culpabilização. Permanecem as estruturas de ressentimento incapazes de afirmar plenamente a contingência da vida.

O homem moderno já não teme apenas o pecado. Teme fracassar. Teme tornar-se invisível. Teme não corresponder às exigências incessantes de desempenho e reconhecimento. A culpa assume novas linguagens históricas. Já não se manifesta apenas como dívida diante de Deus, mas como sensação permanente de insuficiência diante do mundo.

Nesse ponto, a crítica de Nietzsche atinge dimensão decisiva. Seu martelo não golpeia apenas a religião institucional. Golpeia toda civilização fundada na negação da potência vital. Toda estrutura histórica que transforma sofrimento em culpa. Toda moral incapaz de suportar a ambiguidade, a finitude e o caráter trágico da existência.

A filosofia nietzschiana não permanece na pura destruição. O colapso dos fundamentos transcendentes abre também possibilidade inédita de criação. O niilismo pode converter-se em passagem. A ausência de garantias metafísicas pode tornar-se condição para reinvenção radical dos valores e das formas de vida. A morte de Deus não representa apenas ruína; representa também abertura.

Mas essa travessia permanece profundamente inconclusa. O homem contemporâneo perdeu os antigos fundamentos transcendentes sem aprender plenamente a afirmar a contingência da existência. Oscila entre nostalgia metafísica e vazio ontológico, entre desejo de redenção e

consciência do absurdo. Talvez seja precisamente nessa tensão entre a memória da cruz e o abismo do niilismo que a modernidade revele sua verdade espiritual mais profunda.

Conclusão

O confronto entre Paulo de Tarso e Nietzsche não constitui apenas divergência teológica, moral ou filosófica. Trata-se de uma ruptura ontológica inscrita no coração da civilização ocidental. Em jogo não está simplesmente o cristianismo enquanto religião histórica, mas duas interpretações radicalmente distintas da existência humana, do sofrimento, da culpa, do corpo, da finitude e da possibilidade de sentido. A tensão entre cruz e martelo revela duas maneiras inconciliáveis de habitar o mundo.

Em Paulo emerge uma metafísica da redenção fundada na transcendência, na interiorização da culpa e na promessa escatológica de reconciliação. A cruz transforma o sofrimento em linguagem espiritual da salvação. A dor deixa de ser apenas contingência trágica da existência e passa a integrar uma economia transcendente de sentido. O homem já não aparece como potência afirmativa da vida, mas como criatura espiritualmente insuficiente, marcada pela fratura do pecado e dependente da graça para alcançar plenitude.

Forma-se, assim, uma antropologia da dívida.

Uma subjetividade da vigilância interior.

Uma espiritualidade fundada na espera.

A força histórica dessa estrutura foi imensa. O paulinismo não organizou apenas uma tradição religiosa; organizou uma forma de consciência. Produziu modos específicos de experimentar o corpo, o desejo, a sexualidade, a culpa, o sofrimento e a relação com a própria interioridade. A subjetividade ocidental aprendeu lentamente a interpretar a si mesma sob a lógica da insuficiência moral e da necessidade permanente de redenção.

Mesmo após a secularização moderna, essa estrutura não desapareceu integralmente. Ela deslocou-se. Transformou-se. Internalizou-se em novas linguagens históricas. A culpa sobreviveu sem Deus. O ascetismo sobreviveu sem transcendência explícita. A exigência de purificação reapareceu sob formas políticas, psicológicas e culturais. A modernidade abandonou parte da metafísica cristã, mas preservou muitos de seus mecanismos antropológicos mais profundos.

É precisamente nesse ponto que a crítica de Nietzsche adquire radicalidade devastadora. Sua genealogia do cristianismo não representa mero ataque externo à religião. Representa investigação da própria constituição moral do Ocidente. Nietzsche procura demonstrar que a moral cristã sobretudo em sua formulação paulina produziu historicamente uma civilização fundada na interiorização da culpa, na domesticação dos impulsos vitais e na desvalorização da existência terrena.

O ressentimento ocupa aqui posição decisiva. A impotência converte-se em valor moral. A fraqueza transforma-se em virtude espiritual. O sofrimento deixa de ser experiência trágica da vida e passa a funcionar como instrumento de legitimação metafísica. Surge então uma moral incapaz de afirmar plenamente o corpo, o desejo, a potência e a contingência da existência.

Entretanto, a radicalidade nietzschiana vai além da simples denúncia do cristianismo histórico. Mesmo após a morte de Deus, continuamos habitando estruturas morais derivadas da lógica cristã da culpa e da expiação. A secularização não destruiu completamente o paulinismo; apenas o redistribuiu no interior da modernidade. Permanecem as exigências de purificação. Permanecem os dispositivos de culpabilização. Permanecem as formas de ressentimento incapazes de suportar plenamente a ambiguidade da vida.

A genealogia nietzschiana revela, assim, uma das hipóteses mais perturbadoras da filosofia moderna: a maior vitória do cristianismo talvez não tenha sido religiosa, mas antropológica. O Ocidente aprendeu a organizar sua subjetividade a partir da dívida, da insuficiência e da necessidade de redenção. Mesmo sociedades secularizadas continuam frequentemente estruturadas por mecanismos de vigilância moral, autocorreção permanente e culpabilização subjetiva.

A contemporaneidade radicaliza dramaticamente essa condição. O homem moderno já não teme apenas o pecado; teme fracassar, tornar-se invisível, improdutivo ou inadequado. A subjetividade neoliberal transforma a existência em projeto incessante de desempenho. O indivíduo administra continuamente a própria imagem, produtividade, emoções e reconhecimento social.

O corpo exaure-se silenciosamente.

A atenção fragmenta-se.

O repouso torna-se difícil.

A insônia multiplica pensamentos.

O excesso de estímulos convive com profundo esvaziamento interior.

Nunca houve tanta conexão.

Nunca houve tanta dispersão.

Nunca houve tanta exposição da subjetividade.

E talvez nunca tenha existido tamanho empobrecimento da experiência interior.

O sofrimento contemporâneo frequentemente já não assume a forma clássica da culpa religiosa. Ele manifesta-se como fadiga difusa, ansiedade persistente, saturação cognitiva e sensação contínua de insuficiência. Muitos já não acreditam em transcendência, mas continuam incapazes de habitar a contingência sem angústia. A morte de Deus destruiu antigas garantias metafísicas, mas não eliminou a necessidade humana de sentido.

Nesse cenário, o diálogo com Kierkegaard, Schopenhauer, Heidegger, Sartre, Camus, Freud e Cioran torna-se decisivo. Todos reconhecem, de maneiras distintas, a fratura estrutural da existência humana.

Søren Kierkegaard responde com a fé diante do desespero.

Arthur Schopenhauer procura negar a vontade para escapar do sofrimento.

Martin Heidegger encontra na angústia abertura ontológica diante da finitude.

Jean-Paul Sartre radicaliza a liberdade após o colapso da transcendência.

Albert Camus responde ao absurdo mediante a revolta lúcida.

Sigmund Freud revela a culpa como fundamento psíquico da civilização.

Emil Cioran transforma a lucidez diante do vazio em experiência extrema do desgaste existencial.

Todos reconhecem o sofrimento.

Todos reconhecem a fragilidade da existência.

Todos reconhecem a insuficiência das promessas modernas de reconciliação plena.

Mas Nietzsche introduz uma ruptura singular no interior dessa tradição. Sua filosofia não procura justificar o sofrimento nem oferecer salvação metafísica diante da dor. Não promete reconciliação transcendental. Não promete fundamento último capaz de restaurar integralmente o sentido perdido do mundo.

O que emerge é algo muito mais difícil.

Talvez muito mais perturbador.

A possibilidade de afirmar a existência precisamente em sua contingência.

Em sua finitude.

Em sua ausência de garantias absolutas.

Essa talvez seja a dimensão mais radical da filosofia nietzschiana. A grandeza humana já não reside na fuga da tragédia, mas na capacidade de suportá-la sem ressentimento. O *amor fati* não significa resignação passiva diante do destino, mas afirmação extrema da vida em tudo aquilo que ela possui de instável, doloroso e imprevisível. Não se trata de negar o sofrimento. Trata-se de impedir que ele se converta em fundamento moral da existência.

Essa afirmação permanece profundamente difícil. Talvez até insuportável. A modernidade destruiu grande parte dos antigos fundamentos transcendentes, mas ainda não aprendeu plenamente a habitar o vazio sem nostalgia metafísica. Oscilamos continuamente entre desejo de redenção e consciência do absurdo, entre necessidade de sentido e experiência da contingência.

É precisamente aí que o confronto entre Paulo e Nietzsche permanece aberto.

A cruz ainda procura justificar o sofrimento.

O martelo ainda procura destruir sua sacralização.

Entre ambos continua a desenhar-se o drama espiritual do Ocidente.

E talvez seja exatamente nesse intervalo, entre a memória da redenção e a vertigem do abismo que a modernidade continua buscando, de maneira inquieta e inconclusa, alguma forma possível de suportar a existência.

Referências

Arthur Schopenhauer. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

A Bíblia Sagrada. **A Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

Albert Camus. **O Mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2019.

Emil Cioran. **Breviário de Decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

Emil Cioran. **Nos Cumes do Desespero**. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2011.

Friedrich Nietzsche. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Friedrich Nietzsche. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Friedrich Nietzsche. **Genealogia da Moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Friedrich Nietzsche. **O Anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Jean-Paul Sartre. **O Ser e o Nada**. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011.

Martin Heidegger. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

Søren Kierkegaard. **O Desespero Humano**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Sigmund Freud. **O Mal-Estar na Civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Autor:

Marco Aurélio da Silva

Doutor em Extensão Rural -UFSM; Mestre em Ciências Sociais - UFSM; Mestre em Educação - UNISC. Tem desenvolvido pesquisas sobre economia solidária, cooperativismo escolar, gestão educacional.

E-mail: marcoaurelio22000@gmail.com

ORCID: https://orcid.org/0009-0006-7358-5814

Lattes: http://lattes.cnpq.br/6665383866556823



O Perspectivismo Guarani Como um Personalismo Fenomênico

Pedro Murilo Alves Zaak Saraiva

Resumo – O estudo comparativo dos diferentes sistemas de pensamento especulativo e de natureza argumentativa, inferencial e universal da humanidade, chamado Etnofilosofia, apresenta diversas proposições e metodologias para abordar a interpretação da etnografia, tal como a etnografia Guarani, Através de uma análise comparativa da literatura relacionada às tradições religiosas e ao pensamento especulativo guarani, analisando este último como um todo coeso e sistemático ao invés de não-estruturado, o presente artigo procura propor especificamente que as crenças dos atuais povos guarani – respectivamente os Mbyá, os Kaiowá e os Nhandeva – analisadas segundo o conceito de 'perspectivismo', se categorizam fundamentalmente como um personalismo, e também como um fenomenismo de cunho idealista. Para o guarani, tudo o que existe, existe como fenômeno para o sujeito, cuja ordem e causa se encontram nos sujeitos divinos, nas plataformas celestes, ao contrário do fisicalismo ou naturalismo ocidentais, onde o princípio unificante das subjetividades é a natureza ou a física, anterior à vida e à portanto ao sujeito.

Palavras-chave: Etnofilosofia; Etnografia; Perspectivismo Ameríndio; Cosmologia Guarani.

Guarani Perspectivism as a Phenomenical Personalism

Abstract – The comparative study of humanity's various systems of speculative thought and with argumentative, inferential, and universal nature, known as Ethnophilosophy, offers diverse propositions and methodologies for interpreting ethnography, such as that of the Guarani people. Through a comparative analysis of literature regarding Guarani religious traditions and speculative

thought – viewing the latter as a cohesive, systematic whole rather than an unstructured one – this article specifically proposes that the beliefs of contemporary Guarani peoples (the Mbyá, Kaiowá, and Nhandeva), when analyzed through the concept of "perspectivism," are fundamentally categorized as a form of personalism and an idealist-leaning phenomenalism. For the Guarani, everything that exists does so as a phenomenon for the subject, with its order and cause rooted in divine subjects located on celestial platforms; this stands in contrast to Western physicalism or naturalism, where the unifying principle of subjectivities is nature or physics—entities that precede life and, consequently, the subject.

Keywords: Ethnophilosophy; Ethnography; Amerindian Perspectivism; Guarani Cosmology.

1. Introdução

Dentro da etnofilosofia – isto é, o estudo comparativo dos diferentes sistemas de pensamento especulativo e de natureza argumentativa, inferencial e universal da humanidade – encontram-se diversas proposições e metodologias para abordar a interpretação de uma etnografia vasta, tal como a guarani, proposições estas presentes de modo variavelmente abrangente desde o quinhentismo até meados do século XX, onde a etnografia se encontra com a tradição oral em Cadogán (1959), Schaden (1982) e Nimuendajú (1908[2014]).

A princípio, parte-se da premissa de que conceitos podem ser apreendidos, compreendidos e analisados interculturalmente; que conceitos podem assemelhar-se ou coincidirem entre culturas, de modo que em que pese haja um fundo virtualmente infinito de ideias e conceitos, podemos perfeitamente transpor à apuração de ideias guaranis partindo de lentes ocidentais, sem deturpá-las, sendo a recíproca igualmente verdadeira

A etnografia guarani, no período colonial, se deu a analisar os guaranis pelas lentes cristãs, de forma que a ‘terra sem males’ ou a figura mítica de ‘Pay Sumé’, por exemplo, foram interpretadas pelos jesuítas, dentro de suas lentes cristãs como o ‘reino dos céus’ ou ‘São Tomé’. Entretanto, em que pese o fato de que, desde os primeiros cronistas e exploradores até a atualidade, tenha-se introduzido na antropologia uma suspensão de juízos de valor na etnografia, sob a égide do relativismo cultural, isto não significa que a dissertação de mestrado de Viveiros de Castro, por exemplo, que utiliza de conceitos presentes em Deleuze e Guattari (1995; 2010) para esclarecer o que pioneiramente chamou de ‘*Perspectivismo Ameríndio*’, seja um produto acabado, de descrição perfeita do pensamento indígena, especificamente o guarani.

Através de materiais bibliográficos da etnografia, especificamente guarani, propor-se-á aqui que a caracterização do pensamento guarani como um não-estruturalismo, alheio a justificações verticais do conhecimento, e em especial, não essencialista, é um contrassenso, artificialmente transpondo os conceitos de Deleuze e Guattari aos Guarani, mas incapaz de atingir uma caracterização apropriada.

Assim, procurar-se-á demonstrar, finalmente, que a cosmovisão guarani, em sua essência, trata-se de um personalismo, e de um fenomenismo idealista, antes de se tratar de um perspectivismo. Melhor explicado: o sujeito, entendido pelo indígena como aquele dotado de consciência e vontade, precede a perspectiva, e serve como aporte para a sua existência, entendida pelo indígena como uma disposição em relação a fenômenos, chamados perceptos.

2. Discussão Teórica

Nesta seção são discutidos teoricamente os principais aspectos do personalismo guarani e do perspectivismo, de acordo com as fontes e autores relacionados.

2.1. Explicação do Sujeito, Prelúdio a uma Proposição de 'Mundo'

O perspectivismo ameríndio, como o nome sugere, se funda na ideia central de que a perspectiva subjetiva é base ontológica do mundo, de forma que a cultura precede a natureza, isto é, o sujeito, entendido como aquele dotado de consciência e vontade, serve de aporte para a existência da cultura, entendida como o que o sujeito, de sua própria essência e volição, faz de si mesmo, inclusive o corpo, sendo a natureza aquilo não abarcado pela vontade do próprio sujeito, mas do outro. Assim, o 'outro', ou, como em alteridade vemos tais outros como não-humanos, é entendido como resultado posterior da cultura, anterior e primeira, em um sentido ontológico.

Assevera o perspectivismo: 'Só existe algo, enquanto existe para alguém', desse modo, não existe um princípio material, numinoso ou alheio ao observador, de fato: existem diferentes humanidades e seus corpos e suas roupagens, denominação dada por Viveiros de Castro (1996) ao invólucro de todos os seres, a esconder a sua humanidade interior.

Desta forma, seres como vegetais, animais, minerais e astros, escondem uma humanidade interior, embora em nossas relações com esses entes não nos reconheçamos mutuamente como humanos, produzindo uma assimetria categórica a condicionar as nossas relações com todo o cosmos, fundamentalmente personalista, isto é, composto essencialmente de pessoas e de seus perceptos.

No que concerne, então, o conceito indígena perspectivista de ‘mundo’, poder-se-ia perguntar o leitor não familiarizado, como se dão as relações entre sujeitos, em um mundo onde tão somente existem sujeitos e suas respectivas perspectivas.

Melhor colocado, como não cair em um solipsismo, ou então em um 'solunostrismo', com a licença da palavra, onde somente *nhanderekova'e* (aqueles que vivem a nossa perspectiva, habitus, modo de vida), partilham do mesmo mundo que nós? De fato, se os outros seres (os animais, as plantas, os astros) não partilham da nossa perspectiva, e inexiste um meio físico como via interativa das subjetividades, poder-se ia pensar que estão completamente em outro mundo, aqueles que não vemos com veêm-se.

Dentro dos conceitos ‘ocidentais’ de mundo, onde a natureza precede a cultura, o mundo natural, totalidade do físico, espaço-temporal, situado fora do indivíduo e dele independente, serve de meio para a interação entre indivíduos. Nesta concepção, que abarca muitas culturas e pensamentos, o indivíduo compartilha com qualquer outro uma estrutura da qual ambos são produto posterior de sua existência, e assim sendo, o físico é meio para qualquer comunicação.

2.2. As Relações nos Mundos Ditos ‘Perspectivistas’

O indígena perspectivista, situa o meio da interação que torna o conceito de mundo, enquanto estrutura da qual todos sujeitos compartilham, possível, através do percepto, em semelhança e diferença entre os sujeitos.

O sujeito, enquanto, novamente, dotado de consciência e vontade, na totalidade de seus perceptos, e sua inclinação volicional para estes, forma a sua perspectiva. Nesse sentido, o percepto, enquanto realidade fenomênica para os indígenas perspectivistas, é suficiente em sua ontologia, e não se trata de uma ‘representação’ de um mundo exterior (PANSICA, 2008, pg. 23.), e dentro desta suficiência, só existe o percepto, entendido pelos perspectivistas como a totalidade das coisas do mundo:

> No multinaturalismo isso não acontece: o ‘objeto’ (que, aqui, vem entre aspas) não existe como coisa em si, mas como coisa para alguém. Ou seja, enquanto no multiculturalismo relativista a abordagem do sujeito ao objeto se dá como uma relação exterior e representacional, no multinaturalismo

> perspectivista a relação do sujeito ao objeto é “interna e genitiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 384).’

Como já previamente explicado, se a realidade indígena é formada por sujeitos e pontos de vista, como pretende-se aqui argumentar, a relação entre indivíduos se torna impossibilitada pelos meios ocidentais da matéria como via comunicativa entre as subjetividades, produtos supervenientes da matéria biológica.

Entretanto, Viveiros de Castro (2000) e Stolze Lima (1996) são taxativos em categorizar como profundamente relacional a estrutura cósmica perspectivista ameríndia. Stolze Lima em 'O Dois e seu Múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi' descreve o significado dado à caça de porcos para os Yudjá, da qual existe uma nítida relação *intraespecífica*, entre as subjetividades que se reconhecem mutuamente como humanas, e uma relação *interespecífica*, entre as subjetividades que não se reconhecem mutuamente como humanas.

Um fato fundamental para o cosmos Yudjá, povo da família etnolinguística tupiana, que inclui os guarani, é que seres entendidos como naturais, estão sempre a relacionar-se com a humanidade, ainda que por via de sua roupagem. Mais ainda, o xamã, sacerdote que tem a função de comunicar-se interespecificamente, tem a capacidade de acessar, em certos parâmetros, a perspectiva própria dos seres, o seu corpo.

A humanidade indígena, aquela que mutuamente se percebe como tal, compartilhando, além da corporalidade, constructo de sua alma, compartilha também pontos de vista com relação aos outros sujeitos, que se dão do mesmo modo, se unem e/ou se separam pela identificação, em igualdade ou diferença do ponto de vista, como inclinação do sujeito.

O ponto de vista, chamado para os guarani de *Teko*, modo de ser, de perceber e de agir, habitus, modo como se encaram determinados entes, interagem com outros *Teko* por igualdade, similitude e diferença, assim, sujeito (aba, homem.) a1 e sujeito a2, da mesma espécie, se encaram mutuamente como 'a', e, encarando se como 'a', veem sujeito j1, como j (jaguar), relação intraespecífica.

De modo contrário, sujeito j1, encara-se como 'a', mas encara a1 e a2 como t (tapir), mas apesar disso, sujeitos j1 e a1, encaram k1, como k (kuri'ý, araucária), deste modo se dão as relações interespecíficas, em que pese não se encarem mutuamente como humanos. Como pode-se perceber, não é uma totalidade de miradas que se destoam, mas as que são semelhantes que permitem potenciais relações.

Os perceptos de dois Guarani com relação a um determinado animal, se dão não em mesma exata identidade, impossível pelo próprio conceito de subjetividade. Mas ambos o percebem como animal em vista de sua roupagem, que carrega propriedades particulares como a pelagem e sua cor, e portanto, apreendem a mesma forma de relação com as espécies, sendo, por exemplo, na relação com o animal se dando como potencial caça, ou como predador, melhor esclarecido, não tem a mesma percepção do animal, mas o entendem como animal, tendo seus perceptos do mesmo condicionados pela mirada, e também o escopo da relação determinada por essa relação de 'humores' entre os seres.

O ponto de vista, que se dá volicionalmente ou não, está, em condições relacionais, como causador dos perceptos particulares, entretanto, o sujeito, enquanto aporte do ponto de vista, está sempre em imprevisível potencial, de atravessar o ponto de vista já formado, e lhe ter perceptos incutidos, que se diferenciam da inclinação formada por seu ponto de vista. Nas relações entre sujeitos, mais especificamente as interespecíficas, por exemplo, os xamãs, de forma onírica, podem transitar entre os diferentes pontos de vista, assim, tomar pontos de vista diferentes dos já construídos empiricamente, acordado, na sua condição subjetiva.

De igual modo, um percepto particular de uma entidade com certas capacidades especiais, pode se impor, atravessando o ponto de vista do sujeito, de forma que, em diferentes culturas perspectivistas, espíritos podem, por exemplo, causar um percepto diferente do construído pela subjetividade humana, encontro no qual o indígena não abandona sua perspectiva, mas tem lhe incutido perceptos diferentes do seu mundo subjetivamente construído, em suas inclinações já estabelecidas com relação a outros sujeitos, de forma que como roupagem ou corpo, isto é, como díspar ou par da auto perspectiva do sujeito apreendido, os perceptos atravessam a perspectiva do afetado, e se colocam no sujeito, que naquele percepto, enxerga os seus semelhantes como diferentes, e/ou diferentes como semelhantes, se colocando, portanto, como um percepto distinto do ponto de vista construído na subjetividade, atravessando, portanto, as construções habituais, para colocar-se, em uma instância, de modo distinto.

É possível também, a mudança de perspectiva, descrição de Stolze Lima (1996) já supracitada em sua etnografia dos Yudjá em relação a caçada dos porcos nativos, no qual se descreve claramente o perigo da caçada falhar, e transcorrer no caçador passar a enxergar os porcos seus companheiros, enxergando a sua subjetividade humana, e passando a de fato, encará-los como humanos, para além de mudar sua inclinação em ter equivalentes perceptos, embora, no material descrito, destoem

ainda, ou ainda mais, certas miradas, relativas por exemplo, apurando uma diferença cada vez mais evidente, por exemplo, em relação ao alimento consumido.

Em resumo: o caçador pode passar a ver o porco como humano, mas pode não ser capaz de começar a enxergar seu alimento como alimento.

Certas alteridades, nesse sentido, estão dadas como instransponíveis, a diferença de perspectivas cada vez que se aproxima, evidencia uma diferença, nunca se igualando, sendo este, outro modo de apuração de relações para além da aproximação.

Viveiros de Castro (2000), explica de dois modos o encontro entre subjetividades, a criação de uma relação, onde nenhuma relação existia. Inicialmente em seu artigo intitulado 'Atualização e contra efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco', vem a explicar o modo, como nas sociedades amazônicas por ele estudadas, a afinidade genérica, na qual existe uma infinidade de potencialidades se torna consaguinidade, denominada ‘atualização’, e como a consaguinidade se distingue, denominada ‘contra efetuação’. A contra efetuação, é entendida enquanto uma apuração de vínculos, que une as perspectivas em um sentido, e as separa em outro, como o casamento, torna-se similar ao cunhado, mas nunca idêntico, em virtude do fato de que se tem relações com a esposa, enquanto o cunhado não. Em um modo não-estruturalista, é essencialmente uma explicação, pioneira de Viveiros de Castro, da relação de afinidade como uma identificação genérica, e da consanguinidade como uma relação ambivalente, que no que as une, também distingue as partes.

É fundamental, nestes encontros de perspectivas chamados de contra efetivos, a presença de uma dualidade volitiva, em relação a determinado objeto dos sujeitos. O cunhado não mantém relações com sua irmã, o caçador não bebe lama, onde os porcos veem cauim.

Essa dualidade, que se dá em positivo/negativo, benéfico/maléfico, útil/inútil, é marca chave da ética, medicina e sociedade perspectivista indígena, de fato, observa-se como nem tudo convém a todas as espécies, e a transferência de 'humores' como fenômenos da alimentação, por exemplo, podem se transferir entre as espécies, e devem ser feitos de maneira adequada.

O guarani não deve consumir a carne de animais lentos, para não se tornar lento tampouco deve consumir como a onça, pois se 'jaguarizaria'.

Não se discutirá esse aspecto ético ou medicinal da fenomênica guarani, mas exemplificando essas relações perspectivistas, observa-se de fato, uma díade relacional, onde um sujeito e outro, se assemelham ou se distinguem na percepção e vontade, com um objeto terceiro mirado, sendo assim,

toda relação, em seu aspecto volicional, se observa também carregada de uma certa teleologia, que resulta em efeitos tangíveis no mundo interior das espécies, a todo momento que a relação ocorre.

Um jaguar pode ter seu mundo interior escondido de nós, mas percebemos um jaguar, e se ele realizar suas volições, morremos, exemplificando, o aspecto duplo perceptivo/volitivo das relações que se dão entre pares.

Essa dualidade teleológica, que se dão entre sujeitos, explicam, depois da similitude e alteridade entre perspectivas como potencialidade de relações, como as supracitadas formas de apuração de relações, incutem efeitos tangíveis no interior das humanidades, nas relações interespecíficas, o efeito se observa na própria corporalidade, objeto da ímpar mirada mútua, uma vez que a roupagem do ser humano, por exemplo, é objeto positivo da onça, e a roupagem da onça, por sua vez, é objeto negativo do ser humano.

De equivalente modo, no encontro descrito por Tânia Stolze Lima (1996), na contra efetuação do caçador que se perde entre os porcos, ele continua tendo uma perspectiva negativa com relação ao 'cauim' dos porcos, detalhe importante é que o caçador vê lama aonde originalmente via água, na instância mirada do cauim, fato que demonstra a natureza contra efetiva do encontro.

Os pares comparados, são pares por excelência, uma vez que a impossibilidade da adição de um terceiro no esquema relacional indígena é encarada como dada, uma vez que ao adicionar ume terceiro a relação, não se faz outra coisa, senão criar mais duas relações distintas da original.

A análise etnográfica dos perspectivistas, é unânime em aceitar o ponto de vista como fundamentalmente alicerçado na relação entre dois sujeitos, nunca mais. De modo que os perceptos dos homens em relação aos porcos, independem, por exemplo, de sua relação, distinta das relações destes, com terceiros.

Em suma, este conceito de mundo, se dá de relações de perceptos, aportados pelos sujeitos, no que concerne aos guarani, também para eles, as relações entre sujeitos se dão pela diferença e semelhança entre perspectivas, unindo todo o mundo, chamado por eles 'yvyrupá' (conjunto de toda a terra), equivalente em escopo e escala, ao nosso mundo material, efetivamente.

Esta leitura de dualismos relaciona-se diretamente à 'ideologia bipartida' ameríndia, conceito introduzido pelo estruturalista Levi-Strauss, explicando um modo de relação entre modelo e imagem, presente fortemente nas concepções tupianas de mundo, no qual, mais amplamente, a dualidade se faz presente no processo genitivo dos entes, explicando de determinada forma a relação entre modelo e imagem. Colocado por Pierri (2013):

> *São múltiplos os seres que povoam as plataformas celestes, criados como desdobramentos um dos outros. A unidade sempre encerra uma dualidade, e a dualidade sempre contém uma tríade, que se desdobra em outra dualidade, sucessivamente, sem cessar. O Dois povoa o Um, o Três povoa o Dois e o Múltiplo povoa o Três.*
>
> *Inicia-se pelo desdobramento de Nhanderu Tenonde no demirgo Nhamandu (Sol), um dos Pais das Almas, mas ele também se desdobra em Karai Ru Ete, Jakaira Ru Ete, Tupã Ru Ete, da mesma maneira como a Anta desdobra-se em Capivara, que se desdobra em Cotia, que se desdobra em Preá. "De um ser podem surgir várias nações", dizia o karai das Bicicletas de Nhanderu. Nos cantos recolhidos em Cadogan (1997[1959]: 36-37) dizia-se de cada um dos Pais das Almas que foram criados para serem "verdadeiros pais das palavras-almas de seus futuros numerosos filhos"* (PIERRI, 2013, pp: 103-104).

Efetivamente, a ideologia bipartida, introduzida como uma forma de explicação relacional entre imagem e modelo dentro do contexto mitológico, afim de fazer sentido, através de uma conjunção, dos dualismos presentes no funcionamento cosmológico das histórias ameríndias analisadas. Explica, ontologicamente, o processo generativo fundamental para o funcionamento estrutural na metafísica perspectivista, inclusive a guarani.

2.3. A Explicação Cosmogônica Guarani, Apuração de Conceitos

Esse esquema relacional destrinchado, trata, evidente, do conceito guarani equivalente ao de física (natureza), e da episteme (conhecimento), entretanto, ao explicar o modo de se conhecer e se relacionar, como o sujeito sendo construído a partir de relações, ignora-se o fundamento metafísico que justifica e orienta o funcionamento de ambos percepto e perspectiva. no 'funcionamento estrutural da metafísica perspectivista' descrito por Pierri (2013; 2018). tentados seriamos, com o conhecimento limitado a estes modos imprevisíveis de relação, a nos satisfazermos com uma leitura não-estruturalista, do sujeito em constante e ampla formação e reformação, pela atualização e contra-efetuação.

Viveiros de Castro, eminente no campo da antropologia, etnologia, e imputa-lhe aqui também, na etnofilosofia, produz um sistema a partir deste horizonte conceitual, que coloca aos ameríndios uma certa simetria epistêmica entre as diferentes humanidades povoadoras do mundo: nesse sentido, a justificação do conhecimento, seria uma teia perspectivista, onde o objeto analisado só se entende pelo fundo relativo da mirada, nesse modelo, estando definido em relação a em qual direção ele se conecta, de modo que se a nada ele se conecta, ele simplesmente não existe, reiterando a máxima de acordo com a qual algo só existe para alguém no perspectivismo.

Desta forma, não haveria então certamente um modelo unificador a justificar o conhecimento, de modo que não haja um verticalismo de justificação, dito de outro modo, o nosso sangue, é tanto nosso sangue, quanto cauim da onça, deste modo, a partir de Viveiros de Castro, entende-se um não estruturalismo, mas uma cadeia compartilhada de diferentes miradas

De todo modo, não ignorando, unilateralmente, fundamentos de ordem além do yvyrupá, dentro do pensamento guarani, evidencia-se um idealismo e um personalismo, ainda que em senso *tout court.*

Observemos, os primeiros trechos do *Ayvu Rapyta,* literalmente: 'base da fala/alma', melhor traduzido por 'fundamentos del lenguaje humano', coletânea fundamental dos guarani Mbyá da província paraguaia do Guairá, estudados por Leon Cadogán (1959):

'1. Ñanderu papa tenonde,/ Nosso Pai Último Primeiro
Gueterã ombojera / Fez desabrochar-se o que seria seu Corpo
Pytũ ymágui / Da treva antiga
2. Yvára pypyte / As divinas plantas dos pés
Apyka apu'a i / O pequeno assento redondo
Pytũ yma mbytére / Entre as antigas trevas
Oguerojera / Com estes em curso foi os fazendo desabrocharem
3. Yvára jechaka Mba'ekuaa / Reflexo da sabedoria celeste (divina)
Yvara rendupa / Divino Ouve[1]-Tudo
Yvára popyte, yvára'i / Divinas palmas das mãos, com o cetro (ybyra'i)[1]
Yvára popyte rakã poty / Divinas palmas das mãos, com os ramos das flores
Oguerojera Ñamanduĩ / Foi os fazendo desabrochar, Ñamanduĩ
Pytũ Yma mbytere / No meio da antiga escuridão
4.Yvára apyre katu / Do meio da divina
jeguaka poty / Coroa de Plumas

ychapy recha./ [Eram] Gotas de orvalho
yvára jeguaka poty mbyte rupi / Por entre o meio das divinas flores da coroa de Plumas
guyra yma, Maino i /,O antigo pássaro, o beija-flor
oveve oikovy./ Estava a voar e tremular
5. Ñande Ru tenonde guá / Nosso pai primeiro [Nhamandu]
o yvára rete oguero-jera i / Seu corpo divino foi gerando
jave oikovy / No decorrer de sua evolução
yvytu yma i re oiko oikovy / Existia nos ventos primordiais
O yvy rupá rã i oikuaá eỹ / Antes de haver concebido o que seria a terra
Mboyve ojeupe / Antes de haver concebido
Oyva rã, o yvy rã / O que seria seu firmamento
Oiko ypy i va'ekue / O que seria sua terra
oikuaá eỹ omboyve i ojeupe / O Beija-flor refrescava sua boca
Maino i ombo-jejuruei / O que sustentava Nhamanduí com frutos do
Ñamanduĩ yvaraka a Maino i./ Paraíso foi o Beija-flor
6. Ñande Ru Ñamandu tenonde guá / O nosso pai primeiro Nhamandu
O yva rã oguero-jera eỹ / Anter de haver criado o que seria o paraíso
Mboyve i, / No curso do seu desabrochar
Pytũ A'e ndoechái / As trevas ele não viu
Kuaray oiko eỹ ramo jepe / Ainda que não existisse o Sol
O py'a jechaka re A'e oiko / Pois estava o reflexo de seu coração,
oikovy; / Tremulando;
O yvára py mba'ekuaá py / A sabedoria do céu
Oñembo kuaray i oiny / Estava-se fazendo de Sol'
(CADOGÁN, 1959, p. 13-14, traduzido do guarani para o português por este autor).

Essa gênese transparece o aspecto genitivo da divindade como produzindo como que por participação.

Note-se duas terminologias importantes a descrever a geração divina no texto, '-mbojera' que vem de 'mbo', partícula causadora, 'je' partícula reflexiva, e 'ra', radical de abrir, signifcando no contexto do cântico 'gerar', 'fazer abrir-se' também com o sentido de desabrochar, e 'jechaka', composto do

reflexivo 'je' e do verbo 'echa', ver, significando reflexo, no sentido do texto, o 'olhar para si' de Nhamandu, que gera de si, através de sua sabedoria, algo que o constitui. A sabedoria aqui se trata não de uma relação entre conhecedor e conhecido, mas da constituição da própria consciência de Nhamandu.

A corporalidade divina, tanto quanto o céu, aparecem no canto não como eternas no sentido de não haver instâncias nas quais não-o são, mas explica-se, evidente, um processo do qual ambas vem a ser entre a escuridão antiga, “desabrochando-se”, sendo a descrição do processo criativo de Ñanderu papa tenonde, do contrário, as trevas são claro símbolo da inexistência fora do canto criador de Ñanderu.

A cosmogonia é uma instância celeste indexicada por Ñanderu e, portanto, situa-se fora do tempo e espaço terrenos.

Note-se no primeiro verso 'Gueterã ombojera', traduzido por 'fez desabrochar-se o que seria seu corpo', decomposto, 'guete' significa 'corpo dele' e rã designa futuro do substantivo, isto é, aquilo que ainda será, explica a instância da qual veio a corporalidade divina, das 'trevas primordiais' aonde ainda não era.

Do mesmo modo o céu é citado no sexto verso, segunda linha: 'O yva rã oguerojera eỹ' 'o' denota prefixo de conjugação, do verbo na terceira pessoa. 'yva' é apocope de céu, oguerojera eỹ traduziria-se por 'não tendo o gerado [ainda]'.

Dependem então, a corporalidade, tanto quanto o céu, da criatividade divina para a sua existência.

Desse processo genitivo, interior a divindade, surgem os seres de todas as plataformas celestes inferiores, morada prima das almas e corpos, origem dos seres terrenos, enquanto não somente gerados, mas moldados, organizados e orientados em relação as plataformas celestes.

Também é importante, para além da explicação da sabedoria divina, a explicação dos conceitos atrelados à '*mba'ekuaá'*, 'saber das coisas', como figura no texto, correlatos.

Note-se no terceiro verso, terceira linha, onde *'Yvara rendupa'* aparece por predicado divino como traduzido por 'Divino Ouve-Tudo". Yvara significa, pela posição na sentença, o genitivo de céu, portanto, celeste, divino, sagrado.

Rendupa, Rendupa é ouvir/tatear, portanto, perceber, pelo conectivo 'R', torna-se 'perceber o', e a sílaba 'pa' serve de sinalefa com 'opa', que significa: 'tudo'

Ora, longe de um racionalismo platônico que cinde o mundo em dois, mas separa o sensível do inteligível e os torna intransponíveis, os Guarani postulam a forma mais direta de conhecer como a sensibilidade, por isso, a palavra para sabedoria decompõe-se de 'Ara' e 'endu', Arandu significa sentir o tempo, pela própria necessidade do processo de aprender, que leva tempos e ciclos, para adquirir a palavra, deve haver um tempo de desconhecimento e outro de conhecimento, se o modo de vida e a ética é regida pelo regime do constante, do habitus, e isso envolve as qualidades relacionadas a Arandu,há um tempo antigo, e um tempo novo, respectivamente Ara Yma e Ara Pyahu, tempo-espaço antigo, e tempo-espaço novo, divisão cíclica presente não só no nosso tempo, mas no tempo das plataformas celestes.

Em 'Língua Vegetal Guarani', ensaio retirado do compêndio 'Terra, antologia afro-indígena', Izaque João (2023), pesquisador guarani kaiowá, explica como, para os Guarani Kaiowá, a roupagem dos sujeitos que se dá na Terra acessível aos sentidos, a 'terra aonde pisamos' se revela como uma expressão posterior, ontologicamente, de yvy rendy, a terra além da visão ou imaginação, a qual, se expressa a humanidade original das espécies, tal qual o seu comportamento definido no Ára Ypy, o primeiro tempo, de forma que, as divindades em Ára Ypy primeiro atribuiram aos sujeitos de que forma eles procederiam, de forma que, os sujeitos, fundamentalmente, não são formados reciprocamente em suas relações na nossa terra, yvyrupá, mas somente *conhecidos.* Sendo necessário o diálogo com yvyresapa, o alicerce primordial da terra, que coordena os seres em suas respectivas funções e roupagens.

Conforme segue:

> O que diferencia plantas e animais dos humanos foi estabelecido no seu princípio de vida, o que os Kaiowá denominam ohekokuaa, a própria sabedoria sobre seu modo de ser, de viver, de gerar conhecimento, de agir, de se comportar e se comunicar. Diferentemente do que a biologia entende por “espécies”, para o povo Kaiowá o que as define e as diferencia é o seu ohekokuaa, definido no Áry Ypy (JOÃO, 2023, p. 86).

Assim, se explica o desencadeamento de gerações que trouxe as distinções entre as humanidades, atualmente, preconizando as formas de relações já descritas.

Assim explica e segue o autor:

> No momento da criação, os tekoa ruvicha, divindades, se reuniram e fizeram surgir as plantas – e todos os outros os seres – através de cantos. A palavra expressa através do canto constituiu tudo o que existe. Ñanderuvusu foi quem, através de seus cantos, definiu a essência das plantas e demarcou seus saberes dentro de sua condição vegetal. No ohekokuaa se prescreveram, assim, as funções das plantas no espaço social, inclusive seu modo de interação com os humanos e outros seres não humanos. As divindades começaram a andar pelo mundo, e onde passavam, cantavam; e assim começavam a nascer e crescer diferentes vegetais, formando grandes florestas' (JOÃO, 2023, p. 87)

Claramente, o processo generativo das espécies particulares, não se difere em essência, mas somente em escala e instância da cosmogonia do celeste do Ayvu Rapyta, volitivamente da divindade, se realiza a palavra, que é tanto símbolo quanto referente, e o que se encontra na palavra, é constituinte da divindade, de outro modo, uma expressão de sua subjetividade, não havendo um dualismo cindido entre perceptos divinos e divindades.

Tudo parece aos guarani, aliás, ser orientado, em um verticalismo, por modelos substanciais e originais, que em Yvaga, nas plataformas celestes que se encontram no espaço tempo primordial Ára Ypy, causam, coordenam e orientam o nosso mundo, conforme Daniel Calazans Pierri descreve em sua obra de pesquisa 'o perecível e o imperecível, reflexões mbyá-guarani sobre a existência'a máxima 'a'ãga i te ma' ou, 'tudo é mera imagem'.

Explica o autor: ′

> Esse tema de coloração platônica dos modelos originários dos tempos antigos e de suas imagens corporificadas no mundo atual figurou em uma série de conversas que entretive com meus interlocutores guarani, que foram mais incisivos ainda que Cadogan. Tudo o que existe nessa terra, disseram-me inúmeras vezes, guarda seu modelo originário nas plataformas celestes. Dessa forma, não se estabelece apenas uma relação horizontal de anterioriedade temporal, entre os elementos originários da primeira terra, e

> suas imagens na terra atual, mas também uma relação de coexistência vertical entre os elementos originários que hoje existem nas plataformas celestes, e suas imagens da plataforma terrestre. Mesmo essa relação vertical, porém, é marcada por uma anterioridade dos elementos originários em relação às suas imagens. Primeiro as coisas são criadas nas moradas celestes, me explicavam, e depois eram produzidas imagens desses elementos no mundo terrestre' (PIERRI, 2013, p. 92).

Evidentemente, parece tratar-se de um idealismo, uma vez que todas as entidades e relações existentes entre elas são claramente imagens, no sentido de reflexo (jechaka) já supracitado, que surge, a partir da volição das divindades, com base em modelos, que se verificam em Ara Ypy, tem, entretanto, inclusive o aspecto cíclico, seu modelo em Ara Ypy, uma vez que Ara Ypy, existe Ara Yma e Ara Pyahu, aspecto, conforme descrito por Calazans, completamente distinto do Hyperoúranos platônico, onde as formas existem de modo estático, conforme o sistema metafísico descrito por Platão no Fédon, e no Timeu, as Formas são eternas, imutáveis, enquanto os objetos do mundo sensível, regidos pelo regime da incomplitude, da insuficiência das réplicas, que traz a sua mutabilidade.

Do contrário, o céu guarani e seu primeiro tempo são cíclicos, como explicado por Viveiros de Castro, em relação ao umañi dos xinguanos:

> Assim, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas se desenrolaram; as cerimônias se explicam pe1a iniciativa de seres míticos (“foi Sol que abriu festa”); o mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená. Na verdade, o tempo mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizáve1 na cronologia. O mundo perfeito do mito se declina, por assim dizer, no pretérito imperfeito, ou em uma espécie de aoristo. Os seres umañí estão aí sempre, semi-desencarnados, tornados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe

> como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual.' (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 68-69; *apud* PIERRI, 2013, p. 98))

Em Ara Ypy, o funcionamento cíclico do mundo para as divindades das plataformas celestes geradas em Nhanderu Papa Tenonde, se revela como um modelo para o *teko* guarani, as divindades vivem em Aguyje, perfeição, estado que pode ser atingido pelos guarani se viverem conforme lhes foi prescrito pela divindade, escapando da prova da morte, ascendendo ao céu em vida, se tornando Nhanderu Mirĩ, e saindo da condição de *tekoaxy (*literalmente, condição de doença), estado terrenal, que é, por definição, decaído.

O aguyje, entretanto, não significa que não envelheçam, o que não necessitem de alimentos, eles envelhecem em Ara Yma e rejuvenescem em Ara Pyau, tem acesso a alimentos perfeitos, qualificados, como todos os entes originários, pelo superlativo *porã*, literalmente, belo.

Entretanto, fato fundamental, é que a roupagem, tanto como todas as relações interespecíficas, se dão na condição terrenal tekoaxy, e é uma versão decaída do já prescrito e realizado pela vontade das divindades, sendo, desse modo, o sujeito anterior a essa condição, em sentido ontológico, havendo, uma, para além da corporalidade terrenal, em atual tekoaxy, uma alma celeste, no tempo mítico.

Aos mbyá guarani, estudados por Cádogan (1959), Ayvu, da raiz de ruído, significa tanto palavra como alma, relembrando, mais uma vez que a eles, a alma humana, tanto quanto a de outras entidades terrenas, é criada e delimitada em seu espaço e função pela palavra divina, e é efetivamente expressa como parte dela.

Aos guarani mbyá do território brasileiro, é mais comum, utilizado também como fala/alma, o termo ñe'ẽ, reduzido etimologicamente como 'o que provém de si mesmo.

Aos guarani antigos, cuja língua foi extensivamente documentada pelos padres jesuítas, Alma se traduz por 'ângá' no nominativo, raiz de 'ang' que também designa, homofonicamente, 'isto' (RESTIVO, 1893, Lexicon Hispano-Guaranicum, pág. 67).

De fato, existe uma possibilidade, a ser melhor averiguada, de como a espacialidade se revela como parte fundamental do sujeito, e não realidade numinosa, isso resultar na alma servir de referência indexical à espacialidade, por isso, só poder ser denominada pelo demonstrativo, como se referissem à alma os guaranis missioneiros, como 'isto que está aí'.

De igual modo, anguera, passado do substantivo alma, 'o que era alma', se refere a alma separada do corpo, como já acreditavam os guaranis, em uma alma terrenal, e outra celestial, distintas entre si, mas expressões da mesma alma, do mesmo sujeito.

Na etimologia especulativa dos jesuítas, aparece também *teco* resultante da combinação de '*ro'* com, e '*ico'* estar (RESTIVO, 1892, Linguae Guarani Grammatica Hispanice, pág. 62); sendo o próprio habitus, portanto, ontologicamente definido e entendido como partícipe da alma.

Com todos esses pontos expostos, vemos cada vez mais, uma aproximação a um essencialismo, dentro de uma estrutura metafísica que coordena e orienta as possibilidades terrenais de interação, dois conceitos básicos do idioma perspectivista, aplicados ao pensamento guarani, a saber, sujeito, equivalente à ayvu, ponto de vista, equivalente a teko, se revelam estruturados, de modo idealista.

Ao observar os modos de interação na terra guarani, tentados seriamos a analisar o pensamento por lentes que não delimitem, portanto, imponham limites, de modo arbitrário as ações e relações indígenas guaranis.

De todo modo, o escopo da ação humana, animal, etc, segue sendo não limitado, mas orientado, e portanto, possibilitado, em última análise, pela vontade divina, expressão da fonte última da realidade, o sujeito, conforme consta no Ayvu Rapyta.

Disso se segue a proposta de designar o pensamento guarani como um personalismo, um idealismo, e um fenomenismo.

Personalismo, pois tudo remonta a Nhanderu Papa Tenonde, idealismo, pois modelos primeiros orientam a existência e funcionamento do mundo, e fenomenismo, pois não existe coisa em si, fora do sujeito.

3. Considerações Finais

Este trabalho, através de uma análise comparativa da literatura relacionada às tradições religiosas e ao pensamento especulativo guarani, analisando este último como um todo coeso e sistemático ao invés de não-estruturado, **teve como objetivo propor especificamente que as crenças dos atuais povos guarani – respectivamente os Mbyá, os Kaiowá e os Nhandeva – analisadas segundo o conceito de 'perspectivismo', se categorizam fundamentalmente como um personalismo, e também como um fenomenismo** de cunho idealista.

A discussão teórica empreendida, com base na literatura da área, se traduz em um distanciamento das ideias pós-estruturalistas, especialmente advindas de Deleuze e Guattári (1995; 2010), dada a sua incapacidade de explicar apropriadamente, mesmo com as necessárias adaptações teóricas, o pensamento guarani, devido ao seu caráter sistemático e essencialista, que coloca um modo de ser às diferentes humanidades, apreendidas como espécies, como reduzido a vontade verbal e criadora das divindades, ainda que como possibilidade, e não como limite.

Pouca atenção tem sido dada na etnografia ao pensamento guarani enquanto um todo coeso e coerente, onde os conceitos configuram-se como interdependentes, o sendo talvez, Schaden (1982) e Cadogán (1959) os pioneiros dentro desta forma de análise do material etnográfico guarani.

Desse modo, vem a proposta da utilização de termos abrangentes como idealismo ou personalismo, não como uma aproximação ou equivalência do pensamento dos guaranis à contraparte europeia designada pelos mesmos termos, mas uma configuração que melhor explica, utilizando do perspectivismo como base construtiva, o pensamento guarani, enquanto metafísica e ontologia sistemática, verdadeira filosofia.

4. Agradecimentos

O autor agradece profundamente ao seu orientador de Iniciação Científica, Prof. Dr. Marciano Adílio Spica, pela liberalidade em orientar uma pesquisa acerca de problemas divergentes do ordinário, dentro das iniciações científicas no Departamento de Filosofia da Unicentro, e pela paciência no processo de orientação. Agradecimento especial também é dirigido à Fundação Araucária e à Unicentro pela bolsa de Iniciação Científica que tornou esse trabalho possível.

Referências

CADOGAN, Leon. **Ayvu Rapyta:** textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959. (Boletim n. 227, Antropologia n. 5).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria Silva de. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 99-128, 2002. ISSN 1414-0055.

JOÃO, Izaque. Língua vegetal guarani. *In*: CARNEVALLI, Felipe *et al.* (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023. p. 113-118. ISBN 9788571261372.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002. ISSN 0104-9313.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. **Apontamentos sobre os Guarani**. 1908. In: Tellus, [S. l.], n. 24, p. 311–360, 2014.

PANSICA, Rafael Rocha. **Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. *(Ano corrigido de 2008 para 2012).*

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. Versão Corrigida. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06122013-122942/fr.html.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: reflexões guarani mbya sobre a existência. São Paulo: Editora Elefante, 2018. ISBN: 9788593115127. *(Versão em livro publicada em 2018).*

RESTIVO, Paulo. **Lexicon Hispano-Guaranicum**: vocabulario de la lengua guarani. Stuttgardiae: Guilielmi Kohlhammer, 1893. *(Vocabulário organizado por Paulo Restivo a partir dos manuscritos/obras de Antonio Ruiz de Montoya).*

RESTIVO, Paulo. **Linguae Guaraní Grammatica Hispanice**: secundum libros Antonii Ruiz de Montoya. Stuttgardiae: Guilielmi Kohlhammer, 1892. *(Compilação e gramática elaborada por Paulo Restivo com base na obra de Antonio Ruiz de Montoya).*

SCHADEN, Egon. A Religião Guaraní e o Cristianismo: Contribuição ao Estudo de um Processo Histórico de Comunicação Intercultural. **Revista de Antropologia**, v. 25, 1982, pp: 1-24. ISSN: 1678-9857. https://www.jstor.org/stable/41616012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e Contra-Efetuação do Virtual na Socialidade Amazônica: O Processo de Parentesco. **Ilha (online)**, v. 2, n. 1, dez. 2000, pp: 5-46. ISSN: 2175-8034.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002. https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005. ISSN 0104-9313.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005. ISSN 0104-9313.

Autor

Pedro Murilo Alves Zaak Saraiva

Bolsista de Pesquisa da Fundação Araucária (2025/2026). Estudante do Curso de Licenciatura em Filosofia, Universidade Estadual do Centro Oeste, Unicentro-PR.

E-mail: pedrozaaksaraiva@gmail.com;

CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/9558027113341443;

OrcId: https://orcid.org/0009-0000-7890-9925.



Entre o Aplicativo e a Incubadora: Proposta de Modelo Crítico-Conceitual para o Fenômeno da Dualidade Estrutural do Empreendedorismo no Brasil

Illyushin Zaak Saraiva

Resumo – A estrutura produtiva e o ambiente de micro e pequenos negócios no Brasil caracterizam-se por uma marcante dualidade estrutural: de um lado, posiciona-se o empreendedorismo tradicional e de subsistência – crescentemente reconfigurado a partir dos anos 2000 pela expansão do formato MEI – microempreendedor individual, e por fenômenos mais amplos de fragmentação do mercado de trabalho, como a pejotização, a uberização e a plataformização. De outro lado, encontra-se o empreendedorismo de base tecnológica, EBT, ou universitário, caracterizado por alta densidade de P&D, abrigo em ambientes de inovação (incubadoras, aceleradoras e parques tecnológicos) e expressivo potencial de escalabilidade e geração de empregos qualificados. Apesar do avanço quantitativo nos registros empresariais nas últimas duas décadas, com milhões de empreendedores individuais formalizados, em muitos casos mascarando relações precárias de trabalho, subsistem algumas lacunas críticas na literatura acadêmica e no planejamento de políticas públicas: a distorção das estatísticas oficiais trazida pelo "falso empreendedorismo" (pejotização); a reduzida transição tecnológica entre os pequenos negócios tradicionais e o conhecimento gerado nas universidades; e os fatores condicionantes (educação empreendedora, suporte ecossistêmico e conjuntura macroeconômica) que orientam a intenção dos indivíduos a empreender por oportunidade ou por necessidade. Este estudo, no âmbito da dualidade empreendedor tradicional *versus* empreendedor de base tecnológica, tem como objetivo realizar discussão teórica acerca (1) das distorções causadas pelo falso empreendedorismo e (2) da incapacidade de transbordamento tecnológico das universidades para a base da pirâmide,

visando à elaboração de um modelo teórico-conceitual prévio que desvele as contradições do capital na era digital, quiçá contribuindo na formulação de diretrizes e de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável de amplos ecossistemas de inovação no Brasil, integrando milhões de trabalhadores da base da pirâmide a processos de inovação aberta e coletiva.

Palavras-chave: Uberização; Capitalismo de Plataforma; Precarização do Trabalho; Empreendedorismo de Base Tecnológica; Dualidade Estrutural da Microempresa.

Between the App and the Incubator: A Proposed Critical-Conceptual Model for the Phenomenon of Structural Duality in Brazilian Entrepreneurship

Abstract – The productive structure and the landscape of micro and small businesses in Brazil are characterized by a striking structural duality: on one hand, there is traditional and subsistence entrepreneurship—increasingly reshaped since the 2000s by the expansion of the MEI (Individual Micro-entrepreneur) legal model and by broader phenomena of labor market fragmentation, such as *pejotização* (contracting individuals as legal entities), "uberization", and platformization. On the other hand, there is technology-based entrepreneurship (TBE) – often university-linked – characterized by high R&D intensity, incubation within innovation environments (incubators, accelerators, and technology parks), and significant potential for scalability and the creation of high-skill jobs. Despite the quantitative growth in business registrations over the last two decades – with millions of individual entrepreneurs formalized, a trend that often masks precarious employment relationships – critical gaps persist in both academic literature and public policy planning: the distortion of official statistics caused by "false entrepreneurship" (*pejotização*); the limited technology transfer between traditional small businesses and university-generated knowledge; and the conditioning factors (entrepreneurial education, ecosystem support, and macroeconomic conditions) that shape individuals' intentions to pursue entrepreneurship out of opportunity versus necessity. This study, within the context of the duality between traditional entrepreneurs and technology-based entrepreneurs, aims to conduct a theoretical discussion regarding (1) the distortions caused by "false entrepreneurship" and (2) the failure of technology transfer from universities to the base of the pyramid. It seeks to develop a preliminary theoretical-conceptual model that reveals the contradictions of capital in the digital age, potentially contributing to the formulation of guidelines and public policies for the sustainable development of broad innovation ecosystems in Brazil, thereby integrating millions of workers from the base of the pyramid into open and collective innovation processes.

Keywords: Uberization; Platform Capitalism; Precarization of Labor; Technology-based Entrepreneurship; Structural Duality of Micro-enterprises.

1. Introdução

A partir da decisão do Presidente norte-americano Richard Nixon em 1971 de acabar unilateralmente com a conversibilidade direta do dólar em ouro, vigente desde 1944 com a assinatura do acordo de Bretton Woods, iniciou-se um profundo movimento em cascata de eventos globais – a primeira crise do petróleo em 1973, o fenômeno da estagflação e a redução da produtividade no modelo fordista da década de 1970, em paralelo à superprodução de bens industrializados causada pelo Plano Marshall, especialmente como resultado do investimento na indústria da Alemanha Ocidental e Japão, somados à crise fiscal do governo norte-americano exponenciada pela Guerra do Vietnã – eventos esses que como peças de um dominó deram fim ao período dos chamados '30 anos gloriosos', um ciclo marcado, nos países capitalistas centrais, pelo pleno emprego e pela explosão da produtividade, acompanhados de crescimento real da renda e da sedimentação da classe média, e da consolidação do Estado de Bem Estar Social (HOBSBAWM, 1995; HARVEY, 2014; ANTUNES, 2014).

O capitalismo passou desde então por um profundo processo de reestruturação produtiva, incluindo radicais transformações adotadas pelo Estado Capitalista (assumindo o caráter neoliberal a partir dos mandatos de Reagan e Thatcher) tanto em termos de diminuição brusca de investimento em políticas e garantia de direitos sociais, quanto na desregulamentação acelerada das relações de trabalho – com a criação de novas formas de contrato como a terceirização e, posteriormente, pejotização – visando permitir ao capital os índices de acumulação anteriores à 2ª Guerra Mundial, processo aparentemente imparável e que ainda se encontra em franco desenvolvimento (ANTUNES, 2018).

No Brasil, a dinâmica do mercado de trabalho e da estrutura produtiva tem sofrido essas radicais transformações ao longo das últimas três décadas, evidenciando um aumento exponencial da importância e centralidade atribuídas às microempresas e aos trabalhadores autônomos na economia nacional, como se fossem uma espécie de panaceia capaz de resolver todos os problemas de geração de emprego e aumento da produtividade: bastaria aos desempregados criar suas próprias 'empresas', que se resolveria o desemprego. Durante a década de 1990, sob os governos neoliberais de Color e FHC, o país vivenciou as primeiras grandes ondas de terceirização e o fenômeno da "pejotização", onde trabalhadores assalariados foram forçados a assumir o formato de Pessoas

Jurídicas para manterem seus postos, inaugurando uma precarização disfarçada de autonomia (ANTUNES, 2018).

A partir da instauração dos governos trabalhistas de 2003-2015, esse cenário sofre uma inflexão institucional com a criação da figura do Microempreendedor Individual (MEI) em 2008, uma política pública que, embora tenha servido bem à sua função de formalizar literalmente milhões de trabalhadores de subsistência, também serviu como arcabouço jurídico para aprofundar em certa medida a flexibilização das relações trabalhistas. Posteriormente, a crise econômica global de 2008, e a brasileira de 2015, seguidas pela pandemia Covid-19 em 2020, atuaram como catalisadores dramáticos desse processo, empurrando massas de desempregados para a informalidade plataformizada e gerando recordes anuais na abertura de novos CNPJs, não como sinal de pujança econômica, mas principalmente como resultado de uma estratégia pessoal desesperada de sobrevivência diante do desemprego estrutural (ABÍLIO, 2020; IBGE, 2023).

É dentro desse contexto que consolida-se uma distorção analítica que exige rigorosa demarcação teórica: a profunda dualidade que se observa entre o chamado Empreendedor Tradicional ou de Subsistência *versus* o Empreendedor de Base Tecnológica. O primeiro grupo, classificado pelo Global Entrepreneurship Monitor (GEM) como "empreendedor por necessidade", é composto por trabalhadores precários, informais e plataformizados (motoristas, entregadores, pequenos comerciantes, vendedores ambulantes), desprovidos de capital e proteção social. Em oposição estrutural, encontra-se o Empreendedor de Base Tecnológica (EBT) ou Universitário, caracterizado por alta densidade de Pesquisa e Desenvolvimento (P&D), abrigo em ambientes de inovação (incubadoras, aceleradoras e parques tecnológicos), sendo classificado pelo GEM como "empreendedor por oportunidade" (GEM, 2023; ZAAK SARAIVA, 2025).

Entretanto, embora essas categorias e modelos, como os citados, permitam caracterizar com razoável assertividade os principais tipos de empreendedores, motivados por necessidade ou oportunidade, e oriundos de ambientes universitários ou do mercado informal, a sua coexistência representa uma certa fratura metabólica na análise da base da matriz produtiva, pois a literatura acadêmica e o planejamento estatal têm falhado em integrar criticamente as distorções causadas pelo falso empreendedorismo e a incapacidade de transbordamento tecnológico das universidades para a base da pirâmide.

É dizer: embora o fenômeno empreendedor já disponha de literatura relativamente ampla em termos de descrição das motivações que levam os sujeitos ‘criar sua empresa’, além das diferentes condições de atuação com a qual estes sujeitos desempenhem seus distintos papéis econômicos

dependendo de sua motivação, falta a construção de novos modelos que integrem apropriadamente o caráter ‘precarizante’ presente na criação de CNPJ por empreendedores que na realidade são trabalhadores disfarçados de empresários, bem como o caráter ‘opaco’ que esses mesmos ‘empreendedores por necessidade’ têm em relação à apropriação das novas tecnologias criadas por investimentos públicos em CT&I ou por investimentos privados em P&D, e sua autonomia diante dessas inovações.

Além disso, embora no ocidente o mundo do trabalho tenha caminhado cada vez mais rumo a um formato precário desde a terceirização dos anos 1980, da pejotização dos anos 1990, e da plataformização ou uberização dos anos 2010, servindo de maneira geral ao empobrecimento e à diminuição da renda dos trabalhadores em paralelo ao crescimento da acumulação capitalista, essa evolução encontrou um caminho diferenciado e especialmente particular na China, onde, apesar do grande percentual de trabalhadores empregados em micro e pequenas empresas, o cenário aponta para um crescimento contínuo da economia nas últimas décadas, acompanhado de melhorias constantes na qualidade de vida e aumento dos rendimentos dos trabalhadores.

O objetivo deste estudo, no âmbito da dualidade empreendedor tradicional *versus* empreendedor de base tecnológica, é realizar discussão teórica acerca das distorções causadas pelo falso empreendedorismo e da incapacidade de transbordamento tecnológico das universidades para a base da pirâmide, visando à elaboração de um modelo teórico-conceitual prévio a ser aprofundado em pesquisas futuras, desvelando as contradições do capital na era digital, permitindo também a formulação de diretrizes e de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável de amplos ecossistemas de inovação no Brasil, quiçá podendo integrar milhões de trabalhadores da base da pirâmide em processos de inovação aberta e coletiva.

2. Importância dos Trabalhadores Autônomos, dos Microempresários e dos MEI

Na contemporaneidade, a importância econômica das microempresas, empreendedores individuais (MEI’s) e profissionais autônomos assume contornos distintos quando se analisam as assimetrias entre o Norte e o Sul Global. Em termos de volume, as micro e pequenas empresas (MPEs) representam a esmagadora maioria do tecido empresarial em todas as principais economias capitalistas. No Brasil, assim como na União Europeia ou nos países da OCDE, as MPEs e os trabalhadores por conta própria correspondem a cerca de 90 % do total de registros empresariais ativos, com a China apresentando um padrão semelhante de expansão acelerada de micro-empreendedores no setor de serviços urbanos e comércio digital (OECD, 2023; SEBRAE, 2024).

Acerca da temática da geração de empregos, a assimetria estrutural entre o norte e o sul global começa a se tornar evidente. Na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, as micro e pequenas empresas são responsáveis por aproximadamente 50% a 60% dos postos de trabalho formais. No Brasil e em partes da China, esse percentual é ainda maior, ultrapassando os 70% da força de trabalho ocupada; contudo, no Sul Global, grande parte dessa ocupação ocorre sob o verniz da informalidade, do trabalho intermitente e da uberização, mascarando índices de subemprego crônico como se fossem postos de trabalho genuínos (OECD, 2023; IBGE, 2023).

Contudo, a contradição mais latente do modelo capitalista contemporâneo revela-se na apropriação do valor, ou seja, no percentual do PIB gerado. Embora as microempresas e autônomos concentrem 90% dos CNPJs e 70% dos trabalhadores no Brasil, sua participação no PIB estagna em torno de 30%. Nos Estados Unidos e na OCDE, essa proporção atinge cerca de 40% a 45%. Isso demonstra uma produtividade per capita baixíssima na base da pirâmide, onde o capital monopolista extrai o valor gerado por miríades de microatores que assumem todos os riscos da operação econômica sem capturar suas recompensas (SRNICEK, 2017; SEBRAE, 2024).

Em último lugar, ao analisar o grau de inovação presente nos produtos ou serviços dos micro-empresários, a dualidade estrutural atinge seu ápice. No conjunto das microempresas tradicionais (que englobam os MEIs e empreendedores por necessidade), a taxa de inovação tecnológica de produto ou processo é estatisticamente insignificante, beirando zero. Em contraste, a quase totalidade do grau de inovação disruptiva nesse segmento está concentrada em uma ínfima minoria: os Empreendedores de Base Tecnológica (EBTs) e startups oriundas de ecossistemas universitários, que, em economias como a dos EUA e da OCDE, recebem massivos subsídios estatais e capital de risco, fator ainda incipiente e desigual no ecossistema brasileiro (ABSTARTUPS, 2023; FAPESP, 2023).

3. A Precarização do Trabalho sob o Véu do Empreendedorismo

Uma correta análise da economia digital e da plataformização exige o abandono das narrativas apologéticas do livre mercado, exigindo um rigoroso escrutínio de orientação crítica sobre como a acumulação de capital se metamorfoseou. Autores como Srnicek (2017) e Varoufakis (2025) demonstram que as grandes empresas de tecnologia operam menos como agentes de livre mercado e mais como senhores feudais digitais, extraindo rendas através de plataformas monopolistas onde o chamado "empreendedor" é, na verdade, um servo digital (SRNICEK, 2017; VOROUFAKIS, 2025).

Quanto a essa extração de valor, ela se dá pela reconfiguração do trabalho humano. A transição para uma força de trabalho "just-in-time", destituída de direitos laborais, de proteção social e de estabilidade, transfere todo o risco do capital para a base da classe trabalhadora. Fenômenos definidos como "uberização" não são anomalias, mas infelizmente a vanguarda do modelo de gestão capitalista contemporâneo, que fragmenta a classe trabalhadora global – o chamado *cibertariado* – e utiliza a ideologia do "seja seu próprio chefe" para escamotear a subordinação real (ABÍLIO, 2020; ANTUNES, 2018; DE STEFANO, 2016; HUWS, 2014).

E sob a falsa premissa da "economia do compartilhamento" (SLEE, 2017), as microempresas de subsistência e o trabalho *gig* tornam-se ferramentas de rebaixamento generalizado dos salários. Assim, torna-se imperativo, analisar a dualidade estrutural entre o Empreendedorismo Tradicional (de subsistência e informalidade/pejotização) e o Empreendedorismo de Base Tecnológica (EBT / Universitário) no Brasil, investigando seus determinantes comportamentais, as lacunas de transição tecnológica e os impactos socioeconômicos reais na geração de empregos, produtividade e qualidade do trabalho, a fim de propor um modelo teórico-conceitual e diretrizes de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável de ecossistemas de inovação no Brasil (SLEE, 2017; WOODCOCK & GRAHAM, 2020).

O Quadro 1 apresenta um breve estado da arte sobre o fenômeno da precarização do trabalho na economia digital.

Quadro 1 – Plataformização Pejctização e Precarização do Trabalho sob Perspectiva Crítica.

Trabalho	Métodos	Objetivos	Principais Resultados	Conclusões
HUWS (2014)	Análise marxista e teoria feminista da reprodução.	Mapear o surgimento do "cibertariado" na reestruturação do capitalismo global e digital.	Evidenciou a mercantilização acelerada do tempo de vida, o isolamento dos trabalhadores e o apagamento das fronteiras entre trabalho e ócio.	O trabalho digital globalizado exige novas formas de solidariedade de classe que transcendam as fronteiras nacionais e ocupacionais.
DE STEFANO (2016)	Análise comparativa de direito e políticas do trabalho.	Investigar as implicações legais e trabalhistas da "gig economy" e do trabalho sob demanda.	Constatou a descaracterização sistemática da relação de emprego pelas plataformas para evitar custos laborais.	A proteção legal deve ser estendida independentemente da classificação imposta pela plataforma (autônomo vs. empregado).
SLEE (2017)	Revisão crítica e análise econômica de casos (Uber, Airbnb).	Desconstruir a narrativa benevolente da "Economia do Compartilhamento".	Revelou que as plataformas promovem a monopolização corporativa, gentrificação e a destruição de regulações públicas duramente conquistadas.	O que é vendido como "compartilhamento" é, na verdade, um hipercapitalismo predatório não regulamentado.
SRNICEK (2017)	Análise de economia política estrutural.	Classificar e analisar a gênese do "Capitalismo de Plataforma" pós-crise de 2008.	Categorizou os tipos de plataforma (publicitárias, em nuvem, industriais, de produto, enxutas) focadas na extração de dados como matéria-prima.	O capitalismo monopolista contemporâneo é estruturado na dependência forçada às infraestruturas de plataforma.
ANTUNES (2018)	Análise dialética e sociológica do mundo do trabalho.	Compreender as mutações na morfologia do trabalho na era digital e da reestruturação produtiva.	Demonstrou que a revolução tecnológica sob o capital gera um "novo proletariado de serviços", marcado pela servidão algorítmica.	A *'ideologia do empreendedorismo'* oculta um processo brutal de desregulamentação e exploração.
ABÍLIO (2020)	Revisão teórica e observação empírica qualitativa.	Analisar a "uberização" como nova forma de controle, gerenciamento e subordinação do trabalho.	Identificou o trabalhador "just-in-time" no Brasil como o ápice da transferência de riscos e custos do capital para o trabalhador.	A uberização generaliza a condição de trabalhador periférico para o centro da matriz produtiva global.
WOODCOCK & GRAHAM (2020)	Pesquisa empírica com trabalhadores gig e análise teórica.	Oferecer uma introdução crítica às condições materiais e lutas na "Gig Economy".	Documentaram como o controle algorítmico gera isolamento, mas também impulsiona novas táticas de resistência e greves espontâneas.	A regulação algorítmica não é neutra: a organização coletiva dos trabalhadores gig é viável e fundamental.
VOROUFAKIS (2025)	Teoria econômica crítica.	Argumentar a substituição do capitalismo por uma nova formação socioeconômica.	As corporações *Big Tech* operam como feudos, onde usuários e trabalhadores produzem valor (renda) sem participar do capital.	O capitalismo clássico foi suplantado pelo "tecnofeudalismo", exigindo a retomada dos bens comuns digitais.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos trabalhos citados.

4. A Dinâmica Inovadora e o Empreendedorismo Universitário

Aprofundando a discussão, e olhando agora para o outro polo da dualidade aqui abordada, constata-se que, se a base da pirâmide sofre com a exploração algorítmica, o estrato superior do empreendedorismo contemporâneo opera sob os influxos da economia do conhecimento e da Inovação Aberta. Autores seminais, a partir de uma tradição *schumpeteriana*, confirmam a proposição de que o desenvolvimento econômico sustentável depende essencialmente da "destruição criativa" promovida por inovações tecnológicas radicais, o que raramente se origina nas microempresas de subsistência (CHESBROUGH, 2003; SCHUMPETER, 1942/2003).

Ou seja: para que o desenvolvimento de alto valor agregado ocorra, as economias periféricas, historicamente presas na "caixa preta" da baixa sofisticação tecnológica, dependem de interações

sistêmicas. O modelo da Hélice Tripla (Universidade-Empresa-Governo) evidencia que o Empreendedor de Base Tecnológica não nasce em um vácuo de livre mercado, mas é produto de um forte aparato institucional de fomento, pesquisa básica financiada pelo Estado, e integração regional (AUDRETSCH, 2007; ETZKOWITZ, 2008; FAJNZYLBER, 1990; STORPER, 1997).

O Quadro 2 apresenta um breve estado da arte sobre a relação do empreendedorismo de base tecnologia com a inovação, a partir da perspectiva de Schumpeter (1942/1930).

Quadro 2 – .Ecossistemas de Inovação e Empreendedorismo de Base Tecnológica

Trabalho	Métodos	Objetivos	Principais Resultados	Conclusões
SCHUMPETER (1942/2003)	Teoria econômica clássica e evolutiva.	Analisar as dinâmicas de transformação do modo de produção capitalista.	A inovação e o empreendedor são as forças motrizes que causam a "destruição criativa" de mercados e tecnologias obsoletas.	O capitalismo é um processo evolutivo contínuo impulsionado pelo monopólio temporário garantido pela inovação técnica.
FAJNZYLBER (1990)	Análise histórico-estrutural latino-americana.	Explicar o déficit de inovação (a "caixa preta") e a desigualdade no continente.	A América Latina falhou em integrar progresso técnico com equidade, focando em industrialização imitativa e de baixa tecnologia.	Sem superar o hiato de P&D e transformar sua estrutura produtiva, a região permanecerá no "casillero vacío".
STORPER (1997)	Geografia econômica regional.	Compreender como as "regiões" operam como motores da economia globalizada.	O desenvolvimento depende de convenções locais, proximidade relacional e "ativos não comercializáveis" (cultura de inovação local).	Ecossistemas de inovação são territorialmente dependentes de redes de confiança e aprendizado coletivo (Silicon Valley, Terceira Itália).
SHANE & VENKATARAMAN (2000)	Epistemologia e construção de teoria.	Fornecer uma base paradigmática para o campo do empreendedorismo.	O empreendedorismo ocorre na intersecção entre indivíduos empreendedores e a existência de oportunidades objetivas não descobertas.	O foco analítico deve estar não apenas em quem empreende, mas na natureza da oportunidade tecnológica explorada.
CHESBROUGH (2003)	Estudo de casos do setor de tecnologia (EUA).	Conceituar a transição da Inovação Fechada para a Inovação Aberta.	Empresas não podem mais depender apenas de P&D interno; ideias externas e o licenciamento de tecnologias (universidades/startups) são vitais.	A permeabilidade das fronteiras organizacionais é a nova vantagem competitiva na era do conhecimento.
AUDRETSCH (2007)	Economia institucional e análise empírica.	Mapear a transição da economia gerencial fordista para a "Sociedade Empreendedora".	Evidenciou que o conhecimento, as ideias e o spillover (transbordamento) universitário são os novos motores do crescimento regional.	Políticas públicas devem focar em capital humano e fomento a ecossistemas locais, superando os velhos incentivos industriais.
ETZKOWITZ (2008)	Análise sistêmica e institucional.	Consolidar o conceito da Hélice Tripla.	A Universidade deixa de ser apenas geradora de recursos humanos para atuar como motor direto de criação de EBTs (spin-offs) e patentes.	O Estado atua como financiador e fiador do risco tecnológico nas fases iniciais em que o capital privado se ausenta.
ABRAMOVAY (2012)	Sociologia econômica.	Discutir a inserção social e os limites ecológicos da economia.	O desenvolvimento econômico sustentável requer que as redes empresariais sejam regidas por limites ecossistêmicos e éticos, não apenas mercadológicos.	A inovação só é plenamente desenvolvida quando internaliza as externalidades socioambientais da produção.
ZAAK SARAIVA (2025)	Abordagem crítica e qualiquantitativa.	Propor um quadro tipológico distinguindo o EBT do empreendedor tradicional brasileiro.	Há um abismo comportamental e material entre o empreendedorismo estimulado por ambientes de inovação e o trabalho plataformizado precarizado.	O Estado deve atuar ativamente para desconstruir o falso empreendedorismo e democratizar os ambientes de inovação.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir dos trabalhos citados.

O foco na relação entre oportunidades tecnológicas e a intenção empreendedora revela o quão abismal é a distância entre a "uberização" e a criação de riqueza endógena. Neste cenário, reforça-se novamente a necessidade central do presente estudo: analisar a dualidade estrutural entre o

Empreendedorismo Tradicional (de subsistência e informalidade/pejotização) e o Empreendedorismo de Base Tecnológica (EBT / Universitário) no Brasil, investigando, ao menos no nível superficial, os seus determinantes comportamentais, as lacunas de transição tecnológica e os impactos socioeconômicos reais na geração de empregos, produtividade e qualidade do trabalho, a fim de propor um modelo teórico-conceitual e diretrizes de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável de ecossistemas de inovação no Brasil (ABRAMOVAY, 2012; SHANE & VENKATARAMAN, 2000; ZAAK SARAIVA, 2025).

5. Proposição de um Arcabouço para o Modelo Teórico-Conceitual da Dualidade Empreendedora

Com base na síntese crítica da sociologia do trabalho plataformizado e da economia da inovação *Schumpeteriana*, introduz-se os fundamentos de um modelo teórico-conceitual voltado a explicar a fratura metabólica do ecossistema empresarial brasileiro. O modelo afasta-se das análises que tratam a "microempresa" como uma categoria homogênea.

O Quadro 3 sistematiza os principais conceitos e categorias de análise do modelo proposto.

Quadro 3 – Conceitos, Elementos e Categorias de Análise do Modelo Teórico-Conceitual de Dualidade Empreendedora

Categoria de Análise	Estado Dual A: Empreendedorismo Tradicional / Pejotizado	Estado Dual B: Empreendedorismo de Base Tecnológica (EBT)
Natureza Motivacional	Sobrevivência, necessidade imposta pelo desemprego.	Identificação de oportunidade, escalabilidade mercadológica.
Intensidade de Capital	Ausência de capital fixo próprio; endividamento pessoal; trabalho sob demanda.	Acesso a Capital Semente, Venture Capital e subsídios a fundo perdido (Estado).
Apropriação de Valor	Valor capturado externamente por Big Techs (renda tecnofeudal).	Retenção do valor via patentes, propriedade intelectual e valuation.
Grau de Inovação	Nulo; repetição de processos de baixo valor agregado.	Radical ou incremental de alta tecnologia; P&D constante.
Relação Institucional	Invisibilidade perante políticas de fomento; repressão ou abandono.	Abrigo em "Estufas" institucionais (Hélice Tripla): Parques e Incubadoras.

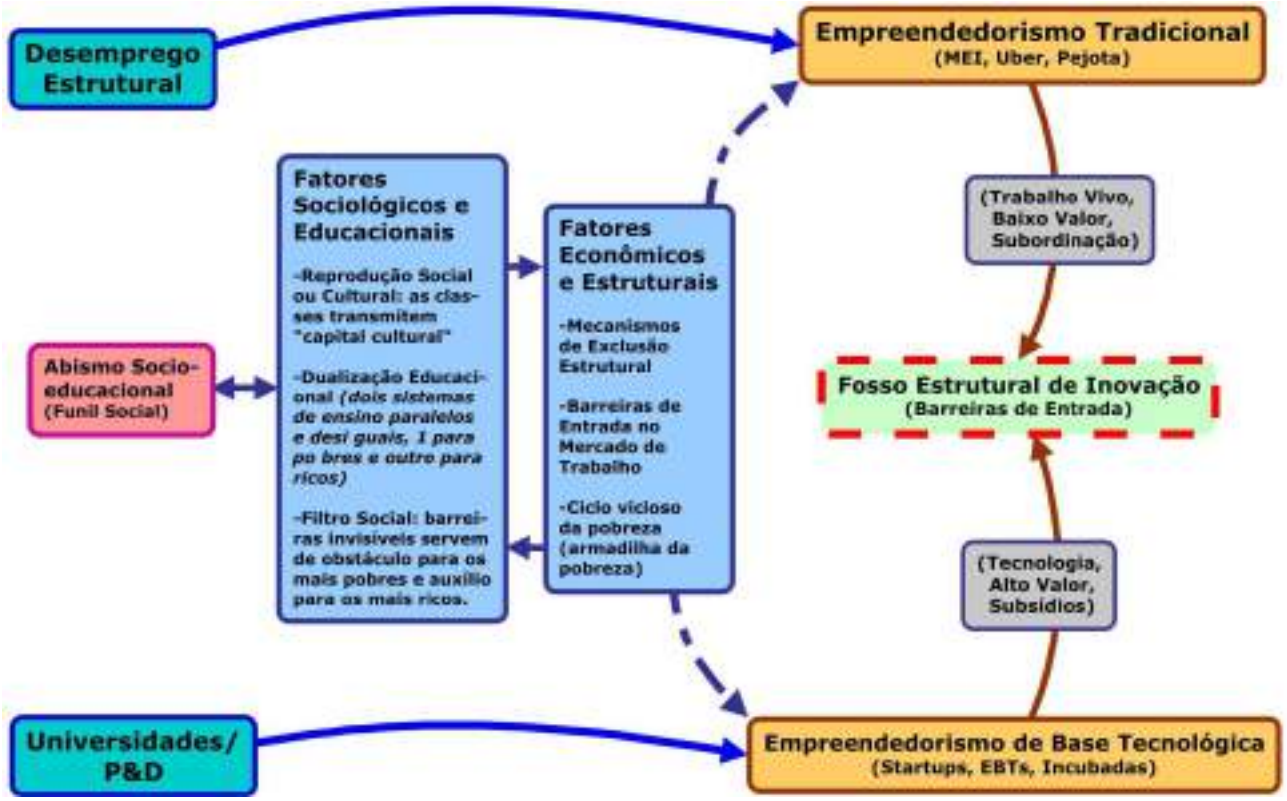
Fonte: Elaborado pelo autor.

Em sua descrição verbal, o modelo postula que o ecossistema nacional está cindido por um *Fosso Estrutural de Inovação e Capital*. De um lado da fenda, o polo da "Subsistência Tecnológica" concentra MEIs e trabalhadores gig motivados pela necessidade extrema, caracterizados pela subordinação algorítmica, captura de valor por corporações estrangeiras, ausência de P&D e isolamento institucional. Do lado oposto, o polo da "Acumulação Inovadora" concentra os EBTs originados de universidades, caracterizados pela motivação por oportunidade, alto subsídio estatal

(bolsas, parques tecnológicos), propriedade intelectual própria e potencial de escalabilidade e monopolização (ZAAK SARAIVA, 2025).

Na Figura 1, um diagrama conceitual simplificado da dinâmica proposta, onde observa-se que a transição entre o polo superior e inferior é estatisticamente nula sem a intervenção pesada de políticas públicas redistributivas e de educação profissional de alto nível, uma vez que a ideologia neoliberal atua para naturalizar a estagnação do primeiro grupo e glorificar a acumulação do segundo, enquanto, no campo sociológico, a dualização educacional e a reprodução do capital cultural (BOURDIEU; PASSERON, 2014), e no campo econômico, mecanismos de exclusão e barreiras de entrada terminam por impedir aos pobres o acesso à educação dos ricos, atuando como um filtro que dificulta ou impede movimentações ascendentes de classe (AUDRETSCH, 2007; VOROUFAKIS, 2025).

Figura 1 – Dinâmica da Dualidade ‘Empreendorismo Tradicional *versus* EBT’.



Fonte: Elaborado pelo autor.

6. Considerações Finais

O presente artigo teve como objetivo realizar discussão teórica acerca das distorções causadas pelo falso empreendedorismo e da incapacidade de transbordamento tecnológico das universidades para a base da pirâmide, visando à elaboração de um modelo teórico-conceitual desvelando as contradições do capital na era digital.

Através de uma análise teórica, foi possível propor um primeiro modelo teórico-conceitual que integra a existência de milhões de empreendedores que na realidade são trabalhadores ou prestadores de serviço ‘disfarçados’ de empresários, e a quase nula capacidade que os mesmos têm em se apropriar das novas tecnologias e inovações, contextualizando-o diante das profundas transformações e crises que o mercado de trabalho digital e a estrutura econômica brasileira atravessam.

A justificativa econômico-governamental e acadêmica para a elaboração deste estudo assentou-se na urgência em desmascarar as distorções das estatísticas oficiais, que frequentemente celebram o aumento do número de CNPJs (MEIs) ignorando que a esmagadora maioria representa desemprego disfarçado e subsunção ao capital de plataforma (pejotização/uberização). A análise teórica efetuada promoveu um esforço de encontro entre a crítica do trabalho digital e a economia da inovação sistêmica, evidenciando as causas estruturais que isolam o conhecimento produzido nas universidades da base da economia real (ABÍLIO, 2020; ETZKOWITZ, 2008).

Os resultados alcançados materializaram-se assim em uma revisão teórico-conceitual, e na formulação de categorias de um modelo conceitual dual que opõe estrutural e ideologicamente a sobrevivência precária aos ambientes protegidos da inovação.

Espera-se que essa primeiro modelo contribua para a formulação de diretrizes e de políticas públicas para o desenvolvimento sustentável de amplos ecossistemas de inovação no Brasil, quiçá podendo integrar milhões de trabalhadores da base da pirâmide em processos de inovação aberta e coletiva.

Finalmente, conclui-se que o desenvolvimento sustentável do ecossistema de inovação brasileiro dependerá da superação paradigmática – ao menos teoricamente – do "tecnofeudalismo", exigindo diretrizes de políticas públicas que protejam o trabalhador plataformizado e, simultaneamente, democratizem radicalmente o acesso ao capital de risco e à educação empreendedora crítica, conectando o saber universitário às demandas de transição tecnológica do conjunto da sociedade (VOROUFAKIS, 2025; ZAAK SARAIVA, 2025).

Referências

ABÍLIO, Ludmila Costhek. Uberização: a era do trabalhador-just-in-time? **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 98, p. 111-126, 2020. https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.3498.0008.

ABRAMOVAY, Ricardo. **A inserção social da economia**. São Paulo: Editora 34, 2012.

ABSTARTUPS. Associação Brasileira de Startups. **Mapeamento do Ecossistema Brasileiro de Startups**. São Paulo: ABStartups, 2023. Disponível em: ABStartups Portal.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao Trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 16. ed. São Paulo: Cortez, 2014. ISBN 978-8524922114.

ANTUNES, Ricardo. **O Privilégio da Servidão**: O novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

AUDRETSCH, David B. **The Entrepreneurial Society**. Oxford: Oxford University Press, 2007. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183504.001.0001.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução de Reynaldo Bairão. Petrópolis: Vozes, 2014. ISBN 9788532636515.

CHESBROUGH, Henry. **Open Innovation**: The New Imperative for Creating and Profiting from Technology. Boston: Harvard Business School Press, 2003.

DE STEFANO, Valerio. The rise of the 'just-in-time workforce': On-demand work, crowdwork and labour protection in the 'gig-economy'. **Comparative Labor Law & Policy Journal**, v. 37, n. 3, p. 471-504, 2016.

ETZKOWITZ, Henry. **The Triple Helix**: University-Industry-Government Innovation in Action. 2. ed. London: Routledge, 2008. https://doi.org/10.4324/9780203929605.

FAJNZYLBER, Fernando. **Industrialización en América Latina**: de la caja negra al casillero vacío. Santiago: CEPAL, 1990.

FAPESP. Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. **Indicadores de Ciência, Tecnologia e Inovação em São Paulo**. São Paulo: FAPESP, 2023.

GEM. Global Entrepreneurship Monitor. **Global Entrepreneurship Monitor: Relatório Nacional Brasil**. Curitiba: IBQP/SEBRAE, 2024.

HARVEY, David. **A Condição Pós-Moderna**: Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 25. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. ISBN 978-8515003662.

HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Extremos**: O breve século XX (1914-1991). 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. ISBN 978-8571644687.

HUWS, Ursula. **Labor in the Global Digital Economy**: The Cybertariat Comes of Age. New York: Monthly Review Press, 2014. https://doi.org/10.1353/book.35928.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua)**: Estatísticas de Empreendedorismo e Mercado de Trabalho. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

OECD. Organization for Economic Co-operation and Development. **SME and Entrepreneurship Outlook**. Paris: OECD Publishing, 2023. https://doi.org/10.1787/3120170a-en.

SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalism, Socialism and Democracy**. London: Routledge, 1942/2003.

SEBRAE. Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas. **Pesquisa Perfil MEI**: **6ª ed.** Brasília: SEBRAE, 2024.

SHANE, Scott; VENKATARAMAN, Sankaran. The Promise of Entrepreneurship as a Field of Research. **Academy of Management Review**, v. 25, n. 1, p. 217-226, 2000. DOI: 10.5465/amr.2000.2791611.

SLEE, Tom. **What's Yours is Mine**: Against the Sharing Economy. London: OR Books, 2017.

SRNICEK, Nick. **Platform Capitalism**. Cambridge: Polity Press, 2017.

STORPER, Michael. **The Regional World**: Territorial Development in a Global Economy. New York: Guilford Press, 1997.

VOROUFAKIS, Yanis. **Tecnofeudalismo**: O que matou o capitalismo. Trad. Erika Nogueira Vieira. São Paulo: Planeta do Brasil, 2025. ISBN: 978-85-422-3384-1.

WOODCOCK, Jamie; GRAHAM, Mark. **The Gig Economy**: A Critical Introduction. Cambridge: Polity Press, 2020.

ZAAK SARAIVA, Illyushin. Empreendedor Tradicional Versus Empreendedor Universitário: Quadro e Tipologia Socioeconômica para o Empreendedorismo de Base Universitária Situado em Ambientes Promotores de Inovação. **Revista Cactácea**, v. 5, n. 13, mar. 2025. ISSN: 2764-0647.

Autor

Illyushin Zaak Saraiva.

Doutor em Psicologia Social pela U.K. (2023). Mestre em Políticas Públicas pela Flacso (2023). Mestre em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia pela Unicentro-PR (2020). Professor do Instituto Federal Catarinense, Campus Luzerna.

E-mail: illyushin.saraiva@gmail.com;

CV Lattes: http://lattes.cnpq.br/2461926498376384;

OrcId: https://orcid.org/0000-0001-8818-8084.



Quando o pincel pesa: adoecimento, intensificação e romantização do trabalho educacional no século XXI

João Miller da Silva

Quando o pincel pesa

Há trabalhos cujo peso não pode ser medido apenas pela força física necessária para realizá-los. No interior das escolas do século XXI, o pincel também pesa. Pesa nas mãos de professores, gestores, especialistas e demais profissionais que sustentam cotidianamente uma instituição atravessada por expectativas sociais cada vez mais amplas. Pesa quando o ensino deixa de ser apenas encontro com o conhecimento e passa a coexistir com relatórios, planilhas, registros, metas, avaliações, plataformas, reuniões, mensagens, conflitos, cobranças e tarefas que se acumulam para além do tempo formal da jornada. Pesa, sobretudo, quando aquilo que um dia foi vivido como projeto profissional e possibilidade de transformação começa a ser experimentado como fonte contínua de exaustão.

Este ensaio nasce de uma inquietação que não cabe inteiramente em índices de afastamento, diagnósticos ou escalas de burnout: o que acontece com a educação quando o trabalhador que entrou na escola movido pelo desejo de ensinar, acompanhar trajetórias e participar da transformação de realidades começa a desejar não atravessar novamente o portão? A pergunta não pretende psicologizar uma experiência coletiva nem transformar sofrimento em espetáculo. Ao contrário, parte da hipótese de que o adoecimento dos profissionais da educação precisa ser compreendido também como expressão de uma determinada organização do trabalho, marcada por intensificação, burocratização, performatividade, fragilização do reconhecimento, violência nas relações escolares e dissolução das fronteiras entre o tempo de trabalho e o tempo de vida.

A literatura brasileira sobre saúde e trabalho docente oferece elementos consistentes para deslocar o debate da fragilidade individual para as condições concretas em que a profissão é exercida. Assunção e Oliveira (2009) relacionam a intensificação do trabalho escolar ao adoecimento de professores, chamando atenção para fatores quantitativos, como o aumento do volume de tarefas, e qualitativos, como a incorporação de novas exigências sem suporte correspondente. Oliveira (2004), por sua vez, demonstra que a reestruturação do trabalho docente ampliou o raio de ação dos profissionais da escola e produziu maior desgaste e insatisfação. Quase duas décadas antes do presente, essas análises já descreviam um movimento que se tornou ainda mais visível com a expansão de dispositivos de avaliação, responsabilização e registro.

Embora boa parte das pesquisas mobilizadas neste ensaio se concentre especificamente nos professores, a reflexão não se restringe a eles. Gestores, especialistas, coordenadores e outros profissionais participam da mesma trama institucional e frequentemente recebem, em posições distintas, os efeitos da intensificação, da cobrança por resultados e da crescente complexidade das demandas escolares. O objetivo, portanto, não é estabelecer uma equivalência artificial entre funções diferentes, mas discutir uma lógica organizacional que atravessa o campo educacional e que, em graus variados, pode transformar o compromisso com a escola em disponibilidade permanente.

Defender essa perspectiva exige ainda uma precaução. Não se trata de idealizar um passado no qual a docência teria sido simples, respeitada e livre de conflitos. A escola sempre foi lugar de tensões, assimetrias e disputas. O que se pretende examinar é a maneira como determinadas exigências contemporâneas se acumulam e se naturalizam, produzindo um paradoxo: quanto mais se proclama publicamente a centralidade do professor para o futuro da sociedade, mais se espera que ele compense individualmente as insuficiências de estruturas que não controla. É justamente essa contradição que torna atual a formulação de Nóvoa (1999) sobre o excesso dos discursos em torno dos professores e a pobreza das práticas efetivamente destinadas a valorizá-los.

A escola também é um local de trabalho

A escola costuma ser pensada, com razão, como espaço de aprendizagem, convivência, proteção e formação humana. Entretanto, ela é também um local de trabalho. Essa afirmação, aparentemente elementar, produz consequências importantes. Quando a instituição escolar é observada apenas a partir dos direitos dos estudantes, dos resultados de aprendizagem ou das finalidades pedagógicas, corre-se o risco de tornar invisíveis as condições oferecidas aos trabalhadores responsáveis por

concretizar essas finalidades. Reconhecer a escola como local de trabalho não diminui sua função educativa; ao contrário, permite compreender que a qualidade da educação e a qualidade das condições laborais não são dimensões concorrentes.

Assunção e Maia (2025), em estudo nacional baseado no Educatel, analisaram indicadores de condições de trabalho e saúde de 6.510 professores da educação básica brasileira. Os dados, coletados em 2015 e 2016 e retomados em publicação recente, revelam um cenário que não autoriza reduzir o adoecimento a predisposições individuais. Um em cada quatro participantes avaliou negativamente a própria saúde; 14,3% relataram uso de medicamento ansiolítico ou antidepressivo nas quatro semanas anteriores à entrevista; mais da metade da amostra informou sofrer pressão para comparecer à escola mesmo diante de dor ou outro problema de saúde. Ruído intenso, violência verbal, pouco apoio social, autonomia cerceada e pressão laboral estiveram associados a piores indicadores de saúde (ASSUNÇÃO; MAIA, 2025).

Em Minas Gerais, Mendes et al. (2025), utilizando dados coletados entre outubro de 2023 e março de 2024 com 767 professores da rede estadual, identificaram que 24,1% relataram diagnóstico médico de doença ocupacional. A ocorrência esteve associada, entre outros fatores, a episódios de violência física e/ou verbal praticados por estudantes e à insatisfação com o trabalho. O dado não deve ser transformado em sentença causal simplificada, mas reforça uma evidência fundamental: condições e relações de trabalho participam do processo de adoecimento. Em estudo qualitativo realizado também em Minas Gerais, Cunha et al. (2024) encontraram entre os elementos relacionados ao adoecimento a precarização do trabalho, as manifestações de mal-estar docente, conflitos com estudantes e familiares, descompassos na prática pedagógica e repercussões do trabalho sobre a vida pessoal.

Essas pesquisas recolocam uma questão frequentemente deslocada para o campo da resiliência individual. Quando o trabalhador adoece, é comum perguntar o que ele pode fazer para manejar melhor o estresse, organizar o tempo, desenvolver inteligência emocional ou fortalecer estratégias pessoais de enfrentamento. Tais recursos podem ser úteis, mas tornam-se insuficientes quando funcionam como resposta principal a um problema produzido também pela organização do trabalho. Ensinar técnicas de respiração a alguém cuja jornada não termina, por exemplo, não elimina a jornada. Recomendar autocuidado a um profissional submetido a cobranças contraditórias pode ser necessário, mas não substitui a revisão das condições que tornam o autocuidado quase impraticável.

A psicodinâmica do trabalho de Christophe Dejours oferece uma chave importante para essa leitura. O trabalho não é neutro em relação à subjetividade: ele pode participar da construção da identidade,

produzir realização e reconhecimento, mas pode igualmente converter-se em fonte de sofrimento quando a organização impede o trabalhador de realizar aquilo que considera um trabalho bem feito e quando o esforço empregado não encontra reconhecimento (DEJOURS, 1992). No campo educacional, essa tensão assume forma particular. O profissional pode dedicar enorme energia a uma atividade cujo resultado depende de múltiplos fatores que ultrapassam sua ação individual. Quando a complexidade da aprendizagem, da desigualdade social, da violência e da vida familiar é traduzida em cobrança dirigida quase exclusivamente ao trabalhador da escola, produz-se uma forma de responsabilização desproporcional.

Por isso, o adoecimento não deve ser lido apenas como uma falha do corpo ou da mente de indivíduos que não suportaram a pressão. Há momentos em que o sintoma individual denuncia uma contradição coletiva. O cansaço recorrente, a irritação, a perda de entusiasmo, a ansiedade diante da segunda-feira, o choro antes de entrar em sala ou o desejo de abandonar a profissão não constituem, por si sós, diagnósticos; são experiências que precisam ser compreendidas em sua singularidade. Entretanto, quando aparecem repetidamente em diferentes escolas e redes, exigem uma pergunta política e organizacional: que tipo de trabalho estamos oferecendo àqueles de quem exigimos tanto?

Quando registrar o trabalho passa a ocupar o lugar do trabalho

Uma das marcas mais reconhecíveis da intensificação contemporânea é a expansão do trabalho documental. Planejar, registrar e avaliar são dimensões constitutivas da prática pedagógica e não podem ser tratadas como burocracia por definição. Uma escola que não planeja, não acompanha e não documenta suas ações perde memória institucional e capacidade de intervenção. O problema começa quando o registro deixa de servir ao trabalho e o trabalho passa a servir ao registro.

Em muitas redes, o profissional é convocado a produzir evidências permanentes de que planejou, ensinou, interveio, recuperou, adaptou, avaliou, comunicou e retomou. Uma mesma ação pedagógica pode precisar aparecer no planejamento, no diário, na plataforma, no relatório, na planilha de acompanhamento, na ata de reunião e em outros dispositivos de controle. Não é necessário afirmar que tais documentos nunca sejam lidos ou utilizados; basta reconhecer que, quando se multiplicam sem integração, retorno ou finalidade pedagógica claramente percebida por quem os produz, eles passam a disputar o tempo com a própria atividade que deveriam apoiar.

É nesse ponto que a análise de Stephen Ball (2003) sobre performatividade se torna particularmente fecunda. Para o autor, sistemas orientados por metas, indicadores e avaliações produzem sujeitos

que precisam organizar a própria atuação em resposta a medidas externas de desempenho. A performatividade não se resume à existência de avaliação; ela estabelece uma cultura na qual o valor do trabalho tende a ser demonstrado por aquilo que pode ser exibido, comparado, mensurado ou auditado. Na escola, a pergunta sobre se houve aprendizagem pode gradualmente ser acompanhada — e por vezes substituída — pela pergunta sobre se existe evidência documental suficiente de que todas as etapas previstas foram cumpridas.

Esse deslocamento produz um fenômeno paradoxal: o profissional precisa trabalhar e, simultaneamente, produzir provas de que trabalhou. O professor ensina e registra que ensinou; avalia e lança que avaliou; intervém e documenta a intervenção; acompanha o aluno e preenche o instrumento de acompanhamento. O gestor organiza a escola e, ao mesmo tempo, alimenta sistemas que traduzem essa organização em indicadores. O especialista acompanha processos pedagógicos e produz relatórios sobre o acompanhamento. O que poderia ser instrumento de memória e reflexão corre o risco de transformar-se em uma segunda camada de trabalho, cuja expansão raramente vem acompanhada de redução de outras tarefas.

Assunção e Oliveira (2009) ajudam a compreender essa dinâmica como intensificação: não se trata apenas de adicionar tarefas, mas de aumentar a densidade do trabalho no mesmo intervalo de tempo. É necessário fazer mais, lidar com situações mais diversas e responder a exigências que chegam de diferentes níveis administrativos. Oliveira (2004) já observava que as reformas educacionais ampliaram as responsabilidades docentes para além das atividades tradicionais de sala de aula. A escola passa a receber novas funções sociais sem que a reorganização dos tempos, das equipes e das condições materiais acompanhe necessariamente essa ampliação.

Há, portanto, uma pergunta que merece ser formulada sem caricatura: quantos minutos de uma jornada educacional são consumidos para demonstrar que o trabalho ocorreu, e quantos permanecem protegidos para que o trabalho possa ocorrer com qualidade? A questão não defende uma escola sem registro, avaliação ou responsabilidade pública. Defende algo mais elementar: que a burocracia seja julgada por sua utilidade pedagógica e administrativa, e não naturalizada como sinônimo de rigor. Um formulário que não produz decisão, devolutiva, memória ou melhoria precisa ter sua existência interrogada. A racionalidade do controle não pode devorar a racionalidade educativa.

A aula que precisa ser espetáculo

Ao lado da burocratização, outra exigência atravessa o imaginário contemporâneo sobre o bom professor: a obrigação de tornar cada aula extraordinária. Já não bastaria ensinar com clareza, organizar uma sequência didática consistente, selecionar bons textos, explicar, perguntar, ouvir, retomar e avaliar. A aula ideal deve ser inovadora, dinâmica, tecnológica, gamificada, personalizada, inclusiva, interdisciplinar, emocionalmente acolhedora e capaz de capturar imediatamente a atenção de todos. Em si mesmas, muitas dessas características são desejáveis. O problema surge quando deixam de ser possibilidades pedagógicas e se transformam em critérios morais para julgar a dedicação do professor.

Nóvoa (1999) criticou, ainda na virada do milênio, a distância entre a retórica que deposita nos professores expectativas crescentes e a fragilidade das políticas concretas destinadas à profissão. Essa distância parece adquirir nova materialidade quando se exige que o docente responda individualmente a transformações culturais, tecnológicas e sociais que modificaram as formas de atenção, comunicação e relação com o conhecimento. Diante do desinteresse de uma turma, a primeira pergunta frequentemente recai sobre a metodologia do professor: o que ele poderia ter feito para tornar o conteúdo mais atrativo? A pergunta é pedagogicamente legítima, mas torna-se injusta quando se converte na única pergunta possível.

Há conteúdos que exigem esforço, repetição, silêncio, treino, leitura demorada, memória, revisão e convivência com a dificuldade. Nem toda aprendizagem pode ou deve assumir a forma do entretenimento. Transformar o professor em animador permanente da atenção produz uma expectativa impossível de sustentar e, paradoxalmente, pode enfraquecer a compreensão do estudante como sujeito responsável por participar de sua própria formação. Ensinar implica criar condições para o encontro com o conhecimento; não implica garantir, por força de criatividade individual, que cada estudante deseje espontaneamente todo objeto de aprendizagem em todos os momentos.

Isso não significa defender práticas indiferentes às transformações do mundo ou ao modo como os estudantes aprendem. A renovação pedagógica é parte da profissão. O problema é a conversão da inovação em obrigação performática. Quando uma atividade simples e eficaz parece insuficiente porque não produz uma imagem atraente, uma postagem, um produto visível ou a sensação de novidade, a pedagogia começa a ser colonizada pela estética da demonstração. A boa aula corre o risco de ser confundida com a aula que parece boa para quem a observa de fora.

Ball (2003) ajuda novamente a perceber como a performatividade reorganiza identidades profissionais. O trabalhador passa a olhar para si também pelo olhar presumido da avaliação: será

que estou inovando o suficiente? Será que meu planejamento demonstra intencionalidade? Será que minhas evidências são convincentes? Será que meu resultado é comparável ao esperado? Essa vigilância internalizada não depende de um fiscal permanente ao lado do professor. Ela se instala quando o profissional aprende a antecipar continuamente o julgamento sobre seu desempenho.

A pressão torna-se ainda mais intensa quando o fracasso escolar é individualizado. Se o estudante não aprende, o professor precisa fazer outra intervenção; se ainda não aprende, precisa diversificar; se continua sem aprender, precisa registrar novas tentativas. É evidente que ensinar exige persistência e revisão de estratégias. Mas existe uma diferença entre responsabilidade profissional e responsabilidade total. A aprendizagem é fenômeno complexo, relacionado a condições escolares, sociais, familiares, emocionais, cognitivas, econômicas e culturais. Atribuir ao professor a obrigação de neutralizar individualmente todas essas variáveis equivale a transformar compromisso em onipotência — e, depois, culpabilizá-lo por não alcançar o impossível.

Vocação, amor e sacrifício: a romantização do professor que nunca descansa

Talvez nenhuma dimensão do trabalho educacional seja tão ambígua quanto a ideia de vocação. Muitas pessoas chegam à docência porque encontram nela sentido, desejo, vínculo com o conhecimento, compromisso social ou prazer em acompanhar processos de aprendizagem. Negar essa dimensão seria empobrecer a profissão. A questão é outra: em que momento o sentido pessoal atribuído ao trabalho começa a ser utilizado para legitimar exigências que deveriam ser respondidas institucionalmente? A vocação pode explicar por que alguém escolhe ensinar; não pode justificar que esse alguém precise sacrificar a própria vida para continuar ensinando.

A associação histórica entre magistério, missão e dedicação atravessa as imagens sociais da profissão. Fortunato, Araújo e Medeiros (2023), ao discutirem o binômio ofício-vocação, mostram que a docência não pode ser compreendida adequadamente quando reduzida ao dom ou ao apreço pelas pessoas, pois envolve formação, saberes, responsabilidade e profissionalidade. Arroyo (2000), ao tratar do ofício de mestre e de suas imagens e autoimagens, também permite perceber que a identidade docente é construída por narrativas sociais que dizem não apenas o que o professor faz, mas o que se espera que ele seja.

Uma dessas narrativas é especialmente sedutora: o bom professor seria aquele que nunca deixa de ser professor. É o profissional que chega em casa e continua pensando no aluno que não aprendeu, que durante o jantar imagina uma atividade diferente, que no banho se lembra de uma estratégia,

que antes de dormir abre o computador para terminar um planejamento, que passa parte do domingo corrigindo avaliações e que, ao encontrar um filme, um objeto ou uma situação cotidiana, imediatamente se pergunta como aquilo poderia virar aula. Essas cenas são frequentemente contadas com orgulho e afeto. E, de fato, podem revelar envolvimento genuíno. O problema começa quando se tornam norma.

Tardif e Lessard (2014) descrevem a docência como uma profissão de interações humanas. O objeto de trabalho do professor não é inerte: são sujeitos que respondem, resistem, aprendem, sofrem, surpreendem e permanecem na memória do trabalhador. É compreensível, portanto, que a escola não seja desligada mentalmente com a mesma facilidade com que se apaga uma máquina ao final do expediente. Entretanto, compreender essa porosidade não significa celebrá-la como destino inevitável. A característica relacional da docência não deve servir para apagar o direito à desconexão subjetiva do trabalho.

Cunha et al. (2024) identificaram, entre professores da educação básica, repercussões do trabalho na vida pessoal como parte dos processos relacionados ao adoecimento. A constatação toca uma dimensão ainda pouco tratada quando se fala em valorização: o direito de o profissional existir para além da escola. O professor tem direito de chegar em casa e não corrigir. Tem direito de encontrar amigos sem converter a conversa em reunião pedagógica informal. Tem direito de assistir a um filme sem transformá-lo em material didático, de viajar sem culpa, de praticar esporte, de ler por prazer, de ficar com a família, de descansar e até de não produzir nada.

O descanso costuma ser tratado como aquilo que resta depois que todas as obrigações são cumpridas. Na educação, esse modelo é particularmente perigoso porque as obrigações são potencialmente intermináveis. Sempre há uma aula que pode ser melhorada, um texto que pode ser lido, uma atividade que pode ser adaptada, um estudante que pode receber outra intervenção, um relatório que pode ser aperfeiçoado. Se o lazer depender do momento em que todo o trabalho estiver definitivamente concluído, talvez nunca chegue.

É nesse ponto que a romantização cumpre uma função ideológica importante. O professor que usa seu próprio dinheiro para suprir falta de material é apresentado como criativo; quem trabalha de madrugada, como dedicado; quem responde mensagens fora do horário, como acessível; quem abre mão do descanso, como comprometido; quem suporta agressões e retorna no dia seguinte, como resiliente. A linguagem do elogio pode esconder uma pergunta política. Por que o sistema depende tanto daquilo que o trabalhador oferece de si para além do que deveria ser exigido? Quanto menos tempo, estrutura ou recurso existe, mais se celebra a capacidade individual de compensar a falta.

A romantização produz, assim, uma inversão: a precariedade converte-se em virtude pessoal. A falta de recursos vira oportunidade de criatividade; a jornada invisível torna-se prova de amor; o sacrifício é apresentado como vocação. Não se trata de desvalorizar criatividade, compromisso ou afeto, mas de recusar que sejam utilizados como moeda para pagar aquilo que as condições de trabalho negam. O amor pela educação não pode funcionar como substituto de salário, tempo, segurança, equipe, autonomia e reconhecimento.

Dejours (1992) permite compreender por que essa invasão do trabalho sobre a vida não é trivial. O trabalhador mobiliza inteligência, corpo e subjetividade para enfrentar a distância entre o trabalho prescrito e aquilo que efetivamente precisa fazer. Na escola, essa distância é imensa. Nenhum planejamento antecipa inteiramente uma turma real; nenhuma norma prevê todos os conflitos; nenhuma formação elimina a necessidade de inventar respostas diante do imprevisível. Essa mobilização subjetiva é parte da potência do trabalho educativo, mas torna-se fonte de sofrimento quando não encontra limites, reconhecimento ou possibilidade de recuperação.

Precisamos, então, defender uma ideia quase óbvia, mas ainda necessária: ser professor deve constituir uma parte importante da vida, não a vida inteira. O professor não abandona seus estudantes quando descansa. Ao contrário, estabelecer fronteiras entre trabalho e existência é condição para permanecer na profissão sem ser consumido por ela. A partir do momento em que sai da escola, ele precisa poder retornar à própria vida — não porque deixou de se importar, mas porque também pertence a si mesmo.

Violência, desrespeito e a erosão do reconhecimento

A sobrecarga não é composta apenas de tarefas. Ela também se forma na qualidade das relações que atravessam a escola. Ser insultado, ameaçado, humilhado ou desautorizado reiteradamente produz desgaste que nenhuma planilha de produtividade é capaz de captar integralmente. A violência contra profissionais da educação não deve ser naturalizada como componente inevitável do ofício, tampouco utilizada para construir uma imagem do estudante como inimigo. O problema exige uma leitura mais complexa: a escola recebe conflitos sociais reais e precisa de estruturas institucionais capazes de enfrentá-los sem abandonar nem os estudantes nem seus trabalhadores.

Os dados disponíveis tornam difícil tratar o fenômeno como percepção isolada. No Educatel, a violência verbal praticada por alunos foi relatada por aproximadamente três em cada dez professores, com percentuais superiores a 30% em algumas regiões (ASSUNÇÃO; MAIA, 2025).

No estudo de Mendes et al. (2025), episódios de violência física e/ou verbal por estudantes estiveram associados a maior probabilidade de relato de doença ocupacional. Esses resultados não autorizam generalizações sobre toda a população estudantil, mas demonstram que segurança e saúde ocupacional precisam fazer parte da agenda educacional.

O impacto do desrespeito se agrava quando o profissional sente que, diante do conflito, permanece sozinho. Há uma diferença fundamental entre reconhecer o direito do estudante à educação, à escuta, à proteção, à permanência e a processos pedagógicos de recuperação — direitos que devem ser preservados — e criar uma cultura em que qualquer limite dirigido ao estudante seja interpretado como falha do professor. O direito do aluno não precisa ser diminuído para que o direito do trabalhador seja reconhecido. Na realidade, são direitos interdependentes: não existe educação de qualidade sustentável em um ambiente que protege apenas um dos sujeitos da relação educativa.

A ampliação de políticas de inclusão, permanência e garantia da aprendizagem representa avanço civilizatório. A contradição aparece quando as responsabilidades decorrentes dessas políticas chegam à escola sem condições materiais, equipes multiprofissionais, tempo de planejamento, apoio às famílias, protocolos de proteção e espaços de decisão proporcionais às novas exigências. Nesse cenário, o professor pode ser chamado a resolver, quase individualmente, problemas que extrapolam a pedagogia. O gestor, por sua vez, torna-se mediador permanente entre normas administrativas, conflitos familiares, necessidades dos estudantes e limites da equipe. O especialista precisa transformar demandas sistêmicas em intervenções concretas mesmo quando os recursos são insuficientes.

É aqui que o conceito de reconhecimento ganha centralidade. Para Dejours, o reconhecimento do trabalho participa da construção de sentido e da identidade profissional. Não se trata apenas de receber elogios, mas de perceber que o esforço realizado é reconhecido em sua utilidade e qualidade. Na educação, o reconhecimento é frequentemente contraditório. O professor é socialmente descrito como essencial, mas pode conviver com remuneração insuficiente, pouca autonomia, agressões, desconfiança pública e cobrança permanente. É homenageado no discurso e fragilizado nas condições concretas.

Nóvoa (1999) já identificava essa assimetria ao observar que os professores são simultaneamente proclamados como centrais para a sociedade do futuro e submetidos a políticas que pouco correspondem à retórica da valorização. A contradição permanece atual. Dizer que o professor forma todas as outras profissões pode produzir um bonito slogan, mas não substitui carreira, salário,

condições materiais, segurança, tempo e respeito. A valorização simbólica, quando não acompanhada de valorização concreta, corre o risco de tornar-se outra forma de romantização.

Reconhecer o trabalho educacional significa, ainda, reconhecer seus limites. Há problemas que não podem ser resolvidos apenas pela escola. Há estudantes que necessitam de políticas de saúde, assistência social, proteção, renda e acompanhamento familiar. Há situações de violência que demandam protocolos institucionais. Há dificuldades de aprendizagem que requerem tempo, equipe e continuidade. Atribuir todas essas respostas ao professor não o torna mais importante; torna-o mais vulnerável.

Quando o sonho começa a ir embora

José Manuel Esteve (1999) tornou clássica a expressão mal-estar docente ao analisar mudanças sociais e profissionais que produzem desconcerto, tensão e desgaste entre professores. A força da noção de mal-estar está em permitir que o problema seja compreendido para além de diagnósticos individuais. O trabalhador pode permanecer formalmente em atividade e, ainda assim, experimentar erosão do vínculo com aquilo que fazia seu trabalho ter sentido.

Essa erosão aparece em frases aparentemente simples: não tenho mais vontade de entrar em sala; já não preparo a aula com o mesmo entusiasmo; conto as horas para ir embora; não consigo descansar no domingo porque penso na segunda-feira; sinto que nada do que faço é suficiente. Nenhuma dessas frases deve ser convertida automaticamente em categoria clínica. Elas pertencem, antes, ao vocabulário do desencantamento. E talvez seja justamente o desencantamento uma das faces mais silenciosas do adoecimento educacional.

Codo e Vasques-Menezes (1999), ao discutirem burnout entre trabalhadores da educação, contribuíram para compreender como exaustão e redução do envolvimento com o trabalho podem emergir em profissões marcadas por forte investimento relacional. A metáfora do esgotamento é pertinente, mas precisa ser usada com cuidado para não transformar toda experiência de cansaço em síndrome. O que interessa aqui é perceber uma dinâmica: o trabalho que exige investimento afetivo contínuo pode produzir sofrimento particular quando a energia investida encontra obstáculos permanentes, baixa recompensa simbólica e sensação de impotência.

A profissão docente contém uma promessa de futuro. Ensina-se porque se acredita, de alguma maneira, que alguém pode aprender, ampliar seu mundo, modificar sua trajetória, construir outras possibilidades. É por isso que a frase 'o sonho está indo embora' possui uma densidade que

nenhuma estatística captura completamente. Quando o professor começa a perder o sonho de transformar realidades, não está apenas cansado; pode estar perdendo uma parte do sentido que sustentava sua permanência na profissão.

Mas também é preciso desconfiar da obrigação de sonhar. O professor não deve ser cobrado a permanecer idealista para provar seu compromisso. Há dias ruins, turmas difíceis, frustrações, conflitos e períodos de menor entusiasmo. Uma profissão sustentável precisa permitir que o trabalhador continue sendo competente mesmo quando não está emocionalmente inspirado. Exigir paixão permanente é outra forma de romantização. O direito ao trabalho digno inclui o direito de exercer a profissão com seriedade sem precisar performar entusiasmo ininterrupto.

O ponto crítico surge quando o desânimo deixa de ser episódico e se converte em horizonte. Quando a ideia de desistir aparece não por falta de identificação com a educação, mas como tentativa de preservar a própria saúde, é necessário ouvir o que essa desistência diz sobre a organização do trabalho. O abandono da profissão não deve ser explicado apenas pela falta de resiliência de quem saiu. Em muitos casos, sair pode representar o limite encontrado por alguém que tentou permanecer por tempo demais em condições percebidas como insustentáveis.

É por isso que a pergunta decisiva não é apenas quantos profissionais estão afastados, diagnosticados ou medicados. Precisamos perguntar quantos permanecem trabalhando enquanto adoecem, quantos comparecem mesmo sem condições, quantos naturalizaram a exaustão como parte do ofício e quantos já não se reconhecem na profissão que escolheram. Os indicadores epidemiológicos são indispensáveis; o ensaio, porém, permite acrescentar uma pergunta sobre sentido. O que se perde quando o trabalhador continua presente, mas o desejo que sustentava seu trabalho começa a desaparecer?

Para que o professor possa voltar para casa

Enfrentar o adoecimento dos profissionais da educação exige superar duas respostas fáceis. A primeira é a individualização: tratar o problema como falta de equilíbrio, inteligência emocional ou capacidade de gestão do tempo. A segunda é a idealização: responder ao sofrimento reafirmando que ensinar é missão, que a educação precisa de heróis e que os melhores profissionais são aqueles capazes de suportar mais. Ambas deslocam o debate das condições concretas para a moral do trabalhador. Em uma, ele adoece porque não soube cuidar de si; na outra, deve suportar porque ama o que faz.

Uma política de valorização precisa partir do princípio contrário: profissionais da educação são trabalhadores portadores de direitos. Isso implica remuneração compatível com a formação e a responsabilidade assumidas, carreira, segurança, autonomia, apoio institucional, condições materiais, equipes suficientes e tempo de trabalho organizado de modo realista. Implica também revisar a burocracia, integrar sistemas de registro, eliminar duplicidades e garantir que as informações exigidas tenham finalidade conhecida e produzam devolutiva. Não é razoável pedir qualidade pedagógica ao mesmo tempo que se consome o tempo pedagógico em procedimentos que pouco contribuem para ela.

Também é necessário proteger tempos de planejamento dentro da jornada e estabelecer limites para a disponibilidade digital. A expansão de aplicativos, grupos de mensagens e plataformas tornou possível levar a escola no bolso. Essa possibilidade técnica não deveria converter-se em obrigação moral. Famílias, gestores, colegas e estudantes precisam de canais de comunicação; o profissional, porém, precisa de horários em que não esteja de plantão. A desconexão do trabalho não é indiferença. É condição para que a pessoa preserve vínculos, descanso e interesses que não dependem de sua função profissional.

Da mesma forma, enfrentar a violência escolar requer procedimentos claros de proteção, mediação e responsabilização compatíveis com a condição de desenvolvimento dos estudantes e com os direitos de todos os envolvidos. A escola não deve responder ao conflito pela simples exclusão, mas tampouco pode transformar o trabalhador agredido em responsável por absorver silenciosamente a violência em nome da inclusão. Uma política educativa democrática precisa ser capaz de proteger sem abandonar, educar sem naturalizar e responsabilizar sem desumanizar.

A saúde dos profissionais deve deixar de aparecer apenas quando o afastamento já ocorreu. Assunção e Maia (2025) mostram que a vigilância da saúde docente ainda constitui uma agenda necessária. A prevenção precisa estar ligada à organização do trabalho, e não somente à oferta de ações pontuais de bem-estar. Uma palestra sobre saúde mental não compensa uma rotina institucional adoecedora. Uma semana de autocuidado não substitui a revisão de metas, jornadas, relações de poder, segurança e condições de exercício profissional.

Talvez seja necessário, sobretudo, abandonar a crença de que a educação melhora quando o professor oferece sempre um pouco mais de si. Há um limite para a lógica do 'faça mais uma tentativa'. O compromisso ético com os estudantes não exige autodestruição. Pelo contrário: uma educação que depende do esgotamento de seus trabalhadores já carrega uma contradição em seu próprio projeto humanizador.

O pincel pesa quando a mão que o sustenta deixa de encontrar tempo para repousar. Pesa quando a escola atravessa o portão junto com o professor e ocupa a mesa de jantar, o domingo, o encontro com os amigos e a noite que deveria ser de descanso. Pesa quando o reconhecimento é substituído por cobrança, quando o registro substitui a ação, quando a criatividade vira obrigação, quando a vocação legitima o sacrifício e quando o sonho de transformar a realidade começa a ser consumido pela necessidade de sobreviver à própria profissão.

Não precisamos de professores que sejam heróis. Precisamos de profissionais que possam trabalhar bem e continuar inteiros. Precisamos permitir que ensinem com compromisso, mas também que tenham família, amigos, lazer, silêncio, descanso e projetos que não pertençam à escola. Precisamos voltar a reconhecer que o professor é mais do que professor.

Talvez uma das medidas mais profundas de valorização seja justamente esta: fazer com que, ao terminar sua jornada, o profissional possa atravessar o portão da escola sem culpa e voltar para casa. Não para abandonar a educação, mas para retornar à própria vida. Só uma profissão que reconhece esse direito pode esperar que alguém deseje permanecer nela por muitos anos. E talvez somente quando o professor puder deixar a escola por algumas horas seja possível preservar, dentro dela, o sonho que o fez chegar.

Referências

ARROYO, Miguel G. Ofício de mestre: imagens e auto-imagens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ASSUNÇÃO, Ada Ávila; MAIA, Emanuella Gomes. Indicadores das condições de trabalho e saúde dos professores da educação básica no Brasil. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 51, e290495, 2025. DOI: 10.1590/S1678-4634202551290495por.

ASSUNÇÃO, Ada Ávila; OLIVEIRA, Dalila Andrade. Intensificação do trabalho e saúde dos professores. Educação & Sociedade, Campinas, v. 30, n. 107, p. 349-372, maio/ago. 2009. DOI: 10.1590/S0101-73302009000200003.

BALL, Stephen J. The teacher's soul and the terrors of performativity. Journal of Education Policy, v. 18, n. 2, p. 215-228, 2003. DOI: 10.1080/0268093022000043065.

CODO, Wanderley; VASQUES-MENEZES, Iône. O que é burnout? In: CODO, Wanderley (coord.). Educação: carinho e trabalho. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Brasília, DF: Ed. da UnB, 1999. p. 237-254.

CUNHA, Saulo Daniel Mendes; MATOS SOBRINHO, José de Andrade; SILVEIRA, Aparecida Rosângela; SAMPAIO, Cristina Andrade. Vivências, condições de trabalho e processo saúde-

doença: retratos da realidade docente. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 40, e36820, 2024. DOI: 10.1590/0102-469836820.

DEJOURS, Christophe. A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho. 5. ed. São Paulo: Cortez-Oboré, 1992.

ESTEVE, José Manuel. O mal-estar docente: a sala de aula e a saúde dos professores. Tradução de Durley de Carvalho Cavicchia. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

FORTUNATO, Ivan; ARAÚJO, Osmar Hélio Alves; MEDEIROS, Emerson Augusto de. Escarafunchando os sentidos da docência: ofício e vocação. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 37, n. 80, p. 875-898, 2023. DOI: 10.14393/REVEDFIL.v37n80a2017-66173.

MENDES, Daiane Ferreira et al. Occurrence of occupational disease among basic education teachers in Minas Gerais, Brazil. Revista Brasileira de Medicina do Trabalho, v. 23, n. 4, e20251511, 2025. DOI: 10.47626/1679-4435-2025-1511.

NÓVOA, António. Os professores na virada do milênio: do excesso dos discursos à pobreza das práticas. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 11-20, jan./jun. 1999. DOI: 10.1590/S1517-97021999000100002.

OLIVEIRA, Dalila Andrade. A reestruturação do trabalho docente: precarização e flexibilização. Educação & Sociedade, Campinas, v. 25, n. 89, p. 1127-1144, set./dez. 2004. DOI: 10.1590/S0101-73302004000400003.

TARDIF, Maurice; LESSARD, Claude. O trabalho docente: elementos para uma teoria da docência como profissão de interações humanas. Tradução de João Batista Kreuch. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Autor

João Miller da Silva

Mestre em Letras pela Universidade Federal de Lavras (UFLA), licenciado em Letras e pedagogo. Atua como professor da educação básica.

Lattes: http://lattes.cnpq.br/7172565361754528